

O mito da modernidade como mito do cogito: elementos para uma aproximação conceitual entre Henrique Dussel e Paul Ricoeur

L. M. Ferreira

Mestre, Universidade Metodista de São Paulo, Ciências da Religião, Educação, Centro Universitário Senac, SENAC, São Paulo, SP, Brasil.

E-mail: leonardomagalde@hotmail.com

COMO CITAR O ARTIGO:

L. M. FERREIRA. O mito da modernidade como mito do cogito: elementos para uma aproximação conceitual entre Henrique Dussel e Paul Ricoeur. URL: www.italo.com.br/portal/cepep/revista_eletronica.html. São Paulo SP, v.8, n.1, p. 117-139, jan/2018.

RESUMO

O objetivo deste artigo será o de aproximar duas linhas de pensamento aparentemente distintas, a saber, a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur e a filosofia da libertação de Henrique Dussel. Como ponto de convergência entre os dois autores, utilizaremos a crítica efetuada por ambos ao racionalismo expresso no cogito cartesiano, que por sua vez é tido como o início do período Moderno. Ademais, no que diz respeito a este cenário, tanto Ricoeur quanto Dussel possuem posições muito semelhantes, pois, se para o filósofo francês o cogito, entendido como acesso direto à consciência, não passa de uma ilusão, para o pensador latino-americano a modernidade europeia surge a partir desta ilusão, onde a primazia dada à consciência passa a ser utilizada para fins de conquista. Deste modo, em um primeiro momento abordaremos o surgimento das críticas ao pensamento cartesiano ocorridas no período contemporâneo para mostrar em seguida, de modo mais detalhado, como Ricoeur e Dussel evidenciam suas falhas e incoerências.

Palavras-chave: cogito; modernidade; consciência; conquista; outro

ABSTRACT

The purpose of this article will be to approach two seemingly distinct lines of thought, namely Paul Ricoeur's hermeneutic philosophy and Henry Dussel's philosophy of liberation. As a point of convergence between the two authors, we will use the criticism made by both of them to the rationalism expressed in the Cartesian cogito, which in turn is considered as the beginning of the Modern period. Moreover, as far as this scenario is concerned, both Ricoeur and Dussel have very similar positions, for if, for the French philosopher, the cogito, understood as direct access to consciousness, is an illusion, for the Latin American thinker modernity Europe emerges from this illusion, where the primacy given to consciousness becomes used for the purposes of conquest. Thus, in a first moment we will approach the emergence of the critics to the Cartesian thought occurred in the contemporary period to show next, in a more detailed way, how Ricoeur and Dussel evidences their failures and incoherences.

Keywords: cogito; modernity; consciousness; conquest; other

Introdução

O advento das ciências humanas no início do século passado contribuiu não apenas para que o campo do saber humano se ampliasse de modo exponencial, mas também para a redução da importância de certos conceitos antes tidos como absolutos pela tradição ocidental. Um dos alvos centrais de grande parte das disciplinas que surgiam neste contexto foi o conceito de sujeito e/ou subjetividade. De fato, muitos foram os autores que, através de reflexões estruturalistas, semióticas, entre outras, decretaram o fim da identidade do sujeito. Francis Wolff nos diz que esta identidade deixa de ser fundamento na medida em que não há mais unidade do saber humano, haja vista o número de ciências surgidas neste período:

Já no século XIX, com efeito, e ao longo de todo o século XX, desenvolveram-se novas ciências que tomam o homem como objeto e o concebem com novos olhos. Elas não são mais “ciências” no mesmo sentido, porque não podem ter sobre o homem a exterioridade do sujeito clássico em relação à natureza. Tampouco o homem é homem no mesmo sentido [...] Ele não tem identidade porque não tem unidade. As ciências humanas não estudam o homem em geral, mas (uma parte de) aquilo que nele há de humano: os fatos sociais (Sociologia), as culturas (Etnologia ou Antropologia Cultural), a evolução das sociedades (História), as funções conscientes (Psicologia), o inconsciente (Psicanálise), as línguas e a linguagem articulada (Linguística) etc. (WOLFF, 2011, p. 70; 73).

Outrossim, a certeza que sustentou por séculos os fundamentos da racionalidade filosófica, a saber, o *cogito* cartesiano, antes tida como inabalável, começou a ruir. Em outras palavras, a subjetividade que antes era tida como certa passa agora ela mesma a ser posta em dúvida no momento em que se torna objeto de análise de grande parte das novas ciências, evidenciando com isso a fragilidade do sujeito que antes se via como absoluto diante da realidade. Conforme Luiz Bica:

Um aspecto decisivo a caracterizar de modo geral as teorias contemporâneas críticas da subjetividade é a adoção da perspectiva da finitude no pensar: a impossibilidade de se interpretar o mundo a partir de um ponto privilegiado, único, absoluto (BICCA, 1997, p.182).

Assim, o objetivo deste artigo será o de expor as reflexões de dois autores que estão inseridos nesta crítica à concepção de sujeito nascida no período Moderno. São eles: Enrique Dussel (1934-) e Paul Ricoeur (1913-2005). Nos deteremos primeiramente no pensador argentino, onde acompanharemos o modo como a racionalidade moderna foi surgindo através de uma postura de superioridade do sujeito europeu perante os que habitavam à margem do continente. Em um segundo momento, veremos como Ricoeur articula os avanços da psicanálise à noção de consciência imediata, base de todo pensamento cartesiano e, conseqüentemente, da Modernidade da qual Dussel fala, para mostrar como a relação entre certeza da consciência e conhecimento seguro de si não passa de uma ilusão conceitual. Passemos então ao texto.

DUSSEL E O MITO DA MODERNIDADE

Não é preciso uma leitura minuciosa para notar que o conceito de modernidade possui um local de destaque na obra do filósofo argentino Enrique Dussel. Todavia, longe de encará-lo de modo semelhante à tradição filosófica, onde o período a que este conceito faz referência sempre foi visto positivamente como sendo o início da racionalidade da qual somos atualmente herdeiros, Dussel dispõe de uma leitura diferenciada na medida em que, segundo ele, este espírito moderno deixa em oculto elementos de opressão que não podem mais permanecer velados. Importante (e interessante) lembrar o fato de que

as análises que Dussel efetua para corroborar sua argumentação não se limitam ao âmbito teórico, mas partem de documentos e relatos históricos, como é o caso, por exemplo, do texto que nos deteremos em grande parte deste artigo, a saber, a obra intitulada *1492 – O encobrimento do outro*. Nesta obra, Dussel expõe de modo claro e conciso, diversos de seus argumentos acerca do surgimento do conceito de modernidade, bem como do mito que está por detrás deste último. Em poucas palavras, após sua leitura nota-se que há uma contribuição para uma visão mais ampla de certo período histórico dado como imutável, pois deixa evidente que muitas das imagens perpetuadas pela tradição sobre o período da colonização como sendo um momento edificante do encontro de duas culturas distintas, na verdade não revelam que foram tomadas atitudes bárbaras em nome de uma racionalidade que não apenas se via como sendo o centro do mundo, como também detinha os valores de certo e errado sobre aqueles que viviam à margem de seu espaço geográfico. Vejamos mais atentamente.

O NASCIMENTO DO EUROCENTRISMO

Primeiramente, para se ter uma noção geral do surgimento da modernidade como Dussel a entende e, conseqüentemente, do mito que este surgimento acarreta, é de suma importância estarmos atentos ao que sustentou estes elementos, a saber, a postura dos europeus de se verem como ponto central de um desenrolar histórico: “A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História *Mundial* que inaugura, e por isso a ‘periferia’ é parte de sua própria definição” (DUSSEL, 1993, p. 7, grifo do autor). Logo de início é possível observar nesta citação de Dussel algo que será fundamental em sua

argumentação: a noção de periferia frente ao centro europeu. Mas por ora, voltemos ao modo como esta postura se constituiu.

A contribuição de pensadores do período Iluminista como Kant e Hegel, por exemplo, foi crucial para que esta ideia por assim dizer se concretizasse. Se Kant, através do conceito de *Aufklärung* (esclarecimento), via na razão a possibilidade de nos orientarmos pelos próprios pensamentos e com isso sair de uma suposta “menoridade” (KANT, 2012, p. 63), Hegel, por sua vez, via a história como um movimento cujo apogeu se dava no ocidente europeu: “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o *fim da história universal*. A Ásia é o começo” (HEGEL, *apud* DUSSEL, 1993, p. 18, grifos do autor). Onde seria então a periferia que Dussel diz ser parte da definição da Modernidade? Ora, justamente nos continentes não contemplados pelo movimento histórico proposto por Hegel. Nota-se que há um movimento geográfico de Leste à Oeste, da Ásia à Europa, onde não há menção, segundo Dussel, da África ou da América Latina: “Mas este movimento Leste-Oeste, como se pode observar, teve antes de eliminar da História Mundial a América Latina e a África (e além disso situará a Ásia num estado de ‘imaturidade’ ou de ‘infância’ essencial” (DUSSEL, 1993, p. 18).

Deste modo, na medida em que há esta exclusão, Dussel chama nossa atenção para os fundamentos deste cenário, visto que o sentimento de primazia atribuído com orgulho à Europa por filósofos como Hegel passou a vigorar apenas no final do século XV. Antes disso a “Europa ocidental nunca fora ‘o centro’ da história, pois não ia além de Viena [...]” (DUSSEL, 1993, p. 112). De modo geográfico, Dussel nos informa que este centro dizia respeito ao mar Mediterrâneo, por onde as

principais transações comerciais ocorriam: "Desde os cretenses e fenícios, até os árabes e venezianos, o Mediterrâneo era o mar central; era o centro da história mundial" (DUSSEL, 1977, p. 14). De que modo então a Europa deixa ela mesma de ser periferia para ocupar o centro? Tal cenário se deu a partir das navegações que foram abrindo caminho pelo oceano atlântico e posteriormente pelo pacífico, retirando com isso a importância do Mediterrâneo:

Chegando o século XIV, começam primeiro os portugueses e depois os espanhóis a penetrar no Atlântico norte (que será desde fins do século XV até hoje o centro da história). A Espanha e Portugal desenclausuram a Europa no sentido ocidental; a Rússia o fará no sentido oriental [...] O mundo árabe é então enclausurado, e perde a centralidade que tinha exercido durante quase mil anos [...] A Europa é agora centro (DUSSEL, 1977, p. 14).

De modo mais claro, esta inversão de posições ocorreu não somente pelas navegações, como se fossem um fato isolado, mas sim devido a descoberta de novas terras e, conseqüentemente, das riquezas ali presentes. Por isso o ano de 1492 é tão importante para a argumentação de Dussel, uma vez que neste ano “com a chegada acidental à América é que a Europa começa a configurar-se como centro do mundo” (MATOS, [2009], p. 2), e a operar o sistema de exclusão que vigorou (e ainda vigora) por séculos através do processo de ‘en-cobrimento’ do não-europeu” (DUSSEL, 1993, p. 8). Ademais, é através deste processo que Dussel chama nossa atenção para o mito que vai fundamentar o encobrimento do Outro. Vejamos.

EGO CONQUIRO

Com a descoberta de terras não conhecidas pelo mundo europeu até então, Dussel nos mostra que se deu início ao processo de conquista destas terras. Nos diz também que este processo possui como base a dominação através de uso político e militar:

Agora a figura é prática, relação de pessoa-pessoa, política, militar; não de reconhecimento e inspeção – com levantamento de mapas e descrição de climas, topografia, flora ou fauna – de novos territórios, mas da dominação das pessoas, dos povos, dos “índios”. Não é mais a “theoria”, agora é a “práxis” de dominação (DUSSEL, 1993, p. 42).

É importante lembrar que Dussel prioriza em sua leitura as conquistas realizadas na América Central e na América Latina como um todo pelos espanhóis. Sendo assim, longe de se desenrolar de maneira pacífica, o processo de conquista é “um processo militar, prático, violento [...]” (DUSSEL, 1993, p. 44), e que por sua vez tinha como consequência uma série de outras violências contra os habitantes originais, indo da apropriação de seu modo de vida à suas crenças. Dito de outro modo, após a violência da conquista vinha o período de alienação cultural, política, econômica e até mesmo sexual através da colonização destes territórios:

A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de “subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura [...], e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., dominação do Outro (DUSSEL, 1993, p. 50).

Afinal, o que legitimava tais ações? Que direito estes “conquistadores” possuíam para realizar o que fizeram? O modo de operação utilizado neste período nos fornece algumas indicações sobre o que os movia, pois segundo Dussel: “Uma vez reconhecidos os territórios, geograficamente, passava-se ao controle dos corpos, das pessoas: era necessário ‘pacificá-las’ – dizia-se na época” (DUSSEL, 1993, p. 43). Clarificando este cenário, Hudson Mandotti de Oliveira nos diz o seguinte: “Negado em si mesmo, o índio imediatamente é encoberto como outro e negado, apresentado como ‘bárbaro’, desprovido de toda identidade e direito face ao ‘civilizado’” (OLIVEIRA, 2009, p. 104). Assim, é através desta dicotomia entre *bárbaro/civilizado* que chegamos a um ponto importante de nossa exposição, onde poderemos não apenas responder de modo mais amplo às perguntas feitas acima, mas também vislumbrar as raízes que levaram à criação do mito da Modernidade que Dussel fala. Pois bem.

Vimos que o processo de conquista e colonização dos territórios descritos por Dussel tem por característica a violência e a submissão dos habitantes destes locais aos seus “conquistadores”, ao mesmo tempo que estes habitantes precisavam ser “pacificados”, pois eram vistos como bárbaros. Tal atitude, por sua vez, provém da imposição de uma razão que se vê como centro do mundo, como é o caso da Europa neste período. Se vendo como centro, ela define “a própria cultura como superior, mais ‘desenvolvida’, enquanto a outra, a “descoberta”, por assim dizer, “é determinada como inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma ‘imaturidade’ culpável” (DUSSEL, 1993, p. 75). Ora, o que Dussel quer deixar evidente é que a linha de raciocínio utilizada pelos europeus é a seguinte: sendo a cultura europeia uma cultura que se via

superior, ao entrar em contato com o mundo indígena, por exemplo, com seu modo de vida, com sua religião que não era a Cristã, entre outros elementos, a violência imposta a eles para que saíssem deste estado considerado bárbaro rumo a um estado considerado civilizado estaria justificada: “Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se ‘salva’ a muitos ‘inocentes’ vítimas da barbárie dessas culturas” (DUSSEL, 1993, p. 78)

Portanto, foi-se perpetuando a ideia de que eles, os índios, ou todos os que viviam à margem da Europa, estavam errados, eram culpados simplesmente por não partilharem de sua cultura. Este é o mito que Dussel quer mostrar e se enraíza tão sutilmente na história:

Nisto consiste o “mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência [...] de fato, o “mito da Modernidade” é uma gigantesca *inversão*: a vítima inocente é transformada em culpada, o vitimário culpado é considerado inocente (DUSSEL, 1993, p. 75;79).

É com a descoberta e a conquista das terras indígenas de maneira desleal e violenta que foi se formando, segundo Dussel, o homem moderno europeu: “O ‘conquistador’ é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua ‘individualidade’ violenta a outras pessoas, ao Outro” (DUSSEL, 1993, p. 43). Deste modo, Dussel afirma que a violenta imposição de uma identidade tida como correta e entendida como sendo a justificativa para a conquista e dominação do Outro culmina no surgimento de um “eu” que se vê como existente apenas enquanto conquista e oprime (*ego conquiro*). O “eu conquisto” se torna então a imposição da identidade europeia perante o Outro: “A

‘conquista’ é a afirmação prática do ‘Eu conquisto’ e ‘negação do outro’ como outro” (DUSSEL, 1993, p. 49).

Não obstante, Dussel nos diz que a imposição desta identidade moderna nascida no período das “descobertas” não se limitou apenas a este âmbito. De fato, se há outro campo onde nota-se claramente a estipulação de um “eu” acima de outras formas de pensamento este campo é o da filosofia, representado pelo filósofo René Descartes. Como se sabe, Descartes é tido como fundador do período Moderno na história do pensamento ocidental, pois buscou realizar uma revolução no conhecimento obtido até aquele período (século XVI), descartando todas as ideias e rotulando-as como incertas. Assim, buscou na subjetividade os fundamentos para um pensamento seguro, encontrando no exercício da dúvida a relação entre pensamento e existência (*cogito ergo sum*), contribuindo fortemente para instituir a razão como elemento dominante na história do pensamento e influenciando os já citados Kant e Hegel. Ora, o que Dussel quer mostrar é que esta imposição de um “eu”, no caso o “eu penso” cartesiano (europeu, diga-se de passagem), provém justamente do “eu conquisto”, sendo consequência direta deste movimento, isto é, se a modernidade europeia surge pautada em um mito de que é superior às demais culturas e o pensamento filosófico, por sua vez, se impõe através de uma recusa das demais formas de conhecimento, há, segundo Dussel, não apenas uma similaridade, mas uma continuidade:

O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira "Vontade-de-poder" moderna). A conquista do México foi o primeiro âmbito do *ego* moderno (DUSSEL, 2005, p. 28, grifos do autor).

A partir do "eu conquisto" ao mundo asteca e inca, a toda a América; a partir do "eu escravizo" aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas [...] a partir deste "eu" aparece o pensamento cartesiano do *ego cogito*. Esse ego será a única substância, divina em Spinoza. Com Hegel, o *ich denke* de Kant assumirá também a divindade acabada no *absolute Wissen*. Saber absoluto que é o próprio ato da totalização como tal: Deus na terra (DUSSEL, 1977, p. 14, grifos do autor).

Com isso, Dussel nos mostra que este momento tão celebrado no pensamento filosófico está intrinsecamente ligado com alguns dos episódios mais sombrios e ocultos da história. O *cogito* não seria nada mais que perpetuação a outros campos de uma identidade europeia. Conforme Hugo Allan Mattos nos diz:

Pensar a si mesma como fundamento de toda a realidade permitiu a Europa a autoconfiança necessária para se crer como centro do mundo e com legitimidade para impor-se. O Penso, logo existo é uma retomada do $A=A$ e não pode ser B de Aristóteles, numa dimensão gnosiológica. Este penso é a identidade do ser humano europeu, branco, masculino, ocidental (MATTOS, [2009], p.4, grifos do autor).

Todavia, Dussel não foi o único a criticar as bases da filosofia de Descartes. Uma das críticas mais contundentes é a do filósofo Paul Ricoeur. Ricoeur vai mostrar em suas análises que o *cogito* nada mais é do que uma verdade vã e que falha na sua maior pretensão, a saber, o conhecimento de si. Logo, ambas as críticas funcionam em ordem de desmistificar a origem de dois momentos vistos como fundamentais na história, pois se Dussel nos mostrou que a identidade europeia entendida como superior nada mais é do que um mito, Ricoeur vai nos mostrar que o “eu” que surgiu deste movimento e alçou à pretensão de um conhecimento absoluto também não passa de uma ilusão.

PAUL RICOEUR E A ILUSÃO DO COGITO

A obra do filósofo francês Paul Ricoeur é considerada uma das mais amplas do pensamento filosófico contemporâneo, abrangendo leituras e interpretações de diversos movimentos, da hermenêutica bíblica à ética. Ricoeur sempre prezou pelo diálogo entre diversas correntes, jamais priorizando uma sobre outra, ou considerando algo de modo absoluto. Por exemplo, um dos resultados desta postura é a coletânea intitulada *O conflito das interpretações*. Nesta obra, Ricoeur expõe sua proposta de realizar uma hermenêutica ontológica dando primazia às diversas manifestações interpretativas da linguagem humana, tais como a fenomenologia da religião, o estruturalismo e a psicanálise, pois entende que uma compreensão de si, além de ser necessariamente hermenêutica, ou seja, interpretativa, nunca ocorre de imediato, sendo necessário o desvio por tais modos de expressão. De fato, muito desta postura adotada por Ricoeur adveio do contato com a psicanálise, sendo esta a que, em nossa leitura, mais o impactou. Em que sentido? Ricoeur sempre deixou claro que uma das suas influências foi a corrente reflexiva, perpetuada pelo pensamento de Descartes e demais filósofos que deram continuidade. Logo, as descobertas de Freud abalaram esta concepção. A busca por uma compreensão de si puramente racional, desejo expresso no *cogito* cartesiano, por exemplo, agora estava ela própria em cheque. Sendo assim, tendo em vista a abrangência da obra de Ricoeur, nos deteremos exclusivamente no momento do embate com o pensamento freudiano e na crítica ao *cogito* que esta leitura acarreta.

A CRISE DO PENSAMENTO REFLEXIVO FRENTE À PSICANÁLISE

Em linhas bem gerais, a base do pensamento reflexivo consiste na primazia dada à consciência por diversos filósofos como sendo um ponto de partida seguro e livre de dúvidas na busca procura por um conhecimento seguro. Foi assim com Descartes, Kant e até mesmo com Husserl em suas *Meditações Cartesianas*. Ademais, é de consenso geral que foi René Descartes quem deu início a este movimento e com isso ao período Moderno da filosofia, pois foi a busca por um ponto de partida substancial irreduzível a toda forma de ceticismo que fez com que ele chegasse ao *cogito*:

Na sua insatisfação com os modos de conhecimento de sua época, Descartes ambicionou encontrar um ponto seguro e radical, isento de qualquer traço de dúvida e/ou de obscuridade. Esta radicalização possibilitou ao Cogito uma significação de fundamentação (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 62).

Conforme dissemos no início desta seção, Ricoeur afirma que uma das tradições a que pertence é justamente a reflexiva (RICOEUR, 1989, p. 36). No entanto, não deixa de realizar uma interpretação crítica deste movimento, onde sua principal objeção recai justamente na pretensão desta última de obter acesso à consciência de modo imediato, dado que, ao se deparar com os resultados da psicanálise, Ricoeur reconhece o abalo que a escola de Freud causou em quem, assim como ele, se iniciou nesta tradição.

Como se sabe, o grande mérito de Freud foi o de esboçar, a partir de suas análises e descobertas, uma divisão da nossa psique, onde além da consciência entendida como percepção imediata da realidade,

havia também um nível inconsciente no qual certos elementos não se mostravam de imediato. Conforme Renato Mezan nos diz:

A consciência nos dá a percepção de nós mesmos e do que está acontecendo no momento presente [...] O inconsciente, por sua vez, contém dois tipos de elementos: tudo o que fomos recalcando ao longo da vida, e os *Triebe* – instintos ou pulsões – que são as forças que nos movem. Algumas delas empurram para este lado, outras puxam para aquele, e esse interjogo produz uma espécie de vetor, ao longo do qual transita aquilo que chega até nossa consciência – e eventualmente passa para o nível da ação (MEZAN, 2013, p.67, grifo do autor).

Assim, a constatação de uma atividade inconsciente deixa evidente a dificuldade em obter acesso à consciência de modo imediato, visto que, como dito acima, grande parte do que denominados ser consciente e, portanto, se mantém a nível de ação, percorre este trajeto. Por conseguinte, é a partir desta constatação que o reinado da consciência imposto pelo *cogito* começa a ruir:

Na medida em que o inconsciente se torna o lugar de onde derivam os atos do sujeito, a consciência é compreendida como efeito de sentido. Com a psicanálise freudiana, tem-se, na verdade, uma destituição da concepção clássica de sujeito como consciência, enquanto origem de sentido (ADAMS; JUNGES, 2013, p. 72).

Logo, a reação de um filósofo oriundo da tradição reflexiva como Ricoeur não poderia ser outra senão a de total perplexidade com as constatações da psicanálise, pois, segundo ele, as afirmações de Freud colocam em dúvida todo o processo filosófico até então:

Para quem foi formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendência linguística, o encontro com a psicanálise constitui enorme abalo. Não é esse ou aquele tema

da reflexão filosófica que é atingido, mas o conjunto do projeto filosófico (RICOEUR, 1978, p. 87).

Ricoeur é enfático ao afirmar que com a psicanálise surge a noção “da mentira da consciência, da consciência como mentira” (RICOEUR, 1978, p. 87). Todavia, ele não procura se abster do debate, ou criticar os resultados de Freud em benefício próprio, mas os utiliza para expor a fragilidade do fundamento cartesiano e com isso a todos que se basearam nele. O interessante desta postura de Ricoeur é que sua crítica ocorre de modo interno ao próprio *cogito*. Em que sentido? Ele compreende, a partir de Freud, que há sim uma certeza imediata da consciência, porém também entende que esta certeza não é o mesmo que uma certeza sobre si. Dito de outro modo, o fato de constatar, segundo o raciocínio cartesiano, que existo porque penso não é o mesmo que saber quem ou o que sou. Se Descartes tinha certeza de que era uma substância pensante, com o inconsciente e seus processos essa resposta passa a ser considerada rápida demais e infundada:

Há uma certeza imediata da consciência, e essa certeza é inexpugnável [...] mas se essa certeza é invencível enquanto certeza, é duvidosa enquanto verdade. Sabemos, agora, que a vida intencional, tomada em toda a sua espessura, pode ter outros sentidos que este sentido imediato. A mais longínqua, a mais geral e a mais abstrata possibilidade do inconsciente, precisamos confessar, está inscrita nesta distância inicial entre a certeza e o saber verdadeiro da consciência. Este saber não é dado. Precisa ser procurado e encontrado: a adequação de si a si, que poderíamos chamar, no sentido forte do termo, de consciência de si, não está no início, mas no fim (RICOEUR 1978, p. 89).

Em suma, se na tradição reflexiva se reduzia tudo à consciência, com Freud se realiza uma redução *da* consciência (RICOEUR, 1978, p.

200). O objetivo desta inversão é o de frear certo narcisismo que contribui para a confusão do *cogito*, isto é, da crença de que a consciência imediata entrega também um conhecimento seguro de si, de modo que Ricoeur chama a atenção para o fato da psicanálise deixar evidente que o sujeito, não mais estando seguro de si, deve então perder a pretensão da consciência imediata para assim poder reencontrá-la:

É o narcisismo que induz à confusão do cogito reflexivo e da consciência imediata, e me faz acreditar que sou tal como creio que sou. Mas, se o sujeito não é mais aquele que creio que é, então preciso perder a consciência para encontrar o sujeito (RICOEUR, 1978, p. 204).

Com isso, não apenas o *cogito*, mas todas as consequências inferidas a partir de sua constatação e que perpetuaram por séculos não mais se sustentam após passar pelo crivo da psicanálise. Ricoeur nos mostra que o que surge deste contato é um cogito agora ferido como resultado de todas as suas desapropriações: “O que resulta dessa aventura é um *Cogito* ferido. Um *Cogito* que se põe, mas que não se possui” (RICOEUR, 1978, p. 204, grifos do autor). Contudo, é importante lembrarmos que a psicanálise não tem por alvo um retorno à irracionalidade do sujeito, ou a uma diminuição das capacidades humanas, pelo contrário. Mesmo Ricoeur deixando claro que após Freud a noção de consciência não é mais a de polo irradiador da razão, entendida como o marco zero do conhecimento etc., há uma positividade neste deslocamento, pois ela agora se torna algo pelo qual o sujeito deve batalhar para recuperar: “Tudo o que se pode dizer, depois de Freud, sobre a consciência, parece-me estar incluído nessa

fórmula: a consciência não é origem, mas *tarefa*” (RICOEUR, 1978, p. 94, grifo do autor).

Por conseguinte, o papel desta tarefa é o de operar uma reapropriação da consciência pelo sujeito, onde ela agora passa a ser vista como a chegada de um percurso e não o ponto de partida: “A consciência é uma tarefa, um ponto de chegada, não está no começo, está no fim, sempre aberta, vulnerável, a ser conquistada” (GENTIL, 2008, p. 38). Sendo assim, ao deixar evidente que é a partir do deslocamento da consciência como porto seguro que se inicia o percurso de retorno a esta, Ricoeur sintetiza sua crítica afirmando que é preciso deixarmos a ilusão narcísica expressa no cogito se quisermos de fato chegar a uma compreensão de nós mesmos: “Devemos perder o ego (*moi*) para reencontrarmos o eu (*je*)” (RICOEUR, 1978, p. 21, grifos do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após realizarmos este breve percurso por entre as críticas de Dussel e Ricoeur à Modernidade, podemos constatar como a imagem transmitida por este período passa a ser vista de outro modo. Se em Dussel vimos que inúmeros atos de violência surgiram a partir da postura que via na modernidade europeia uma superioridade frente aos outros, com Ricoeur, auxiliado pela psicanálise, vimos que a segurança de si presente neste discurso nada mais é do que uma ilusão. O “eu conquisto” europeu, fundamentado pelo sentimento de superioridade frente aos os que eram vistos como estando à margem do continente, na periferia, muito possivelmente não passaria pelo crivo de uma análise como a proposta pela psicanálise, visto que a consciência de si, antes

de se colocar como tal, precisa se perder, se despir de toda pretensão narcísica para somente assim se reencontrar. Isto posto, julgamos importante lembrar que mesmo Ricoeur sendo europeu sua crítica afeta justamente a superioridade que ali ainda pairava até o final do século XIX, pois criticar a validade do *cogito* é criticar a validade do discurso europeu como um todo. Deste modo, ao colocarmos o pensamento destes dois autores em uma mesma abordagem buscamos também contribuir para os estudos sobre a América Latina que atualmente ocorrem em demasia no cenário acadêmico, assim como as constantes análises que Dussel ainda hoje efetua sobre as consequências do encobrimento do Outro.

REFERÊNCIAS

BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade**. 1ºEd. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. 1º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Trad. Luiz João Gaio. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

GENTIL, Hélio Salles. Ricoeur, leitor de Freud. In: **Revista Mente Cérebro e Filosofia**, vol. 11. Presença do outro e interpretação: Ricoeur, Gadamer, pp. 34 -43, 2008.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 8º Ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

MATOS, Allan Hugo. **Constituição, crise e superação da racionalidade moderna a partir da filosofia da libertação de Enrique Dussel**, 2009 [data aproximada], 12 p. Disponível:<https://www.academia.edu/4867292/Nascimento_e_Crise_da_Racionalidade_Moderna_-_Reflex%C3%A3o_a_partir_de_Enrique_Dussel> Acesso em: Dez de 2015.

OLIVEIRA, Hudson Mandotti. **A filosofia da libertação como desmitologização da Modernidade**. *Kínesis*, Marília, Vol. 1 nº 2, p. 90-104, Outubro de 2009.

Disponível em<

<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Artigo07.H.Mandotti.pdf> > Acesso em: Janeiro 2016.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

_____, **Do texto à ação:** Ensaio de Hermenêutica II. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. 1º Ed. Portugal: Porto Rês Editora, 1989.

WOLFF, Francis. **Nossa Humanidade:** De Aristóteles às neurociências. Trad. Roberto Leal Ferreira. 1º Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2012.