



Abordagem histórico-cultural da subjetividade

Historic-cultural approach to the subjectivity

Olga Sodré

Universidade Federal de Rio de Janeiro
Brasil

Resumo

Aprofundando a contribuição da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur para um enfoque histórico e cultural da psicologia, este texto focaliza o desenvolvimento histórico do pensamento filosófico sobre o Ser, a Consciência e a Subjetividade. Situa a perspectiva do autor no contexto das transformações atuais da filosofia, da fenomenologia e das ciências humanas e sociais. Mostra como este enfoque possibilita não apenas a descrição e interpretação dos sentidos da consciência e das representações históricas, mas também o estudo histórico e cultural dos fundamentos dos processos psicossociais, das transformações pessoais e das transformações de grupos e comunidades. Ressalta a importância do estudo da linguagem e da interpretação, da narração e do universo cultural para que se possa melhor entender o sentido dos documentos e testemunhos levantados pelas pesquisas de campo.

Palavras-chaves: fenomenologia; linguagem; subjetividade; narração; cultura.

Abstract

Going deeper into the Paul Ricoeur's hermeneutical phenomenology contribution to a historical and cultural psychology's approach, this text focus the historical development of philosophical thinking about the Being, the Consciousness and the Subjectivity. It situates the author's perspective in the nowadays transformations of philosophy, phenomenology, human and social sciences. It shows how this approach allows not only a description and interpretation of the consciousness and of the historical representations, but also the historical and cultural study of psychosocial process foundations and of personal, groups and communities' transformations. It underlines the importance of studying the language, the interpretation, the storytelling and cultural universe in order to better understand the senses of documents and testimonies collected by the field researches.

Keywords: phenomenology; language; subjectivity; storytelling; culture.

Subjetividade e linguagem

A abordagem histórico-cultural da subjetividade (1), que venho aprofundando em minhas pesquisas em psicologia social (2), foi elaborada com base na filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005). Esta se integra em uma longa corrente filosófica, que ao delinear a concepção da consciência, reformula a clássica filosofia do ser e chega uma filosofia do sujeito. Não cabe aqui traçar este longo percurso filosófico, mas é importante assinalar que as formulações de Paul Ricoeur e meu enfoque histórico-cultural da subjetividade têm suas raízes no fértil terreno intelectual francês, onde brota uma nova pesquisa sobre a linguagem e a fenomenologia. A grande virada de Paul Ricoeur se insere neste movimento de renovação da filosofia francesa, que, na segunda metade do século XX, reformula os fundamentos estabelecidos pela fenomenologia alemã (3).

Embora algumas tendências da fenomenologia tenham substituído o estudo filosófico do ser pelo estudo dos fenômenos tais como eles aparecem à consciência, a tradição fenomenológica que remonta a Hegel (1770-1831) não deixa de lado a questão do ser e contribui para o estabelecimento de uma filosofia do ser em relação com a consciência de si. Este enfoque da consciência introduz o problema filosófico da subjetividade, e acaba sendo contestada por aqueles que atualmente põem em causa a própria existência do sujeito. Deixando de lado a discussão sobre quem teria primeiro elaborado uma mais completa filosofia da subjetividade (4), cabe, portanto, destacar ter sido a partir da



relação estabelecida entre o ser e a consciência, que ganha impulso a questão da subjetividade.

A contemporânea filosofia do ser se situa a partir dessa perspectiva da consciência e da subjetividade. Ao traçar a história da consciência desde o nível sensível até o ser absoluto, Hegel lança as bases de uma filosofia do ser marcada pelo processo de mudança da consciência, realçando a realização do ser em nós e na história através de um movimento que é conhecimento de si e transformação da relação do eu e do outro. Ao desenhar a trajetória deste movimento da consciência, ele indica o processo pelo qual o ser se apreende enquanto subjetividade de uma consciência voltada para si. Após Hegel, desenvolvem-se múltiplas críticas ao seu sistema, e o discurso filosófico sobre o ser enraizado na consciência, na experiência e na subjetividade se fraciona em diferentes tendências a favor ou contra este enfoque da consciência de si (5).

A maneira de abordar a experiência da consciência muda com a fenomenologia de Husserl (1859-1938), que focaliza a experiência da consciência procurando descrever, compreender e interpretar os fenômenos tais como eles aparecem à consciência (6), realçando a atividade intencional desta, constituída pelos atos da consciência (percepção, imaginação, especulação, volição, paixão, etc). Mesmo procurando descrever as formas da consciência intencional cientificamente e de modo objetivo, a fenomenologia de Husserl acentua o caráter subjetivo da consciência, ponderando que todo fenômeno existe para uma consciência que lhe atribui sentido e o exprime a partir de sua atividade intencional. Outros tipos de fenomenologia, como a de Paul Ricoeur, mesmo aceitando a dimensão subjetiva da experiência e a atividade intencional da consciência, procurarão, contudo, pesquisar também sua dimensão lingüística, social e histórico-cultural.

Para uma melhor compreensão destas transformações da fenomenologia é importante lembrar que o discurso de Descartes (1596-1650) sobre o *Cogito* e suas pretensões fundadoras é duramente criticado, no século XX, por novas descobertas realizadas no campo de estudo da filosofia e das ciências humanas e sociais (7). Algumas delas colocam em causa a certeza da razão reivindicada pelo sujeito (8), enquanto outras abrem a perspectiva da filosofia para o social e para o estudo da linguagem. As pesquisas lingüísticas levam alguns filósofos, entre eles Wittgenstein (1889-1951), a provar que o *Cogito* filosófico não pode jamais se liberar totalmente de seu condicionamento lingüístico. Algumas críticas observam também que a fenomenologia fica muitas vezes no nível descritivo, tendo dificuldade de ultrapassar o eu pensante e o mundo das idéias, limitando o estudo da experiência e da consciência ao âmbito da subjetividade.

A nova fenomenologia francesa preocupa-se não apenas com os atos intencionais da consciência, mas procura também retrair a gênese das instituições que elaboram os sentidos da consciência, e tentam apreender a totalidade de sua vida intencional. Em vez de ficarem apenas no nível cognitivo das idéias e conhecimentos, estes filósofos franceses (9) se voltam para a dinâmica intersubjetiva concreta, a partir de uma nova compreensão da linguagem e da interpretação trazida pelos mais recentes estudos das ciências humanas e sociais e pela nova ciência da interpretação - a hermenêutica. A raiz desse movimento de renovação encontra-se no aprofundamento da questão da linguagem por vários pesquisadores e pensadores franceses anteriores a esse período. A contribuição desse amplo movimento de renovação da filosofia e das ciências humanas e sociais é decisiva, na medida em que descortina uma nova compreensão da subjetividade levando em conta a linguagem e a cultura (10).

A fenomenologia gerada neste movimento intelectual francês aprofunda o processo de construção do ser e da consciência. Considerando que este processo ultrapassa o ser humano, esta fenomenologia vai seguir o fio a partir do qual a linguagem tece a vida, as ações e a maneira de pensar dos seres humanos, sem esquecer que estes podem também interferir nesse processo pela elaboração do sentido de suas experiências. Esse movimento filosófico contribui não apenas para uma revisão crítica do racionalismo e do positivismo, como também para repensar a relação entre ciência, filosofia e religião. Um dos melhores especialistas atuais da fenomenologia francesa, Jean Greisch, considera que o grande aporte desta fenomenologia está na descoberta que a compreensão do ser



passa pelo símbolo e pela linguagem, o que possibilita a retomada de uma série de relevantes questões psicológicas (11).

Meu enfoque da subjetividade segue, portanto, uma via longa que atravessa o terreno da linguagem (Sodré 2004a, 2004b, 2004c, 2004d, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2007e, 2007f, 2008) e explora a questão da experiência religiosa (Sodré 1985, 1989, 2004a, 2004b, 2004c, 2004d, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b) e da dimensão de identidade e alteridade da consciência, estabelecendo a ligação com o social, a história e a cultura (Sodré 2003, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2007e, 2007f). Outros pesquisadores das ciências humanas e sociais estão também renovando o estudo dessas ciências através da perspectiva fenomenológica de Husserl ou de Heidegger, em particular no campo de estudo da religião (12) e da psiquiatria (13). A partir desses diferentes tipos de fenomenologia, psicólogos e psiquiatras puderam criar novas abordagens para o estudo do fenômeno religioso e da doença mental superando muitos das limitações e preconceitos a respeito desses assuntos em suas respectivas áreas de pesquisa. Minha preferência pelo enfoque fenomenológico de Paul Ricoeur não nega, portanto, as contribuições de outros tipos de fenomenologia: a dos autores já citados ou a de outros de grande relevância, como Merleau-Ponty (1889-1961), que não cabe aqui tratar.

A síntese filosófica feita por Paul Ricoeur foi, contudo, a que melhor respondeu às questões que eu vinha me colocando em meu trabalho em psicologia. Seu enfoque mais abrangente do ser e da consciência permitiu-me uma releitura crítica da minha própria caminhada na filosofia e no estudo da religião, na psicanálise, na psicologia oriental e na psicologia social, levando-me a melhor integrar minha prática clínica e social. Para isto foi decisivo o diálogo estabelecido por Paul Ricoeur, ao longo de sua obra, com as diferentes ciências humanas e sociais. Antes do encontro com Paul Ricoeur, meu aprofundamento pessoal destas ciências havia me levado a uma série de questionamentos e impasses, que ele ajudou a melhor equacionar. Esse encontro respondeu às mais profundas exigências e indagações de meu próprio percurso, possibilitando-me consolidá-lo e aprofundá-lo.

A prática clínica já me havia tornado atenta aos significados da linguagem, aos mecanismos inconscientes, à dinâmica da consciência, ao seu desenvolvimento e ao seu sentido religioso, mas embora apreciando muitas contribuições da psicanálise, eu não mais concordava com seu enfoque da religião e da cultura. A prática social havia despertado meu interesse pelas relações sociais, pelos fenômenos de grupo, pelas mudanças sociais, e pelo processo histórico-cultural, mas eu não mais concordava com os enfoques sociológicos (de tipo marxista ou funcionalista), que anulavam o papel dos sujeitos e de suas ações, na história, reduzindo as transformações da subjetividade a um mero reflexo das relações sociais e da infraestrutura. Desse modo, era para mim difícil aceitar uma filosofia que não levasse em consideração estes diferentes aspectos.

Através de um complexo caminho de retorno às origens da filosofia ocidental e de revisão crítica do paradigma de racionalidade da filosofia, Paul Ricoeur conseguiu uma interessante reformulação da questão do ser e da consciência, levando em conta tanto a subjetividade como o social. Procurando escapar da alternativa entre a exaltação do sujeito e sua destituição, este filósofo criou uma terceira via de acesso ao ser e à consciência, que tornou possível ultrapassar os impasses que eu havia encontrado ao percorrer outros caminhos para o ser, como o caminho da psicologia oriental ou da psicologia de Jung. Através dessa via, Paul Ricoeur vai renovar as pesquisas sobre o si mesmo, distinguindo-o da identidade que permanece a mesma e não muda.

Diferentes métodos de acesso à subjetividade

A partir dos anos sessenta, Paul Ricoeur realiza um interessante processo de integração da prática da interpretação de textos com o método fenomenológico, introduzindo novas perspectivas para o estudo da consciência, do ser e da linguagem, que se delineiam desde seus livros iniciais sobre a questão da interpretação (Ricoeur, 1965, 1969). Aprofundando o estudo do ser, ele desenvolve a dialética do mesmo e do outro, chega a uma concepção dinâmica da consciência que o conduz a uma nova visão do processo de



reconhecimento mútuo. Refletindo sobre a análise e interpretação dos textos, ele esboça uma concepção histórico-cultural do ser e da consciência (14), pondo em relevo o papel de fundação comunitária que a leitura e interpretação dos textos cimenta, assim como a necessidade de participação ao menos em imaginação e simpatia com essas comunidades para se poder interpretar e entender o sentido desses textos.

Assim sendo, o caminho da fenomenologia hermenêutica, proposto por Paul Ricoeur, leva a uma nova visão histórico-cultural da dinâmica da consciência e das significações intencionais. Através desse caminho, ele contribuiu, igualmente, para uma inovadora integração da teoria da narração, da teoria da ação e da teoria dos valores e ideais, que tornou possível meu estudo da dinâmica social religiosa, a partir da ação de seus agentes, levando em consideração a narração dos testemunhos e a perspectiva ética das comunidades religiosas. Outros interessantes enfoques da psicologia social não me permitiam apreender de maneira tão abrangente e apropriada o sentido religioso da psique. Este não pode ser reduzido a uma explicação meramente social e materialista, que não leve em conta a vida espiritual, os sentidos e significações a ela atribuídos pelos que vivem essas experiências (15). Apliquei a concepção de Paul Ricoeur não apenas ao estudo de comunidades e de temas do contexto religioso, mas também a outros tipos de grupos e comunidades (16), pois sua concepção se estende a outros estudos históricos e sociais, como mostrarei ao analisar suas últimas obras mais voltadas para este tipo de estudo (Ricoeur, 2000, 2004).

Tendo articulado a hermenêutica à teoria das significações de Husserl, Paul Ricoeur vai dar relevo à questão da dimensão histórico-cultural do ser e da consciência, relacionando o ser à linguagem e às condições de sua existência no mundo. Criticando a idéia de Husserl e seus seguidores sobre a intuição direta e o acesso imediato à consciência, considera necessário passar por uma exegese contínua das significações do mundo e da cultura para que a existência possa ter sentido e chegar à reflexão. Sugere que o conhecimento do ser e da consciência passe pelo aprofundamento da interpretação, no campo das várias disciplinas, entre elas a psicanálise (no que diz respeito à arqueologia do sujeito) e a fenomenologia da religião (no que diz respeito à compreensão dos sinais do sagrado).

Sem entrar nos detalhes do método fenomenológico, quero apenas salientar sua ênfase na experiência da consciência e diferenciar a contribuição específica de Paul Ricoeur a este respeito passando pela linguagem e interpretação. A fenomenologia e a hermenêutica vão ambas buscar um acesso à subjetividade através do estudo da experiência, mas por caminhos diversos. Outros tipos de pesquisa científica, na área das ciências humanas e sociais, vão enfatizar importância da explicação (*Erklären*), voltando-se para uma análise externa do objeto estudado, a fim de garantir a objetividade dos fatos através da razão. Este tipo de objetividade se contrapõe ao método introspectivo, buscando eliminar do estudo científico a dimensão subjetiva. A fenomenologia e a hermenêutica vão recusar essa transposição do método das ciências da natureza ao estudo das ciências humanas.

Considerando a consciência como uma dimensão específica do ser humano, a fenomenologia de Husserl tenta preservar o seu estudo científico e superar a oposição entre subjetivo e objetivo, indicando o caminho de um acesso objetivo à subjetividade através da descrição da experiência. A palavra "experiência" provém do latim (*experiri*) e tem a mesma raiz grega (*empeiria*) que a palavra: "empírico". O seu significado básico é o de uma apreensão direta, ou de uma forma elementar de sentir, conhecer e fazer, que pode ser comparado à experiência dos outros (17). Como a palavra experiência designa uma forma concreta de apreensão do que é vivido, sua utilização contribui para ampliar a visão racional da ciência, complementando-a não apenas com o contato mais imediato e direto com a realidade, mas acrescentando-lhe também a perspectiva subjetiva da significação do objeto e da relação ao outro.

Husserl propõe que esse acesso direto à experiência da consciência seja feito pela intuição, enquanto que a hermenêutica busca esse acesso através da linguagem e da interpretação. Por este último caminho, constrói-se uma ponte relacionando a consciência com a cultura, a história e o social, pois a experiência é focalizada numa



determinada forma de linguagem e comunicação, que é a linguagem específica de um determinado grupo cultural, religioso, científico, etc... Apesar dessas diferenças entre esses dois caminhos de acesso à consciência através da experiência, o método fenomenológico e o método hermenêutico se distinguem de outros métodos científicos, ao acentuarem a importância da compreensão (*Verstehen*), focalizando mais o modo de apreensão global e o sentido da consciência. A hermenêutica enfatiza também a compreensão, mas põe em relevo a interpretação das significações, relacionando-a com o ser e não mais com o conhecer, como é proposto pela fenomenologia ao abordar a experiência como uma forma de conhecimento.

Em seu aprofundamento da reflexão teórica sobre a arte de interpretar, Paul Ricoeur se beneficia do esforço filosófico ocorrido nos séculos XIX e XX, quando a reflexão sobre a hermenêutica se desloca dos aspectos técnicos da interpretação para os aspectos mais filosóficos da compreensão e para o estudo da relação da interpretação com a cultura (18). A partir do início do século XX, desenvolve-se a filosofia hermenêutica propriamente dita. Wilhelm Dilthey (1833-1911) procura a relação entre uma psicologia descritiva voltada para os fatos elementares da vida espiritual e o estudo histórico dos grandes sistemas culturais a fim de compreender como as vivências se encadeiam para formar uma "coesão de vida" (*Zusammenhang des Lebens*), que ultrapassa amplamente a consciência individual.

Com base na fenomenologia e na hermenêutica, Paul Ricoeur, embora reconhecendo a importância da explicação, integra o esforço mais recente da filosofia e das ciências humanas e sociais para romper com o racionalismo (19). Baseando-se nas descobertas dessas ciências e no avanço da filosofia, a fenomenologia hermenêutica ultrapassa a perspectiva subjetiva sobre a experiência da consciência ao aprofundar o estudo da linguagem, do símbolo e da interpretação dos significados e sentidos da consciência, em relação com a dimensão histórica e cultural do ser. Ao situar a questão do ser e da consciência em relação com as experiências concretas, sociais e históricas das pessoas, grupos, instituições e comunidades, focalizando essas experiências em relação com a linguagem e o social, Paul Ricoeur cria as condições para o surgimento de um novo enfoque da subjetividade, no campo psicossocial.

Situando-se no campo da filosofia, sua fenomenologia hermenêutica não pretendeu elaborar questões específicas da área de estudo da psicologia, porém acaba contribuindo para isto ao desenvolver uma abordagem histórico-cultural da pluralidade de linguagens, experiências e identidades em termos de reconhecimento da alteridade, no atual contexto de mundialização. Acompanhando a caminhada de Paul Ricoeur, não me restrinjo apenas a uma abordagem cognitiva e subjetiva da consciência. Com a ajuda da articulação que estabeleceu entre o método fenomenológico e hermenêutico, procuro desenvolver um estudo psicossocial que pesquisa os sentidos e significados dos testemunhos e experiências. Como considero que a ação humana não se apóia apenas na razão, mas em forças e processos psíquicos que têm sua própria lógica, focalizo o psicológico nessa dimensão mais ampla da consciência e da linguagem, sem perder de vista a perspectiva da relação do ser ao outro e ao social.

Minha recusa da linguagem externa e impessoal do discurso científico de tipo racionalista foi um processo gradativo, preparado pelo afastamento dos meios acadêmicos que adotavam a metodologia positivista da objetividade e do controle experimental. Esse tipo de linguagem parecia-me já nos anos setenta como uma camisa de força com a qual se tentava amarrar a multiplicidade do ser e reduzi-lo à linearidade do pensamento. Minha maneira de entender a psicologia ia contra a tendência científica dominante, que acentuava a importância da objetividade e das condições objetivas. Tendo aprofundado a experiência do ser pelo caminho da meditação e da análise de Jung, parecia-me cada vez mais importante buscar uma outra forma de ciência e de objetividade. Só após o estudo de Paul Ricoeur cheguei, no entanto, a uma compreensão mais geral e filosófica da questão.

Um passo decisivo para minha ruptura com o pensamento científico dominante na área das ciências humanas e sociais foi dado, em meados dos anos setenta, quando estava terminando de redigir uma tese em sociologia. O tipo de orientação que me foi imposta



teve o mérito de conduzir a um impasse, que deflagrou o processo de ruptura. O orientador não só procurava eliminar todo e qualquer aspecto de subjetividade na pesquisa, como reduzia toda subjetividade a um mero reflexo ideológico das condições objetivas. A imposição desta posição fez emergir minha oposição. Embora a tese já estivesse praticamente pronta, seguindo os moldes do orientador, resolvi abandoná-la (20). Na época, muitas pessoas me aconselharam a defender a tese como estava, numa espécie de concessão ao saber científico, mas não queria mais defender esse tipo de ciência social. Minhas reflexões a este respeito germinaram ao longo de um processo pessoal de aprofundamento do si mesmo e das camadas mais profundas da consciência, em análise e em meditação, de modos que a abordagem da questão do ser e da consciência foi decisiva nesta decisão e em minha opção por Paul Ricoeur.

Este filósofo desenvolveu sua concepção histórica do ser e da consciência valorizando tanto a capacidade de manutenção de si mesmo através do tempo como a dinâmica de mudança do ser. Tendo substituído o enfoque do ego pelo enfoque do si mesmo, ele recusa a concepção do si mesmo como um núcleo imutável da consciência, rompe com a centralidade do eu, coloca a relação do si mesmo e do outro como o fundamento da consciência, e apresenta o si mesmo aberto à alteridade e por ela afetado. Desse modo, ele realiza uma grande revolução na abordagem do ser, que permite uma reelaboração filosófica do fundamento da consciência e da subjetividade e possibilita uma passagem da perspectiva histórica do ser para a história social.

Passagem da perspectiva histórica do ser à história social

Sua caminhada para o si mesmo pela mediação do outro e da linguagem pode ser acompanhada desde sua primeira grande obra, *Philosophie de la volonté* (1950/1980), mas tem sua síntese mais bem acabada em *Soi-même comme un autre* (1990), onde apresenta as diferentes modalidades de manifestação do si mesmo, chegando à visão de uma ética com três alicerces: a estima por si mesmo, a solicitude pelo outro e as instituições justas. Neste artigo, não me proponho a desenvolver a apresentação desta concepção do ser e da consciência. Pretendo apenas traçar o percurso de Paul Ricoeur até chegar a um enfoque mais abrangente da história social e da cultura, em suas duas últimas grandes obras (Ricoeur, 2000, 2004), mostrando como ele estabeleceu a passagem entre uma perspectiva histórica do ser e uma abordagem filosófica da história. A concepção do ser em Paul Ricoeur é dinâmica e intimamente relacionada à questão da mudança, da ação e de seu desenrolar na história. Nesse sentido, ela é radicalmente diversa da concepção oriental, que focaliza a essência imutável do Ser. Sua metodologia distingue-se igualmente tanto das tendências à descrição externa e objetiva dos fatos históricos, como da abordagem a – histórica do eu desenvolvida por Descartes (21). A perspectiva da subjetividade de Descartes e de seus seguidores (22) é abstrata e socialmente desenraizada. Buscando a objetividade racional, o eu que pensa (o eu penso) é diretamente ligado à existência do eu (ao eu existo), sendo despojado de toda ressonância subjetiva ou relacional. A problemática do eu sai engrandecida, mas se perde de vista a relação com a pessoa com quem se fala, com o eu - tu da interlocução e da relação, com a identidade de pessoas históricas, responsáveis pelas ações e transformações.

Paul Ricoeur põe em evidência a diferença entre esse método científico de tipo cartesiano e seu método dinâmico e histórico de abordar o ser através da identidade narrativa de uma pessoa concreta. Ele encara a história tanto no nível pessoal das histórias de vida como no nível coletivo das histórias das comunidades, grupos sociais e sociedades como um processo intimamente associado à filosofia da ação e da narração. Sua abordagem da narração e da subjetividade diferencia-se, portanto, daquela desenvolvida através do método introspectivo e do relato interior, que se volta para o que a consciência solitariamente vivencia, como em certas biografias, confissões ou descrições dos conteúdos da consciência. Sua reflexão sobre a narração lhe permite conceber um acesso à subjetividade pelo testemunho do agir, do sofrer e das descobertas humanas, dando um papel fundamental à história tanto no nível pessoal como social.



Desenvolvendo sua concepção da ação humana na perspectiva da intriga narrativa, Paul Ricoeur se interessa pelo processo narrativo da experiência, através do qual o ser humano reescreve a sua história e lhe dá significado. Sua integração da teoria da significação, da ação e da narração o leva à conclusão que o tempo se torna tempo humano ao ser articulado narrativamente, e que o relato dá um sentido humano ao tempo. Relacionando a concepção do ser, da ação e da narração, Paul Ricoeur desenvolve um enfoque narrativo da constituição do si mesmo. Conclui, então, que cada pessoa não apenas tem uma história, mas que ela é a sua própria história. A partir desta perspectiva, apresenta o si mesmo como o sujeito que age e fala, e que é o agente de uma história. Destaca que o enfoque narrativo permite captar ao mesmo tempo a permanência e a mudança, que caracterizam a existência do si mesmo. Ao desenhar o traçado da experiência temporal, a narração permite refletir sobre o tempo e a história, representar e estruturar a experiência temporal, e conhecer personagens tanto verídicos como fictícios através da sua história.

Desse modo, ele não apenas delinea uma nova perspectiva de sujeito e subjetividade em relação com a linguagem, a interpretação, a ação e a narração, desvendando sua dimensão histórica do ser (Ricoeur, 1983, 1984, 1985, 1990), mas estabelece também sua relação com a história social (Ricoeur, 2000). Observando que não há símbolos a não ser que eles sejam reconhecidos por uma comunidade, ele destaca o papel das comunidades históricas. Enfatizando a dimensão histórica e cultural da linguagem, chega a uma concepção própria de memória cultural e de diálogo intercultural, dando particular atenção ao movimento de retorno às fontes e à situação hermenêutica na qual surgem as interrogações sobre o passado. Através destas colocações, ele estende sua concepção da interpretação ao campo da operação historiográfica, e ao estudo da narração histórica e da história social, pondo em evidência que existe interpretação em todos os níveis da operação historiográfica: no nível documentário, no nível da explicação/compreensão e no nível da representação literária do passado (23).

Paul Ricoeur (2000) aprofunda seu enfoque histórico, articulando o nível pessoal e o nível social, ao tratar da questão da memória e da história. Partindo do estudo fenomenológico da memória individual, procura uma aproximação com a sociologia da memória coletiva, explorando os recursos de complementaridade desses dois enfoques, que como sublinha, podem ser considerados antagonistas do ponto de vista de uma fenomenologia idealista ou de uma sociologia positivista. Sua fenomenologia do mundo social penetra a fundo no regime da vida em comum, onde os sujeitos que agem e sofrem são imediatamente membros de uma comunidade ou de uma coletividade. Assim sendo, através desse esforço para constituir uma fenomenologia da realidade social, penetra no recinto da sociologia, estabelecendo um diálogo entre a fenomenologia e as ciências sociais

A partir dessa perspectiva social da memória, Paul Ricoeur procura estabelecer a relação entre história e memória. Discutindo a questão de saber se a memória é primordialmente pessoal ou coletiva sublinha o fato dessa questão só ter sido colocada tardiamente na história do conhecimento (24) em função do duplo movimento que fez emergir, de um lado, a problemática da subjetividade em termos do ego (em termos *egológicos*) e, de outro lado, a sociologia com o conceito inédito de memória coletiva. Paul Ricoeur mostra a relação entre essa oposição do pessoal e do coletivo com o nascimento das ciências humanas e a adoção de um modelo epistemológico baseado na objetividade da natureza, segundo o qual os fenômenos sociais seriam realidades indiscutíveis, salientando que a fenomenologia nascente enfrenta a desconfiança da acusação infamante de psicologismo, que ela própria recusa, e a tendência à objetivação total da realidade humana.

A oposição assim colocada acirra as rivalidades, fechando estas duas tendências dentro de discursos que se tornam estranhos uns aos outros. Procurando articular a historiografia com a fenomenologia da memória, Paul Ricoeur preocupa-se em discernir as razões desse mal-entendido radical pelo exame de cada um dos discursos. Distingue, então, o enfoque da subjetividade desenvolvido pela tradição do olhar interior (25), que encara a memória como um fato privado e singular da tradição sociológica do olhar exterior, que focaliza a memória como um fato público e coletivo. Apresenta a relação



entre a identidade, o si mesmo e a memória, que foi introduzida, no começo do século XVIII, realçando que foi Husserl quem construiu uma perspectiva propriamente fenomenológica nova sobre a questão, ligando a problemática da lembrança e a do sujeito que se lembra, a interioridade e o retorno da consciência sobre si mesma.

Paul Ricoeur considera que, com Husserl, a escola do olhar interior atinge o seu apogeu, sendo colocada diante do impasse de uma passagem para a memória coletiva. Ao focalizar a consciência e a memória do ponto de vista do ego transcendental, esta filosofia tem dificuldade de fazer uma transição prática em direção ao ser em comum e a vida em comunidade. Paul Ricoeur indica os obstáculos criados pelo subjetivismo a uma idéia da constituição simultânea da memória individual e coletiva. Assinala, contudo, que Husserl abre uma passagem entre seu enfoque do ego transcendental e a intersubjetividade. Sem chegar à idéia de memória comum, ele aponta para a possibilidade de mundos vividos concretos partilhados por comunidades relativamente ou absolutamente separadas.

Criticando o acento colocado pela filosofia de Husserl no eu e a ausência de uma visão do social como primordial, Paul Ricoeur se pergunta se para atingir a noção de experiência comum, é realmente necessário começar pela idéia do próprio, passar pela experiência de outrem, para só então chegar a uma experiência comunitária partilhada (*communautarisation*). Seria este encadeamento verdadeiramente irreversível ou ele seria fruto do idealismo transcendental de Husserl? De qualquer modo, o conceito sociológico de memória coletiva não pode ser o resultado de um processo secundário de objetivação das trocas intersubjetivas. Não apenas a memória coletiva não pode ser derivada da memória individual, como é a partir das informações transmitidas pelos testemunhos dos outros que se constitui a memória individual. Além disso, as primeiras lembranças são sempre partilhadas, pois não estamos jamais sós e nossas lembranças são sempre lembranças enquanto membros de um grupo. Nós não lembramos a não ser que nos coloquemos do ponto de vista de um ou mais grupos ou correntes de pensamento. O quadro social é, portanto, considerado por Paul Ricoeur como inerente ao trabalho de lembrança, sendo denunciada a atribuição ilusória da lembrança a nós mesmos.

Paul Ricoeur distingue, contudo, a afirmação de que nós não estamos jamais sós no processo de lembrança da tentativa de eliminação de todo e qualquer processo pessoal de atribuição a si mesmo da lembrança, restituindo aos atores sociais essa iniciativa. Ele critica a objetivação completa da memória, o que acaba por torná-la um mero reflexo do mundo material. Ele considera, ao contrário, que a memória implica uma ação prática de declarar que se viu e se fez algo, inserindo-se num processo de exploração prática do mundo, tendo iniciativas mentais e corporais que nos tornam sujeitos em ação, dotados de iniciativa e de capacidade de exercício da memória. Partindo da concepção já desenvolvida anteriormente (Ricoeur, 1990) a respeito da capacidade de atribuição a si mesmo dos próprios atos, Paul Ricoeur restitui aos agentes da ação a capacidade de apropriação dos seus atos de memória. Parte da idéia de uma constituição distinta da memória individual e coletiva, mas que poderia, no entanto, ser cruzada e considerada como complementar.

O avanço nesta direção é possibilitado pela relação já estabelecida entre a concepção do ser, a teoria da ação e a teoria da narração (Ricoeur 1983, 1984, 1985, 1990). Pondo em evidência que o relato permite articular e integrar as diferentes lembranças, Paul Ricoeur conclui não apenas que o relato possibilita o acesso à continuidade do ser, mas que ele cria também a experiência do passado relembrado. É possível fazer uma pesquisa fenomenológica, abstendo-se de uma tal atribuição, e tratar a memória como uma função psicológica entre outras, cujos conteúdos ou sentidos poderiam ser compreendidos fora de qualquer atribuição da memória a alguém. Contudo, a suspensão da atribuição torna a lembrança abstrata. Por isso, a escola do olhar interior se caracteriza pela recusa de qualquer distanciamento, ligando intimamente o ato de lembrar e a pessoa que lembra. Em Paul Ricoeur, a concepção da atribuição a si mesmo dos atos de memória torna-se a base do testemunho e do engajamento da testemunha no ato de testemunhar os fatos históricos. Procurando se demarcar de uma



fenomenologia de tipo idealista, Paul Ricoeur se volta para uma fenomenologia aplicada à realidade social, no seio da qual participam sujeitos capazes de se designar, em diferentes graus de consciência, como os autores de seus próprios atos (26).

Percurso para uma construção plural da subjetividade

Seu movimento de abertura para o social se baseia em particular no fato das lembranças serem elaboradas numa linguagem comum, que é a linguagem dos outros. Não só o relato tem uma estrutura pública patente, como também o testemunho é pronunciado para os outros, sendo por eles recebido, retransmitido, e eventualmente transformado em arquivo. Esta extensão da fenomenologia à esfera social a aproxima da sociologia, que em algumas orientações contemporâneas faz igualmente um movimento em direção à fenomenologia. Essa aproximação ocorrerá, em primeiro lugar, no campo da teoria da ação, e é exemplificada por Paul Ricoeur pela análise da coletânea dirigida por Bernard Lepetit (1995), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*.

Adotando o ponto de vista da teoria da ação, Paul Ricoeur consegue um distanciamento em relação à fenomenologia voltada para os fenômenos perceptivos e cognitivos. Ele o faz relacionando as representações históricas com as práticas sociais. Em seguida, ele mostra como os problemas colocados pela sociologia da memória coletiva serão também reformulados pelos historiadores da escola dos *Annales*, em particular. Braudel (1902-1985), e enumera novos estudos nos quais se delineia uma distribuição dos fenômenos de memória numa escala que vai da micro-história até a macro-história. Esses novos estudos, entre eles a obra dirigida por Jacques Revel (1996), *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, lhe oferecem exemplos de esquemas que mostram a possibilidade de articular a passagem da memória individual à memória coletiva.

Paul Ricoeur realça a existência de um plano intermediário entre o pólo da memória individual e o pólo da memória coletiva, onde ocorrem concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas e a memória das comunidades aos quais estas pertencem. Esse plano é o constituído pelas relações entre os próximos: as pessoas que contam para nós e para as quais nós contamos. Neste plano, existe uma gama de variações de distância e aproximação entre o si mesmo e os outros. Ele assinala também a existência de uma dinâmica do tornar-se e sentir-se próximo, que já destaquei como sendo particularmente importante nas relações do diálogo inter-religioso (Sodré, 2005b). Assim sendo, torna-se possível articular a dinâmica da memória coletiva e pessoal, verificando os cruzamentos entre estas duas polaridades. O enfoque desta dinâmica é complementado pela perspectiva de uma tríplice atribuição da memória: a si mesmo, aos próximos e aos outros.

Um interessante aprofundamento desta pluralidade de pontos de vista é feito no último livro de Paul Ricoeur (2004), *Parcours de la Reconnaissance*. Nele, este filósofo explora o significado múltiplo do termo reconhecimento e sua relação com a questão do pluralismo cultural. Paul Ricoeur sublinha, desde o início desse livro, a relação privilegiada entre a idéia de reconhecimento e a de identidade. Refletindo sobre a questão da identidade em termos de reconhecimento de si mesmo, Paul Ricoeur desenvolve sua indagação a respeito das ações dos agentes sociais para a renovação das formas de identidade, na época contemporânea. Desse modo, sua anterior elaboração filosófica sobre a capacidade de agir do sujeito (Ricoeur, 1990) é enriquecida pela essa aplicação ao social, sendo focalizada como a capacidade de transformar o mundo, conduzir a própria vida, resolver os conflitos e agir historicamente para o reconhecimento do direito do outro e para a justiça social.

Ao situar socialmente a questão da ação e dos agentes sociais, colocam-se, portanto, novas questões relativas aos conflitos, à pluralidade, à alteridade, à ação recíproca e ao que é mútuo nas relações. Paul Ricoeur introduz, então, a necessidade do reconhecimento mútuo, face à intransponível diferença que faz com que um não seja o outro, assim como face ao desejo e a luta por um reconhecimento de si mesmo pelo outro. A questão central do reconhecimento mútuo é, portanto, como ultrapassar a dessimetria e o conflito, chegando às relações de reciprocidade. Refletindo sobre a luta pelo reconhecimento nos conflitos sociais, Paul Ricoeur procura mostrar que a ordem



política poderia se fundar no reconhecimento mútuo. Esse conceito permite-lhe uma análise da dinâmica da ascensão humana, partindo do pólo negativo do desprezo e da injustiça até chegar ao pólo positivo da consideração e do respeito, levando em conta a possibilidade de compromissos históricos, de experiências de conquistas da igualdade (dos escravos, das mulheres, das crianças, etc), e de transformação da dominação e do estado de guerra em um estado de reconhecimento mútuo e de paz.

Como Marx, Paul Ricoeur reformula o enfoque de Hegel sobre a dinâmica da relação humana (27), relacionando-a ao processo de transformação do mundo, mas sua abordagem da questão difere tanto de Hegel como do marxismo. A concepção de Paul Ricoeur sobre o reconhecimento, como ele próprio sublinha, difere da de Hegel pela ausência na obra deste grande filósofo especulativo de uma reflexão empírica, em particular sobre a questão das diferenças e particularidades sociais e culturais concretas. Apesar desta diferença, Paul Ricoeur absorve a visão dialética de Hegel, o que imprime ao seu estudo do ser, da consciência e das relações sociais uma visão dinâmica, que se perde em muitos autores marxistas, e que em Paul Ricoeur se consolida através de sua teoria da ação e da narração.

Existem tentativas de tipo histórico-cultural em psicologia social (28), que não acentuam tanto como Paul Ricoeur o processo de mudança e o acesso ao ser e à subjetividade através da narração. Entretanto, o mais importante para o tema deste artigo é a constatação que a aproximação entre o marxismo e a fenomenologia favorece uma nova reflexão sobre o sujeito e a subjetividade, como se pode observar em González Rey (2003) (29). Este consegue uma síntese atualizada da psicologia social sobre a questão do sujeito e da subjetividade numa perspectiva marxista que leva em consideração o enfoque fenomenológico clássico (30). Em seu livro, *Sujeito e Subjetividade*, González Rey (2003) apresenta uma visão integrada e global da psique e da experiência inseridas nas relações sociais, na história e na cultura.

O aspecto mais relevante de sua contribuição é sua articulação da subjetividade com a experiência e o processo histórico-cultural, enfatizando a importância do sentido da subjetividade (31). O social não é por ele visto como um determinante externo do comportamento individual, mas como atuando a partir da própria condição subjetiva do homem comprometido na ação social, que não pode ser separada dos sentidos produzidos no curso da experiência do sujeito. Apesar de uma certa ênfase no aspecto estrutural da subjetividade, a consciência não é por ele abordada apenas do ponto de vista da razão, mas ele leva em consideração a vivência do sujeito em relação com seu complexo mundo psicológico, assinalando que este se transforma acompanhando a história das experiências, a elaboração de seus sentidos subjetivos e as direções escolhidas pelo sujeito.

Seu enfoque da psicologia social me parece, portanto, um exemplo bem realizado de uma abordagem histórico cultural global, que consegue ultrapassar os impasses e parcialidades de outras teorias psicossociais atuais. Consegue isto na medida em que, sem deixar de lado a dimensão social do processo histórico-cultural, realça a importância da história pessoal, do sujeito e da subjetividade. Cada sujeito, em suas relações com os outros, é considerado como tendo capacidade de organização subjetiva, e como sendo capaz de integrar o social, de interpretá-lo, de escolher alternativas e realizar rupturas, percorrendo caminhos próprios na existência social.

Paul Ricoeur se aproxima dos sucessores de Hegel, entre eles Axel Honneth, Diretor do Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt, no que diz respeito ao novo enfoque do reconhecimento. Sublinha que, nesses sucessores de Hegel, a reflexão filosófica sobre esta questão se torna uma reflexão política sobre a pluralidade e a conquista da reciprocidade ("mutualité"), nas relações sociais (32), e analisa a luta pelo reconhecimento através do estudo de três modelos de reconhecimentos intersubjetivos, colocados sucessivamente sob a égide do amor, do direito e da estima social. Esses modelos são acompanhados de suas respectivas figuras de denegação do reconhecimento e dos sentimentos negativos, que conferem à reflexão teórica de Paul Ricoeur sobre a luta pelo reconhecimento sua dimensão concreta de carne e coração.



Reserva, então, o termo de reciprocidade para as relações de intercâmbio de dons que não são mercantis, distinguindo as relações baseadas no reconhecimento mútuo e no intercâmbio de bens e valores não venais das relações de tipo mercantil. Apesar da mercantilização crescente dos dons, bens e relações, acompanhada de uma derrota daquilo que não tem preço, pode-se falar ainda de bens não mercantis, como a segurança, a integridade moral, o amor e os valores espirituais. Paul Ricoeur considera, portanto, importante o exame das experiências concretas de reconhecimento mútuo a fim de se possa estabelecer a diferença de sentido e de intenção existente entre as trocas mercantis e as trocas de dons.

Um exemplo desse tipo de estudo das experiências concretas de reconhecimento mútuo pode ser encontrado em minha pesquisa psicossocial do diálogo inter-religioso (Sodré, 2005b), no qual os monges de diferentes tradições aprofundam seus intercâmbios e descobrem a beleza e riqueza espiritual da diversidade de caminhos monásticos, chegando até ao reconhecimento mútuo. Nesta pesquisa, depois de delinear o desenvolvimento histórico do monaquismo e as bases comuns a todo tipo de caminho monástico, descrevo o surgimento do diálogo inter-religioso monástico (33), e chego a uma caracterização do contexto de diálogo em relação com a mundialização, o pluralismo religioso e o pluralismo cultural. Foi fundamental para minha pesquisa ter recorrido à fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur, pois ela me forneceu os elementos teóricos para uma abordagem histórico-cultural da experiência inter-religiosa e da dinâmica da identidade-alteridade em termos de reconhecimento mútuo.

Ao situar historicamente o diálogo inter-religioso monástico, pude melhor perceber o processo de diálogo proposto pelo DIM (Diálogo Inter-religioso Monástico) (34), aprofundar essa experiência monástica de contemplação e diálogo (35) e entender a contribuição de sua perspectiva de alteridade para a renovação da identidade cristã e para a atual cultura de diálogo. A pesquisa do percurso do diálogo realizado durante os dez anos de publicação dos boletins e documentos deste organismo (36) foi estudada através de uma metodologia histórico-narrativa de análise e interpretação dos testemunhos desses monges, focalizando o relato das transformações pessoais e comunitárias que levaram ao desenvolvimento de uma nova postura dialogal.

O enfoque histórico-cultural e o método narrativo propiciaram a descoberta de um novo sentido atribuído não só à própria identidade como também à alteridade religiosa. Pude assim acompanhar o surgimento de uma nova dinâmica de identidade-alteridade através da consolidação da relação inter-religiosa de reconhecimento mútuo e de unidade na pluralidade cultural e religiosa. Tornou-se assim possível não apenas apresentar uma interpretação do ser cristão na Babel contemporânea e apreender o seu sentido histórico na perspectiva da unidade plural, mas também distinguir a visão de alteridade da visão de pluralidade, traçar o processo de mudança e focalizar o desabrochar da espiritualidade cristã dialogal na caminhada conjunta para o Absoluto, e na perspectiva cristã de uma Alteridade Absoluta.

Em meu pós-doutorado no Instituto de Medicina Social da UERJ (2006-2007), desenvolvi este enfoque, relacionando a questão da linguagem, do símbolo e do mito com o processo histórico-cultural em jogo na sucessão das gerações. Focalizei também a dinâmica de identidade-alteridade no desenrolar dos conflitos familiares, ressaltando o estreito entrelaçamento entre o desenvolvimento psicológico e a elaboração dos valores e sentidos fornecidos pela cultura e pela vida social. Delinieei um percurso de transformação deste conflito até chegar ao reconhecimento mútuo e à abertura do espaço pessoal, familiar e público. Procurando resgatar a contribuição do mito para a restauração da plenitude do sentido da linguagem, no mundo contemporâneo, aprofundei a linguagem simbólica através da qual ele exprime o conflito entre pais e filhos, realçando o entrelaçamento da história pessoal e social com a linguagem, em particular com o símbolo e o mito.

Cheguei assim a uma nova e mais global abordagem do processo de desenvolvimento psicológico, inserido tanto na história pessoal, como nas relações sociais, na cultura e na história social mais ampla dos grupos, instituições e sociedades. A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur ensejou essa profunda reorganização teórica da minha



caminhada como psicóloga clínica e social, a elaboração de um enfoque histórico – cultural em psicologia, e uma nova abordagem do estudo do campo da religião. Pode assim valorizar a dimensão simbólica e religiosa da subjetividade com base no estudo da linguagem e da narração, e sua relação com a dinâmica dos diferentes grupos, o que favoreceu uma melhor compreensão das experiências atuais, do sentido a elas atribuído por seus protagonistas e de suas significações sócio-culturais e religiosas. Através dessa abordagem narrativa das transformações pessoais e comunitárias, pude acompanhar a transformação das subjetividades sob o ângulo das mudanças na identidade e na alteridade, analisando os testemunhos e relatos. O valor dessa metodologia com base na fenomenologia hermenêutica reside em sua associação da dimensão histórica e cultural com o estudo da experiência, da linguagem, da narração e do desenvolvimento do ser e da subjetividade.

Referências

- Augras, M. (2002). *O ser da compreensão* (10a ed.). Petrópolis: Vozes.
- Fedida, P., & Wolf-Fédida, M. (Orgs.). (2004). *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*. Paris: Cercle Herméneutique.
- Greisch, J. (1985). *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf.
- Greisch, J. (2000). *Le cogito herméneutique*. Paris: Vrin.
- Greisch, J. (2001). *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Henry, M. (1985). *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF.
- Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance: grammaire morale des conflits sociaux*. Paris : Cerf.
- Lepetit, B. (1995). *Les formes de l'expérience: une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel.
- Ramos, A. (2003). *Introdução à psicologia social* (4a ed). São Paulo: Casa do Psicólogo. (Original publicado em 1936)
- Revel J. (1996). *Jeux d'échelles: la microanalyse à l'expérience*. Paris : EHESS – Gallimard - Le Seuil.
- Rey, F. G. (2003). *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation : Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1969). *Conflit d'Interprétations: Essais d'Herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur (1980). *Philosophie de la volonté*. Paris :Aubier. (Original publicado em 1950).
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit I*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (1984). *Temps et récit II*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III*. Paris : Seuil.



- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P., & LaCocque, A. (1998). *Penser la Bible*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire l'oubli*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Stock.
- Sodré, O., & Gaillard, C. (Orgs.). (1971). *Sciences humaines et environnement*. Paris : Institut de l'Environnement.
- Sodré, O. (1983). Lazer e cultura no processo democrático. *Intercâmbio-boletim do Sesc*, 4(3), 20-30.
- Sodré, O. (1985). *La nature humaine et l'énergie consciente*. Tese de Doutorado não-publicada, Universidade de Paris – Sorbonne IV, Paris.
- Sodré, O. (1989). *CIDVILASA, o Jogo da energia divina: Teoria e experiência do Eu: O ator, a fantasia e seus personagens*. Dissertação de Mestrado não-publicada, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- Sodré, O. (1993). O equilíbrio psicossomático, o desenvolvimento da mente e a educação. *Revista Brasileira de Medicina*, out.
- Sodré, O. (1995). Como a mente se relaciona com o computador. *Tendência*, maio de 1995.
- Sodré, O. (2003). Os monges e a Torre de Babel. *Perspectiva Teológica*, 96, 187 – 213.
- Sodré, O. (2004a). Contribuição da fenomenologia hermenêutica para a psicologia social. *Revista de Psicologia da USP*, 15(3), 95-117.
- Sodré, O. (2004b). Globalização e pluralismo: Guerra e violência ou paz e diálogo. Em M. S. Pereira & L. A. Santos (Orgs.), *Religião e violência em tempos de globalização* (pp.11-52.). São Paulo: Paulinas.
- Sodré, O. (2004c) Materialismo e Fé. Em G. J. de Paiva & W. Zangani (Orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp.217-276). São Paulo: Loyola.
- Sodré, O. (2004d). Razão e experiência no campo da Religião. *Síntese - Revista de filosofia*, 100, 163-189.
- Sodré, O. (2005a). Arthur Ramos e a psicologia social clínica. *Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro*, 428, 181-200.
- Sodré, O. (2005b). *Monges em diálogo a caminho do Absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*. Tese de Doutorado não-publicada, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- Sodré, O. (2006a). O Desejo de Deus e o murmúrio do coração. *Magis – Revista do Centro Loyola da PUC-Rio*, 49, 49 - 71.
- Sodré, O. (2006b). La révolte des titans et l'archétype du moine: traversée interculturelle et Parcours de Reconnaissance. *Figures - Cahiers sur l'Image, le Symbol et le Mythe*, 30, 39-54.



Sodré, O. (2007a). *O Conflito de gerações e o acesso dos jovens à cidadania: Uma abordagem da passagem para a vida adulta pelo mito*. Dissertação de Pós-Doutorado não-publicada, Instituto de Medicina Social da UERJ, Rio de Janeiro.

Sodré, O. (2007b). Símbolo, mito e interpretação da passagem para a vida adulta. *Arquivos brasileiros de psicologia*, 59(1). Retirado em 10 ago. 2008, de <http://www.psicologia.ufrj.br/abp/>.

Sodré, O. (2007c). A dimensão histórica da psicologia social de Arthur Ramos. *Revista do Mestrado de história da Universidade Severino Sombra*, 10, 7-32.

Sodré, O. (2007d). A perspectiva teológica da alteridade e o Novo Pentecostes. *Perspectiva teológica*, 108, 187 - 213.

Sodré, O. (2007e). Linguagem, símbolo e mito na sociedade pós-secular: A fenomenologia hermenêutica e a experiência inter-religiosa. Em I. G. Arcuri & M. Ancona-Lopez (Orgs.), *Temas em psicologia da religião* (pp. 245-.280). São Paulo: Editora Vetor.

Sodré, O. (2007f). Percurso filosófico para a concepção de alteridade. *Síntese – Revista de filosofia*, 109, 157-184.

Sodré, O. (2008). Le premier moment d'un réseau entre les continents. Em B. Madiot, E. Lage & A. Arruda (Orgs.), *Une approche engagée en psychologie sociale: l'oeuvre de Denise Jodelet* (pp.109-130). Paris: Éditions Erès.

Notas

(1) Este texto foi inicialmente apresentado numa palestra sobre o *Enfoque histórico-cultural da subjetividade com base na fenomenologia hermenêutica* para alunos do curso de graduação da disciplina "Psicologia e Cultura", tendo sido aprofundado no encontro com os professores da linha de Pesquisa "Cultura e Processos de Subjetivação" do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, em 9 de outubro de 2007.

(2) Meu esforço de refletir sobre o trabalho em psicologia social e em psicologia clínica a partir da fenomenologia hermenêutica pode ser acompanhado através de várias sínteses sobre o assunto, em particular em textos de 2004, 2007, 2008, que são citados na bibliografia. Contudo, meu interesse pela formação humana e pela cultura me acompanha desde os primórdios de minha vida acadêmica como pesquisadora, como se pode verificar através de alguns exemplos citados na bibliografia (Sodré & Gaillard, 1971; Sodré, 1983, 1993, 1995).

(3) O termo fenomenologia designa usualmente o sistema filosófico de Husserl (1859-1938) e daqueles que utilizam seu método de descrição dos fenômenos da consciência, mas ele foi criado por J. H. Lambert (1728-1777) para denominar a doutrina do aparecer ou do fenômeno, existindo diferentes tendências dentro da corrente fenomenológica.

(4) Alguns filósofos, entre eles Michel Henry (1922-2002), em *Généalogie de la psychanalyse* (1985) consideram ter sido Descartes (1596-1650) quem introduziu a concepção de consciência com o sentido que ela tem atualmente, e foi o primeiro a lhe dar um estatuto em relação com a filosofia do ser. Outros postulam que este filósofo não chega a elaborar uma filosofia do ser, enquanto outros acham que foi Heidegger (1889-1976) o primeiro a ter elaborado uma verdadeira filosofia da subjetividade. Do meu ponto de vista, cada um deles contribuiu, de modos diferentes, para a concepção da subjetividade, cuja lenta elaboração se estende por mais de quatro séculos, tendo sido fundamental a contribuição de Hegel e de Ricoeur para um enfoque dinâmico da questão, em termos de mudança e de desenvolvimento histórico.



(5) A filosofia contemporânea, que é chamada de forma um pouco simplista de pós-moderna, é marcada não apenas pela crítica da noção de sujeito e da idéia de consciência de si, mas igualmente pela recusa de qualquer noção de fundamento, sistema e totalidade. Contudo, essa interrogação sobre as certezas da consciência e a existência do sujeito pode ser encarada como uma nova forma de consciência de si e uma nova postura do sujeito contemporâneo. Quem discute e como se elabora este tipo de argumentação se não há sujeito e consciência de si?

(6) Desse modo, a fenomenologia de Husserl recusa a separação entre "sujeito" e "objeto" proposta pelo pensamento positivista, procurando chegar ao conteúdo dos fenômenos de forma imediata e intuitiva através dos atos intencionais da consciência, sem aprofundar a questão da interpretação da linguagem que será desenvolvida pela hermenêutica.

(7) A sociologia mostra que a noção de indivíduo é uma criação histórica, e que as pessoas fazem parte de grupos, comunidades e sociedades. Tendo observado que estas mudam historicamente, elaboram teorias sobre a constituição do sujeito e a formação de sua consciência e de seus comportamentos em relação com essas mudanças sociais. A antropologia abre a perspectiva do conhecimento do "outro", nas diferentes culturas; enquanto que a lingüística põe em evidência a relação entre a linguagem, a maneira de pensar, a visão de mundo e a cultura.

(8) A concepção psicanalítica do inconsciente põe em relevo que o eu não é o dono de sua própria casa, introduzindo a discussão a respeito da pluralidade do eu.

(9) Existem vários filósofos franceses atuais, que estão enriquecendo a fenomenologia sob diversos ângulos, mas, neste artigo, quero apenas por em relevo a importância desse movimento filosófico e a inserção de Paul Ricoeur dentro dele.

(10) A questão da linguagem é, contudo, ainda assunto de uma rica polêmica. Para alguns pensadores, entre eles Michel Henry (1922-2002), a subjetividade não teria necessidade de nenhuma mediação para fazer a experiência de sua própria vida, sendo a linguagem considerada como a fonte de toda ilusão. Para Paul Ricoeur (1913-2005), ao contrário, não há compreensão de si mesmo que não passe pela mediação dos sinais, símbolos e textos.

(11) Em *Le Cogito Hermenêutique* (2000), Jean Greisch ressalta que esse movimento permitiu retomar questões fundamentais, tais como a da gênese do eu, da relação ao outro, do inconsciente, dos fenômenos de psicopatologia, das representações religiosas, etc. Greisch (1985) já havia tratado da questão hermenêutica anteriormente, indicando uma renovação da fenomenologia, em *L'âge herméneutique de la raison*. Mas é, em sua obra de 2001, *Paul Ricoeur. L'itinérance du Sens*, que ele aprofunda o enfoque hermenêutico e a contribuição específica deste filósofo.

(12) Como já mostrei em minha tese de doutorado (Sodré, 2005b) e em vários outros artigos sobre o tema, ou como se pode verificar, por exemplo, pelas pesquisas de Monique Augras (2002), e suas reflexões fenomenológicas em *O Ser da Compreensão*.

(13) Como se pode constatar por diversas contribuições publicadas no livro: *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, organizado por Pierre Fédida e Mareike Wolf-Fédida (2004).

(14) Em 1998, por exemplo, ele publica com André LaCocque, *Penser la Bible*, mostrando como os textos bíblicos se inserem na história do pensamento ocidental, destacando como eles exprimem as questões das comunidades históricas nas quais foram elaborados. Mostra que elas se interpretam a si mesmas na medida em que interpretam esses textos.

(15) A maneira de ser e viver dos cristãos, por exemplo, só pode ser verdadeiramente entendida a partir de sua fé e de sua relação pessoal com Deus. Essa relação tem um efeito transformador na vida dos cristãos que a ela se entregam intensamente. As pessoas que não acreditam em Deus podem se perguntar se tal pessoa divina existe ou não, mas para os cristãos inseridos nessa relação, tal pessoa divina existe, e tal relação tem efeitos concretos em suas vidas, que podem ser pesquisados pelas ciências humanas e sociais.



(16) Como, por exemplo, aos grupos de jovens e aos conflitos entre as gerações, e continuo, portanto, desenvolvendo meu trabalho em psicologia clínica e social, nessa perspectiva.

(17) É importante destacar que o conceito de experiência não se confunde com o de vivência, que tem um caráter predominantemente subjetivo. Correspondendo à ressonância interna do contato do indivíduo com a realidade, a vivência é descrita e compreendida a partir das sensações pessoais de cada sujeito. Desse modo, ela é mais restrita do que a experiência, que abarca também um processo de elaboração intelectual e lingüística, o que lhe permite ultrapassar o caráter subjetivo da consciência.

(18) A própria formação do termo grego (*hermeneuein*) contém já uma referência ao encontro de várias tradições culturais. Na mitologia grega, *Hermes* é o intérprete e o guardião das fronteiras entre os estados, as culturas e as situações limites. Presidindo as trocas e os deslocamentos, ele faz circular a palavra, e ajuda a atravessar a dimensão da inquietante estranheza entre o que é próprio e o estrangeiro.

(19) Como demonstra, por exemplo, sua concepção do *Cogito* partido (*Cogito brisé*), que leva em conta a linguagem simbólica do inconsciente.

(20) Alegava-se que isso correspondia ao procedimento natural no meio acadêmico: tal atitude me permitiria, após ter o doutorado, poder escrever como eu quisesse. O conhecimento não era, contudo, para mim uma simples questão de mudança de posição social, mas estava relacionado à busca de uma outra forma de ciência.

(21) O eu sou é apresentado como um sujeito abstrato que pensa, duvida, concebe, afirma ou nega, quer ou não quer, imagina ou sente, mas não se coloca a questão de sua permanência e mudança ao longo do tempo.

(22) Paul Ricoeur mostra a hegemonia desse enfoque na sucessão de filósofos que vai de Descartes (1596-1650) a Kant (1724-1804) depois de Kant a Fichte (1762-1814), e enfim ao Husserl (1859-1938) das Meditações Cartesianas.

(23) Em seu livro, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000), Paul Ricoeur mostra como a crítica hermenêutica contribui para a validação do projeto da história.

(24) Os Antigos (como Platão e Aristóteles) não se colocavam a questão de saber quem se lembra, mas se perguntavam o que significa ter ou buscar uma lembrança, preocupando-se apenas com a questão prática da relação entre o indivíduo e a cidade.

(25) A tradição do olhar interior remonta à Antiguidade tardia de coloração cristã, e foi iniciada por Agostinho.

(26) Paul Ricoeur apresenta a obra de Alfred Schutz sobre a fenomenologia do mundo social como um exemplo extraordinário de extensão da fenomenologia à esfera do social, pois nela a experiência de outrem é considerada tão primordial como a experiência de si mesmo.

(27) A clássica apresentação de Hegel parte da reflexão sobre a dialética da relação entre o senhor e o escravo, e delinea a dinâmica da evolução da consciência.

(28) Uma perspectiva de tipo histórico-cultural foi esboçada, por exemplo, nos primórdios da psicologia social, na *Introdução à Psicologia Social* de Arthur Ramos, publicada pela primeira vez em 1936 (Ramos, 1936/2003). Embora tendo reservas sobre a visão médica do psicossocial apresentada por Arthur Ramos, em particular no que diz respeito ao cultural e ao religioso, considero extremamente enriquecedora sua tentativa de integração e de busca de uma perspectiva mais complexa do homem em sua totalidade, abrangendo tanto a pesquisa social como a pesquisa clínica.

(29) Confirma Rey (2003).

(30) Realça assim o papel ativo e participativo do sujeito concreto inserido em sua condição atual, assim como da consciência como um processo orientado para a realidade e marcado por sua intencionalidade.

(31) A subjetividade tem para ele um sentido que define a experiência humana dentro de um registro complexo de caráter histórico. Considera cada momento da relação do sujeito com a experiência vivida como sendo articulado com o sentido anterior da história pessoal, de modo a produzir o sentido atual do caráter subjetivo da nova experiência e a subjetivação da experiência.



(32) Paul Ricoeur concorda, nesse ponto, com Axel Honneth (2000), quando este trata do reconhecimento. em sua obra *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, mas dele se distingue ao procurar mostrar como o desenvolvimento das interações de conflito pode se tornar uma fonte de ampliação das capacidades humanas, ao longo do processo de conquista de si mesmo.

(33) Descrevi os primórdios orientais do monaquismo e seu florescimento, no início da cristandade; apresentei algumas idéias principais e os documentos sobre a implantação do diálogo inter-religioso; e analisei as atuais condições do diálogo inter-religioso monástico.

(34) O DIM é um órgão ligado ao Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso do Vaticano.

(35) O acesso a esta experiência foi propiciado pelo contato pessoal com o Secretário Geral do DIM, Pierre de Béthune, então Abade do Mosteiro Saint-André (em Ottignies, perto de Louvain-la-Neuve, na Bélgica) que me forneceu não apenas toda documentação sobre o diálogo inter-religioso monástico, mas também discutiu pessoalmente comigo minhas análises dos documentos e questões surgidas na pesquisa. Tive, aliás, a oportunidade inédita de participar da vida comunitária deste mosteiro masculino, quando lá residi, num quarto especial da clausura masculina, em fevereiro de 2003.

(36) O DIM integra monges das comunidades monásticas católicas do mundo inteiro participando desse tipo de diálogo com monges de outras tradições religiosas através de comissões de diálogo.

Nota sobre autora

Olga Sodré trabalha atualmente como psicóloga clínica e psicóloga social (CRP - 5/6371), é doutora em filosofia (Paris - Sorbonne), com tese sobre a filosofia indiana, e doutora em psicologia clínica, pela PUC-Rio, com tese sobre o diálogo inter-religioso monástico. Tem um pós-doutorado em filosofia (Instituto Católico de Paris), um pós-doutorado, no Instituto de Medicina Social da UERJ, e integra o Grupo de Trabalho Psicologia e Religião da ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia).
Contato: olgasodre@openlink.com.br.

Data de recebimento: 16/12/2006

Data de aceite: 30/10/2008