

*Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud**

BENTO PRADO JÚNIOR

A José Arthur Giannotti

Minha exposição de hoje retoma, de certa maneira, que não é necessariamente a maneira certa, uma outra conferência aqui mesmo apresentada há dois anos, sob o título de *1895-1900, o nascimento do conceito freudiano de interpretação*. Naquela ocasião, eu não havia lido o capítulo que Habermas consagra a Freud em seu livro *Conhecimento e Interesse*, que será o objeto das seguintes observações que submeto ao juízo de vocês, a respeito do mesmo assunto. Não ignoro que o livro em questão foi tema de amplo debate, na Alemanha e alhures, que o autor retoma no apêndice da tradução francesa de *Conhecimento e Interesse*. Se me permito abordar o capítulo sobre Freud, desconhecendo como desconheço a posteridade deste texto tão rico, é porque, em alguns pontos pelo menos, sua análise cruza com aquela que ousei, aqui em Campinas, a respeito da gênese da noção de interpretação ou do nascimento da psicanálise.

Eu sugeria, naquela ocasião, que o corte epistemológico operado pela *Interpretação dos Sonhos* consistia essencialmente numa inversão da ordem das razões na fundação da teoria do aparelho psicológico, se

(*) Este texto reproduz quase literalmente o original apresentado no III Encontro de História e Filosofia da Ciência, realizado na UNICAMP. Além de uma que outra modificação de ordem estritamente literária, uma correção e algumas precisões foram feitas, exigidas por várias observações e críticas propostas na ocasião, principalmente por parte de meus colegas Balthazar Barbosa Filho e Marcos Muller.

comparada com aquela incorporada na primeira tentativa teórica de Freud, em 1895, no "Projeto de uma Psicologia". Grosso modo, a teoria do aparelho psicológico, esboçada no capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* estaria fundada na *prática* da interpretação, em lugar de fundar essa prática original, que no caso do "Projeto" não passava de uma aplicação de uma teoria já montada segundo o estilo hipotético-dedutivo. Na página 276 da tradução francesa de seu livro, Habermas afirma o seguinte:

"Fazendo derivar da situação analítica o modelo estrutural, ligamos as três categorias de *ego*, do *id* e do *superego* no sentido específico de uma comunicação em que se empenham o médico e o paciente, com o objetivo de desencadear um processo de esclarecimento e de levar o doente à auto-reflexão. Para explicar o *ego*, o *id* e o *superego*, devemos referir-nos a essa conexão. Assim, não é judicioso descrever essa mesma conexão (a conexão entre o médico e o paciente, *nota de B. P. Jr.*) com o auxílio do modelo estrutural que derivamos dela. No entanto, é o que Freud faz. Ele dá conta do trabalho interpretativo do médico por meio de expressões teóricas do modelo estrutural".

O cruzamento das duas análises não implica em identidade, já que, no caso de Habermas, a tese do caráter "derivado" da teoria implica numa censura e na denúncia de uma petição de princípio. No meu caso, essa mesma inversão, ou a tese do caráter *originário* da situação interpretativa, era vista como uma nova figura — particularmente pouco dogmática — da própria idéia de teoria. Estamos já em pleno coração de nosso problema, o mesmo que eu esboçava há algum tempo aqui, relativo ao caráter paradoxal da recepção que os filósofos reservam à obra de Freud. Minha pergunta, hoje, será: que significa identificar o conceito freudiano de *interpretação* com o conceito filosófico de *auto-reflexão*, tal como ele se constituiu ao longo e ao fio do desenvolvimento do idealismo alemão? Que conseqüências derivam, a partir desta identificação, para a definição da filosofia e da psicanálise?

I

Antes, todavia, de descrever o espaço reservado a Freud no interior da ambiciosa reconstrução de nossa concepção da ciência e da

prática operada por Habermas, é preciso fixar alguns pontos cruciais, apenas uma *épura*, embora eu seja obrigado, por isso mesmo, a incorrer no abuso da caricatura. O livro tem uma dupla dimensão: sistemática e histórica. O projeto propriamente filosófico é o de devolver à Razão todo seu *interesse*, seu interesse mais fundo, isto é, devolver-lhe sua vocação *prática*. No entanto, para fazê-lo nestes tempos de carência, é preciso refazer o movimento pelo qual, depois do desenrolar do idealismo alemão, e mesmo durante a irrupção da obra de Marx, dentro dela, a Razão se aliena e se perde na forma do "positivismo". Essa palavra é tomada, por Habermas, *lato sensu*, da mesma maneira que a palavra "naturalismo" passa a recobrir no vocabulário de Husserl um enorme campo semântico. Todo esse esforço (para dizer o óbvio) é exigido porque o próprio Marx, o melhor herdeiro do idealismo alemão, teria sido — desastre! — vítima do mesmo processo de naturalização da Razão. Mais uma vez topamos com um autor — essa longa série — que, *venant du côté de chez Marx*, afirma que o marxismo não dispõe da filosofia que merece. A ambição de Habermas não é muito diferente de outras, como as de Sartre (que queria dar fundamento existencial à dialética), de Althusser (que queria dar-lhe seu devido fundamento epistemológico), de Giannotti (que lhe oferece a necessária ontologia do social) ou ainda de Lukács (que lhe oferece a mesma coisa). Ao contrário de Adorno, ponto de partida de Habermas, a "dialética negativa" deixa de ser inteiramente negativa e volta a flertar com a idéia clássica da Teoria, mesmo se essa palavra continua sendo modificada pelo adjetivo *crítica*. Sem tempo, agora, para melhor definir este projeto, basta que sublinhe que ele passa por uma volta a Fichte e Hegel, em cujas obras a idéia kantiana de interesse especulativo da razão é modificada e subordinada ao interesse da Razão Pura Prática:

"Fichte dá esse passo. Ele concebe o ato de razão, a intuição intelectual, como uma atividade refletida que volta sobre si mesma, e erige o primado da razão prática em princípio: a reunião acidental da razão pura especulativa e da razão pura prática 'num conhecimento' é substituída pela dependência de princípio da razão especulativa diante da razão prática. A organização da razão é submetida à intenção prática de um sujeito que se põe a si mesmo. Sob a forma originária da auto-reflexão, como mostra a Doutrina da Ciência, a Razão é imediatamente prática. Tornando-se transparente a si mesmo em seu ato de autoprodução, o eu se liberta do dogmatismo" (p. 238-239).

Por que voltar a Fichte, ou mesmo a Hegel, se Marx promove igualmente a soberania da prática? Porque, segundo Habermas, ao descobrir o caminho real da *praxis*, Marx deixa escapar, por um desvio naturalista, a especificidade da prática, confundindo-a, algumas vezes (ou jamais circunscrevendo-a claramente), com a *atividade técnica*. Libertando-se das ilusões do idealismo, Marx perde ou esquece uma distinção essencial que essa boa tradição fizera. Marx teria perdido, assim, uma grande oportunidade filosófica: restabelecer a noção do transcendental em seu lugar correto, ou seja, teria deixado escapar a ocasião de visá-la como momento da gênese sócio-natural da humanidade. Voltar a Fichte e Hegel é, portanto, reconciliar o transcendental e o materialismo, garantindo a distinção antropológica essencial entre comunicação inter-humana e atividade técnica de modificação da natureza. (A idéia de *Erinnerung*, como se sabe, é essencial para Hegel, senão para todo o idealismo alemão, mas nem todos os filósofos alemães têm boa memória: antes de ser alemã, a oposição entre comunicação e técnica é rousseauísta, como é óbvio para quem leu o "Ensaio sobre a Origem das Línguas", onde são opostas duas vertentes da linguagem, uma amorosa e comunicativa, e outra operatória e instrumental, e onde esta segunda vertente é descrita como forma de alienação da primeira.)

II

São bem essas duas vertentes da linguagem (ou esses dois *a priori* da espécie humana) que Habermas vai rastrear na sua arqueologia da epistemologia contemporânea. Essa epistemologia tem sua raiz no esquecimento da auto-reflexão e na degradação da Teoria da Ciência em mera *metodologia científica*. A ciência torna-se apenas um *fato*, e a epistemologia nascente não passa de uma estratégia de ampliação do conhecimento científico, de "inflação" desse fato bruto. Comte e Mach são os nomes cruciais dessa transformação (quanto ao último, é claro que Habermas não concorda com as leituras propostas por Ernst Cassirer e nosso colega Lopariè).

Mas o curioso é que Habermas vai buscar em dois outros autores, Pierce e Dilthey, algo como dois movimentos simultâneos e paralelos que percorrem a contracorrente do grande rio do positivismo invasor. A lógica da descoberta científica, no caso de Pierce, e a lógica da interpretação filológica (a famosa "compreensão"), no caso de Dilthey, abrem espaço, nas ciências agora privadas de Teoria, para um mínimo

de reflexão. Discretamente, o transcendental se infiltra na obra destes dois "positivistas", destes dois pseudopositivistas (sempre em sentido largo).

O pragmatismo de um lado e o culturalismo de outro reintroduzem, cada um à sua maneira, na lógica da investigação, o tema das condições transcendentais do conhecimento. Com Pierce, o conhecimento científico-natural vem emoldurado pelas condições da atividade instrumental possível: o que significa que a natureza só emerge sobre o fundo das manipulações possíveis ou disponíveis tecnicamente. O império da medida, da linguagem formal, a própria concepção operacional da ciência só são compreensíveis dentro do horizonte da *técnica* como *a priori*. Com Dilthey, o historicismo, a filosofia da "compreensão" pressupõe, de direito, uma pré-compreensão inscrita no quadro da gramática da linguagem ordinária. A intersubjetividade (retrospectivamente definida por Habermas com a ajuda do segundo Wittgenstein e sua posteridade inglesa) é definida como uma *Lebensform* que funciona como um quadro transcendental dado *de facto*. Tanto neste caso, como no do pragmatismo, teríamos o reconhecimento de um *a priori* implícito, embora ele não mais seja conatural a uma Razão imutável, mas relativo ao progresso do conhecimento científico e ao movimento da história e da cultura. Timidamente, a indução pragmática e o círculo hermenêutico exigem uma superação da pura lógica e a volta à teoria do conhecimento, embora os pés da reflexão continuem enfiados no pântano do positivismo. Uma tentativa falha de vôo, já que essa reflexão não chega à altura da experiência hegeliana da reflexão que, só ela, tornando visível ao sujeito sua própria gênese, é capaz de torná-lo transparente para si mesmo, libertando-o do mundo, devolvendo ao conhecimento sua função emancipadora.

Depois deste magro resumo, voltemos ao nosso assunto, e de maneira inesperada. Paradoxalmente será Freud que há de oferecer a pista para esse retorno à dialética e de proporcionar, à teoria da sociedade, a força crítica que ela perdera.

III

Mas por que Freud? Desde início, Habermas nos avisa que Freud não é filósofo, que não podemos esperar encontrar, portanto, na superfície de seus textos aquilo que neles vai buscar. Antes de continuar, que nos seja permitida uma breve digressão. Gostaria de lembrar uma informação de Ernst Jones que, depois de perguntar a Freud a respeito

de suas leituras filosóficas, recebeu a seguinte resposta: "Pouca coisa. Quando jovem, eu sentia uma forte atração para a especulação e abortei-a desapiedadamente". Reprimo, no momento, a tentação de *analisar* a frase e a escolha do verbo. Em outro lugar, não me lembro onde, Freud diz mais ou menos o seguinte: "Talvez, através da Medicina, eu venha a voltar à Filosofia, que me fascinava na minha juventude". Ao que acrescento minha experiência subjetiva: ler Freud, para mim, é como ler Espinosa. E o último Merleau-Ponty dizia: *é preciso ler Freud como um clássico*.

Não é o que faz Habermas, que vê nos textos de Freud um *sintoma*. Trata-se, para ele, de escavar, por debaixo do texto de Freud, o essencial, seu impensado. Numa palavra, uma espécie de psicanálise da psicanálise. E, no entanto, essa leitura começa da maneira mais tradicional na circunstância alemã. A interpretação freudiana seria uma nova modalidade da velha "hermenêutica". Antes de apontar para a forte originalidade do texto de Habermas, quero insistir na maneira pela qual ele continua uma tradição antiga: a tradição que faz da interpretação freudiana um novo *avatar* da filologia. É claro que Habermas insiste, desde logo, na diferença que atravessa esse parentesco ou essa identidade. Para Dilthey, com efeito, a linguagem a ser interpretada só carece de interpretação por deformações *externas* e o texto a ser restituído jamais foi animado por uma vontade interna de deformação. A "compreensão" diltheyana procura restabelecer, através dos sistemas simbólicos, uma intenção desde sempre consciente. A consciência de si, a memória, a biografia como paradigma da história, excluem qualquer não-saber que não seja esquecimento: não há lugar para o inconsciente. A interpretação freudiana busca, ao contrário, nos textos que defronta (sonhos, sintomas, discursos truncados) a deformação *como lei interna da construção do sistema simbólico*. Noutros termos, o sentido buscado coincide com a necessidade do truncamento do sentido. A interpretação difere, portanto, da filologia, à medida que a análise da linguagem é inseparável das conexões causais que determinam a deformação do sentido que a linguagem veicula.

Até aqui pouco se vê da originalidade apontada — parece que estamos lendo Paul Ricoeur. Talvez, como veremos, estejamos, de fato, lendo Paul Ricoeur. Mas é necessário insistir na novidade, que consiste em pensar o processo interpretativo sobre o fundo da idéia de "gramática da linguagem ordinária". Depois de insistir sobre o alcance transcendental do pragmatismo, Habermas vai buscar nos recentes estudos que desviam a análise da linguagem na direção da *pragmática* (ao arrepio da tendência lacaniana) o paradigma da interpretação

freudiana. Que é essa gramática da linguagem ordinária? Essencialmente uma análise que visa a linguagem como um dos vértices de um triângulo que se completa nos vértices complementares dos “modelos de ação” e das “expressões espontâneas”. Sendo uma interpretação do *discurso*, a interpretação freudiana não se limita, com efeito, às “representações obsessivas” que nele se exprimem. Visa também, ao nível da ação, a “compulsão à repetição” e, ao nível das expressões espontâneas, os “sintomas histéricos”. É a noção de *Sprachspiel* que é aqui calcado sobre o jogo da interpretação.

A originalidade da interpretação freudiana — por oposição à filológica — consistiria justamente em visar a decomposição desse triângulo. Ou seja, o desconjuntamento entre os pólos da linguagem, dos modelos de ação e das expressões espontâneas: explosão que destrói o bom funcionamento do jogo da linguagem. Explosão que gera, do lado do sujeito, a ignorância de si mesmo, de sua fala, de seus gestos, de sua fisiologia, e que torna necessário, do *outro lado*, do lado do analista, o esforço da *Tiefenhermeneutik*, ou seja, a interpretação do escondido.

O curioso, nesta leitura de Freud, a partir da nova *pragmática*, é que a oposição entre normal e patológico vem a recobrir a oposição entre público e privado, entre *linguagem comum* e *linguagem privatizada* ou destruída enquanto linguagem. O sonho, como a doença de que é o paradigma, nada mais é do que uma desgramaticalização da linguagem comum. A análise passa, então, a ser um reaprendizado da gramática, um treinamento intensivo para a retomada competente dos diversos jogos da linguagem. A idéia é bonita e certamente fecunda. Não impede que ela implique necessariamente (veremos melhor depois) uma neutralização radical da descoberta básica de Freud — a idéia ou o campo do inconsciente. Por enquanto, basta assinalar um parágrafo onde transparece, com toda clareza, a dimensão *intelectualista* da leitura que Habermas oferece de Freud. Senão, vejamos:

“*Instruído pelo analista, o paciente aprende a ler seus próprios textos, que ele próprio mutilou e deformou, e a traduzir no discurso da comunicação pública os símbolos de um discurso deformado em linguagem privada. Esta tradução abre à lembrança, até então bloqueada, as fases geneticamente importantes da história da vida e torna o sujeito consciente de seu processo de formação: nessa medida, a hermenêutica psicanalítica não visa, como a hermenêutica das ciências morais, a compreensão de conjuntos simbólicos em geral; o ato de compreensão ao qual ela conduz é uma auto-reflexão*” (p. 261).

Eu sublinhei a palavra *instruído*;¹ é o próprio autor que sublinha a identidade entre *ato de compreensão* e *auto-reflexão*. Quanto a Fichte e Hegel, tudo bem. Mas Freud? E Marx? Sigamos, todavia. Compreende-se que a linguagem da Metapsicologia (que Habermas no entanto subestima) possa levar (*ego, superego, id*) a uma tradução na linguagem do idealismo alemão. Fichte não falava na oposição entre *eu* e *não-eu*, como elementos básicos do conhecimento e da moral? É, no entanto, surpreendentemente, ao nível da *técnica analítica*, que nosso autor vai buscar as provas de que, ao contrário do que pensa e diz Freud, a psicanálise é uma forma de auto-reflexão. Analisar não é tornar consciente o inconsciente? Habermas conclui: aí está o nervo da reflexão. Bom leitor de Freud, Habermas não ignora, aparentemente, que essa “reflexão” não tem nenhum caráter cognitivo, embora possa levar a uma mais fina consciência de si. (Entre parênteses, pergunto, com a concessão desse *resultado* da análise: essa reflexão, passemos à palavra, *psicológica*, guarda algum parentesco com o vocábulo, tal como era definido no léxico do idealismo alemão?) Habermas insiste, com efeito, que o acesso ao inconsciente é menos o efeito de um esforço cognitivo (eu diria de “reflexão”) do que da dissolução das resistências ao nível “afetivo” diz ele (pulsional, diria eu).

A própria *divisão do trabalho* (*Durcharbeitung*, na expressão de Freud) entre o analista e o analisado aí aparece como prova de que todo o processo é *auto-reflexivo*. De um lado, o analista *levanta hipóteses*, de outro, o analisado *rememora* a partir das hipóteses propostas. De certa maneira, suspeito que é o esquema da *Fenomenologia do Espírito* que está sendo projetado na técnica da análise. Há três termos: o saber, a consciência finita e a coisa, *Fur uns oder an sich* (dois dos termos se confundem), e a consciência fenomenológica perdida nas aparências, que ainda não fez o *trabalho da reflexão*. Mas, o fenômeno de transferência — núcleo da técnica — não subverte a tranqüilidade dessa dialética condenada à verdade? Um dos textos de Freud (citado, aliás, por Habermas) traz o belo título de “análise terminada, análise interminável”, ou *infinita*, mas no sentido hegeliano *do mau infinito*... E é justamente na idéia de transferência — esse diálogo de cegos, que às vezes dá certo — que Habermas vai encontrar a contraprova da clari-

(1) Marcos Muller observou que onde a tradução francesa registra *instruído*, uma melhor tradução do alemão exigiria *guiado*. Se mantive a interpretação do tradutor francês é porque, para meu argumento, a diferença não é pertinente. Pelo contrário, a palavra *guiado* reforçaria ainda mais a concepção *diretiva* do trabalho do analista, que nos parece infundada e que criticamos na leitura de Freud proposta por Habermas.

dade do olho reflexivo, para utilizar a bela expressão de Rubens Rodrigues Torres Filho, em seu livro sobre Fichte.

E, no entanto, é de maneira sistemática que Habermas reconstrói, a partir de traços da técnica analítica uma teoria completa (embora ignorada por seu criador) da hermenêutica como auto-reflexão. São três os itens dessa original tecnologia que restabelecem os princípios do bom idealismo alemão:

1. Na convergência entre o aspecto "cognitivo" da cura e no seu aspecto "afetivo", reencontramos o que Habermas chama de "paixão da crítica". Finalmente, razão e paixão se reencontram, sem conflito, senão na teoria, na prática de Freud. Ou, lembrando a linguagem antiga da filosofia, o "interesse pelo conhecimento de si". Conhecimento e afeto seriam vocábulos pertinentes no universo freudiano? O *penoso trabalho do negativo* de que fala Hegel teria algo a ver com a dor e o desespero da doença mental? Marcuse comentava melhor Hegel e Freud — opondo um ao outro —, lembrando que, para o primeiro, as feridas do espírito se curam sem deixar cicatrizes.² Falando de conhecimento e de afeto, Habermas passa ao lado da psicanálise, onde só se trata de pulsões cegas ou de um reencontro consigo mesmo que não restitui jamais a identidade diamantina ao Sujeito.³ O *ego* da Metapsi-

(2) Cf. *Eros e Civilização*, Ed. Zahar, Parte I, Cap. 5, onde Freud e Nietzsche são contrapostos a Hegel.

(3) Meus argumentos não persuadiram Balthazar Barbosa Filho, que neles viu algo como a expressão de um preconceito "contra o sujeito em geral". Uma argumentação mais técnica que a minha, na linguagem analítica, pode ser encontrada, por exemplo, no belo livro de Piera Aulagnier, publicado pela PUF, sob o título de *Les Destins du Plaisir: aliénation-amour-passion*. O parágrafo seguinte talvez sirva de amparo às minhas proposições: "*le souhait du 'pensant' est de soumettre la chose à l'image de mot par laquelle il la nomme* — Les supports du projet identificatoire, ou les idéaux du moi, sont investis grâce à l'illusion de la suprématie de l'image de moto. En créant par anticipation 'l'idée de ce que deviendra le Je', cest-à-dire en investissant et en pensant un Je qui ne peut pas, au moment où on l'anticipe, démentir la pensée, puisque la 'chose' à laquelle elle se réfère n'existe pas encore, le pensant ou l'identifiant est mû par l'espoir de l'abolition de tout écart, de toute différence entre le mot et la chose, et plus précisément, entre le Je pensé et le Je dans son insaisissable réalité. Il est facile de montrer que ce souhait comporte aussi le fol espoir d'abolir ce qui, dans l'espace du Je, est effet de l'existence de l'inconscient: l'identité entre le mot et la chose préssupposerait une connaissance totale et absolue de l'espace psychique" (p. 28). Dir-me-ão que o sujeito fraturado (identificante-identificado) da psicanálise nada tem a ver com o sujeito da razão crítica. O que será verdade. Mas não é isso, justamente, que tentei sugerir? Nem seria impossível, talvez, pensar a idéia filosófica do idealismo sobre o fundo da teoria analítica dos "ideais do eu", dessa ilusão da identidade total que parece ser condição da emergência e da persistência do próprio eu.

colgia, decididamente, nada tem a ver com o sujeito do conhecimento ou com a natureza da Razão. Para quem se interessa por história da filosofia, o mesmo equívoco (embora na direção inversa) foi cometido nas leituras "existencialistas" de Descartes, que transformaram o *co-gito* num personagem real, num "sujeito" como nós.

2. A relação analítica seria "auto-reflexiva" por uma segunda razão: uma razão *moral*. É certo que Freud afirma que é necessário que o analisando assuma como *sua* a responsabilidade pelos conteúdos de seus delírios. Menos seguro é que essa responsabilidade pela própria dor tenha algo a ver com a dialética hegeliana da moralidade. Que significa essa história da moralidade? Devolvamos a palavra a Habermas:

"Como na dialética hegeliana da moralidade, o criminoso reconhece em sua vítima sua própria essência corrompida; por essa auto-reflexão, as partes em luta, abstratamente desunidas, reconhecem a totalidade moral destruída como sua base comum e por isso retornam a ela" (p. 268).

De fato, Freud insiste no fato de que o processo analítico só pode começar no momento em que o analisando assume (digamos) a responsabilidade de sua dor (e não de sua *culpa*⁴ como sugere Habermas, numa leitura que, acobertada por Hegel, reintroduz o império da moralidade que, na linguagem de Freud, teria seu lugar natural no *superego*, isto é, numa instância do aparelho psicológico correspondente à interiorização do mundo social estabelecido). É claro que, nessa exigência, está implícita uma referência à "reflexão", mas apenas no seu sentido vulgar. Saber que eu tenho algo a ver com as minhas angústias não corresponde necessariamente a um ato de conhecimento, no sentido forte da palavra. Mais adiante veremos como essa leitura "cognitivist" da psicanálise esvazia a própria idéia do inconsciente e, com ela, a virulência da obra de Freud, levando-nos à beira da filosofia

(4) De resto, a relação entre crime e castigo difere de maneira total na dialética da moralidade e na teoria freudiana da culpabilidade. Se Hegel mantém a estrutura "jurídica" dessa relação, onde o castigo aplaca ou neutraliza o crime, em Freud tudo se passa numa temporalidade invertida. Citando Freud: "...podemos demonstrar que existe um poderoso sentimento de culpa, existente antes do delito e que portanto não é sua consequência mas seu motivo, como se o indivíduo sentisse como um alívio poder ligar este sentimento inconsciente de culpa a algo de real e de atual" (*apud*, *Vocabulário de Psicanálise*, Laplanche e Pontalis, Ed. Martins Fontes, p. 616).

da consciência e a equívocos semelhantes aos de Sartre, com sua "psicanálise existencial".

3. Segundo Habermas a própria formação do analista, isto é, a análise didática, confirma sua tese básica. A necessidade da análise didática mostra, com efeito, que a relação analítica é diferente da relação médica tradicional. Esta seria técnica, enquanto a outra seria dialógica ou comunicativa (mas a figura do médico clínico clássico, de que conhecemos ainda alguns exemplares e que são os restos de uma espécie quase extinta, não embaralha um pouco essa distinção?). De qualquer maneira, para Habermas, Freud introduz, com a exigência da análise didática, uma nova figura (dialética) do sujeito do saber. A *subjetividade* do sujeito é, ao mesmo tempo, negada e conservada no melhor estilo da *Aufhebung*. De fato, a análise didática é necessária para esvaziar o sujeito de seus delírios, evitando que, mais tarde, sua interpretação não passe de uma projeção. Também, na aparência, o analista entra no jogo, enquanto fulano de tal. Habermas tem razão em dizer, por isso, que o analista assume uma postura diferente da do cientista natural, completamente separado de seu objeto. Mais uma vez, sob o nome de Hegel e com a linguagem da dialética, é a imagem de Dilthey que aparece, e toda a tradição de "hermenêutica". Heidegger (*horribile dictu*) há tempo dizia que o que importa não é, em nome da objetividade, sair do círculo hermenêutico, *mas entrar nele*.

O que Habermas diz não é absurdo. Mas vocês se lembram do quadro de Magritte? Com o título de *O Terapeuta*, mostra-nos um estranho personagem que tem por principal característica não sê-lo. O fundo é um céu noturno, estrelas e, nítido, o crescente. No primeiro plano, alguém, isto é, um chapéu, duas mãos que terminam dois braços recobertos por uma camisa que, no alto, entra dentro do chapéu. Uma das mãos empunha uma bengala, enquanto a outra repousa sobre o joelho esquerdo, já que aparecem duas pernas dessa figura aparentemente sentada. Não há, todavia, rosto algum, tórax, nada, apenas um vazio que sugere, pelo menos para mim, o aparecimento do dia no coração da noite. A figura d'*O Terapeuta* que Magritte nos dá a ver, desmente a versão do organismo humano que aprendemos no primário: um ser composto de cabeça, tronco e membros.

Eu poderia abundar nessa direção amparado, por exemplo, nos escritos de Lacan, insistindo na idéia do sujeito *supposé savoir* e de interpretação como pura *pontuação* do discurso do analisado. Mas seria ir muito longe, sem certeza de poder voltar. De qualquer maneira, uma das funções desse "parceiro de jogo", de que fala Habermas, é *não atrapalhar*. A versão dialética ou dialógica da relação analítica

(além de reavivar um imaginário conjugal) põe o analista como *obstáculo* pelo simples fato de torná-lo um *sujeito real*. É sob esse preço que a relação pode ser lida como forma de auto-reflexão.

IV

Como Paul Riccoeur, Habermas insiste, como vimos, na originalidade da situação analítica. A diferença, é que Habermas *moderniza* o discurso antigo da hermenêutica, recorrendo, como observamos, à posteridade inglesa de Wittgenstein. O famoso "sentido", que caberia buscar, reside, é certo, nos refolhos da "psiquê", mas só podemos captá-lo no funcionamento dos "jogos de linguagem" que a estruturam. O que é certamente um progresso na teoria da compreensão. De resto, Habermas limpa a leitura de Dilthey do viés "psicologista". A "compreensão", como observa Habermas (Ryle já o fizera antes, em *The Concept of Mind*), não é necessariamente a identificação com uma "alma" escondida atrás de um texto; mesmo para Dilthey, a leitura de um texto é *leitura*, e não invasão, uma intrusão "simpática" numa subjetividade monádica e afásica.

Ao contrário de Paul Riccoeur, Habermas não critica o naturalismo da Metapsicologia apenas em nome da interioridade ou da intencionalidade da consciência, mas sobretudo em nome da *comunidade do discurso*. Seja dele, seja de Lorenzer, é boa a idéia de ver o processo analítico como um processo de reconstrução da linguagem. Como é brilhante a idéia de descrever a doença mental como efeito de uma *excomunhão*, isto é, de uma privatização da linguagem, que deve ser percorrida a contracorrente, na clínica, definida como reaprendizado do *logos* como *dia-logos*, como retorno à *Offentlichkeit*, ao mundo público e comum.

Não é mais em nome da Fenomenologia propriamente, que o chamado "naturalismo" de Freud é condenado. A Metapsicologia passa a ser pensada como má tradução da linguagem da reflexão e da gramática da linguagem ordinária, do diálogo (de fato, *ego*, *superego*, *id* lembram tanto a forma de reflexão, como a estrutura da poesia dramática, sobretudo se lembrarmos toda essa fantástica dramaturgia que começa com uma certa interpretação de *Hamlet* de Shakespeare e do *Édipo Rei* de Sófocles) numa linguagem, digamos, "cientificista": a teoria do aparelho psicológico, com todas as suas metáforas hidráulicas e termodinâmicas. Como Lacan, e seus seguidores, Habermas afirma categoricamente que só faltou a Freud a boa teoria da linguagem. A

última. No caso de Lacan, a lingüística estrutural, no caso de Habermas, uma espécie de "pragmática geral".

E, no entanto, com toda sua complicação, Lacan é analista e Habermas, ao transformar a análise numa forma de "auto-reflexão", reduz a psicanálise a uma psicologia do *eu*. O *eu*, essa ilusão que justamente a psicanálise veio destruir, mostrando que há *necessariamente* uma falha no coração do diamante.

Essa degradação intelectualista da psicanálise transparece de maneira exemplar num comentário que Habermas faz da idéia de *defesa*. Trata-se de comentar o seguinte parágrafo de Freud:

"Torna-se, assim, claro que o processo de defesa é análogo à fuga pela qual o eu escapa a um perigo que o ameaça do exterior; esse processo representa precisamente uma tentativa de fuga diante de um perigo pulsional" (*apud, Conh. e Int.*, tr. fr., p. 272).

O importante, parece, no texto de Freud, é a idéia de que um perigo *interno* (ou pulsional, vocábulo que falta ao léxico de Habermas, que prefere falar de afetos)⁵ é transportado *para fora*: esse outro que sou (além de Freud, lembremos de Rimbaud) é *como um outro de verdade*, como um perigo que se volta sobre mim a partir *de fora de mim*, de um ninho instalado no meio do mundo. Daí que a defesa seja definida por Freud como *análoga* à fuga: se a coisa, *id*, está fora de mim, está em algum lugar, no amplo espaço externo, donde devo fugir.

Habermas ignora, em seu comentário, a metáfora e a confusão entre o dentro e o fora. É o que fica claro na explicação que fornece ao parágrafo acima citado:

"Essa tentativa de conceber o processo interno de defesa a partir do modelo da reação de fuga conduz a formulações que concordam de maneira surpreendente com as perspectivas hermenêuticas da psicanálise: empenhado na fuga, o eu que não se pode subtrair a uma realidade exterior deve esconder-se de si mesmo" (p. 272).

O surpreendente é o tamanho do contra-senso, sob uma pena tão fina. O *como se* de Freud é ignorado e o sentido figurado é tomado

(5) O afeto não pertence, na linguagem freudiana, ao registro do inconsciente, mas à esfera da consciência. Ele exprime, nessa esfera, algo de mais profundo: a quantidade de energia pulsional, ela sim inconsciente. Cf. Verbetes *afeto* do *Vocabulário...*

como sentido próprio. É essa má leitura que permite que o autor leia o texto do *ponto de vista do eu como identidade*. Creio não estar caluniando, já que logo em seguida Habermas acrescenta:

“A identidade dessa parte censurada da *psiquê* com o eu (*Selbst*) é denegada; ela é, para o eu, reificada em algo de neutro, num isso (*ça*)” (p. 272).

Mais uma vez insisto no vocabulário, que jamais é inocente. Identidade, *Selbst*, ego, toda uma série de noções, que a psicanálise descreve como o *resultado*, é aqui reconduzida ao éter do idealismo alemão e sua linguagem, soterrando a revolução freudiana. Infelizmente não tenho sob a mão ou a seu alcance, *O Ser e o Nada* de Sartre, pois seria fácil mostrar como essa *Missverständnis* a respeito da idéia de fuga coincide de maneira absoluta com a bela fenomenologia da má fé que nele encontramos. Todo estudante de filosofia se lembra da historinha da moça que deixa seu suspirante tomar-lhe a mão, mas que opera uma *Spaltung* que *objetiva* sua própria mão, transformando-a num objeto entre outros, no meio do mundo: de fato, uma bela fuga. Mas, também para Sartre, a idéia de inconsciente era intolerável, embora essa repugnância tivesse suas raízes numa tradição diferente da de Habermas. Lembramos ainda que, também para Sartre, Freud era o representante de uma “metafísica naturalista”. O mesmo Sartre que dizia que não havia neuróticos, mas apenas safados.

No caso de Sartre, a idéia de inconsciente era esvaziada em nome do *cogito* (de ponta a ponta, pura transparência para si mesmo). Mais recente, Habermas chega ao mesmo resultado recorrendo à filosofia da linguagem. Repetimos que não há razão para duvidar da fecundidade da idéia de pensar a doença mental, ou pelo menos algumas de suas formas, como “excomunhão” ou desgramaticalização. Mas o puro e simples estabelecimento do império da gramática da linguagem ordinária (com seus três pólos: fala, ação, expressão do corpo) não dá conta da espessura do inconsciente ou faz dele uma deterioração do consciente. É o próprio Habermas quem o diz: “A distinção entre representação verbal e representação simbólica é problemática” (p. 273). É pelo menos curioso que alguém, que busca a verdade de Freud *no que ele não disse*, negue a idéia do inconsciente como discurso mudo, ou como um campo prévio que (tornando possível a linguagem) é de natureza análoga àquilo que torna possível, *sem ser propriamente linguagem*.

Voltando ao princípio, é preciso lembrar que o capítulo dedicado a Freud em *Conhecimento e Interesse* é um momento crucial no projeto de restabelecimento da Razão crítica e da crítica da sociedade, quer dizer, da filosofia alemã e do marxismo. A auto-reflexão inscrita no processo analítico forneceria o paradigma para a reconstrução do marxismo. Será que o marxismo carece de paradigma? Será que a psicanálise precisa tanto de uma filosofia? Tanto num caso como no outro, deparamos com práticas que nem sempre dão certo, mas que sempre põem em cheque a idéia tradicional da Teoria: práticas teóricas *qui se moquent de la philosophie*.

Trata-se da mesma dificuldade que abordei aqui há dois anos.⁶ Eu falava então apenas de Freud e da dificuldade que as sucessivas vagas da filosofia enfrentava para digerir seus textos, sem risco de congestão conceitual. Uma história da posteridade do marxismo ou das sucessivas formas da marxologia talvez chegasse a dificuldades semelhantes. O que é inquietante, para quem cuida de filosofia, é que as diferentes filosofias só podem acolher o discurso de Freud sob a rigorosa condição de mutilá-lo. Nada mais diferente, em princípio, do que as filosofias de Habermas e de P. Riccoeur: um empenhado na recuperação especulativa do marxismo, outro na recuperação metafísica da teologia. Quer se trate da redenção do gênero humano, quer se trate da restauração do brilho do Criador, Freud é sempre invocado como testemunha. O que, convenhamos, pelo menos para o leitor ingênuo que permanece na superfície dos textos de Freud, é uma péssima estratégia.

Mas não há que espantar: há muito tempo Merleau-Ponty insistia na cumplicidade entre o Humanismo e a Teologia (esses irmãos gêmeos, sombra, no presente, da solidariedade entre as metafísicas especiais da filosofia pré-crítica). Voltemos ao traço comum das empresas de Riccoeur e de Habermas: a insistência na dimensão "hermenêutica" da obra de Freud. Ninguém ignora que a palavra *Hermeneutik*, em

(6) Trata-se de meu ensaio "1895-1900: o nascimento do conceito freudiano de interpretação", a ser editado pelos *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* do CLE da Unicamp. Alguns de seus parágrafos já foram publicados, como nota, na *Revista Discurso* nº 12, p. 10-13, a um escrito sobre "Hume, Freud, Skinner". Embora não completamente desenvolvida, minha interpretação da interpretação é legível nas entrelinhas, senão nas linhas, dessas páginas. Peço ao leitor, para maior compreensão, a paciência de esperar a publicação do texto sobre o nascimento da psicanálise.

alemão, tem uma história longa e complicada, de Schleiermacher a Gadamer, passando por Dilthey e Heidegger. A despeito das mutações evidentes do sentido da palavra, talvez não seja insensato dizer que ela guarda algo de sua primitiva ancoragem semântica: leitura do texto sagrado. Em Ricoeur, essa lembrança é intencional e clara: trata-se de subtrair à competência da ciência a leitura do Velho e do Novo Testamento, reservando-lhes o tratamento mais sutil da interpretação. No caso de Habermas, trata-se de proteger um texto quase sagrado da onda do positivismo invasor. Todos os mitos, para Ricoeur merecem a análise estrutural de Lévi-Strauss, menos a Bíblia que é atravessada pelo *kerigma* só captável por um ouvido mais fino, por uma auscultação esperançosa — o que se compreende, aliás, num mundo efetivamente desencantado como aquele em que vivemos. Menos compreensível é que Habermas, que navega nas margens do marxismo, queira expurgá-lo do “positivismo”, quer dizer, de seu *materialismo*. Grande paradoxo. Por que deveria a psicanálise arcar com a responsabilidade filosófica (à revelia de Freud) da reconstrução do marxismo ou da crítica da sociedade? O marxismo e a psicanálise funcionam quando funcionam e esse funcionamento (passemos a palavra, o “trabalho da crítica”) não depende do império da teoria no sentido clássico. Tanto no caso de Ricoeur como no de Habermas, o pessimismo e o materialismo de Freud são neutralizados em nome da Verdade, revelada ou socialmente instituída, pouco importa. Uma perspectiva bem mais aguda *do mesmo problema* já estava dada no belo livro de Marcuse sobre *Eros e Civilização*, que não esvaziava a psicanálise do seu materialismo, nem de seu pessimismo, e que no entanto dava passagem para o sopro da utopia. Para ser filósofo e socialista não é preciso ser espiritualista.

Para terminar, lembro que recentemente o Papa João Paulo II condenou três autores: Marx, Nietzsche e Freud, multiplicando desnecessariamente uma aura que todos conhecem imensa. Representariam, segundo o Sumo Pontífice, três formas agudas de concupiscência: Marx a do olhar, Freud a da carne, Nietzsche a da vida. A acolhida desses escritores ímpares pelos filósofos, ao longo deste século que se aproxima de seu fim, tem algo de semelhante a essa censura. Na Alemanha como na França, os filósofos há tempos têm vergonha do materialismo — como o Papa.

É por isso que encerro esta conferência com uma frase de Nietzsche — esse filósofo profundamente materialista — citado por Habermas, e que põe em perigo todo o “projeto crítico” de quem o cita. É uma frase profética que chega bem mais perto da psicologia contem-

porânea do que *Conhecimento e Interesse*, onde vim a descobri-la. Habermas é um excelente filósofo e, portanto, um pouco suicida, trazendo à luz um texto que marca os limites de seu próprio texto. Em filosofia, seu melhor *amigo*, é o seu *melhor* inimigo. Nietzsche dizia:

“Nós, psicólogos do futuro, não empenhamos tanta boa vontade em observar-nos a nós mesmos, consideramos quase como um sinal de degenerescência o instrumento que quer ‘conhecer-se a si mesmo’: somos instrumentos de conhecimento e gostaríamos de ter a ingenuidade e a precisão de um instrumento; por isso não devemos analisar-nos a nós mesmos, ‘conhecer-nos’” (p. 330).

Para terminar, que me seja permitido um pouco da ingenuidade da pura *doxa*. Na minha *opinião*, a psicologia contemporânea (seja psicanálise, neo-behaviourismo, etc.) quando bem feita, no que tem de mais agressivo e agudo, implica na dissolução da idéia clássica de sujeito e de auto-reflexão. Não me seria possível, aqui, desenvolver, em oposição a Habermas, a idéia da psicanálise como *interpretação sem sujeito*. Impossível e desnecessário, já que é justamente o que tentei fazer na já referida conferência sobre o “nascimento do conceito freudiano de interpretação”.

São Carlos, de 6 a 8 de dezembro, 1980.