

# “Who’s there?”

## A desconstrução do intérprete segundo a situação psicanalítica

Nelson da Silva Junior\*

*Se souvenir par l’oubli, le dehors à nouveau.*  
Blanchot, 1980, p. 10.

### Hamlet?

“Who’s 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, diante da dor crescente que se desdobrará na peça. Contudo, essa interrogação aparentemente banal antecipa com precisão toda a geometria trágica do príncipe das hesitações. Sem sabê-lo ainda, Bernardo, o fiel amigo de Hamlet, dirige a pergunta não àquele que se revelará o fantasma do rei a clamar vingança, mas sim a sua sombra: a pergunta sobre o “quem” é assim dirigida ao negativo de um espectro, um destinatário duplamente problemático para questões de identidade.

Com efeito, considerada a partir da ambigüidade desse 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. Em outras palavras, 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 pelo labirinto de sua loucura demonstra que apenas a impossibilidade de uma resposta responde à questão que se faz na abertura – questão essencial, portanto, pois que coloca a peça em seu movimento mais próprio.

Sabe-se que o teatro elisabetano invariavelmente começava com uma cena marcante e brusca: trompetes de uma festa, uma briga de casal ou um duelo, qualquer coisa que fosse capaz de romper com o palavrório distraído do público e despertá-lo para a realidade cênica. 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, apenas como recurso de abertura cênica. E contudo, precisamente nesse sentido, trata-se de uma questão dirigida a cada um da platéia. Então, talvez como apelo à sombra de um fantasma, a questão poderá evo-

car a imensa escuridão em cada espectador e, como consequência, a inquietante familiaridade do espectador com o próprio espectro. *Espectador e espectro!* Como pudemos até aqui, de maneira sistemática, não ver a 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. Além disso, tem em primeiro plano o fato de saber-se médico, artesão, mercador ou nobre. Mas não poderá responder a essa questão com tais registros de identidade. Na verdade, se a pergunta o atinge, 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 fato. 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. Porém, 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 como 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 a 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. Ultrapassando as meras analogias funcionais, as homologias implicam seus elementos a partir de uma mesma origem, um mesmo *antepassa-*

\* Psicanalista, doutor pela Universidade Paris VII, professor livre-docente do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP, professor visitante da Université de Bretagne Occidentale, professor do curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Autor dos livros *Le fictionnel en psychanalyse. Une étude à partir de l’œuvre de Fernando Pessoa*. Villeneuve d’Asq: Presses Universitaires du Septentrion, 2000, e *Lógica na razão e desrazão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, no prelo.

do: nossos braços são análogos às asas das aves, mas homólogos às dos morcegos. 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 como 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 da tragédia em foco, como também homóloga à abertura dos espaços cênicos e ficcionais como um todo (Silva Junior, 2001). Se aquele que escuta deve necessariamente ser alguém vulnerável a transformações imprevisíveis, então a condição mesma de toda e qualquer escuta psicanalítica seria a incapacidade de responder sobre si. Nesse sentido, para a psicanálise, o intérprete depende de uma exposição radical àquilo que a tragédia grega nomeava como *pathos*, isto é, o sofrimento como afecção sem apelo.

Note-se que, na experiência analítica, não somente o analisando deve ser pensado necessariamente como um outro para si, como o próprio analista deveria sê-lo em sua escuta. O analista estaria, assim, exposto a uma estrutura de desconhecimento constitutiva de sua escuta, 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 pensá-lo, tal desconhecimento é, ao contrário, sistematicamente silenciado por construções da escuta analítica como ativamente interpretativa. Nessa construção do intérprete, a psicanálise recupera modelos perspectivistas da hermenêutica. Pois, a exemplo da perspectiva na pintura, ao considerar a metapsicologia 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 (Silva Junior, 1999a). A teorização psicanalítica pode tomar como certas as condições de possibilidade dessa escuta, posição de certeza que supõe uma "soberania quase absoluta do intérprete" (Birman, 1991, p. 232) em seu gesto interpretativo.

Ao descrever o processo analítico exclusivamente como um processo de deciframento, é possível construir uma teoria do intérprete sobre hermenêuticas, isto é, sobre a base de teorias da interpretação fundamentalmente incompatíveis com esta experiência. Isso o identifica ao Édipo que vence o mistério da Esfinge transformando-o em enigma resolúvel pela atividade da razão que não duvida de seus próprios fundamentos (Loparic, 1989), em que a certeza da existência do intérprete vale como condição de possibilidade da interpretação. Movimento de auto-afirmação do intérprete ainda presente em Lacan, ao conceber a situação analítica segundo uma anamorfose (Silva Junior, 1999a), 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 como chave interpretativa, como hermenêutica perspectivista do discurso do paciente, é, sem dúvida, uma vocação incompatível com a escuta analítica. De fato, inúmeras outras tradições hermenêuticas resultam em compreensões igualmente incompatíveis com a experiência analítica. No período bíblico, por exemplo – em Orígenes e em santo Tomás de Aquino –, a hermenêutica significava, sobretudo, mas não apenas, um conjunto de regras práticas de interpretação de passagens obscuras dos textos sagrados. Tal vocação torna a escuta analítica evidentemente impossível, uma vez que a patrística supõe uma rede de saber preestabelecido 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, 1999b), daí a inquietante familiaridade da situação analítica com o chamado de abertura em Hamlet: "Who's there?". É nesse sentido que, à medida que concebe o sujeito da interpretação identificado com o ponto de vista da dimensão perspectivista, a psicanálise retoma uma tradição de linguagem que reforça a centralidade do sujeito da consciência. A compreensão metafísica da linguagem presente na concepção hermenêutica oblitera, desse modo, a abertura do intérprete em seu próprio fundamento, isto é, sua incerteza de si. Essa crítica encontra seu predecessor mais contundente na filosofia heideggeriana.

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, entretanto, a metafísica necessariamente pensa a temporalidade do Ser como uma temporalidade linear e virtualmente infinita, feita de uma sucessão infinita de momentos presentes. Isso 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 fundamento infundado. Com efeito, um voluntarismo essencialmente metafísico permanece em vigor 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 dessa forma que a subjetividade autônoma ainda vigente no *Dasein* será considerada posteriormente por Heidegger vestígio metafísico em *Ser e tempo* (Heidegger, 1949).

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, metafísico na essência, oblitera qualquer possibilidade de uma receptividade ao sentido. Retomemos os antecedentes históricos da hermenêutica perspectivista, cuja abordagem metafísica pode ser considerada incompatível com sua própria experiência psicanalítica da linguagem.

#### A perspectiva na hermenêutica racionalista de Chladenius

Apesar de o perspectivismo ter sido um modelo do sujeito do conhecimento em Leibniz e Kant, foi Johan Martin Chladenius (1710-1759) que, inspirado por uma vocação racionalista, explicitamente introduziu a noção de perspectiva no interior da reflexão hermenêutica. Essa noção é por ele pensada como ponto de vista: “Aqueles circunstâncias da alma, do nosso corpo e de toda nossa pessoa, que fazem com que, ou são causa para que, representemos para nós alguma coisa desse modo, e não de outro, [nós as] queremos chamar de ponto de vista” (citado por Grondin, 1991, p. 106).<sup>1</sup>

O conceito de *ponto de vista* resulta assim da exigência da necessidade nos resultados da interpretação. Com efeito, a necessidade de representar alguma coisa de um modo e não de outro é que exigirá, retroativamente, uma estabilidade nas condições de interpretação. A dificuldade está no fato de que tais condições dizem respeito às “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 método (Silva Junior, 1999a), fornece aqui uma forma de fixação do que parecia, até então, essencialmente móvel e cambiante. Com o auxílio de procedimentos geométricos que ao mesmo tempo conferem 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 como 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 em sua interpretação sempre repetível. De tal modo seria possível a uma hermenêutica atingir o caráter de previsibilidade encontrado na ciência e de necessidade, na lógica.

#### A perspectiva, do solipsismo kantiano ao psicanalítico

Pensada como uma teoria racional sobre o sentido, isto é, como uma hermenêutica de pressupostos estáveis e re-

sultados necessários, caberia considerar a metapsicologia uma construção em perspectiva sobre discurso. Mas, 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. Segundo o modelo de hermenêutica vigente no período racionalista, no qual se insere Chladenius, a escuta analítica necessariamente compartilha a obliteração da alteridade. Note-se que tal obliteração é inerente ao sujeito do conhecimento kantiano (De Mauro, 1969, p. 87) pois, 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 esta última: ela suprime do intérprete sua incerteza existencial e retira do outro a possibilidade de ser uma fonte de sentido. De modo que 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 de e está relacionada com a forma metafísica de interpretação do ser, com a recusa de pensá-lo como fundamento de seu próprio ato interpretativo. Por outro, tal recusa metafísica se traduz como recusa de toda passividade, e, portanto, da possibilidade mesma de uma relação com o sentido pensada enquanto recepção.

#### A perspectiva em Nietzsche como atividade ontológica

Ora, a perspectiva continua a oferecer-se como um modelo forte na história da hermenêutica, ainda que tenha havido um rompimento com a centralidade da razão na compreensão do sujeito. Ela o faz, no entanto, sem abrir mão da obliteração propriamente metafísica em relação a seus fundamentos e, portanto, mantendo intactas suas incompatibilidades com uma escuta psicanalítica. Na filosofia nietzschiana, a noção fundamentalmente perspectivista de interpretação assume uma magnitude ontológica (Grondin, 2001), na qual ficará clara sobretudo a recusa de toda e qualquer passividade como a condição mesma de existência do intérprete. Para 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...” (Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*, citado por Heidegger, 1961, p. 271).<sup>2</sup>

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 sim o olhar para fora que visa e inspeciona as ‘condições de manutenção-crescimento’” (Heidegger, 1961, p. 269). Note-se que

<sup>1</sup> Chladenius, J. M. (1742). *Introdução para a correta interpretação de discursos e escritos racionais*.

<sup>2</sup> Vale mencionar que as traduções foram feitas pelo autor.

ele ultrapassa a impermeabilidade kantiana no sentido proveniente de um outro. Pois, diferentemente do solipsismo do olhar kantiano, a modalidade nietzschiana, ao inspecionar e buscar garantir as próprias condições de manutenção-crescimento, compreende seu "outro" como fonte de interpretação análoga a si próprio. Porém, tal olhar compulsivamente mensurador, longe de se constituir por esse outro, se vê por ele ameaçado com frequência. Trata-se, portanto, no perspectivismo nietzschiano, de compreender esse outro olhar na medida exata de superá-lo. Fica evidente a impossibilidade de aceitar uma receptividade do sentido em tal contexto teórico. Ora, em oposição à hermenêutica da vontade de potência, na escuta analítica a relação com a linguagem exige a vulnerabilidade do intérprete diante do imprevisível, exige a incerteza como fundamento metodológico.

Ora, poder-se-ia objetar, com razão, que as hermenêuticas kantiana e nietzschiana não inspiraram obras importantes na abordagem da psicanálise. Entretanto, o fato de não terem agido de modo direto não significa que a recusa metafísica em acolher a incerteza do intérprete não tenha deixado de marcar profundamente as relações entre hermenêutica e psicanálise. Haveria, contudo, outras tradições hermenêuticas, tradições essencialmente abertas à incerteza identitária do intérprete capazes de inspirar a psicanálise? Uma retomada histórica mais cuidadosa permite localizar momentos de tematização do intérprete em que sua essencial incerteza de si não está velada, pelo contrário: modelos de interpretação em que essa incerteza 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 a 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*, citado por Grondin, 1991, p. 72).

Em Santo Agostinho, o temor a Deus consiste em uma condição da possibilidade de compreender as Sagradas Escrituras. Se para ele, a alma é feita (*facticia est anima*), fabricada artificialmente por Deus como são os ídolos feitos pelos pagãos (Agamben, 1988, p. 18), então ela não é soberana sobre si própria. Santo Agostinho atribui às disposições afetivas incontrolláveis no intérprete um estatuto de condição da possibilidade de interpretação. Com efeito, nem o temor nem a fé podem ser criados por decisão.

A fé era uma graça divina que podia ser recebida, acolhida. Um intérprete era entendido como alguém sem com-

pleto domínio sobre suas condições interpretativas, para cuja compreensão a receptividade contava tanto quanto sua atividade. Note-se que a falta de controle não era pensada como "ruído" da interpretação, e sim como uma de suas condições. Isso significa que a interpretação ainda dependia, em santo Agostinho, de elementos fora do campo da vontade do intérprete, isto é, de elementos que no intérprete supunham uma relação de diferença consigo.

Vejamos agora uma segunda escola 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 esta perspectiva "ingênua", provinciana, de cabeça para baixo e pressupõe o mal-entendido (o equívoco) como realidade básica (Grondin, 1991, 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 a um 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, 1999, p. 45).

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. Schleiermacher observa 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 [dialeto]. Existe para cada



um o estranho nos pensamentos e expressões de um outro [interlocutor], e isto nas duas exposições, a oral e a escrita (Schleiermacher, 1999, p. 33).

A partir desse pressuposto de uma universalização do mal-entendido, desdobram-se novas e interessantes problemáticas. A primeira delas será uma concepção de linguagem bipartite, que diferencia seu aspecto codificado de seu aspecto criativo, determinado pelo uso individual que cada um faz da língua. Trata-se de problemática 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 tradutor se encontra sempre sem nenhum guia ou método seguro, ainda que conheça perfeitamente a totalidade das determinações sintáticas e semânticas empregadas pelo artista. Neste caso, diz Schleiermacher, a solução será nada mais nada menos que o recurso ao procedimento divinatório, ou seja, a adivinhação – recurso que não só 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. Por intermédio de outra tradição hermenêutica é que se fará a mais completa tentativa de abstração da hermenêutica própria à psicanálise – a saber aquela de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1965). Nela é que poderá ser localizada claramente a recusa metafísica da incerteza do intérprete.

#### A hermenêutica psicanalítica como tradução em Paul Ricoeur

Para Paul Ricoeur – aquele que levou mais longe o projeto de um exame da hermenêutica própria à psicanálise –, esta se define como método a partir de uma concepção híbrida da linguagem, 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 pela duplicidade na natureza da teoria analítica. Objeto essencialmente híbrido, isto é, dividido entre o campo do sentido e o campo das forças pulsionais, o desejo exigiria, por assim dizer, uma hibrididade correspondente na própria ciência sobre ele fundada. Cabe notar 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 essa teoria concebe as relações discursivas entre um sujeito e seu interlocutor?

Ricoeur se inspira no modelo da tradução proposto por Dilthey: interpretar equivale a um trabalho de transposição de uma língua e a outra, de transformação do incompreensível em compreensível. Dilthey concebe a tradução como um trabalho que busca traduzir o estrangeiro em familiar, supondo, no entanto, desde sempre, algo de familiar

nesse estrangeiro – isso como condição de possibilidade da própria idéia de tradução. Assim, tal concepção de hermenêutica concebe uma modalidade apenas relativa de alteridade, em que a estranheza do outro, por princípio, jamais poderá ser absoluta, já que ela só se apresenta enquanto analogia do próprio sujeito. O problema dessa concepção é que tal modalidade relativa de alteridade será sempre fechada em sua constituição ao radicalmente outro, essencialmente impermeável, portanto, à surpresa e a 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 factual: ela não é um empecilho à boa interpretação; pelo contrário, constitui-se em condição de possibilidade da própria interpretação e pode ser considerada, portanto, uma incerteza metodológica. E, 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 hermenêutica, em que o pressuposto de uma identidade de fundo entre o intérprete e seu outro vale como garantia de compreensão do todo.

A aproximação da psicanálise à hermenêutica se faria aqui segundo uma compreensão essencialmente metafísica da linguagem, em que ambas partilham de uma cegueira ativa quanto à precariedade de seus fundamentos. A adoção de uma modalidade apenas relativa de alteridade exige que o intérprete do discurso do outro mantenha a sua posição no discurso como 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 compreensão do outro.

Assim, a hipótese de Paul Ricoeur, de acordo com a qual a psicanálise teria uma constituição teórica mista, a saber um amálgama entre uma energética e uma hermenêutica, não chega a reconhecer uma vocação propriamente hermenêutica da energética freudiana. Mas, uma vez que o intérprete seja reconhecido a partir de sua diferença consigo próprio, e, portanto, fora de qualquer princípio de autonomia e soberania de si, podemos conceber a energética pulsional igualmente enquanto hermenêutica. Trata-se assim de conceber os limites do campo do sentido impostos pela energética pulsional como elemento indissociável da 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. A energética freudiana vale então como hermenêutica privada da psicanálise e, em sentido estrito, também como alternativa a uma concepção de hermenêutica como “ciência do sentido”.

### 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. Seja como arte divinatória, seja como ciência de decifração, a hermenêutica pressupõe sempre a incerteza e o desconhecimento do sentido de um fragmento da linguagem, o qual será objeto de uma tentativa de deciframento.

Conforme vimos, a explicitação desse desconhecimento como premissa é a principal conquista da hermenêutica em seu período racionalista, quando ela assume a vocação de um método. Há, porém, uma insuficiência fundamental na tradição hermenêutica racionalista em relação ao 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 se altere em seu gesto interpretativo. Nessas condições, está excluída a hipótese de recepção do sentido: a exposição gerada pela mera incerteza do sentido dos fragmentos de linguagem nem garante a possibilidade de sua recepção, nem 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 incerteza de si próprio. Esta segunda modalidade de exposição já não pode ser concebida nos mesmos moldes da primeira, já que 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. Logo, diferentemente da incerteza quanto ao sentido de um fragmento de linguagem, a incerteza de si expõe o intérprete à sua vulnerabilidade existencial no sentido que o que se abre como questão é sua existência. Sob essa 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, 1999).

O fato de o risco da perda de si ser uma condição da escuta analítica exige que se repensem a linguagem como instrumento de comunicação e a teoria como instrumento do olhar. Com efeito, como demonstrou Heidegger em *Ser e tempo* (Heidegger, 1927), 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 explicitamente

abordá-lo como fundamento constitutivo de toda e qualquer experiência lingüística. E, contudo, conforme demonstrei anteriormente (Silva Junior, 2001), a sombra da dupla exposição acompanha seu texto como um espectro silencioso e fiel.

A exposição existencial como condição de possibilidade da interpretação será a grande conquista do período histórico-ontológico da hermenêutica, em que tal exposição máxima do intérprete garante a possibilidade de reinterpretar a história da metafísica, seja como a história de uma vontade de poder (Nietzsche), seja como uma fuga compulsiva do pensamento diante da própria vulnerabilidade (Heidegger, 1927). 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.

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. De fato, 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? Pergunta fundamentalmente dirigida a si próprio. "Who is there?" somente desdobra seu sentido em face da impossibilidade de sua resposta, como uma espécie de dívida impagável. Dívida, e não dúvida apenas. A dúvida pede uma solução teórica, em princípio solucionável pelo exercício lógico ou científico, enquanto a dívida é sempre uma questão moral. Sobre esse aspecto invariavelmente moral da dívida, cabe notar que, na língua alemã, a mesma expressão, *schuldig sein*, significa alternadamente, e, segundo seu contexto, "estar em dívida" ou "ser culpado".

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, 1927, pp. 272-289) na estrutura do *apelo*. Trata-se, na realidade, da única questão capaz de sustentar um estatuto ontológico, da única locução capaz de compartilhar a finitude, a mesmo título que o silêncio angustiado, sem velá-la sob um manto de esquecimento, como todas as outras locuções. Aquele que chama se distancia de todo reconhecimento (Heidegger, 1927, p. 274).<sup>3</sup> A questão "Quem está aí?" goza, portanto, de um estatuto excepcional neste 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" (Heidegger, 1924, p. 273).<sup>4</sup> 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 preexistência 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

<sup>3</sup> "Der Rufer des Rufer (...) hält jedes Bekanntwerden Von sich fern."

<sup>4</sup> "Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens."

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 esse caráter de não-soberania sobre si, precisamente, o novo elemento em Heidegger em sua compreensão da linguagem.

Para o segundo Heidegger, a linguagem precede o ser humano. Tal reposicionamento retira, no campo da hermenêutica, a certeza e a 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 e está relacionada com a forma metafísica de interpretação do ser, com sua recusa de pensá-lo como fundamento de seu próprio ato interpretativo. A recusa metafísica em pensar o próprio fundamento se traduz como recusa da passividade, eliminando *a priori* a possibilidade de uma hermenêutica pensada como recepção do sentido.

Pensar a passividade na incerteza como condição da escuta convida 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 preexistência 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, a propósito: “O interlocutor é feito no material de linguagem do poema” (Fédida, 2001, p. 4).<sup>5</sup>

## Referências

- Agamben, G. (1988). La passion de la facticité. In G. Agamben, & V. Piazza, *L'ombre de l'amour: Le concept d'amour chez Heidegger* (pp. 9-107). Paris: Payot.
- Birman, J. (1991). *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du desastre*. Paris: Gallimard.
- Fédida, P. (2001). De l'impression du rêve. In H. Mesot, *Des interprétations du rêve: Psychanalyse, Herméneutique, Daseinsanalyse* (pp. 5-251). Paris: PUF.
- Grondin, J. (1991). *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos.
- Grondin, J. (2001). *Von Heidegger bis Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hamacher, W. (1999). *Premises: Essays on philosophy and literature from Kant to Celan*. Stanford: Stanford University Press.

- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1949). *Sobre o humanismo: Carta a Jean Beaufret* (E. Stein, trad.). São Paulo: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
- Loparic, L. (1989). *Heidegger réu: Ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus.
- De Mauro, T. (1969). *Une introduction à la sémantique*. Paris: Payot.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- Schleiermacher, F. (1999). *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação* (C. R. Braidá, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Silva Junior, N. (1999a). O abismo fonte do olhar: A pré-perspectiva em Odilon Moraes e a abertura da situação analítica. *Percurso*, São Paulo, 23(23), 13-22.
- Silva Junior, N. (1999b). Metodologia psicopatológica e ética em psicanálise: O princípio da alteridade hermética. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 3(2), 45-73.
- Silva Junior, N. (2001). A ficcionalidade da psicanálise: Hipótese a partir do inquietante em Fernando Pessoa. In G. Bartucci (Org.), *Literatura, psicanálise e estéticas de subjetivação* (pp. 289-320). Rio de Janeiro: Imago.

## Resumo

O lugar do analista o expõe a uma estrutura de desconhecimento constitutiva de sua escuta. A partir da crítica heideggeriana à recusa metafísica de pensar seu próprio fundamento infundado, procuramos demonstrar como essa recusa se traduz em modelos do intérprete essencialmente incompatíveis com o lugar do analista. Segundo nossa hipótese, a energética freudiana pode dar origem a uma hermenêutica não metafísica, cujo modelo de intérprete não exclui a idéia de uma recepção do sentido.

## Palavras-chave

Desconstrução. Hermenêutica. Metafísica. Recepção do sentido. Situação analítica.

## Summary

“Who's there?”

The deconstruction of the interpreter after the psychoanalytical situation

The psychoanalyst site exposes him to a kind of unawareness structure that is constitutive of his listening. We look forward to demonstrating that the metaphysical refusal to think its own ungrounded ground – from the point of view of the Heideggerian critic to metaphysics – is present in various interpreter theoretic models, which are essentially incompatible to the analyst listening. We state that the Freudian energetics can generate a non metaphysical hermeneutics whose model of interpreter doesn't exclude the possibility of reception of sense.

## Key words

Deconstruction. Hermeneutics. Methaphysics. Reception of meaning. Analytic situation.

Nelson da Silva Junior  
Alameda Iraé, 620/16 – Moema  
04075-000 – São Paulo – SP  
Tel.: 11 5051-5311  
nesj@terra.com.br

5 “L'interlocuteur est fait dans le matériau de langage du poème.”