

Jürgen Habermas

CONHECIMENTO E INTERESSE  
com um novo posfácio

Introdução e Tradução

JOSÉ N. HECK

Revisão de Texto

GUSTAVO BAYJER

Escola de Administração  
% 818LIUTÉCA r

ZAHAR EDITORES

RIO DE JANEIRO

Título original: *Erkenntnis und Interesse*

Tradução autorizada da segunda edição alemã,  
publicada em 1973 por Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,  
Alemanha Ocidental.

Copyright © by Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,  
1968, 1971 e 1973.

Todos os direitos reservados.  
A reprodução não autorizada  
desta publicação, no todo ou em parte,  
constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

*Edição para o Brasil.*

Capa: Luiz Stein

W ü r i e d   B e r g h a h n

(1930-1964)

ao amigo inesquecível

JJÁ cie -ð 0. S ^ i

1 2 f

1982

Direitos para a edição brasileira adquiridos por  
ZAHAR EDITORES S.A.  
Caixa Postal 207 (ZC-00) Rio  
que se reservam a propriedade desta versão

*Impresso no Brasil*

# ÍNDICE

*Introdução*

*Prefácio*

## I A Crise da Crítica do Conhecimento

1. Crítica de Hegel a Kant:  
radicalização ou supressão da teoria do conhecimento
2. Metacrítica de Marx a Hegel:  
síntese mediante trabalho social
3. A idéia de uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade

## II Positivismo, Pragmatismo e Historismo

4. Comte e Mach:  
a intenção do antigo positivismo
5. A lógica da pesquisa de Ch. S. Pierce:  
a aporia de um renovado realismo lógico-semântico dos universais
6. Auto-reflexão das ciências da natureza:  
a crítica pragmatista do sentido
7. Teoria da compreensão expressiva de Dilthey:  
eu-identidade e comunicação semântica
8. Auto-reflexão das ciências do espírito:  
a crítica histórica do sentido

## III Crítica como Unidade de Conhecimento e Interesse

9. Razão e *interesse*:  
retrospecção — Kant e Fichte
10. Auto-reflexão como ciência:  
a crítica psicanalítica do sentido em Freud
11. O auto-equiívoco cientificista da metapsicologia.  
A *lógica* da interpretação genérico-universal
12. Psicanálise e teoria societária.  
A redução dos interesses do conhecimento em  
Nietzsche

Posfácio (1973)

Bibliografia

## INTRODUÇÃO

O nome Habermas dispensa, por certo, apresentação. Sua proximidade com os conhecidos representantes da Escola de Frankfurt bem como a ampla repercussão de seus livros em inglês e francês e a tradução de alguns de seus textos tornaram seu pensamento acessível no Brasil.<sup>1</sup> Se, assim mesmo, me decidi a uma breve introdução foi para chamar a atenção do leitor para certas peculiaridades de *Conhecimento e interesse*, O próprio autor achou oportuno acrescentar à edição de 1973 um posfácio, relativamente extenso, onde comenta aspectos controvertidos de sua obra.

Na esperança de, talvez, facilitar a leitura do livro e poder contribuir para sua compreensão, antecipo três paradoxos que, em meu entender, traspassam a argumentação do texto.

### I

## O nexó teoria-práxis

A tensão conceitual deste binômio, genuinamente marxista, Habermas herdou da Escola de Frankfurt.<sup>2</sup> Esta promovera, respeitadas as diferenças entre Horkheimer, Adorno e Marcuse,

<sup>1</sup> Cf. a excelente introdução de Barbara Freitag e Sérgio P. Rouanet. *In Habermas*, São Paulo, Editora Ática, 1980, p. 9-67.

<sup>2</sup> SLATER, Ph.: *Origem e significado da Escola de Frankfurt*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

- 173) Gadamer analisa essa recaída no objetivismo de forma excepcional; de qualquer maneira não sou de opinião que o possamos entender em base de um divórcio entre ciência e filosofia vitalista.
- 174) VII, p. 213 et seqs.
- 175) VII, p. 204.
- 176) V, p. 317.
- 177) VII, p. 219.
- 178) VII, p. 213.
- 179) *Ibidem*
- 180) VII, p. 146.
- 181) I, 49/51 et seqs.
- 182) V, p. 258.
- 183) Cf. meu ensaio "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *op. cit.*, cap. III, p. 95 et seqs. ;
- 184) VII, p. 188 (as noíás entre parênteses são do autor).

### III

## CRÍTICA COMO UNIDADE DE CONHECIMENTO E INTERESSE

A redução da teoria do conhecimento à teoria da ciência, a qual o positivismo mais antigo encenou pela primeira vez, foi interceptada por uma contracorrente que tem em Pierce e Dilthey seus próceres mais exemplares. Mas a auto-reflexão das ciências da natureza e do espírito apenas sustou, mas não interrompeu a marcha vitoriosa do positivismo. Assim se explica por que os interesses orientadores do conhecimento, uma vez descobertos, puderam logo mais ser identificados como mal-entendidos psicológicos e sucumbir à crítica do psicologismo; o positivismo mais recente foi instaurado sobre os fundamentos desta crítica na forma de um empirismo lógico e determina, até hoje, a autocompreensão cientificista das ciências.

Pela recorrência ao conceito do *interesse da razão* em Kant, e sobretudo em Fichte, é possível clarear a conexão entre conhecimento e interesse, descoberta metodologicamente, e preservá-la frente às interpretações errôneas. Verdade é que uma mera sondagem histórica junto à filosofia da reflexão não é capaz de reabilitar a dimensão da auto-reflexão. É por isso que o exemplo da psicanálise nos irá servir de demonstração para o fato desta dimensão irromper no seio do próprio positivismo: Freud elaborou uma moldura interpretativa para processos de formação, perturbados e obliterados, os quais podem, através de uma reflexão de orientação terapêutica, ser conduzidos para vias normais. Não

há dúvida de que ele precisamente não concebeu sua teoria como uma auto-reflexão universal em termos sistemáticos, mas como uma ciência experimental em termos estritos. Freud não formula conscientemente aquilo que separa a psicanálise das ciências que procedem de acordo com métodos empírico-analíticos, nem daquelas que operam exclusivamente segundo critérios hermenêuticos; ele simplesmente atribui a psicanálise aos domínios da técnica analítica. Esta é a razão por que a teoria de Freud permanece um bocado que a lógica positivista das ciências, desde então, em vão procura digerir e que o empreendimento behaviorista da pesquisa inutilmente tenta integrar; de fato, porém, a auto-reflexão encobera, a qual constitui a pedra de escândalo da psicanálise, não se torna reconhecível como tal. Nietzsche é um dos poucos contemporâneos que unem a sensibilidade para a amplitude das investigações metodológicas com a capacidade de se movimentar, sem alarde, na dimensão da auto-reflexão. Mas exatamente ele, um dialético do antiiluminismo, faz tudo para denegar, na forma da auto-reflexão, a força da reflexão, abandonando ao psicologismo os interesses orientadores do conhecimento, dos quais, na verdade, ele estava plenamente convencido.

### 9. *Ramo e interesse: retrospecto — Kant e Fichte*

Picce incentivou a auto-reflexão das ciências naturais, Dilthey a das ciências do espírito; ambos até um ponto em que os interesses orientadores do conhecimento se tornaram palpáveis. A pesquisa empírico-analítica é a continuação sistemática de um processo cumulativo de aprendizagem, o qual se exerce, ao nível pré-científico, no círculo funcional do agir instrumental. A investigação hermenêutica dá uma forma metódica a um processo de compreensão entre indivíduos (e da compreensão de si) que, na fase pré-científica, está integrada em um complexo de tradições, próprio a interações medializadas simbolicamente. No primeiro caso trata-se da produção de um saber *tecnicamente explorável*, no segundo, da elucidação de um saber *praticamente eficaz*. A análise empírica descerra o pano da realidade sob o ponto de vista da disponibilidade técnica possível sobre processos objetivados da natureza, enquanto a hermenêutica assegura a intersubjetividade de uma compreensão entre indivíduos, capaz de orientar a ação (horizontalmente, em vista da interpretação de culturas estranhas, e verticalmente, tendo em vista a apropriação de tradi-

ções próprias). As ciências experimentais, em sentido estrito, estão submetidas às condições transcendentais da atividade instrumental, enquanto as ciências hermenêuticas operam ao nível de uma atividade própria à comunicação.

Em ambos os casos a *constelação da linguagem, da atividade e da experiência* é basicamente diferente. No círculo funcional do agir instrumental a realidade constitui-se como quinta-essência daquilo que, sob o ponto de vista de uma possível disponibilidade técnica, pode ser experimentado: à realidade objetivada em condições transcendentais corresponde uma experiência restrita. A linguagem dos enunciados empírico-analíticos acerca da realidade toma corpo sob as mesmas condições. Proposições teóricas fazem parte de uma linguagem formalizada ou, no mínimo, passível de formalização. De acordo com sua forma lógica trata-se de cálculos que, por meio de uma manipulação ordenada dos signos, nós mesmos produzimos e cada qual pode reconstruir a qualquer momento. Sob as condições de um agir instrumental a linguagem pura constitui-se como quinta-essência de tais conexões simbólicas, as quais podem ser engendradas através de um ato operatório de acordo com leis estabelecidas. A "linguagem pura" deve-se a uma abstração operada a partir do material desordenado das linguagens ordinárias, tanto quanto a "natureza" objetivada deve-se a uma abstração feita a partir do material caótico da experiência cotidiana. Uma e outra, a linguagem restrita, não menos do que a experiência delimitada, são definidas pelo fato de resultarem de operações, sejam essas efetuadas com signos ou com corpos móveis. Assim como o agir instrumental em si, também o emprego lingüístico que o integra é monológico. Ele assegura às proposições teóricas uma coerência sistemática entre si, e isso de acordo com regras dedutivas cogentes. A função transcendental da atividade instrumental é corroborada por processos relativos à articulação de teoria e experiência: a observação sistemática possui a forma de uma demonstração experimental (ou quase experimental), permitindo registrar sucessos de operações mensuráveis. Estas tornam possíveis a predicação irreversivelmente unívoca de acontecimentos, constados por via operativa, a signos interligados de modo sistemático. Caso ao quadro da pesquisa empírico-analítica correspondesse um sujeito transcendental, a *medida* seria a realização sintética que o caracterizaria de forma mais genuína. É por isso que apenas uma teoria do medir pode esclarecer as condições de objetividade de um conhecimento possível no sentido das ciências nomológicas.

No contexto do agir inerente à comunicação a linguagem e a experiência não se apresentam sob as condições transcendentais da ação enquanto tal. Pelo contrário, uma função transcendental cabe, muito mais, à gramática da linguagem cotidiana, a qual regula, ao mesmo tempo, elementos não-verbais de uma práxis vital exercida habitualmente. Uma gramática dos jogos de linguagem entrelaça símbolos, ações e expressões; ela fixa os esquemas de apreensão da mundividência e da interação. As regras gramaticais definem o terreno de uma fragmentada intersubjetividade entre indivíduos socializados; e não podemos engajar-nos nesse plano senão na medida em que internalizamos tais regras — como participantes socializados e não como observadores imparciais. A realidade constitui-se na moldura de uma forma vital exercitada por grupos que se comunicam e organizada nos termos da linguagem ordinária. Nesse sentido é real aquilo que pode ser experimentado de acordo com a interpretação de uma simbólica vigente. Nessa medida podemos conceber a realidade sob o ponto de vista da manipulação técnica possível, e apreender a experiência operacional correspondente como sendo um caso limite. Este caso limite possui os seguintes caracteres: a linguagem está dissociada das interações nas quais se encontra engajada e tende a ser monológica; a atividade está separada da comunicação e reduzida ao ato solitário de uma utilização de recursos racionais-finalistas; por fim, a experiência biográfica individualizada está eliminada em favor da experiência repetitiva dos sucessos do agir instrumental — em suma, as condições da atividade própria à comunicação encontram-se, precisamente aqui, suprimidas. Se concebermos o quadro transcendental da atividade instrumental desta maneira, como uma variação extremada de mundos vitais constituídos pela linguagem ordinária (e, mais precisamente, como realidade na qual todos os mundos vitais, historicamente individualizados, *devem* chegar a um acordo no abstracto), então ficará claro que o modelo da atividade de um agir próprio à comunicação não exerce, para as ciências hermenêuticas, uma função transcendental equiparável àquela que o quadro da atividade instrumental possui para as ciências nomológicas. Pois, o domínio do objeto das ciências do espírito não se constitui exclusivamente nas condições transcendentais da metodologia da pesquisa; na verdade, deparamos com ele como algo já constituído. As regras de qualquer interpretação estão, por certo, fixadas pelo modelo das interações mediatizadas por símbolos universais. Mas o intérprete, uma vez socializado em sua linguagem

materna e motivado, em termos genéricos, para o exercício da interpretação, não opera *em junção* de regras transcendentais, mas ao nível dos próprios complexos transcendentais. Ele não pode decifrar o conteúdo da experiência de um texto, legado por tradição, senão em íntimo contato com a constituição transcendental de um mundo do qual ele, enquanto tal, faz parte. Teoria e experiência não se afirmam aqui, diferentemente do que ocorre nas ciências empírico-analíticas, como grandezas separadas. A interpretação, que precisa entrar em ação no momento em que entra em crise uma experiência comunicativa, comprovada sob os esquemas comuns da apreensão do mundo e da ação, não visa só às experiências adquiridas no seio de um mundo constituído pela linguagem ordinária, mas também às regras gramaticais, correspondentes ao ato-de-constituir o mundo enquanto tal. Esta interpretação é, simultaneamente, análise lingüística e experiência. Ela corrige, em consequência, suas antecipações hermenêuticas, apoiando-se sobre um consenso de interlocutores, alcançado de acordo com regras gramaticais — também nesse sentido experiência e percepção analítica convergem de uma forma toda particular.

*Pierce e Dilthey* desenvolvem a metodologia das ciências da natureza e do espírito como lógica da investigação e concebem, cada qual por sua vez, o processo da pesquisa a partir de um complexo vital objetivo, seja este entendido como *técnica* ou como *práxis da vida*. A lógica da ciência recupera assim a dimensão da teoria do conhecimento, a qual a teoria positivista da ciência abandonara: como outrora a lógica transcendental, assim ela procura uma resposta para a questão das condições *a priori* de todo conhecimento. Não há dúvida, porém, que para a lógica da ciência estas condições não são mais *em-si*, mas tão-somente *para* o processo investigatório. O exame lógico-imanente do progresso nas ciências empírico-analíticas e o avanço do modo explicativo da hermenêutica não tardam a encontrar seus limites: sob o visor da lógica nem a conexão dos modos-de-concluir, analisados por Pierce, nem a dinâmica circular da interpretação, apreendida por Dilthey, podem ser consideradas satisfatórias. Como são possíveis a indução, por um lado, e o círculo hermenêutico, por outro, isto não pode ser mostrado por intermédio da lógica mas, exclusivamente, nos termos de uma teoria do conhecimento. Em ambos os casos trata-se de regras que objetivam a transformação lógica de sentenças; sua validade somente se torna plausível quando as proposições transformadas são comprometidas, *a priori*,

com determinadas categorias inerentes a determinadas experiências no interior de um quadro transcendental, seja este da ordem do agir instrumental ou próprio a uma forma vital, constituída pela linguagem cotidiana. Tal sistema de referências possui um peso valorativo transcendental, mas ele determina a arquitetura dos processos investigatórios e não a da consciência transcendental em si. A lógica das ciências da natureza e do espírito não se ocupa, como a lógica transcendental, com a organização da razão pura e teórica, mas com as regras metodológicas, tendo em vista a organização dos processos de pesquisa. Tais regras não continuam tendo o *status* de puras regras transcendentais; elas possuem um peso valorativo transcendental, mas irrompem em conexões vitais práticas: a partir das estruturas de uma espécie que reproduz sua vida através de processos de aprendizagem, próprios ao trabalho social organizado, da mesma forma do que por meio de processos de compreensão, próprios a interações mediatizadas pela linguagem cotidiana. Na interdependência de tais relações vitais subjacentes mede-se, por isso, o sentido da validade de proposições que podem ser obtidas no seio dos sistemas de referência quase transcendentais dos processos investigatórios nas ciências da natureza e do espírito: o saber nomológico é tecnicamente utilizável da mesma forma como o saber hermenêutico é praticamente eficaz.

Remeter o quadro das ciências nomológicas e hermenêuticas a um *conjunto vital*, bem como à correspondente dedução do sentido da validade relativa a enunciados provindos de interesses cognitivos, torna-se necessário no momento em que um sujeito transcendental é substituído por uma espécie que se reproduz em condições culturais, isto é, que *não se constitui, ela própria*, senão em um processo de formação *a constituir a espécie*. Os processos de pesquisa — e esta espécie nos interessa, antes de tudo, como sujeito de tais processos — são partes do processo formativo global que perfaz a história desta espécie. As condições de objetividade de uma experiência possível, as quais estão fixadas pela moldura transcendental do processo investigatório das ciências da natureza e do espírito, não apenas não mais explicitam o sentido transcendental de um conhecimento finito, restrito às formas fenomênicas enquanto tais; elas pré-molduram, muito mais, um determinado sentido dos modos metódicos do conhecer, como tal; e isso, a cada vez, de acordo com um critério próprio à conexão vital objetiva, a qual aflora de dentro para fora da estrutura de ambas as direções investigatórias. As ciências em-

pírico-analíticas exploram a realidade na medida em que esta se manifesta no raio da atividade instrumental; enunciados nomológicos acerca deste domínio do objeto estão assim presos, de acordo com seu sentido imanente, a um determinado contexto de aplicação — *elas apreendem a realidade em vista de uma disponibilidade técnica que, em condições específicas, é sempre e em toda parte possível*. As ciências hermenêuticas não exploram a realidade sob um outro ponto de vista transcendental; elas têm por objetivo, muito mais, uma elaboração transcendental de diversas formas fáticas de vida, no interior das quais a realidade é interpretada de maneira diferente, em função de gramáticas que formulam o mundo e da atividade que o transforma; é por isso que, rastreando seu sentido imanente, as proposições da hermenêutica visam um contexto de aplicação correspondente — *elas apreendem interpretações da realidade em vista da intersubjetividade de uma compreensão mútua, suscetível de orientar a ação para uma situação hermenêutica inicial*. Falamos, portanto, de um interesse técnico ou prático na medida em que, através dos recursos da lógica da pesquisa, as conexões vitais da atividade instrumental e das interações mediatizadas pelos símbolos pré-molduram o sentido da validade de enunciados possíveis de tal forma que estes, enquanto representam conhecimentos, não possuem outra função senão aquela que lhes convém em tais contextos vitais: serem aplicáveis tecnicamente ou serem praticamente eficazes.

O conceito do "interesse" não deve sugerir uma redução naturalista de determinações transcendentais a dados empíricos mas, pelo contrário, evitar que uma tal redução venha a ser inevitável. Interesses capazes de orientar o saber (o que não posso ainda demonstrar aqui, mas apenas asseverar) mediatizam a história natural com base na lógica de seu processo formativo; mas estes interesses não podem ser invocados para reduzir a lógica a alguma base natural. Chamo de *interesses* as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: *trabalho e interação*. E por isso que cada uma destas orientações fundamentais não visam à satisfação de necessidades empíricas e imediatas, mas à solução de problemas sistêmicos propriamente ditos. Não há dúvida de que aqui não é possível falar em soluções de problemas senão em termos aproximativos. Pois, interesses capazes de orientar o conhecimento não devem ser definidos em base de constelações problemáticas; essas só podem irromper *como pro-*



blemas no interior de um quadro metodológico determinado por esses mesmos interesses. Os interesses orientadores do conhecimento deixam-se avaliar unicamente pelos problemas objetivos da conservação da vida, os quais receberam resposta através da forma cultural da existência. Trabalho e interação englobam *ipso jacto* processos de aprendizagem e de compreensão recíproca; e a partir de um estágio determinado de desenvolvimento tais processos necessitam estar assegurados na forma de uma investigação metódica, caso o processo formativo da espécie não deva correr o risco de uma estagnação. Pelo fato de a reprodução da vida estar determinada culturalmente, ao nível antropológico, pelo trabalho e pela interação, os interesses do conhecimento comprometidos com as condições existenciais deste trabalho e desta interação, não podem ser concebidos nos quadros referenciais da biologia, próprios à reprodução e à conservação da espécie. A reprodução da vida social — os interesses orientadores do conhecimento não passariam de um mal-entendido, fossem eles entendidos como mera função desta vida — não pode, de forma alguma, ser adequadamente caracterizada sem o recurso às fontes culturais da reprodução, isto é, sem recorrer a um processo de formação que implica, *sempre já*, o conhecimento sob estas duas formas. É por isso que o "interesse do conhecimento" perfaz uma categoria *sui generis*, a qual tampouco se sujeita à distinção entre determinações empíricas e transcendentais ou fáticas e simbólicas como àquela entre determinações inerentes à motivação e ao conhecimento. Pois, conhecimento não é nem mero instrumento de adaptação de um organismo a um circum-ambiente em alteração, nem ato momentâneo de um puro ser racional e, como contemplação, subtraído às conexões da vida enquanto tal.

Pierce e Dilthey defrontaram-se com os interesses que constituem a base do conhecimento científico, mas eles não os refletiram. Eles não elaboraram o conceito do interesse capaz de orientar o conhecimento e, na verdade, não entenderam aquilo que tal conceito toma por objetivo. Não há dúvida de que eles analisaram a constituição do fundamento da lógica investigatória nas condições gerais da vida; mas eles só poderiam ter identificado as orientações fundamentais da ciência empírico-analíticas e hermenêuticas *como* interesses a orientar o conhecimento no quadro que, a rigor, lhes era estranho, a saber: no interior da concepção de uma *história da espécie* considerada como *processo formativo*. A idéia de um processo de formação no qual o sujeito da espécie tem, pela primeira vez, condições para se consti-

tuir, foi desenvolvido por Hegel e retomado por Marx em termos de pressuposições materialistas. Sobre a base do positivismo, o retorno imediato a esta idéia deveria afigurar-se como um retorno à metafísica; deste ponto *não há senão um* legítimo caminho de volta; este é percorrido por Pierce e Dilthey, na medida em que eles refletem sobre a gênese das ciências a partir de um complexo vital objetivo e praticam, assim, a metodologia *na perspectiva* da teoria do conhecimento. Mas aquilo que fazem, isto nem um nem outro percebem. Caso contrário eles não poderiam ter-se subtraído à experiência da reflexão desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia*. Penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão, que experimenta em si o sujeito na medida em que ela própria se torna, a si mesma, transparente na história de sua gênese. A experiência da reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito do processo formativo; metodicamente ela leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na auto-reflexão um conhecimento entendido com o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com o interesse emancipatório; pois, o ato-de-executar da reflexão sabe-se, simultaneamente, como movimento da emancipação. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por si mesma. Podemos dizer que ele persegue um interesse emancipatório do conhecimento e que este tem por objetivo a realização da reflexão.

As coisas por certo se apresentam da seguinte maneira: a categoria do interesse, suscetível de orientar o conhecimento, é chancelada pelo interesse inato à razão. Interesse cognitivo técnico e prático só podem ser entendidos isentos de ambigüidade — isto é, sem decaírem ao nível de uma psicologização ou reavivarem os critérios de um novo objetivismo — *como* interesse orientador do conhecimento em base de sua conexão com o interesse emancipatório do conhecimento da reflexão racional. Pelo fato de Pierce e Dilthey não entenderem sua metodologia como a auto-reflexão da ciência, que ela na verdade é, eles não atingem o ponto de intersecção entre conhecimento e interesse.

- O conceito do interesse da razão já irrompe na filosofia transcendental de Kant; mas somente Fichte pode, após haver subordinado a razão teórica à prática, desdobrar o conceito no sentido de um interesse emancipatório, inerente como tal à razão em ação.

- O interesse por excelência é aquele do bem-estar que combinamos com a idéia da existência de um objeto ou uma ação.

O interesse toma por objetivo o existir, eis que exprime uma relação do objeto que interessa para com nossa capacidade de desejar. O interesse pressupõe uma necessidade, ou então o interesse engendra uma necessidade.<sup>1</sup> A esta distinção corresponde aquela do interesse empírico e do interesse puro. Kant a introduz em vista da razão prática. O bem-estar prático naquilo que chamamos de bem, isto é, a percepção prazerosa das ações determinadas pelos "princípios da razão é um *interesse puro*. Enquanto a vontade age por deferência frente às leis da razão prática, ela possui um interesse no bem mas não age *por* interesse:

"A primeira constelação designa o *interesse prático* na ação, a segunda o *interesse patológico* no objeto da ação. A primeira apenas mostra a dependência da vontade dos princípios da razão em si, a segunda dos princípios da mesma (razão) posta a serviço da inclinação, eis que a razão apenas indicia a regra prática pela qual a necessidade da inclinação pode ser satisfeita. No primeiro caso me interessa a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto ela me é gratificante)".<sup>2</sup>

O interesse (patológico) dos sentidos naquilo que é agradável ou útil *decorre* da necessidade; o interesse (prático) da razão naquilo que chamamos de bem desperta uma necessidade. No primeiro caso a faculdade de desejar é estimulada por uma inclinação, no segundo caso ela é determinada pelos princípios da razão. Em analogia com a inclinação sensitiva, enquanto desejos habituais, podemos falar de uma inclinação intelectual isenta de influências sensuais, desde que ela se tenha cristalizado como uma atitude penamente a partir de um interesse puro:

"Embora onde deva ser admitido um puro interesse da razão não possa ser possível predicar-lhe um interesse (provido) da inclinação, mesmo assim podemos, conformando-nos ao uso do linguajar corrente, conceder a uma inclinação, mesmo para aquilo que só pode ser objeto de um prazer intelectual, um desejo habitual, e isso a partir do interesse puro da razão; tal inclinação não seria, porém, a causa mas, sim, o efeito deste (último) interesse; poderíamos designá-lo a *inclinação livre-de-sentidos (propensio intellectuaUs)*".<sup>3</sup>

A função sistemática do conceito de interesse, peculiar à razão prática pura, fica clara na última seção dos *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Sob o título "Os limites extremos de toda filosofia prática" Kant expõe a questão da possibilidade da liberdade. Explicar a liberdade da vontade é uma tarefa paradoxal, eis que ela é definida pela independência frente aos im-

pulsos empíricos; uma explicação da liberdade só seria (assim) possível através do recurso às leis da natureza. O que denominamos liberdade só se deixaria explicar pelo fato de qualificarmos um interesse que leva os homens a obedecer às leis morais. De outro modo a obediência de tais leis não equivaleria a um agir moral e, por conseguinte, não seria um agir livre, caso esta obediência tivesse por base uma motivação sensitiva. Seja como for, o sentimento moral atesta algo assim como um interesse efetivo na execução das leis morais, a saber, a intenção de que se torne realidade "o magnífico ideal de um reino universal de *fins em si mesmos* (de seres racionais), aos quais nós não podemos pertencer como membros senão quando nos comportarmos zelosamente de acordo com as máximas da liberdade como se fossem leis da natureza".<sup>4</sup> Aqui não pode tratar-se, por definição, de um interesse sensitivo; em consequência devemos contar com um interesse puro, na verdade, com um efeito subjetivo, o qual a lei da razão exerce sobre a vontade. Kant vê-se forçado a atribuir à razão uma causalidade em oposição à faculdade natural do desejar; para ser prática essa causalidade racional precisa ser capaz de afetar a sensibilidade:

"Para que alguém, racional e simultaneamente afetado pela sensibilidade, queira aquilo que somente a razão prescreve como imperativo para a ação, é sem dúvida necessário que a razão possua uma faculdade de lhe inculcar um *sentimento de prazer* ou de bem-estar, ligado ao cumprimento do dever; em consequência, uma causalidade dela mesma, no sentido de determinar a sensibilidade de acordo com seus próprios princípios. Mas é de todo impossível compreender, isto é, tornar conceitualmente claro, como uma simples idéia, a qual não contém nada de sensível em si, produza uma sensação de prazer ou de desprazer; pois, aqui se trata de uma espécie particular de causalidade, acerca da qual não podemos determinar absolutamente nada *a priori*, como não o podemos sobre qualquer causalidade mas para o qual devemos, única e exclusivamente, recorrer à experiência".<sup>5</sup>

A tarefa de explicar a liberdade da vontade rompe inesperadamente o quadro da lógica transcendental; pois, a maneira de pôr a questão — como a liberdade é possível? — nos engoda com o fato de que, frente à razão prática, nos estamos informando acerca das condições da liberdade real e não da liberdade possível. Na verdade, esta questão põe-se da seguinte maneira: como pode a razão pura ser prática? Este é o motivo por que somos obrigados a nos referir a um momento racional que, se-

gundo Kant é propriamente incompatível com as determinações da razão, a saber: um interesse da razão. Não há dúvida de que a razão não pode estar submetida às condições empíricas da sensibilidade; mas a idéia do *estar-ajetado-da-sensitividade pela razão*, tornando possível um interesse através de uma atividade que obedeça às leis morais, tal idéia apenas aparentemente protege a razão contra ingredientes empíricos. Caso o efeito desta causalidade especial da razão, o bem-estar prático puro, for apenas contingente e, como tal, tão-só engendrado pela experiência, então também a causa deste bem-estar só poderá ser pensada como um *factum*. A figura conceitual de um interesse determinado unicamente pela razão pode distinguir tal interesse dos impulsos meramente fatuais, mas isso sob a condição de injetar um momento de faticidade no miolo da própria razão. Um interesse puro não é concebível senão sob a pressuposição de que a razão, na medida em que ela inspire um sentimento de prazer, obedeça ela mesma a uma inclinação, independente da questão de saber algo sobre a diferença entre essa inclinação e as chamadas inclinações imediatas — no âmago da razão afirma-se a pulsão que visa a execução do que é racional. Isto não é, porém, concebível nos termos das determinações transcendentais. E outra coisa Kant não concede nos limites extremos de toda filosofia prática: o nome de um interesse puro exprime este dado inconcebível — uma relação causal entre razão e sensibilidade como elo que garante a existência do sentimento moral:

**"Ora, como esta última (causalidade) não pode oferecer nenhuma relação entre causa e efeito senão aquela entre dois objetos da experiência, como aqui a razão pura deve ser, através de idéias simples (as quais, não liberam objeto algum para a experiência), a causa de um efeito (a saber, a satisfação que se tem ao cumprir o dever) que, por certo, só encontra na experiência, a nós homens permanece de todo impossível explicar por que e como nos interessam, a universalidade da máxima enquanto lei e, por conseguinte, (também) a moralidade".**

O conceito do interesse puro possui um peso valorativo *sui generis* no interior do sistema kantiano. Ele determina um fato sobre o qual nossa certeza acerca da *realidade* da razão prática pode se apoiar. Não há dúvida de que este fato não se torna acessível em uma experiência comum, mas é atestado através de um sentimento moral que deve reivindicar a função de uma experiência transcendental. Sóis, nosso interesse em obedecer à lei moral é produzido pela razão e, ao mesmo tempo,

perfaz um fato contingente que não pode ser admitido *a priori*. Neste sentido um interesse engendrado pela razão implica também um momento que determina a razão. Tal raciocínio conduz a porém, a uma gênese não-empírica da razão, ainda que não inteiramente dissociada da experiência, o que na verdade constitui um absurdo de acordo com as determinações da filosofia transcendental. Kant é conseqüente ao abordar este absurdo não como uma aparência transcendental da razão prática; ele se dá por satisfeito em constatar que o bem-estar prático puro nos assegura que a razão pura pode ser prática sem que estejamos em condições de compreender como isto seja possível. A causa da liberdade não é empírica, mas ela também não é apenas intelectual; nós a podemos qualificar como um fato mas não a entender. O designativo "interesse puro" remete-nos a uma base da razão: somente essa garante as condições da realização da razão, muito embora ela não possa ser reduzida aos princípios racionais; pelo contrário, como fato de uma ordem superior, esta base sustenta os princípios da razão. Tal *base da razão* está comprovada pelos interesses da razão, mas ela é ardua ao conhecimento; caso esse chegasse ao nível da liberdade, ele não deveria ser nem empírico, nem puro mas tanto um quanto outro. É por isso que Kant previne contra a transgressão dos limites extremos da razão pura prática, pois aqui, diferentemente do que ocorre nos limites da razão teórica aplicada, a razão não ultrapassa a experiência mas, sim, a experiência do sentimento moral vai além da razão. O "interesse puro" é um conceito-limite que articula uma experiência inconcebível:

**"Ora, como uma razão pura, sem outros impulsos senão aqueles engendrados por ela mesma, pode ser prática, isto é, como o simples princípio da validade universal de todas as máximas enquanto leis..., sem matéria, alguma da vontade e na qual pudéssemos de antemão ter interesse, pode conceder a si mesmo uma pulsão e produzir um interesse que chamásemos puramente moral; ou, em outros termos, como pode uma razão ser prática? Para explicar isto a razão humana é, em sua totalidade, absolutamente incapaz, e todo esforço e labor para encontrar uma explicação permanecem infrutíferos".**

Mas, curiosamente, Kant transfere o conceito do interesse puro, o qual ele desenvolvera a propósito da razão prática, a todas as potencialidades do sentimento: "A cada faculdade do sentimento é possível atribuir um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, e exclusivamente, o exercício do-

mesmo pode ser incentivado".<sup>8</sup> A redução do interesse a um princípio evadência, sem dúvida, que o *status* do conceito, alheio ao sistema, tem sido abandonado, e que se abstraiu o momento da faticidade inerente à razão. Também não fica claro o que a razão teórica adquire ao lhe adicionarmos um interesse racional puro, caso este consista "no *conhecimento* do objeto elevado até os princípios *a priori*"? sem que aqui, como ocorre com o interesse da razão prática, possa ser identificado uma experiência de bem-estar. De fato, não é fácil compreender como uma satisfação teórica pura possa ser pensada em analogia com a razão prática pura: pois, todo interesse, seja puro ou empírico, determina-se a si próprio em relação com a faculdade por excelência do desejar e se reporta, assim, à práxis possível; também um interesse especulativo da razão estaria, como interesse, de todo justificado pelo fato de a razão teórica ser reivindicada pela prática sem, com isso, ficar alienada de sua intenção genuína: •conhecer pelo prazer de se conhecer. Para que haja um interesse cognitivo é necessário não apenas promover o uso especulativo da razão enquanto tal, mas também conectar a razão especulativa pura com a razão prática pura, e isso a partir das exigências •desta razão prática:

"Mas, de maneira alguma pode ser exigido da razão prática subordinar-se à razão especulativa, invertendo assim a ordem, já que todo interesse é, depois de tudo, prático, e mesmo aquele da razão especulativa é (apenas) condicional e tão-somente perfeito no emprego prático (da razão)".<sup>9</sup>

Finalmente Kant admite que, em termos estritos, não pode haver sentido falar de um interesse especulativo da razão senão quando a razão teórica se alia com a prática "para um conhecimento".

Há um exercício legítimo da razão teórica em vista de uma finalidade prática. O interesse puro prático parece, assim, assumir a função de um interesse que orienta o conhecimento. Das três questões para as quais convergem todos os interesses de nossa razão, a terceira exige um tal emprego da razão especulativa em vista de um fim prático. A primeira pergunta — o que posso saber? — é apenas especulativa; a segunda — que devo fazer? — é apenas prática; a terceira — o que me é permitido esperar? — é prática e simultaneamente teórica, de sorte que "a ordem prática leva, apenas como fio condutor, à solução da questão teórica e, no momento em que esta desabrocha, à resposta da razão 'especulativa'".<sup>10</sup> O princípio da esperança determina a intenção

prática, em vista da qual a razão teórica é reivindicada. Visto desta maneira, o conhecimento conduz, como sabemos à imortalidade da alma e à existência de Deus como postulados da razão prática pura. Kant esforça-se em justificar este uso interesse-sara da razão especulativa, sem distender, ao mesmo tempo o emprego experimental da razão prática. O conhecimento racional em termos práticos mantém seu *status* próprio, subalterno frente aos conhecimentos que a razão teórica, graças à sua peculiar competência e sem ser impulsionada por um interesse prático puro, pode representar:

"Se aquilo que chamamos razão pura pode ser prático para si mesmo e realmente o é, como a consciência da lei moral o atesta, a verdade é que ela permanece sempre a única e mesma razão que, seja sob o ponto de vista teórico, seja sob o visor prático, julga segundo princípios *a priori*; e assim não há dúvida de que ela, quando sua capacidade de formular peremptoriamente certas asserções é insuficiente e nem por isso essas a contradigam, deva precisamente admitir tais enunciados desde que façam parte indissolúvel do interesse teórico da razão pura-verdade é que a razão deve aceitar tais proposições como uma proposta estranha, não medraria em seu solo, mas (por certo) suficientemente comprovada e deve, com todo poder que lhe está à disposição como razão especulativa, procurar compará-las e entrelaçá-las; ao precisar admitir isto, a razão e ao mesmo tempo obrigada a aceitar (o fato) de que aqui não se trata, principalmente, de suas próprias percepções\* mas (<)p uma extensão de seu (próprio) emprego para um outro fim, j. . . , é, para uma finalidade prática, e de que isto não contradiz, de modo algum seu cuidado em restringir a temeridade especulativa (que a caracteriza)".<sup>12</sup>

Kant não consegue desembaraçar de todo o uso especulativo da razão, inspirado pelo interesse, da ambigüidade. Por um lado ele recorre à unidade da razão, com o objetivo de evitar que a utilização prática da razão teórica venha a se apresentar como uma reestruturação ou mera instrumentalização posterior de uma faculdade racional por meio de outra. Por outro lado, porém, razão teórica e razão prática perfazem uma unidade tão pouco homogênea que os postulados da razão prática pura permanecem "ofertas estranhas" para a razão teórica. É por isso que o emprego da razão que só atende ao seu interesse não conduz a um conhecimento em sentido estrito; quem confundisse o alargamento da razão para fins práticos com a dilatação da esfera do conhecimento teórico possível tornar-se-ia cúmplice da "temeridade especulativa", contra a qual a crítica da razão pura, em especial todo esforço da dialética transcendental, assestou sua argumentação.

ção. O interesse prático da razão tão-só poderia assumir a função de um interesse capaz de orientar o conhecimento em sentido estrito, caso Kant tivesse realmente tentado executar a unidade da razão teórica e da razão prática. Apenas se o interesse especulativo da razão — que em Kant ainda tem por objetivo exercer, de forma tautológica, a faculdade teórica em vista do conhecimento — tivesse sido tomado a sério como interesse prático puro, a razão teórica seria obrigada a ceder sua competência, cujo cerne consiste no fato de ela ser independente do interesse da razão.

*Fichte* dá esse passo. Ele concebe o ato da razão, a intuição intelectual, como uma atividade refletida retornando a si mesmo, e converte o primado da razão prática em um princípio: a coalescência acidental da razão pura especulativa e da razão prática pura "em vista de um conhecimento" dá lugar à dependência radical da razão especulativa com relação à razão prática. A organização da razão é submetida à intenção prática de um sujeito que se engendra a si próprio. Sob a forma originária da autorreflexão, a razão é imediatamente prática, como a doutrina da ciência o mostra. Ao se tornar transparente a si mesmo em seu gesto autoprodutor, o Eu liberta-se do dogmatismo. Este Eu necessita da qualidade moral de uma vontade emancipadora para elevar-se até os confins da intuição intelectual. O idealista "só pode contemplar nele mesmo o ato disponível do Eu, e para poder percebê-lo, ele próprio o precisa realizar. Ele o produz, nele mesmo, arbitrariamente e com liberdade".<sup>13</sup> Em contraposição a tal atitude, a consciência que se concebe como produto das coisas em seu redor está presa ao dogmatismo: "O princípio dos dogmáticos é a crença nas coisas em função delas mesmas: portanto, uma fé indireta em seu próprio Eu, disperso e, como tal, apenas sustentado pelos objetos".<sup>14</sup> Para poder desvencilhar-se dos limites de tal dogmatismo é preciso apropriar-se antes do interesse próprio à razão: "A razão última da divergência entre o idealista e o dogmático é, assim, a divergência de seu interesse".<sup>15</sup> Toda lógica pressupõe a necessidade da emancipação e um ato originário de liberdade para que o homem se eleve até o ponto de vista idealista da maioria emancipatória, a partir do qual é possível sondar de forma crítica o dogmatismo da consciência natural e, em consequência, os mecanismos ocultos da autoconsciência do Eu e do mundo: "O supremo interesse, a razão de todo e qualquer interesse, é o interesse *para conosco mesmos*. É isso que se passa com o filósofo. Não ficar privado de seu

próprio Eu no processo da averiguação, mas conservá-lo e afirmá-lo, eis o único interesse que, invisivelmente, guia o pensamento".<sup>18</sup>

Também Kant, ao expor as antinomias da razão pura, cita interesses que orientam dogmáticos e empíricos, ambos dogmáticos a sua maneira. Mas o "interesse da razão nesse seu conflito"<sup>17</sup> — o qual se volta contra ambos os contraentes e dos quais um defende a tese e o outro a antítese — Kant não o vê, depois de tudo, senão no abandono do interesse como tal: a razão que se reflete a si mesma deve "despojar-se de toda parcialidade".<sup>18</sup> O interesse prático, bem como seu interesse puro, permanecem assim, apesar de tudo, exteriores à razão especulativa. *Fichte* reduz, pelo contrário, os interesses que se intrometem na defesa dos sistemas filosóficos, à única oposição existente entre aqueles que se deixam cativar pelo interesse da razão na emancipação e na autonomia do Eu e aqueles que permanecem presos a sua inclinação empírica e, com isso, dependentes da natureza.

**"Aconlece que há duas categorias de humanidade; e no desenvolvimento de nossa espécie, antes mesmo de a última haver assomado à superfície, dois tipos básicos de homens. Alguns, os quais ainda não se alçaram ao pleno sentimento de sua liberdade e de sua autonomia absoluta, não se encontram senão na representação das coisas; eles tão-somente possuem esta autoconsciência dispersa, presa aos objetos, composta da multiplicidade das coisas. Sua imagem lhes é conferida apenas pelas coisas, como se tratasse de um espelho; uma vez subtraídas estas coisas, eles perdem ao mesmo tempo seu Eu; eles não são capazes de dispensar, por amor a si mesmos, a fé na autonomia das coisas: pois, eles tão-somente subsistem com estas coisas. Tudo o que são, eles na realidade o conseguiram ser através do mundo exterior. Quem, de fato, não passa de um produto das coisas, este jamais pode conceber-se de forma diferente; e ele terá razão enquanto falar apenas de si e daqueles que lhe são semelhantes ... Mas quem adquire consciência de sua autonomia e de sua independência frente a tudo o que lhe é exterior — e isso só se fica pelo fato de fazer-se a si mesmo, por força própria, independente de tudo — não necessita das coisas em termos de apoio para seu próprio Eu; as coisas lhe são inaproveitáveis, eis que elas eliminam esta sua autonomia e a transformam em mera aparência. O Eu que lhe é próprio e o qual lhe interessa suprime toda e qualquer crença nas coisas; ele acredita em sua autonomia por instinto, ele se apodera dela por afeição. A fé em si mesmo lhe é imediata".**

A fixação afetiva na autonomia do Eu e o interesse pela liberdade revelam ainda a afinidade com o sentimento prático pu-

ro do bem-estar em Kant: este adquirira, de fato, o conceito do interesse da razão próximo ao afeto interessado na realização do ideal de um reino de seres racionais livres. Ora, Fichte não concebe este impulso prático puro, a "consciência do imperativo categórico", como uma emanção da razão prática, mas como um ato da razão enquanto tal, como a auto-reflexão, na qual o Eu se torna transparente a si próprio como ação que retorna a si mesma. Nas realizações da razão teórica Fichte identifica o trabalho da razão prática e denomina de intuição intelectual o ponto de interseção de ambas:

"A intuição intelectual, da qual a doutrina da ciência fala, não possui o ser por objetivo mas o agir; ela não se encontra mencionada em Kant (exceção feita àquelas passagens, caso se queira, onde se fala de *apercepção pura*). Mesmo assim é possível demonstrar, com bastante exatidão, a passagem no sistema kantiano onde se deveria ter falado desta questão. Não está Kant consciente do imperativo categórico? De que Consciência então se trata? Kant esqueceu de pôr tal questão em debate, já que em parte alguma ele tematizou o fundamento de toda filosofia; na *Crítica da razão pura* está em discussão apenas a (filosofia) teórica e nessa o imperativo categórico não podia aparecer; na *Crítica da razão prática* Kant tão-somente visualizou a (filosofia) prática e nela se tratava exclusivamente de expor o conteúdo; aí a pergunta acerca da espécie da consciência não podia chegar a se impor".<sup>21</sup>

Pelo fato de Kant haver concebido secretamente a razão prática de acordo com o modelo da razão teórica, a experiência transcendental do sentimento moral, isto é, do interesse que nos leva a seguir a lei moral, devia necessariamente confrontá-lo com o seguinte problema: como é possível que um mero pensamento, o qual não contém em si mesmo nada de sensível, como pode ele engendrar uma sensação de prazer ou de desprazer? Esta dificuldade, bem como os recursos acessórios de uma causalidade especial da razão, torna-se supérflua desde que, inversamente, a razão prática libera o modelo para a razão teórica. Eis que então o interesse prático da razão faz parte da razão enquanto tal: no interesse pela autonomia do Eu, a razão se impõe na mesma medida em que o ato da razão produz, como tal, aquilo que chamamos liberdade. A *auto-reflexão é percepção sensível e emancipação, compreensão imperativa e libertação da dependência dogmática numa mesma experiência*. O dogmatismo, esse que dissolve a razão tanto em termos analíticos quanto práticos, é uma falsa consciência: erro e, por isso mesmo, existência aprisionada. Somente o Eu, o qual na intuição intelectual se flagra como um

sujeito que se afirma a si mesmo, adquire autonomia. O dogmático, pelo contrário, ao não encontrar a força que o pode levar à auto-reflexão, vive na dispersão e, à moda de um sujeito dependente, está determinado pelos objetos e, ele próprio, coisificado como sujeito: ele leva uma existência não livre, eis que não chega a ter consciência de sua própria espontaneidade refletida. O que denominamos de dogmatismo não é menos uma imperfeição moral do que uma incapacidade teórica; é por isso que o idealista corre o risco de se elevar por sobre o dogmático, escarnecendo dele em vez de o esclarecer. É neste contexto que se põe a famosa frase de Fichte, não poucas vezes mal-entendida como psicologista:

"O tipo de filosofia que se escolhe depende, portanto, do tipo de homem que se e: pois, um sistema filosófico não é um utensílio inerte o qual se possa aceitar ou rejeitar a bel-prazer, mas ele está animado pela alma do homem que o possui. Um caráter fiácido por natureza ou debilitado e entorpecido pela servidão do espírito, escravizado pelo luxo da erudição e da vaidade, não se erguerá jamais até os píncaros do idealismo".<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Nessa formulação enfática Fichte expressa, uma vez mais, a identidade da razão teórica com a prática. O padrão que sinaliza até que ponto estamos impregnados pelo interesse pela razão, cativos do afeto que busca a autonomia do Eu e amadurecidos no exercício da auto-reflexão, determina ao mesmo tempo o grau de autonomia adquirida e o ponto de vista de nossa concepção filosófica acerca do ser e da consciência.

<sup>22</sup> A trajetória que, de Kant a Fichte, faz desabrochar o conceito do interesse racional conduz, a partir do conceito de um interesse ditado pela razão prática por ações do livre arbítrio, um conceito de interesse que visa a autonomia do Eu, e cuja eficácia se localiza na razão enquanto tal. O ato-de-se-identificar razão teórica com sua prática, que Fichte realiza, fica esclarecido neste interesse. Como um ato da liberdade, ele precede o da auto-reflexão, bem assim como ele se afirma na dinâmica emancipatória, peculiar à auto-reflexão. Tal *unidade de razão e emprego interessado da mesma* colide com o conceito contemplativo de conhecimento. Enquanto o sentido tradicional de teoria pura secciona basicamente o processo cognitivo das conexões vitais, aquilo que chamamos de interesse deve ser apreendido como um momento antagônico da teoria, algo que se acrescenta do exterior e obscurece, assim, a objetividade do conhecimento. A inter-relação toda particular de conhecimento e interesse, com a qual nos

deparamos em nosso percurso através da metodologia das ciências, corre constantemente o risco' de ser mal-entendida por uma versão psicologizante no momento em que for considerada sobre o pano de fundo de uma teoria do conhecimento puro, concebida como cópia; e isso independentemente das variações que esta teoria possa apresentar. Somos tentados a compreender os dois interesses, capazes de orientar o conhecimento e analisados até aqui, como realidades superpostas a um aparelho cognitivo já constituído, como se tratasse de interceptar um processo cognitivo, alterando-o antecipadamente com base em um direito que fosse próprio a esses dois interesses. O emprego da razão especulativa em vista de fins práticos guarda, ainda em Kant, resquícios deste tipo de interesse, muito embora nele o interesse que pretende ser ativado seja já entendido como um interesse puro de uma razão prática, não importa o que se deva entender com o designativo razão prática. É apenas no conceito fichtemano da auto-reflexão interessada que o interesse, incorporado à razão, perde seu caráter de mero apêndice e se torna constitutivo tanto para o ato-do-conhecer quanto para o ato-do-agir. O conceito da auto-reflexão, desenvolvido por Fichte como atividade que retroage sobre si mesmo, possui uma significação sistemática para a categoria do interesse que orienta o conhecimento, lam-bem a esse nível o interesse antecede o conhecimento, bem assim (aliás) como ele se efetua exclusivamente por meio deste conhecimento.

Não seguimos as pegadas da intenção sistemática da *Doutrina da ciência*; ela fora pensada com o objetivo de situar seus leitores, em virtude de um ato solitário, no ponto nevrálgico da autocontemplação de um Eu que produz absolutamente o mundo e a si mesmo. Hegel escolhe, com razão, o caminho complementar da experiência fenomenológica; esta não deixa o dogmatismo instantaneamente atrás de si, mas percorre os estágios da consciência que se mostra como os estágios da reflexão. A auto-reflexão originária de Fichte é distendida na experiência da reflexão. *Tampouco* podemos seguir a intenção da *Fenomenologia do espírito*, a qual é para conduzir seus leitores ao saber absoluto e ao conceito da ciência especulativa. O movimento da reflexão que toma a consciência empírica por ponto de partida une, por certo, razão e interesse; pelo fato de este movimento reencontrar, em cada estágio, a dogmática de uma mundividência e de uma determinada forma de vida, o processo ao conhecimento coincide com o processo formativo. Mas não po-

demos conceber a vida de um sujeito que se constitui em termos de espécie como o movimento absoluto da reflexão, eis que as condições nas quais a espécie humana se constitui não são apenas aquelas que a reflexão põe em cena. O processo formativo não é incondicionado como é o instaurar-se do Eu fichtemano ou como é a dinâmica absoluta do espírito. Ele depende das eventuais condições da natureza subjetiva, bem como da natureza objetiva; por um lado, portanto, depende de condições duma societarização individualizadora de particulares interagindo e é, por outro, devedora às condições da "troca metabólica" entre os agentes comunicativos e um meio que tecnicamente precisa fazer-se disponível. Na medida em que o interesse da razão pela emancipação, o qual é investido no processo formativo da espécie e transpassa o movimento da reflexão, volta-se para a efetivação daquelas condições peculiares à interação mediatizada por símbolos e próprias ao agir instrumental, ele assume a forma restrita do interesse inerente ao conhecimento prático e técnico. De certa forma torna-se, inclusive, necessário reinterpretar materialisticamente o interesse da razão, tal como o idealismo o introduzira: o interesse emancipatório depende, por seu lado, dos interesses que orientam ações intersubjetivas possíveis e controlam uma possível disponibilidade técnica.

Os interesses que, a este nível, orientam processos cognitivos não vigem para a existência de objetos mas, sim, para ações instrumentais e interações bem-sucedidas — no mesmo sentido Kant distinguira o interesse puro, o qual adotamos nas ações morais, daquele das inclinações empíricas, o qual é despertado pela mera existência dos objetos das ações. Mas, bem assim como a razão, ditando ambos os interesses, não é doravante mera razão prática pura, mas uma razão que une conhecimento e interesse na auto-reflexão, do mesmo modo os interesses voltados para a atividade da comunicação e da instrumentalização incluem necessariamente as categorias do saber que lhes são próprias: eles adquirem *ipso jacto* o peso valorativo de interesses capazes de orientar o conhecimento. Tais formas de ações não podem, a rigor, ser estabelecidas a longo prazo sem que estejam igualmente asseguradas as categorias do saber que acompanham estes interesses, os processos cumulativos de aprendizagem e as interpretações permanentes, mediatizadas pela tradição.

Temos mostrado que, no círculo funcional onde se exerce a atividade instrumental, se impõe uma outra constelação do agir, da linguagem e da experiência do que no quadro das interações

mediatizadas simbolicamente. As condições do agir instrumental e da atividade própria à comunicação são, simultaneamente, as condições da objetividade inerente a um conhecimento possível; elas fixam o sentido da validade de proposições nomológicas ou hermenêuticas. A inserção de processos cognitivos em complexos vitais chama nossa atenção para a função de interesses capazes de orientar o conhecimento: um complexo vital é um conjunto de interesses. Mas, assim como o nível, ao qual a vida social se reproduz, tal feixe de interesses não pode ser definido independentemente destas formas de ações e das categorias correspondentes do saber. O interesse pela manutenção da vida está, no plano antropológico, comprometido com uma vida organizada por meio da ação e do conhecimento. Os interesses que orientam o conhecimento estão, portanto, determinados por dois fatores: por um lado, eles atestam que os processos cognitivos têm sua origem em conjuntos vitais e neles exercem sua eficácia; mas, por outro lado, através destes interesses se expressa igualmente o fato de que a forma da vida, reproduzida socialmente, não poder ser caracterizada adequadamente senão pelo liame específico entre conhecimento e interesse.

O interesse está ligado a ações que, se bem que em uma constelação diferente, fixam as condições de todo conhecimento possível, assim como estas, por sua vez, dependem de processos cognitivos. Esclarecemos tal interdependência entre conhecimento e interesse ao examinarmos aquela categoria de "ações" que coincidem com a "atividade" da reflexão, a saber: as ações emancipatórias. Um ato da auto-reflexão que "altera a vida" é um movimento da emancipação. De modo igual como aqui o interesse da razão não pode corromper a força cognitiva da razão — eis que, como Fichte não cansa de explicitar, conhecimento e interesse estão fundidos em um *único* ato — o interesse não permanece exterior ao conhecimento lá, onde ambos os momentos da atividade e do conhecimento já se dissociaram: ao nível do agir instrumental e do agir próprio à comunicação.

Mas, mesmo assim, não há dúvida de que não podemos certificar-nos metodologicamente dos interesses que orientam o conhecimento nas ciências da natureza ou nas ciências do espírito senão depois de havermos penetrado na dimensão da auto-reflexão. Aquilo que chamamos de *razão se apreende no momento em que ela, enquanto tal, se executa como auto-reflexão*. É por isso que nos deparamos com a relação fundamental entre conhecimento e interesse quando praticamos metodologia de acordo

com a experiência da reflexão, qual é: dissolução crítica do objetivismo, a saber, da autocompreensão objetivista das ciências a qual omite a participação da atividade subjetiva nos objetos pré-moldados de um conhecimento possível. Nesse sentido nem Pierce, nem Dilthey conceberam suas investigações metodológicas como uma auto-reflexão. Pierce compreende sua lógica da "pesquisa em íntimo contato com o progresso científico, cujas condições essa lógica analisa: ela é uma disciplina acessória que contribui para a institucionalização e aceleração do processo investigatório em seu conjunto e, como tal, promove a progressiva racionalização da realidade. Dilthey entende, sua lógica das ciências do espírito em relação com o avanço da hermenêutica, cujas condições sua lógica analisa: ela é uma disciplina acessória que contribui para a propagação da consciência histórica e para a atualização estética de uma vida histórica onipresente. Nenhum dos dois leva em consideração se a metodologia não reconstrói, como teoria do conhecimento, experiências mais radicais da história da espécie e não conduz, assim, a um novo estágio da auto-reflexão no processo formativo da espécie humana.

## 10. *Auto-reflexão como ciência:*

### • *a crítica psicanalítica do sentido em Freud*

No fim do século XIX nasceu uma disciplina que, no início como obra de um único homem, se movia, já em seus primórdios no elemento da auto-reflexão e, assim mesmo, reivindicou de maneira convincente estar legitimada por um método estritamente científico. De modo diferente do que ocorre em Pierce e Dilthey, Freud não é um lógico da ciência que se pode orientar em uma disciplina já estabelecida, refletindo a partir dela sobre suas próprias experiências. Pelo contrário, ao desenvolver uma nova disciplina Freud refletiu sobre suas premissas. Freud não foi um filósofo. Sua tentativa de médico em elaborar um arcabouço teórico das neuroses levou-no a uma teoria *sui generis*. Ele só se depara com ponderações metodológicas na medida em que o fundamento de uma nova ciência obriga, exatamente, a refletir acerca do novo ponto de partida: nesse sentido Galileo não apenas criou a nova física, mas também a comentou em termos metodológicos. A psicanálise é, para nós, relevante como o único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício auto-reflexivo. Com o sur-



gimento da psicanálise abre-se, através do caminho peculiar à lógica da pesquisa, a perspectiva de um acesso metodológico a esta dimensão disfarçada do positivismo. Tal possibilidade não se concretizou, pois o auto-equívoco cientificista da psicanálise, inaugurado pelo próprio Freud, o fisiólogo por origem, obstruiu em germen esta possibilidade. O auto-equívoco não deixa, por certo, de ter suas razões. Afinal, a psicanálise combina a hermenêutica com realizações que, a rigor, estavam reservadas ao domínio das ciências da natureza.<sup>22</sup>

A psicanálise começa afirmando-se como uma forma especial de interpretação; ela libera pontos de vista teóricos e regras técnicas para interpretação de conjuntos simbólicos. Freud orientou permanentemente a interpretação dos sonhos no modelo hermenêutico do trabalho filológico. Ele a compara, ocasionalmente, com a tradução de um autor estrangeiro, assim por exemplo, com um texto de Tito Lívio. Mas o obrar interpretativo do analista não apenas se distingue da atividade do filólogo pela seleção de um *domínio particular do objeto*; um tal obrar exige uma hermenêutica específica e ampliada, que leva em consideração, frente à interpretação habitual das ciências do espírito, uma *nova dimensão*. Não foi por acaso que Dilthey tomou a biografia como ponto de partida de sua análise do ato-do-compreender; a reconstrução de um complexo autobiográfico, passível de ser trazido à memória, é o modelo por excelência da interpretação de conjuntos simbólicos. Dilthey escolhe a biografia como modelo porque esta lhe parece ter a vantagem da transparência: ela não apresenta aquilo que está por ser recordado a resistência do opaco. Aqui, no foco da memória autobiográfica, concentra-se a vida histórica como "aquilo que é conhecido a partir do interior; trata-se daquilo aquém do qual não é possível recuar".<sup>23</sup> Para Freud, em contrapartida, a biografia só é objeto da análise na medida em que ela é, ao mesmo tempo, o conhecido e o desconhecido do interior; de maneira que se torna necessário ir além daquilo que constitui o recordado. Dilthey compromete a hermenêutica com a opinião subjetiva, cujo sentido pode ser garantido pela lembrança direta e imediata:

"A vida é histórica na medida em que é apreendida em sua progressão temporal e no conjunto dinâmico no qual ela possui sua gênese. A possibilidade de tal perspectiva está no fato de se reconstruir este curso na memória, o qual não (apenas) reproduz o elemento singular mas o próprio conjunto e seus estágios mais diversos. O que a recordação realiza na apreensão da seqüência da vida enquanto tal, isto é executado

na história através de expressões vitais, estas que abarcam o espírito objetivo por intermédio do congraçamento estabelecido por tal sucessão e seus efeitos".<sup>24</sup>

Dilthey está obviamente ciente de que, para além do horizonte da biografia atualizada, não podemos contar com a garantia subjetiva de uma memória imediata. O compreender volta-se, por isso, também para as formas simbólicas e aos textos nos quais a estrutura do sentido se objetivou, com o objetivo de vir em auxílio da memória adulterada da espécie humana, por meio da recomposição crítica destes textos:

"A primeira condição para a construção do mundo histórico é, assim, a purificação das confusas e, sob muitos aspectos, corrompidas recordações da espécie humana, nela mesma, através da crítica que constitui o correlato da interpretação. É por isso que a ciência fundamental da história é a filologia em sentido formal, como estudo científico das linguagens nas quais a tradição está sedimentada, coleção da herança da humanidade passada, eliminação dos erros que ela contém, ordenação cronológica e combinação, as quais põem tais documentos em íntima relação uns com os outros. Filologia não é, nesse sentido, um recurso acessório para o historiador, mas assinala o primeiro raio de ação de seu modo de proceder".<sup>25</sup>

Dilthey conta, igual a Freud, com a pouca fidelidade e a acnuidada confusão da memória subjetiva; ambos vêem a necessidade de uma crítica que restabeleça o texto mutilado da tradição. Mas a crítica filológica distingue-se da psicanalítica pelo fato de reconduzir, pelo caminho da apropriação do espírito objetivo, ao conjunto intencional da opinião subjetiva como base última da experiência. Dilthey superou, sem dúvida, a inteligência psicológica da expressão em favor da compreensão hermenêutica própria à inteligência do sentido; "o requinte psicológico cedeu lugar à compreensão de configurações intelectuais".<sup>27</sup> Mas a filologia, voltada para a conexão simbólica, permanece limitada a uma linguagem na qual se expressa conscientemente aquilo que se pretende dizer. Ao tornar-se compreensíveis as objetivações, a filologia atualiza seu conteúdo intencional no *médium* da expressão biográfica cotidiana. Nesta medida a filologia tão-somente assume funções adicionais a serviço de uma força da memória autobiográfica que funciona em condições normais. O que, através do obrar crítico, ela elimina pela elucidação de textos são deficiências acidentais. As omissões e alterações, retificadas pela crítica filológica, não possuem peso valorativo sistemático, pois

a estrutura do sentido dos textos, com os quais a hermenêutica se ocupa, está sempre apenas ameaçada por influências externas. O sentido pode ser aniquilado pelos canais da transferência, limitada de acordo com a capacidade e a eficiência; sejam esses canais próprios à memória ou à tradição cultural. I

A interpretação psicanalítica, pelo contrário, não se volta para complexos de sentido, peculiares à dimensão daquilo que se intensiona conscientemente; seu trabalho crítico não elimina deficiências acidentais. As omissões e as alterações que ela suprime possuem um peso valorativo, pois os conjuntos simbólicos que a psicanálise procura compreender estão adulterados por *influências internas*. As mutilações possuem, *como tais*, um sentido. Um texto adulterado dessa espécie só poderá ser satisfatoriamente apreendido em seu sentido depois que for possível esclarecer o sentido da corrupção enquanto tal: é isto que caracteriza a tarefa particular de uma hermenêutica que não se pode limitar aos modos de proceder da filologia, mas *unifica a análise da linguagem com a pesquisa psicológica de complexos causais*. A manifestação parcial e deformada do sentido não resulta, nesse caso, de uma tradição defeituosa; afinal, trata-se sempre já de um sentido inerente ao conjunto biográfico ao qual o sujeito não tem mais acesso. No interior do horizonte de uma biografia atualizada a recordação falece a tal ponto (poe os abalos funcionais da memória postulam, enquanto tais, o recurso à hermenêutica e exigem, por conseguinte, serem entendidos a partir de uma conexão objetiva de sentido.

Dilthey concebera a recordação autobiográfica como condição de uma intelecção hermenêutica possível e comprometeu, assim, o ato-do-compreender com aquilo que é conscientemente intencionado. Freud depara-se com ofuscamentos da memória que, por sua vez, expressam intenções; estas necessitam, então, transcender o domínio daquilo que perfaz a opinião subjetiva. Com sua análise da linguagem ordinária Dilthey não fez mais do que tangenciar o caso-limite da discrepância entre proposições, ações e expressões vivenciais; este caso-limite constitui, porém, o caso normal para a psicanálise.

A gramática da linguagem cotidiana não apenas regula o conjunto simbólico mas, igualmente, a imbricação de elementos da linguagem, modelos de ação e expressões. Numa situação normal estas três categorias de expressão comportam-se de maneira complementar, de modo que aquilo que denominamos de expressões verbal encontra-se, por um lado, "enquadrado" em interações

e, por outro, ambas se "adequam" novamente a expressões e isso independentemente da questão acerca do espaço necessário que um grau incompleto de integração reserva para informações indiretas. Mas, no caso limítrofe, o jogo da linguagem pode de-integrar-se de tal forma que as três categorias da expressão não mais concordam entre si: ações e expressões extraverbais desmentem agora o que é *expressis verbis* asseverado. Mas o sujeito que age desmascara-se tão-somente frente aos outros, os quais com ele interagem e observam o seu desvio das regras da gramática, próprias ao jogo da linguagem. O agente, como tal, não pode observar a discrepância ou, quando o consegue, não está em condições de a entender, eis que ele mesmo se expressa nessa discrepância e, ao mesmo tempo, se desentende nela. Sua auto-compreensão precisa agarrar-se àquilo que é entendido conscientemente, à expressão verbal, ao dado que se verbaliza. Mesmo assim o conteúdo intencional, que chega à superfície na forma de um agir e de um expressar contraditório, é introduzido no conjunto biográfico do sujeito da mesma maneira como o são os significados subjetivos, apenas supostos pelo sujeito. Este é forçado a se iludir acerca de tais expressões extraverbais, descoordenadas que estão com a expressão verbal; mas como ele próprio nelas se objetiva, ele acabará se iludindo acerca de si mesmo.

A interpretação psicanalítica ocupa-se com tais complexos simbólicos nos quais um sujeito se ilude acerca de si mesmo. A *hermenêutica das profundezas*, a qual Freud contrapõe à versão filológica de Dilthey, reporta-se a textos que indiciam *auto-enganos do autor*. Além do conteúdo manifesto (e de comunicações indiretas mas comprometidas em termos intencionais com este conteúdo) revela-se nesses textos o conteúdo latente de uma parte das orientações próprias ao autor, mas que se lhe tornou inacessível e estranho, muito embora lhe pertença: Freud cunhou a fórmula do "território estrangeiro interior"<sup>28</sup> para caracterizar a exteriorização de algo que, apesar disto, é parte constituinte do sujeito. Não há dúvida de que exteriorizações simbólicas, pertencentes a essa classe de textos, dão-se a conhecer por meio de particularidades que tão-somente emergem num amplo contexto de articulações, envolvendo expressões verbais e outras formas de objetivações.

"Estou, por certo, infringindo o significado lingüístico comum ao postular o interesse do pesquisador da linguagem para a psicanálise. Sob o termo linguagem deve ser entendida aqui não apenas a expressão de pensamentos em palavras mas, igualmente, a linguagem da mímica e

**toda sorte de expressões da atividade psíquica, como por exemplo a escrita. Assim sendo, pode-se salientar que as interpretações da psicanálise são, antes de mais nada, traduções de um método estranho de expressão para outro modo de expressão, o qual nos é familiar".<sup>29</sup>**

É possível que o texto corrido de nossos jogos de linguagem cotidianos (discurso e ações) seja perturbado por erros, apenas na aparência acidentais: através de omissões ou deformações que, quando se mantêm no interior dos limites da tolerância habitual, podem ser depreciadas como fortuitas e, como tais, esquecidas. Estes *atos falhos*, aos quais Freud soma casos de esquecimento, lapsos de linguagem, de escrita, de leitura, os equívocos no apagar um objeto e os chamados atos descuidados, são indicadores do fato de o texto defeituoso revelar e, simultaneamente, encobrir as auto-ilusões do autor.<sup>30</sup> Falamos de sintomas quando as inexatidões do texto são mais flagrantes e se situam na esfera do patológico. Sintomas não podem ser ignorados nem compreendidos. Mesmo assim eles são parte de complexos intencionais: a continuidade do texto dos jogos de linguagem cotidianos não é interceptada por influências externas mas interrompida por abalos internos. O que chamamos de neurose distorce complexos simbólicos nas três dimensões acima mencionadas: a expressão verbal (representação obsessiva), ações (compulsão à repetição) e expressão vivencial amalgamada com o corpo (sintomas hiscrico-somáticos). No caso das perturbações psicossomáticas o sintoma está, na verdade, de tal modo distante do texto original que seu caráter simbólico necessita, antes de mais nada, de ser demonstrado pelo trabalho interpretativo como tal. Os sintomas neuróticos em sentido estrito localizam-se, por assim dizer, entre os atos falhos e as doenças psicossomáticas: eles não podem ser bagatelizados como fenômenos ocasionais, mas também não é possível denegá-los a longo prazo em seu caráter simbólico; esse os identifica como porções isoladas de um conjunto simbólico maior: os sintomas neuróticos são cicatrizes de um texto adulterado; o autor se depara com ele como se tratasse de um texto incompreensível.

O modelo não patológico de um tal texto é o sonho.<sup>31</sup> O sonhador produz, ele próprio, o texto do sonho; provavelmente como um complexo intencional; mas, uma vez desperto, o sujeito não mais compreende sua produção, embora ele se identifique de certa forma com o autor do sonho. O sonho é caudatário de ações e expressões, o jogo de linguagem completo é apenas imaginado. E por isso que os atos falhos e os sintomas não

se podem mostrar nas discrepâncias entre manifestações verbais e não-verbais. Mas tal isolamento da produção onírica frente ao comportamento é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade para o extremado espaço de jogo das forças que implodem o texto repercutente da consciência diurna (os "restos diurnos"), transformando-os em um texto de sonho.

Freud concebeu assim o sonho como o "modelo normal" das afeições patológicas; a interpretação dos sonhos permaneceu sempre como modelo de explicação em vista do esclarecimento de complexões de sentido patológicas e deformadas. Ela ocupa, ademais, uma posição neural no desenvolvimento de psicanálise, porque foi através da decifração hermenêutica de textos oníricos que Freud deparou-se com o mecanismo da defesa e da formação de sintomas:

**"A transformação dos pensamentos oníricos latentes em conteúdo onírico manifesto merece toda a nossa atenção; trata-se do primeiro exemplo que nos é conhecido de material psíquico que é transformado de um modo de expressão para outro, de um modo de expressão que nos é imediatamente inteligível para outro que só podemos vir a entender com a ajuda de orientação e esforço, muito embora também deva ser reconhecido como uma função de nossa atividade psíquica".<sup>32</sup>**

Em face dos sonhos, Freud obriga o analista a assumir uma rigorosa atitude de intérprete. No importante capítulo VII de "À interpretação dos sonhos" ele declara, não sem satisfação, a propósito de suas próprias interpretações:

**"Em suma, o que na opinião dos autores (precedentes) não deve ser mais do que uma improvisação arbitrária, apressadamente cozida na perplexidade (do momento), isto nós tratamos como se fosse um texto sagrado".<sup>33</sup>**

Vista sob outro aspecto, porém, a concepção hermenêutica não satisfaz; pois, sonhos pertencem àqueles textos com os quais o autor se vê confrontado como se fosse algo estranho e incompreensível. O analista é forçado a recuar, através de perguntas, para quem do conteúdo manifesto do texto onírico para poder apreender o pensamento onírico latente que aí se manifesta. A técnica da interpretação de sonhos vai, nesse sentido, mais além do que a arte da hermenêutica, uma vez que ela deve não apenas atingir o sentido de um possível texto deformado, mas o *próprio sentido da deformação textual*, a conversão de um pensamento onírico latente em um sonho manifesto; portanto, na medida em

que ela é obrigada a reconstruir aquilo que Freud denominou "trabalho do sonho". A interpretação do sonho leva a uma reflexão que transita pelo mesmo caminho que o texto onírico, ao surgir, teve que percorrer: frente ao trabalho do sonho ela se comporta de forma complementar. No curso de tal operação o analista pode apoiar-se no processo da livre associação de elementos isolados do sonho e sobre as participações complementares espontâneas que o paciente acrescenta posteriormente ao texto onírico original.

A camada superior do sonho, a qual desta maneira pode ser identificada e desobstruída, é a fachada onírica, o resultado de uma elaboração secundária; esta, apenas começou a operar depois que a recordação onírica assomou, como objeto, à superfície da consciência do sonhador desperto. Esta atividade racionalizadora procura sistematizar conteúdos obscuros, interpolando lacunas e aplainando contradições. A camada seguinte deixa-se reduzir aos restos diurnos incompletos; portanto, aos fragmentos dos jogos de linguagem do dia anterior, os quais depararam-se com obstáculos e não foram levados a termo. O que resta é uma camada mais profunda, com seus conteúdos simbólicos; esses resistem ao trabalho da interpretação. Freud chama-os de símbolos oníricos propriamente ditos, isto é, representações que exprimem um conteúdo latente em termos metafóricos ou alegóricos ou em alguma outra forma de disfarce sistemático. A próxima informação que obtemos acerca de tais símbolos oníricos provem da peculiar experiência da *resistência*, essa que se opõe ao trabalho interpretativo. Esta resistência, a qual Freud associa a uma censura onírica, manifesta-se não menos na carência associativa, no processo hesitante de associações e em associações que não passam de subterfúgios, do que no esquecimento de fragmentos textuais, os quais posteriormente são acrescentados ao texto onírico original:

"Durante o trabalho (analítico) é impossível não atentar para as manifestações desta resistência. Em determinados pontos as associações são fornecidas sem hesitação, e já a primeira ou segunda idéia que advém espontaneamente à mente do paciente proporciona a explicação. Em outros momentos há uma interrupção, e o paciente titubeia antes de formular uma associação e, com isso, há que escutar uma longa cadeia de idéias antes de poder contar com algo que ajude a compreender o sonho. Temos certamente razão ao supor que, quanto mais demorada e repleta de subterfúgios a cadeia associativa for, tanto maior a resistência. Idêntica influência podemos detectar no esquecimento dos sonhos. Não poucas vezes acontece que um paciente, apesar de todos os seus esforços, não consegue

evocar um de seus sonhos. Mas, depois de termos sido capazes de eliminar, no decurso de uma parte do trabalho analítico, uma dificuldade que vinha, perturbando sua relação com a análise, o sonho esquecido assoma, do repente, à superfície. Aqui cabem também duas outras observações. Frequentemente sucede que, no início, uma parte do sonho é omitida e, logo mais, acrescentada na forma de um apêndice. Isto deve ser considerado como uma tentativa de esquecer esta parte do sonho. A experiência mostra que esta parte é, precisamente, a mais representativa; supomos que no caminho de sua comunicação tenha ocorrido uma resistência maior do que nas demais porções do sonho. Além disso vemos amiúde que o sonhador procura reagir contra o esquecimento de seus sonhos, formulando-os por escrito logo após estar desperto ...

De tudo isso concluímos que a resistência, essa que flagramos no trabalho da interpretação dos sonhos, deve também ter participado na gênese destes sonhos. De fato, podemos fazer uma distinção entre sonhos que surgiram sob tênue pressão e aqueles que têm sua origem sob o efeito de uma pressão muito forte. Tal pressão varia, porém, também dentro de um mesmo sonho, dependendo do lugar em que se impõe; essa pressão é responsável pelas lacunas, obscuridades e confusões que podem romper a continuidade dos mais belos sonhos".<sup>6</sup>

Mais tarde Freud concebeu os sonhos punitivos igualmente como uma reação da censura onírica frente aos desejos que os precederam.<sup>35</sup> A resistência, cuja experiência o analista faz ao tentar separar o pensamento latente do sonho de seu disfarce, é *í*) chave para o mecanismo do trabalho onírico. A resistência é o sinal mais seguro de um conflito:

"Aqui deve haver uma força que quer expressar algo e uma outra força que se esforça por evitar sua expressão. O que então se impõe, em consequência, como sonho manifesto, pode combinar todas as decisões nas quais se condensou essa luta entre as duas tendências. É possível que num ponto uma dessas forças tenha tido sucesso em afirmar o que queria expressar, ao passo que num outro ponto é a instância oposta que teve a sorte de eclipsar por completo a comunicação que se pretendia expressar, ou substituí-la por algo que não revele qualquer traço comum com essa força. Os casos mais comuns e mais característicos da formação onírica são aqueles nos quais o conflito acabou em conciliação, de maneira tal que a instância que participa (efetivamente) foi, por certo, capaz de expressar o que quis, mas não na forma como quis; na verdade, apenas numa forma atenuada, distorcida e irreconhecível. Quando, portanto, os sonhos não formam um quadro fiel dos pensamentos oníricos, quando o trabalho interpretativo se faz necessário para transpor o hiato entre ambos, então trata-se do sucesso da instância renitente, inibidora e limitadora, a qual inferimos de nossa percepção da resistência em nosso trabalho da interpretação dos sonhos".<sup>6</sup>

Podemos admitir que a instância limitante, que durante o dia controla o falar e o agir, relaxa seu domínio durante o sono, ao confiar na suspensão da motilidade, mas reprimindo os motivos da ação. Ela impede assim a efetivação de motivações indesejáveis, na medida em que retira do trânsito as interpretações correspondentes, a saber: representações e símbolos. Este trânsito consiste em interações bem ajustadas, comprometidas que estão com a opinião pública da comunicação própria à linguagem ordinária. As instituições da permuta social não autorizam senão certos motivos de ação; a outras necessidades fundamentais, igualmente presas às interpretações da linguagem cotidiana, é vedado o caminho da ação manifesta, seja pelo confronto direto com uma força alheia, seja por meio da sanção de normas socialmente inquestionáveis. Tais conflitos, no início apenas exteriores, prolongam-se, enquanto não forem encaminhadas conscientemente, no interior do psiquismo, na forma de um conflito permanente entre uma instância defensiva, representando a repressão social, e (uma instância de) motivos acionais inexecutáveis. O recurso psíquico mais eficaz para neutralizar as disposições indesejáveis daquilo que chamamos de necessidade consiste em *excluir da comunicação pública* — isto é, *em recalcar* — as interpretações às quais essas necessidades estão acopladas. Freud denomina de desejos inconscientes os símbolos banidos e os motivos assim reprimidos. Motivações conscientes, presentes no emprego público da linguagem, são transformadas, pelo mecanismo da repressão, em motivos inconscientes, em motivos por assim dizer carentes de linguagem. Durante o sono, quando a censura pode ser relaxada devido à suspensão da motilidade, os motivos recalçados encontram uma linguagem através da associação simbólica de fragmentos diurnos; seus símbolos são publicamente sancionados, mas trata-se de uma linguagem privatizada, "pois o sonho não é em si nenhuma expressão social, ele não perfaz um meio da compreensão (intersubjetiva)".<sup>37</sup>

O texto do sonho pode ser visto como um compromisso. Ele resulta, por um lado, da censura social metamorfoseada no Eu e, por outro, dos motivos inconscientes excluídos da comunicação. O fato dos motivos inconscientes penetrarem, sob as condições excepcionais do sono, no estofamento pré-consciente — suscetível à comunicação pública — faz com que a linguagem do texto onírico se caracterize, enquanto compromisso, como um aglomerado *sui generis* de linguagem pública e privada. A sequência de cenas visuais não está mais ordenada segundo regras

sintáticas, eis que os meios de diferenciação, dos quais a linguagem dispõe para articular relações lógicas, estão suspensos; mesmo as regras elementares da lógica encontram-se abolidas. Na linguagem do sonho, carente de gramática, as conexões são estabelecidas por intermédio da superposição luminosa e através da compreensão do material sonhado; Freud fala de "condensação". Tais imagens comprimidas da linguagem primitiva do sonho prestam-se à transferência de acentos significativos e deslocam significações originais. O mecanismo do "deslocamento" está a serviço da instância responsável pela censura, em vista do desarranjo do sentido originário. O outro mecanismo é o da supressão de passagens inaceitáveis do texto. Com suas compressões, interligadas apenas superficialmente entre si, a estrutura da linguagem onírica favorece igualmente as omissões.

A análise do sonho vê na *omissão* e no *deslocamento* duas diferentes estratégias de defesa: o recalque em sentido estrito, dirigido de forma repressiva contra o próprio Eu, e o disfarce, a qual pode igualmente vir a ser a base para uma projeção do Eu em direção ao exterior. Em nosso contexto é interessante observar que Freud fez a descoberta de tais estratégias defensivas pela primeira vez nas mutilações e deformações do texto onírico. O mecanismo de defesa está, de fato, voltado diretamente contra as interpretações de motivos acionais. Esses são neutralizados pelo fato de os símbolos, com os quais disposições inerentes àquilo que chamamos necessidade estão comprometidas, desaparecem do horizonte da comunicação pública. Com isso a tematização da "censura" adquire um sentido bem preciso: a censura psicológica, como a oficial, reprime o estofamento semântico e as significações nele articuladas. Ambas as formas da censura servem-se dos mesmos mecanismos de defesa: aos processos de interdição e recomposição do texto correspondem os mecanismos psíquicos da omissão (recalque) e do deslocamento.<sup>38</sup>

Por fim, o conteúdo latente, o qual a análise do sonho nominalmente libera, lança uma luz sobre a função da produção onírica enquanto tal. Trata-se da *repetição de cenas prcnh.es de conflitos, com raízes na infância*: "O ato-de-sonhar é um fragmento da vida psíquica infantil que (já) ficou para trás".<sup>39</sup> As cenas infantis permitem que se chegue à conclusão de que os desejos inconscientes mais produtivos provêm de repressões relativamente precoces, portanto, resultantes de conflitos nos quais a pessoa inacabada e dependente da criança, esteve submetida, de maneira constante, à autoridade de suas pessoas de referência e às exi-

gências sociais, por elas representadas. Freud pôde assim, já em 1900, resumir o resultado de uma psicologia dos processos oníricos na tese segundo a qual "a elaboração de um fluxo de pensamento normal só então ocorre, quando este se tornou apto à transferência de um desejo inconsciente, o qual se origina da infância e se encontra em um estado de repressão".<sup>40</sup> Esta elaboração é um fenômeno típico ao sonho. A análise dos sonhos cabe a peculiar tarefa de "levantar o véu da amnésia que oculta os anos iniciais da infância e trazer à memória consciente as manifestações do início da vida sexual infantil, neles contidas".<sup>511</sup>

A regressão noturna da vida psíquica ao estágio infantil permite compreender o caráter singularmente atemporal, próprio aos motivos inconscientes. No momento em que símbolos isolados e motivos recalçados de ações podem ter acesso — contra a censura instalada, como este é o caso do sonho — ao material apto a chegar à consciência ou, como este é o caso nos sintomas das diversas neuroses, ter acesso ao domínio da comunicação pública e da interação habitual, eles vinculam o presente a constelações do passado.

Freud transfere as determinações obtidas junto ao modelo normal do texto onírico para aqueles fenômenos da vida despensa, cuja simbólica está, de maneira parecida como a linguagem corrente de gramática do sonho, mutilada e deformada. Com isso as síndromes da histeria da conversão, da psicose e das diversas fobias aparecem somente como os casos patológicos limitados de uma escala de comportamentos falhos que, em parte, se localizam no interior da esfera normal e, em parte, expõem eles próprios os critérios para aquilo que vive como normal. "Falho", em sentido metódico estrito, é cada *desvio do modelo a caracterizar o jogo de linguagem da atividade comunicativa* na qual coincidem motivos acionais e intenções, expressas por meio da linguagem. Nesse modelo não há lugar para símbolos isolados e para posições psíquicas, correspondentes àquilo que chamamos de necessidade, interligadas com tais símbolos; admite-se que elas não existam ou, caso existam, permaneçam sem efeito ao nível da comunicação pública, da interação habitual e da expressão observável. Um tal modelo só poderia, por certo, encontrar aplicação genérica sob as condições de uma sociedade não repressiva. Deviações do modelo são, por isso, o caso normal sob todas as condições sociais conhecidas.

Ao domínio do objeto da hermenêutica profunda pertencem todas aquelas passagens onde, devido a perturbações internas, o

texto de nossos jogos cotidianos de linguagem é interrompido por símbolos incompreensíveis. Tais símbolos são incompreensíveis porque não obedecem às regras gramaticais da linguagem ordinária, às normas da ação e aos modelos da expressão, culturalmente sancionados. Eles são ou ignorados ou camuflados, racionalizados pelo trabalho secundário (caso não forem, eles próprios, resultados de racionalizações) ou reduzidos a perturbações somáticas externas. Freud comprova tais formações simbólicas derivadas, as quais ele investigou exemplarmente no sonho, com o término médico *sintoma*. Sintomas são renitentes, normalmente só desaparecem quando substituídos por equivalentes funcionais. A persistência dos sintomas é expressão de uma fixação de representações e modos comportamentais em um modelo constante e constringente. Eles restringem a margem de flexibilidade do discurso e da ação comunicativa; eles podem fazer decrescer o conteúdo de realidade de certas percepções e processos mentais, bem como desequilibrar a economia dos afetos, submeter o comportamento a ritualizações ou limitar, de forma direta, as funções somáticas. Os sintomas podem ser concebidos como resultados de um compromisso entre desejos recalçados, de proveniência infantil, e interdições de gratificações do desejo, impostas pela sociedade. É por isso que, na maioria das vezes, eles revelam ambos os momentos, ainda que em quantidades variáveis: eles têm o caráter de formações substitutas em vista de uma satisfação recusada e são, igualmente, expressão da sanção com a qual a instância responsável pela defesa psíquica ameaça o desejo inconsciente. Enfim, os sintomas são signos de uma auto-alicenação específica do sujeito em questão. Nas lacunas do texto prevalece a violência de uma interpretação estranha ao Eu, ainda que produzida por este Eu. Pelo fato de os símbolos que interpretem as necessidades reprimidas serem excluídos da comunicação pública, a *comunicação do sujeito que fala e age está interrompida com ele mesmo*. A linguagem privatizada dos motivos inconscientes está subtraída ao Eu, muito embora ela retroaja internamente, com eficiência, sobre o emprego lingüístico do Eu e sobre a motivação de sua atividade — com o resultado de que o Eu se ilude forçosamente acerca de sua identidade nas conexões simbólicas que ele, conscientemente, produz.

Habitualmente o intérprete tem a tarefa de mediar a comunicação entre dois interlocutores que falam línguas diferentes: ele traduz de uma língua para outra e estatui a intersubjetividade inerente à validade de símbolos e regras; ele supera dificuldades

de compreensão entre interlocutores separados por fatores históricos, sociais e culturais. Este modelo da hermenêutica das ciências do espírito não coaduna com o trabalho psicanalítico da interpretação. Pois, mesmo no caso patológico limítrofe da neurose, a compreensão entre o paciente e seu interlocutor, seja este o da conversação (privada) ou da função social, não está diretamente perturbada, mas apenas limitada, de forma indireta, pelo efeito retroativo dos sintomas. Na verdade as coisas se passam do seguinte modo: também sob as condições da repressão, o neurótico zela pela manutenção da intersubjetividade da compreensão cotidiana, e se comporta de acordo com as expectativas sancionadas socialmente. Mas, para manter a comunicação desembaraçada em tais circunstâncias da frustração, ele paga o preço do *desnorteio da comunicação nele mesmo*. Caso, porém, a limitação da comunicação pública, necessária nas relações de dominação, não deva afetar a ilusão da intersubjetividade de uma atividade comunicativa isenta de coação, os limites da comunicação devem ser erigidos no interior do próprio sujeito. Assim a *porção privatizada da linguagem excomungada* junto com os motivos indesejados da ação, é condenada ao silêncio na pessoa do neurótico e se torna inacessível para ele. Tal transtorno de comunicação requer um intérprete que não medeia entre contraentes de línguas diferentes, mas um interprete que ensina a um só e mesmo sujeito a compreender sua própria língua. Instruído pelo analista, o paciente aprende a ler seus próprios léxios, por ele mesmo mutilados e deformados, e a traduzir, no discurso da comunicação pública, os símbolos de um discurso disforme na linguagem privada. Tal tradução descerra para a memória, até aí bloqueada, as fases geneticamente importantes da história da vida, e torna o sujeito consciente de seu processo formativo: nesse sentido a hermenêutica psicanalítica não objetiva, como a hermenêutica das ciências do espírito, a compreensão de complexos simbólicos enquanto tais; o *ato do compreender*, ao qual ela conduz, é *auto-reflexão*.

A tese, segundo a qual o conhecimento psicanalítico faz parte da auto-reflexão, pode ser facilmente demonstrada nas investigações de Freud acerca da *técnica analítica*.<sup>43</sup> Com efeito, o tratamento analítico não pode ser determinado sem a referência à experiência da-reflexão. O que chamamos de hermenêutica recebe seu peso valorativo no processo da gênese da autoconsciência. Não é suficiente falar de tradução de um texto, tradução como tal e\* reflexão: "Tradução do inconsciente naquilo que é conscien-

te".<sup>43</sup> Somente em virtude da reflexão as repressões podem ser •suprimidas:

**"A tarefa que o método psicanalítico procura resolver pode ser formulada de diversos modos; em sua essência, porém, eles são equivalentes. Assim, pode-se dizer: a tarefa do tratamento é remover as amnésias, dissolvendo-as. Quando todas as lacunas da memória forem preenchidas, elucidados todos os produtos enigmáticos da vida psíquica, a continuidade e mesmo a reincidência do estado mórbido tornam-se impossíveis. Ou a condição pode ser (ainda) formulada de maneira diferente: todas as repressões devem ser desfeitas; o estado psíquico equivale, então, àquele em que todas as amnésias foram preenchidas. Mais ousada é (ainda) uma outra formulação; trata-se de tornar o inconsciente consciente, o que acontece pela superação das resistências".**"

Ponto de partida da teoria é a experiência da resistência, precisamente esta força que bloqueia e se contrapõe à livre e pública comunicação dos conteúdos recalçados. O tornar-consciente analítico demonstra-se como reflexão pelo fato de tratar-se não apenas de um processo que ocorre ao nível cognitivo, mas de um processo que dissipa, simultaneamente, resistências no plano afetivo. A limitação dogmática de uma falsa consciência mede-se não apenas pela *ausência* mas pela *inacessibilidade* específica da informação; ela não apenas perfaz uma falha cognitiva, mas esta carência encontra-se fixada em base de atitudes afetivas por meio de critérios apropriados por costume. É por isso que a simples comunicação de informações e a designação de resistências não possuem, por si, um efeito terapêutico:

**uma concepção há muito superada, fundada em aparências superficiais, a de o doente sofrer de uma espécie de ignorância, e se alguém conseguir remover esta ignorância através da informação (acerca das conexões causais de sua doença com sua vida, acerca de suas vivências de infância, e assim por diante), ele decaia recuperar a saúde. O momento patológico não é esse ignorar em si, mas a fundamentação do não-saber em resistências internas; foram estas que provocaram, pela primeira vez, a ignorância e ainda a fomentam. A tarefa da terapia está no combate a essas resistências. A participação daquilo que o doente não sabe, eis que o reprimiu, é tão-somente uma das medidas preliminares para a terapia. Fosse o conhecimento do inconsciente importante assim para o doente como a pessoa inexperiente em psicanálise imagina, então deveria ser suficiente para a cura, que o doente ouvisse preleções ou lesse livros. Tais medidas possuem, porém, tanta influência sobre os sintomas nervosos do padecimento (psíquico) como a distribuição de cardápios, numa época de escassez de víveres, tem sobre a fome. A comparação 'é, mesmo além de sua aplicação**

imediate," aproveitável; pois, a participação do inconsciente ao doente (pelo médico) tem, em regra, por consequência que o conflito nele é intensificado e seus distúrbios se tornam (ainda) mais agudos".<sup>4s</sup>

O trabalho do *analista* parece, à primeira vista, equivar ao do historiador; mais exatamente ao do arqueólogo. Pois, sua tarefa consiste na reconstrução dos primórdios históricos do paciente. No fim da análise deve ser possível expor, nos moldes de um relato, eventos relevantes do passado esquecido do paciente significativos para a história da doença; eventos não conhecidos nem pelo médico nem pelo paciente no início da análise. O trabalho intelectual é dividido de tal maneira entre médico e paciente que aquele reconstrói a partir dos textos defeituosos do paciente, a partir de seus sonhos, de suas idéias fortuitas e repetições daquilo que está esquecido, enquanto este se *recorda*, estimulado pelas construções que o médico lhe propõe a título de hipótese. Quanto ao método, o trabalho da construção, próprio ao analista, apresenta uma grande concordância com reconstruções que um arqueólogo, por exemplo, empreende em lugares de investigação arqueológica. Contudo, enquanto a exposição histórica de um processo esquecido ou de uma "história" é o objetivo do arqueólogo, o "caminho que parte da construção do analista..." se encerra "na rememoração do analisado".<sup>40</sup> Apenas a recordação do paciente decide a pertinência da construção; caso confira, ela deve poder "recuperar" no paciente um fragmento da biografia perdida, isto é, deve poder ocasionar a ignição para a auto-reflexão.

No início de cada etapa do obrar analítico o saber do médico que constrói é diferente daquele do paciente que lhe resiste. Vista sob a perspectiva do analista, a construção hipotética, a qual completa os elementos dispersos de um texto mutilado e deformado em vista de um modelo compreensível, permanece tão somente "para nós", até que a comunicação da construção ao paciente se transforme em esclarecimento, a saber, em um "para isto", para a consciência do paciente: "Nesse momento *nosso* saber tornou-se, então, também *seu* saber".<sup>41</sup> Freud denomina de "elaboração" o esforço comum que supera a tensão entre a comunicação e o esclarecimento. *Elaboração* designa a parte dinâmica de um empreendimento intelectual; ela só leva à identificação cognitiva do passado através da superação das resistências.

O analista está em condições de encaminhar o processo do esclarecimento desde que lhe seja possível reorientar a dinâmica

do recalque de maneira tal que essa não mais favoreça a estabilização da resistência, mas opere a favor de sua remoção crítica:

"Os impulsos inconscientes não desejam ser recordados da maneira como o tratamento quer que o sejam, mas esforçam-se por reproduzir-se de acordo com a atemporalidade do inconsciente e sua capacidade de alucinação. Tal como acontece nos sonhos, o paciente encara os produtos do despertar de seus impulsos inconscientes como contemporâneos e reais; procura colocar suas paixões em ação sem levar em conta a situação real. O médico tenta compeli-lo a ajustar esses impulsos emocionais ao nexo do tratamento e da história de sua vida, a submetê-lo à consideração intelectual e a compreendê-los à luz de seu valor psíquico. Esta luta entre o médico e o paciente, entre o intelecto e a vida instintual, entre a compreensão e a procura da ação, é travada, quase exclusivamente, nos fenômenos da transferência".<sup>42</sup>

O paciente encontra-se coagido a repetir o conflito original sob as condições da censura; ele age seguindo os rastros das atitudes patológicas e das constelações substitutas, as quais foram fixadas na infância como compromissos entre as realizações do desejo e aquilo que denominamos de defesa. O processo que o médico deve reconstruir não se lhe apresenta como um acontecimento histórico mas como um poder ativo e presente. Ora, o imperativo da situação analítica, sempre concebido em termos de uma tentativa, consiste no seguinte: por um lado, trata-se de reduzir os controles conscientes (pelo relaxamento, pela livre associação, pela comunicação isenta de condições prévias), debilitar os mecanismos de defesa e fortalecer primeiro a necessidade de agir mas, por outro lado, deixar sem consequências tais reações compulsivas frente a um interlocutor reservado, o qual se apresenta como um opositor virtual, e permitir, com isso, que tais reações retroajam sobre o próprio paciente. Deste modo a neurose comum é transformada em uma *neurose de transferência*. A compulsão patológica à repetição pode, sob as condições controladas de uma doença artificial, ser transformada em "uma motivação para o ato-do-recordar". O médico aproveita a oportunidade para dar aos sintomas uma nova significação transferencial e, "pelo trabalho da rememoração, resolver o que o paciente gostaria de executar através da ação".<sup>40</sup> O controle, por assim dizer experimental, da "repetição" oferece ao médico, nas condições da situação analítica, uma possibilidade tanto de conhecimento quanto de tratamento. O atuar na situação transferencial (e nas situações cotidianas paralelas durante o tempo do tratamento) conduz a cenários que liberam indícios para a reconstrução



ção das cenas originárias, inerentes ao conflito infantil do paciente. Mas as construções do médico não podem ser convertidas, em recordações atualizadas do paciente, senão na medida em que este, confrontado com as conseqüências de seu atuar em uma situação cuja gravidade encontra-se suspensa na transferência aprende a se ver com o olhar de um outro e a reconhecer nos sintomas os derivativos de seu próprio comportamento.

A Partimos da tese segundo a qual o processo cognitivo do paciente, iniciado pelo médico, deve ser compreendido como uma auto-reflexão. A lógica da situação transferencial e a divisão de trabalho na comunicação, entre o médico que constrói e o paciente que converte o atuar em um processo de recordação, sustentam esta tese. A inteligência analítica é complementar ao processo formativo que se desencaminhou. Ela deve seu sucesso a um processo de aprendizagem compensatório, o qual reverte os processos de desintegração. Em tal processo de fissão psíquica trata-se da seleção de símbolos em uso no linguajar público- em conseqüência, de uma deformação das regras da comunicação relativas a linguagem privativa, por um lado e, por outro, da neutralização dos motivos acionais, vinculados a símbolos isolados. A totalidade virtual, tendida pelo processo da separação é representada pelo modelo da atividade própria à comunicação pura acordo com esse modelo., todas as interações sedimentadas por hábito e todas as interpretações relevantes para a práxis vital são, a cada momento e com base no aparelho interiorizado da linguagem cotidiana irrestrita, acessíveis para uma comunicação pública isenta de coação, de modo que também a transparência da biografia que rememora fica garantida. Processos formativos que se afastam de tal modelo (e Freud não deixa qualquer dúvida de que, nas condições de um desenvolvimento sexual caracterizado por um duplo apogeu com latência forçada, todos os processos de socialização devem nesse sentido ter uma seqüência anormal) são o resultado de uma repressão exercida por instâncias sociais. Esta influência externa é substituída por um mecanismo de defesa intrapsíquico, próprio a uma instância erigida no interior do indivíduo, de modo tal que se torne permanente. Ela conduz, a longo prazo, a acordos com as exigências da porção apartada, acordos que se realizam à custa da compulsão patológica e da auto-ilusão. Tal é o fundamento da formação dos sintomas; através dela o texto dos jogos da linguagem cotidiana e deteriorado de forma típica e chega, assim, a ser objeto de uma possível elaboração analítica.

A análise possui conseqüências terapêuticas imediatas, eis que a superação crítica dos entraves da consciência e a repassagem das falsas objetivações dão início a apropriações de um fragmento perdido da biografia, revertendo o processo da divisão psíquica. É por isso que o conhecimento analítico é auto-reflexão. Foi por isso que Freud rejeitou a comparação entre psicanálise e análise química. A análise e a decomposição dos complexos em suas partes mais simples não levam a uma multiplicidade de elementos, a qual pudesse então ser recomposta por via sintética. O termo "psicossíntese" Freud o qualifica de oco, já que não atina com a realização específica da auto-reflexão; nela a dissolução analítica é *enquanto tal*, a síntese, o restabelecimento de uma unidade corrompida:

**"O paciente neurótico se nos apresenta com a psique dilacerada, atassalhada por resistências, e quando a analisamos e eliminamos as resistências, essa vida psíquica se unifica; a grande unidade, a qual chamamos de ego, ajusta-se a todos os impulsos instintuais que haviam estado separados desta unidade e encontravam-se aglutinados fora delato**

Três particularidades suplementares demonstram que o conhecimento analítico é uma auto-reflexão. Nele estão, de saída e de modo igual, incluídos dois momentos: o momento cognitivo e o afetivo-motivador. O saber analítico, enquanto auto-reflexão, é crítica no sentido de que a inteligência do paciente possui, nela mesma, o poder analítico de remover atitudes dogmáticas. A crítica *culmina* em uma transformação da base afetivo-motivadora, bem assim como ela *tem seu ponto de partida* na necessidade por uma transformação. A crítica não teria o poder de se impor sobre a falsa consciência, caso não fosse impulsionada por uma *paixão da crítica*. No início se localiza a experiência da dor e da carência, e o interesse pela remoção do estado pesaroso. O paciente procura o médico porque se sente torturado por seus sintomas e gostaria de se ver liberto deles — com isso também a psicanálise pode contar. Mas diferentemente do que ocorre com o tratamento terapêutico habitual, o impacto do sofrimento e o interesse na recuperação da saúde não perfazem apenas a *ocasião* a determinar o início do tratamento, mas constituem, em si, a *pressuposição* para o sucesso da terapia.

**""Durante o tratamento os senhores podem observar que cada melhora em sua condição\* reduz a rapidez da recuperação e diminui a força instin-**

**\* do paciente (N. do T.)**

tual que o impele para a cura. Não podemos, porém, renunciar a essa força instintual; sua redução coloca em risco a nossa finalidade\_\_\_' a restauração da saúde do paciente. Qual é, então, a conclusão que inevitavelmente se impõe? Cruel como possa parecer, devemos cuidar para que o sofrimento do paciente, em um grau de um modo ou de outro efetivo • não acabe prematuramente. Se, devido ao fato de que os sintomas foram afastados e perderam o seu valor, seu sofrimento se atenua, devemos restabelecê-lo alhures, sob a forma de alguma privação apreciável- caso' contrário corremos o risco de jamais conseguir senão melhoras insignificantes e transitórias".<sup>41</sup>

Freud postula que a cura analítica se processe sob as condições da abstinência. Ele gostaria de evitar que, no decurso do tratamento, o paciente substituísse prematuramente os sintomas por uma satisfação compensatória, a qual exclua o caráter pouco gratificante da cura. Na prática terapêutica habitual uma tal exigência deveria parecer absurda; na terapia psicanalítica, porém, ela não é desprovida de sentido, eis que seu sucesso' não depende de uma intervenção tecnicamente bem-sucedida do médico no organismo doente, mas do avanço de uma auto-reflexão do paciente. Contudo, a auto-reflexão só se mantém em processo enquanto o saber analítico é instigado a superar as resistências motivadoras através do *interesse pelo auto conhecimento*.

Uma outra peculiaridade da análise está intimamente ligada a este aspecto do tratamento psicanalítico. Freud não se cansa de acentuar que o paciente, o qual se submete à terapia psicanalítica, não se deve posicionar frente à sua doença como se essa equivalêsse a um sofrimento físico-corpóreo. Ele precisa ser levado, a considerar o evento da doença como uma parte de si mesmo. Em vez de encarar os sintomas e suas causas como algo exterior, o paciente deve estar disposto a assumir, de certa forma, uma responsabilidade para com a doença. Freud discutiu este problema a propósito do caso análogo da responsabilidade perante o conteúdo dos sonhos:

"Obviamente temos que nos considerar responsáveis pelos impulsos maus dos próprios sonhos (...). A não ser que o conteúdo do sonho — ... — seja inspirado por espíritos estranhos, ele faz parte de meu próprio ser. Quando procuro classificar os impulsos presentes, em mim, segundo padrões sociais, em bons e maus, tenho de assumir responsabilidade por ambos os tipos e se, desconversando, digo que o desconhecido, inconsciente e reprimido em mim não é meu 'ego', não estou com os pés no terreno da psicanálise, não aceito suas chaves interpretativas e posso ser corrigido pela crítica de meus semelhantes, ser obrigado a aprender por meio dos.

distúrbios de minhas ações e através da confusão de meus sentimentos. Posso fazer a experiência de que aquilo que estou repudiando não apenas 'está' em mim mas, vez por outra, também 'age' de mim para fora (de mim)".<sup>42</sup>

Pelo fato da análise exigir do paciente a experiência da auto-reflexão, ela postula uma "responsabilidade ética para com o conteúdo" da doença. Pois, a inteligência afetiva, à qual a análise deve conduzir, consiste, depois de tudo, apenas no seguinte: que o Eu do paciente se reconheça em seu outro, representado pela doença, como em *seu Eu-próprio* alienado, e se identifique com ele. Como na dialética da moralidade em Hegel, o criminoso reconhece em sua vítima sua própria essência arruinada, uma auto-reflexão, pela qual as partes abstratamente em conflito reconhecem a totalidade moral esfacelada como sua base comum" e, por intermédio de tal processo auto-reflexivo, retornam a tal fundamento. O conhecimento analítico é, simultaneamente, inteligência ético-afetiva, eis que na dinâmica da auto-reflexão a unidade da razão teórica e da razão prática ainda não está supressa.

Uma última particularidade da análise confirma tal caráter. A exigência de que ninguém deva exercer a prática analítica, caso não se tenha antes submetido a uma análise didática, parece corresponder aos padrões correntes da qualificação profissional em medicina. Há que aprender primeiro a profissão que se pretenda exercer. Mas a exigência que acautela contra os riscos de uma análise "selvagem" postula mais do que a necessidade de uma formação adequada. Do analista é exigido bem mais, a saber: que ele se submeta à análise na posição do paciente, a fim de se libertar precisamente das doenças que ele, mais tarde, terá que tratar. Esta particularidade é digna de registro:

"Afinal de contas, ninguém sustenta que um médico será incapaz de tratar doenças internas, se seus próprios órgãos internos não forem sadios; ao contrário, pode-se argumentar que há certas vantagens no fato de um homem que foi ele próprio ameaçado pela tuberculose se especializar no tratamento de pessoas que sofram dessa doença".<sup>43</sup>

Mas não há dúvida de que a situação analítica encobre perigos que não são típicos à práxis terapêutica convencional. — "fontes de engano a partir do paralelograma pessoal de forças".. O médico é inibido em seu trabalho de interpretação e erra na elaboração das construções corretas quando ele próprio, sob o impacto de motivos inconscientes, projeta suas angústias pessoais-

sobre seu interlocutor ou não percebe certos modos comportamentais do paciente:

"Enquanto for capaz de clinicar, um médico que sofre de uma doença dos pulmões ou do coração não se acha em desvantagem para diagnosticar ou tratar queixas internas, ao passo que as condições especiais do trabalho analítico fazem realmente com que os próprios defeitos do analista interfiram em sua efetivação de uma avaliação correta do estado de coisas em seu paciente e em sua reação a elas de maneira útil".<sup>54</sup>

Numa outra passagem Freud atribui tal estado de coisas a "um momento especial, imanente ao assunto, já que em psicologia, diferentemente do que ocorre na física, não temos a ver com coisas que tão-somente podem suscitar um glacial interesse científico".<sup>55</sup> Na situação transferencial, o médico não se comporta de forma contemplativa; antes pelo contrário, ele obtém muito mais suas interpretações na medida em que assume metodicamente a *função de quem participa do fogo*: transformando a compulsão neurótica à repetição em identificação transferencial, promovendo e, ao mesmo tempo, mantendo em estado virtual as transferências ambivalentes e, no momento oportuno, desfazendo sua ligação com o paciente. No decurso destas operações o médico faz-se, a si mesmo, um instrumento de conhecimento; mas não pelo fato de eliminar sua subjetividade senão, e precisamente por isso, pelo *fato de engajá-la* de maneira controlada.<sup>60</sup>

Numa fase tardia de seu desenvolvimento Freud enquadrava suas suposições básicas em um *modelo estrutural*.<sup>61</sup> A co-pertença das três instâncias — ego, id, superego — expõe a conexão funcional do aparelho psíquico. O nome das três instâncias não se adequa satisfatoriamente à concepção mecanicista fundamental da estrutura da vida psíquica, muito embora esses nomes devam servir de explicação para o modo como o aparelho psíquico opera. Não é por acaso que as construções conceituais *ego, id, superego* mereçam, a partir da experiência da *reflexão*, os designativos que as nomeiam. Apenas posteriormente esses termos foram alocados para um quadro de referência objetivista e reinterpretados.

Freud descobriu as funções do ego em conexão com as duas outras instâncias, id e superego, ao interpretar os sonhos e no diálogo analítico; portanto, ao interpretar textos especificamente mutilados e deformados. Ele acentua que "toda a teoria da psicanálise está, em última análise, construída sobre a percepção da

resistência que o paciente nos oferece ao tentarmos que seu inconsciente se lhe torne consciente".<sup>58</sup> Na resistência manifesta-se um obrar defensivo *sui generis*; ele deve ser entendido tanto em relação à instância da defesa propriamente dita quanto em relação ao material que é, enquanto tal, defendido e recalado.

O que chamamos de resistência significa: obstaculizar o acesso à consciência. Assim, nós contamos com uma esfera do consciente e do pré-consciente; este está disponível no horizonte da consciência e é, a cada momento, capaz de ser evocado; além disso, ele está acoplado com a comunicação verbal e com ações, comportamentais. Esta esfera satisfaz, em seu todo, os critérios da chamada opinião pública; isso quer dizer: ela satisfaz a imediatez da comunicação, seja em palavras ou ações. O que denominamos de *inconsciente* está, pelo contrário, *subtraído à comunicação pública*. Contudo, na medida em que se exterioriza em símbolos ou ações comportamentais, ele se mostra na forma de um sintoma, a saber, como mutilação e deformação do texto dos jogos de linguagem, próprios à vida do dia-a-dia. A experiência da resistência e a obliteração específica de complexos simbólicos remetem, de maneira complementar, ao mesmo: ao inconsciente; por um lado ele é "recalado", isto é, reprimido em sua tendência de se comunicar livremente e, por outro, ele se intromete no discurso público com comportamentos observáveis através de artifícios e "força", assim, sua passagem até a consciência; em suma, repressão (para um lado) e impulso (para o outro) são ambos momentos do "recalque".

Partindo das experiências de comunicação entre médico e paciente, Freud apossou-se do conceito de inconsciente ao se apoiar sobre uma forma peculiar de distúrbio que afeta a comunicação da linguagem cotidiana. Para tanto teria sido necessária, a rigor, uma *teoria da linguagem*, a qual não existia na época e cujos contornos atualmente apenas começam a ser esboçados. Seja como for, há assim mesmo certas observações instrutivas. A espécie humana se distingue do animal por uma

"complicação através da qual processos internos no ego podem adquirir, igualmente, a qualidade de ser-consciente. Tal e o trabalho da função da linguagem; ela conecta, de forma compacta, conteúdos do ego com resíduos mnêmicos, próprios a percepções visuais mas, mais particularmente (ainda), a percepções acústicas. Daí por diante, a periferia perceptiva da camada cortical pode ser excitada em grau bem maior a partir de seu cerne mais íntimo, acontecimentos internos como seqüências e processos de pensamentos podem tornar-se conscientes; e já se requer um

artifício todo especial para distinguir entre ambas as possibilidades — o chamado *teste da realidade*. A equação percepção-realidade (mundo exterior) não faz mais sentido. Erros, que doravante resultam com facilidade e nos sonhos com regularidade, são denominados de *alucinações*".\*

A função da linguagem, visualizada por Freud no texto citado, equívale a uma estabilização dos processos de consciência pelo fato de o "interior" ser preso a símbolos e adquirir, deste modo, existência "exterior". Em base de tal função, os limites impostos às realizações da inteligência animal puderam ser rompidos, e comportamentos meramente adaptativos foram transformados em atividade instrumental. Freud apropria-se do conceito pragmatista de conhecimento como uma atividade que ensaia, como "uma apalpação motora com pouco dispêndio energético de descarga".<sup>10</sup> Com ajuda de símbolos semânticos podem-se experimentar cadeias acionais, na verdade, calculá-las. É por isso que a linguagem perfaz o fulcro das realizações do Eu; delas depende a capacidade de se efetuar testes-de-realidade. Vistos uma vez sob outro aspecto, tais testes só se tornam indispensáveis, em sentido estrito, depois que necessidades, com antecipações verbais gráficas, forem amalgamadas em lermos alucinatórios e, assim, canalizadas como necessidades culturalmente determinadas. É tão-somente no *médium da linguagem* que se articula, sob a forma de *necessidades interpretativas*, a herança da natureza cíclica história, própria ao potencial plástico do impulso, cuja orientação libidinal e agressiva está, por certo, antecipada mas, no mais, permanece indefinida, uma vez que se encontra separada desta motilidade hereditária. Em nível antropológico as exigências pulsionais são representadas por interpretações, a saber, por satisfações alucinatórias de desejo. Pelo fato das exigências libidinal e agressivas serem disfuncionais tanto para a autoconservação dos indivíduos quanto para a da espécie, estas exigências estatelam-se contra a realidade. A instância do Eu, responsável pelo teste-da-realidade, faz com que esses conflitos sejam previsíveis; ela reconhece aquelas moções pulsionais que, ao motivarem ações, provocariam situações perigosas, tornando inevitáveis conflitos externos. Estes impulsos instintuais o Eu os reconhece indiretamente, enquanto tais, como perigos. Ele reage com angústia e com técnicas próprias à angústia de defesa. Nos casos onde o conflito entre desejo e realidade não pode ser solucionado através de intervenções na realidade, só resta a fuga como alternativa. Se, porém, por ocasião de um excesso constante de fantasia do desejo frente às possibilidades reais de satisfação, a situa-

ção normal não oferece oportunidade alguma de fuga, a técnica da defesa de angústia abandona o plano da realidade, enquanto fonte imediata de risco, e volta-se contra as exigências pulsionais, identificadas como origens indiretas de perigo.

"Parece, então, claro que o processo (intrapsíquico) de defesa é análogo à fuga por meio da qual o ego se protege de um perigo que o ameaça de fora. (Este) processo defensivo é uma tentativa de fuga de um perigo instintual."<sup>11</sup>

Esta tentativa de entender o processo interior da defesa segundo o modelo da reação pela fuga leva a formulações que, surpreendentemente, concordam com os posicionamentos hermenêuticos da psicanálise: o Eu que foge, incapaz que é de se subtrair à realidade, é obrigado a se esconder frente a si mesmo. O texto no qual o Eu se compreende a si próprio em sua situação é, por conseguinte, purificado dos representantes das exigências pulsionais indesejáveis, isto é, o texto é censurado. A identidade desta porção censurada da psique com o Eu-próprio é denegada; ela se torna, para o Eu, um dado neutro, é reificada ao nível de um isto-aquilo. O mesmo vale para os representantes deste neutro ao nível do complexo simbólico purificado, a saber: para os sintomas:

-O processo que, pelo recalque, se transformou em um sintoma, afirma agora sua existência fora da organização do ego e independente dela. E não apenas este processo, mas todos os seus derivados usufruem desse mesmo privilégio; poder-se-ia dizer, da extraterritorialidade; e onde esses derivativos entram em contato associativo com uma parte da organização do ego não é de modo algum certo que não atraiam essa porção para si próprios e assim se ampliem à custa do ego. Uma analogia, com a qual de há muito estamos familiarizados, comparou um sintoma com um corpo estranho que vinha mantendo uma sucessão constante de estímulos e reações no tecido no qual estava encravado. De fato, ocorreu algumas vezes que a luta defensiva contra um impulso instintual desagradável é eliminada com a formação de um sintoma. Até onde se pode verificar, isto é frequentemente possível na conversão histerica. Mas em geral o resultado é diferente. O ato inicial da repressão é acompanhado por uma seqüência tediosa ou interminável; nela a luta contra o impulso instintual se prolonga até (ser) uma luta contra o sintoma".<sup>12</sup>

A luta secundária da defesa contra os sintomas mostra que o processo interno da fuga, com o qual o Eu se esconde perante si próprio, substitui um adversário externo pelos derivativos do id, neutralizados em corpos estranhos.

A fuga de si mesmo do Eu é uma operação executada na e com a linguagem; não fosse assim, seria impossível inverter hermemonicamente o processo de defesa por intermédio de uma

7Cfno n , / ? — Freu diano Ucom p A de r o ato da epr, s-  
são no quadro íngursüco como sendo o apartamento das idéias

elfSpoe<sup>3</sup>

"que a distinção real entre uma representação (de um pensamento) Ics  
s t e S V T<sup>TM</sup> - ««"ciente) consiste no fa K a pleía

«« s " n A d r - r A s t A — ~ TMSz

algo se torna pré-consciente? E a resposta serh- <Vn/i "..."  
sentaçõ-s verlnk<sup>TM</sup>, u - ...P... a sena. Vinculando-se às repre-  
tiudçows verbais que lhe são correspondentes"<sup>TM</sup>.«3

— Ora, a distinção entre representação verbal e representar<sup>TM</sup>

Hipófêfe de "um" substrato nao-v<erbal, junto ao qual estas rémíte

^n^acj^A^S^ ^ ^  
SR<sup>TM</sup> A<sup>TM</sup> e da oíd<sup>TM</sup> iMqie "realizam" \*S<sup>b</sup>

are r<sup>a</sup> TMSz

XrSeria<sup>d</sup> v<sup>TM</sup> eferêi d<sup>TM</sup> cia tó - A ~ i rs

cateTorh > .jp<sup>TM</sup> 5<sup>TM</sup> intrapsíquica de uma determinada  
en terl T<sup>TM</sup> Particularmente eviden e  
cm termos arcaicos: o banimento e o ostracismo, 0 isolamento

«« « semântico." Mesmo a  
~ in, a gem - formada " T L<sup>TM</sup>

ÍÍ da in ? P On t o Cm Um dialetot limit A o à esfera  
cons st A ? U S C e r r i v d e s e r a i o d \* traduzido - nisto  
consiste, afinal, a atividade semântico-analítica do terapeuta

uma tte SIT-... e do id resultaram de  
uma interpretação das experiências que o analista fez junto à

"resistência" do paciente. Freud entendeu o processo de defesa como a inversão da reflexão, isto é, como o processo análogo à fuga pela qual o Eu se encobre frente a si mesmo. "Id" é, então, o nome para a parte do psiquismo exteriorizado pela defesa, enquanto "Ego" é a instância que executa a tarefa do teste-de-realidade e da censura pulsional. A distinção topológica entre inconsciente e consciente (e/ou pré-consciente) parece coincidir com esta diferenciação estrutural. Se for permitido denominar de reflexão a dinâmica do fazer-consciente, então o processo inverso ao da reflexão deverá transformar aquilo que é consciente no que é inconsciente. Acontece que esta mesma experiência clínica, da qual as construções do ego e do id tomaram seu ponto de partida, mostra que a atividade da instância ocupada com a defesa (psíquica) de forma alguma se processa sempre conscientemente mas, antes pelo contrário, revela na maioria das vezes uma dinâmica inconsciente. Tal fato torna necessário segundo Freud a introdução da categoria do "superego":

"O sinal objetivo da resistência é o fato de seus recursos associativos desfalecerem ou se separarem demasiadamente do tema que está sendo ventilado. Ele (o paciente) pode também reconhecer subjetivamente a resistência pelo fato de ter sentimentos desagradáveis quando se aproxima do lema. Este último sinal pode, contudo, estar também ausente. Dizemos então ao paciente que inferimos de sua conduta que ele está, agora, em estado-de-resistência, e ele responde que nada sabe disso e só se apercebe da dificuldade que tem em formular livremente suas associações. (Assim) mostra-se que tínhamos razão; mas, nesse caso, sua resistência era também inconsciente, tão inconsciente quanto o reprimido em cuja remoção estamos trabalhando. Há muito deveríamos ter feito a pergunta: de que parte da vida psíquica se origina uma tal resistência inconsciente? O principiante em psicanálise terá de imediato uma resposta: é precisamente a resistência do inconsciente. Resposta ambígua e inaproveitável! Se com isso se entende que a resistência surge do reprimido, devemos acrescentar: certamente não! Devemos, antes, atribuir ao recalcado uma tendência ascendente, um impulso de irromper na consciência. A resistência só pode ser manifestação do ego, esse que originariamente forçou a repressão e deseja, agora, mantê-la. Ademais, esta é a opinião que sempre tivemos. Desde que chegamos a admitir uma instância especial no ego, o superego, o qual representa as reivindicações de caráter restritivo e objetáveis, podemos dizer que a repressão é obra desse superego, e que é executada ou por ele mesmo, ou pelo ego, posto que está às ordens dele (do superego)".

À adaptação inteligente à realidade exterior, a qual põe o Eu em condições de efetuar o teste-de-realidade, corresponde a

*apropriação dos papéis sociais* através do processo da *identificação com outros sujeitos*, que, frente à criança, representam as expectativas sociais sancionadas. Por meio da interiorização de tais expectativas, em base da introjeção, da instauração de objetos-de-amor abandonados, erige-se a instância do superego. Os resíduos, próprios à escolha de objetos já desamparados, dão origem à instância da consciência moral, que lança na estrutura da personalidade as raízes das exigências repressivas da sociedade, opostas às reivindicações pulsionais "excedentes" (do indivíduo) e as quais são, por sua vez, identificadas como "perigosas", devido aos conflitos que podem engendrar. O superego é o prolongamento intrapsíquico da autoridade social, O Eu exerce então sua função de censurar os imperativos pulsionais, por assim dizer, a serviço do superego. Até onde o Eu age como órgão executivo do superego, lá a defesa permanece inconsciente. Nisto a repressão se distingue do domínio consciente da pulsão. O Eu dependente da criança é, possivelmente, frágil demais para executar, com base em seus próprios meios, a defesa em cada caso particular de tal maneira que seja também eficiente. Assim se instaura no Eu-próprio esta instância que força o Eu a fugir com a mesma violência objetiva como, por outro lado, os derivativos do icl também lhe oferecem objetivamente resistência como resultados da repressão.

Na verdade, o que ocorre é o seguinte: a *internalização* de normas proibitivas parece ser um processo da mesma ordem, que a *dejesa* de motivos indesejáveis.<sup>6</sup> Isto fundamenta o parentesco do superego com o id: ambos permanecem inconscientes. Não há dúvida de que os processos da internalização e da defesa comportam-se de forma complementar: enquanto, no segundo caso, motivações próprias a ações socialmente indesejáveis são reprimidas como fantasias de desejo que, originariamente, fazem parte do Eu, ações socialmente desejáveis são, no primeiro caso, impostas de fora ao Eu que, por sua vez, lhes resiste. A internalização pode ser comparada com o processo de defesa da seguinte maneira: igual a este, ela subtrai à discussão os preceitos que, no início, estão articulados em nível semântico. Este isolamento não está, porém, ligado a uma deformação inerente ao linguajar privativo. Em tal contexto Freud acentua •

"que o superego (...) não pode denegar sua origem a partir daquilo que ouviu;"<sup>6</sup> na verdade, uma parte do Eu e permanece, por essa sua

**origem em representações verbais (conceitos, abstrações), acessível à consciência; contudo, a energia da catexia não chega a esses conteúdos de superego a partir da percepção auditiva, do ensino, da leitura, mas a partir das fontes localizadas no id".**<sup>6</sup>

Há indícios de que uma espécie de sacralização, afetando certas proposições, impõe-se pela interligação com motivos acionais libidinosos e recalcados. Deste modo os símbolos, os quais exprimem as preceituações do superego, não se tornam, como tais, inacessíveis à comunicação pública mas, enquanto enunciados fundamentais pudessem de libido, são imunizados contra quaisquer objeções críticas. Este fato explica, igualmente, a fraqueza do Eu, responsável pelo teste-de-realidade, frente à autoridade impositiva do superego ao qual, mesmo assim, ele continua preso na base de uma linguagem comum não mutilada.

A *dedução do modelo estrutural a partir das experiências da situação analítica* compromete as três categorias ego, id e superego com o sentido específico de uma comunicação na qual médico e paciente se engajam com o objetivo de pôr em movimento um processo de esclarecimento, conduzindo o doente ao exercício auto-reflexivo. Em consequência, não faz sentido descrever, por sua vez, a reciprocidade psíquica, à qual devemos recorrer para explicar o ego, o id e o superego, com ajuda do modelo estrutural introduzido com esta finalidade. É isso, porém, que Freud faz. Ele interpreta o labor de intérprete do médico, recorrendo às expressões do modelo estrutural. Com isso a comunicação, descrita no início sob o ponto de vista da técnica analítica, parece ser entendida em termos teóricos. De fato, porém, a exposição teórica não contém elemento algum que vá além da descrição que a precedeu. Pois, a linguagem da teoria contém predicados básicos impossíveis de serem introduzidos, a não ser em relação com a apresentação pré-teórica da técnica. *A linguagem da teoria é mais pobre do que a linguagem na qual a técnica foi descrita.* Isto vale, sobretudo, para as expressões que se reportam ao sentido específico da análise. De acordo com esta linguagem, diz-se que aquilo que se tornou inconsciente é transformado em consciente e, assim, atribuído novamente ao Eu, que moções pulsionais recalçadas são detectadas e criticadas, que o Eu-próprio dividido não mais consegue operar qualquer síntese etc.<sup>6</sup> No modelo estrutural, porém, a instância do Eu carece precisamente desta capacidade, à qual se apela com tais expressões: o Eu exerce as funções da adaptação inteligente e da censura das pulsões, mas a realização específica, da qual o exercício

de defesa não é senão o lado negativo, está ausente — a auto-reflexão.

Freud distingue, por certo, entre deslocamento, como processo primário, e sublimação; esta é um deslocamento sob controle do Eu. De forma análoga ele distingue entre defesa, enquanto uma reação inconsciente, e domínio racional da vida pulsional; este é uma defesa não apenas através do Eu, mas também sob o controle do Eu. Mas a dinâmica da reflexão, que transforma um estado em aquele outro, o esforço emancipatório característico da crítica, o qual transforma o estado patológico da compulsão e da auto-ilusão em um estado onde o conflito está supresso e a linguagem excomungada reconciliada — *esta dinâmica da reflexão* não assoma ao nível metapsicológico como uma das funções do Eu. Não pode deixar de cair em vista: o modelo estrutural denega a origem de suas próprias categorias, as quais se impuseram a partir de um processo de esclarecimento.

### 11. *O auto-equívoco cientificista da metapsicologia.* *A lógica da interpretação genérico-universal*

Freud confessa em sua *Autobiografia* que, já nos anos de juventude, seu interesse pela ciência se reportara antes "às relações dos homens entre si do que aos objetos naturais"; que nem nesta época, nem mais tarde tivera qualquer preferência emocional para a posição e a atividade de médico. Mesmo assim, o estudante não encontrou "sossego e plena satisfação" senão na fisiologia. Durante seis anos ele se ocupou, no laboratório de Ernst Brücke, com problemas de histologia que envolviam o sistema nervoso.<sup>8</sup> Essa dualidade de interesses tenha possivelmente contribuído para o fato de Freud haver, de fato, fundado uma nova *ciência do homem*, mas ter visto nela sempre uma *ciência da natureza*. Ainda mais: da neurofisiologia, na qual ele aprendera a manusear questões relevantes em termos antropológicos com métodos próprios às ciências naturais e à medicina, Freud empresta os modelos determinantes para a formação teórica. Freud jamais duvidou que a psicologia fosse uma ciência da natureza.<sup>9</sup> Da mesma forma como os eventos naturais observáveis, processos psíquicos podem ser encarados como objetos de investigação.<sup>10</sup> As construções conceituais em psicologia não possuem peso valorativo diferente do que em uma ciência da natureza; pois, também o físico não libera informações acerca da essência da eletri-

cidade, mas tão-somente emprega "eletricidade" como o psicólogo utiliza "pulsão" como um conceito teórico. Não há dúvida, de que foi a psicanálise que, pela primeira vez, fez da psicologia, uma ciência:

"Nossa suposição de que haja um aparelho psíquico a se estender no espaço, convenientemente amalgamado, desenvolvido pelas exigências da vida, dando origem aos fenômenos da consciência apenas em um determinado ponto e sob certas condições, possibilitou-nos erigir a psicologia em bases semelhantes àquelas de qualquer outra ciência da natureza, por exemplo, à física".<sup>11</sup>

Freud não recua frente às conseqüências de tal equivalência da psicanálise com as ciências da natureza. Ele não exclui, em princípio, a possibilidade da aplicação terapêutica da psicanálise vir algum dia a ser substituída pelo emprego farmacológico da bioquímica. A autocompreensão da psicanálise como uma ciência natural sugere o modelo da exploração técnica de informações científicas. Se a análise apenas *aparentemente* se apresenta como uma interpretação de textos e, na *realidade*, conduz a uma possibilidade de tornar o aparelho psíquico disponível para o controle técnico, então não há nada de surpreendente na idéia de que a intervenção psicológica venha algum dia a ser substituída por uma forma mais eficaz por técnicas somáticas de tratamento:

"O futuro pode ensinar-nos a exercer influência direta, por meio de substâncias químicas especiais, sobre as quantidades de energia e sua distribuição no aparelho psíquico (...). De momento, porém, nada temos de melhor à nossa disposição do que a técnica da psicanálise (...)."<sup>12</sup>

Tal enunciado já revela, por certo, que uma concepção tecnológica de análise tão-só se adequa a uma teoria que se libertou, da moldura categorial, própria à auto-reflexão, e substituiu um modelo estrutural, adaptado aos processos formativos, por um modelo de *repartição energética*. Enquanto a teoria permanecer, de acordo com seu sentido, relacionada com a reconstrução de uma parte perdida da biografia e, assim, presa à auto-reflexão, sua aplicação será necessariamente *prática*. Ela tem por efeito a reorganização da autocompreensão de indivíduos socializados, compreensão estruturada na linguagem do cotidiano e capaz de orientar a atividade destes indivíduos. Mas, nesta função, a psicanálise não pode jamais ser substituída por tecnologias adquiridas a partir de outras — em sentido estrito — teorias científicas da experiência. Pois, a psicofarmacologia apenas consegue operar

alterações da consciência na medida em que dispõe sobre funções do organismo humano como se dispusesse sobre processos naturais objetivados. Pelo contrário, a experiência da reflexão, induzida pelo esclarecimento, é o ato pelo qual o sujeito precisamente se liberta de uma situação em que chegou a ser um objeto para si mesmo. Esta realização específica deve ser exigida do sujeito enquanto tal. Nada a pode substituir; não pode haver, portanto, tecnologia que a substitua, mesmo que, num outro plano, a técnica sirva para dispensar o sujeito de suas próprias realizações.

Tomando como ponto de partida os conhecidos modelos da neurofisiologia da época acerca do movimento traçado pelos neurônios, Freud esboçou, em seus primeiros anos, uma psicologia da qual, logo mais, viria a se distanciar.<sup>9</sup> Na ocasião Freud esperava poder fundamentar a psicologia *direta e imediatamente* como uma ciência da natureza, a saber, como parte especial de uma fisiologia cerebral que, por sua vez, era pré-moldada de acordo os parâmetros da mecânica. Ela tinha a função de expor "processos psíquicos como estados, quantitativamente determinados, de partículas materiais passíveis de uma especificação".<sup>10</sup> Categorias como tensão, descarga, excitação e inibição referiam-se à repartição energética no sistema nervoso e à cadência cinética dos neurônios, concebidos segundo a mecânica de corpos sólidos. Tal *programa fisicalista* Freud o abandonou em favor de um ponto de partida psicológico em sentido mais estrito. Este conserva, por sua vez, o linguajar neurofisiologista, mas torna, sub-repticiamente, seus predicados básicos acessíveis a uma *reinterpretação mentalista*. A energia transforma-se em energia pulsional, sobre cujo substrato somático não é possível proferir juízos mais exatos. Inibição e descarga das reservas energéticas, bem como os mecanismos de sua reparação trabalhariam conforme o modelo de um sistema distendido espacialmente; doravante renuncia-se, porém, à localização destes processos:

"A idéia, que nos é posta à disposição, é a de uma *localização psíquica*. Queremos deixar sem maior comentário o fato de o aparelho psíquico do qual aqui se trata, nos ser igualmente conhecido na forma de uma preparação anatômica e queremos evitar cuidadosamente o esforço de determinar a localização em termos anatômicos. Nós nos mantemos no campo psicológico e só nos propomos a seguir as exigências de que devemos representar o instrumento que executa nossas realizações psíquicas como algo semelhante a um microscópio composto, como uma câmera fotográfica ou algo deste tipo. Nesta base, a localização psíquica corresponderá a um ponto do aparelho em que surge uma das etapas preliminares

de uma imagem. No microscópio e no telescópio, como sabemos, isto ocorre em parte em pontos ideais, em regiões nas quais não se acha situado nenhum componente tangível do aparelho. Não vejo necessidade para desculpar-me pelas imprecisões desta ou de qualquer outra imagem semelhante. Analogias desta espécie destinam-se apenas a auxiliar nossos esforços em tornar inteligíveis as complicações do funcionamento psíquico, através da dissecação da função e da atribuição de seus diferentes constituintes a partes componentes diferentes do aparelho (...).

Por conseguinte, representamos o aparelho psíquico como um instrumento composto, a cujas partes queremos dar o nome de *instâncias* ou (por amor a maior clareza) *sistemas*. A seguir, deve-se prever que estes sistemas podem talvez ficar numa relação espacial regular uns com os outros, da mesma forma pela qual os diversos sistemas de lentes de um telescópio estão dispostos um atrás do outro. Falando de modo estrito, não há necessidade de supor que os sistemas psíquicos estejam realmente dispostos numa ordem espacial. Seria suficiente que fosse estabelecida uma ordem fixa pelo fato de, num determinado processo psíquico, a excitação passar através dos sistemas numa seqüência temporal especial".<sup>11</sup>

Freud estabelece algumas correlações elementares entre experiências subjetivas e os dinamismos energéticos concebidos de forma objetiva. Assim, desprazer resulta de uma acumulação de excitação; de acordo com a idéia de que a intensidade da excitação deva ser proporcional a uma quantidade energética; inversamente, o prazer se impõe por ocasião da descarga de energia acumulada, portanto, através de uma diminuição da excitação. Os movimentos do aparelho são regulados pela tendência de evitar uma progressiva acumulação de excitação.<sup>12</sup> Tal coordenação de expressões mentalistas (pulsão, excitação, desprazer, prazer, desejo) com processos físicos (*quantum* energético, tensão e descarga de energia e, enquanto propriedade do sistema, a tendência deste à perda de energia) é suficiente para separar as categorias do consciente e do inconsciente do sistema referencial da auto-reflexão; estas categorias, adquiridas a partir da comunicação entre médico e paciente, são agora alocadas para o modelo da distribuição de energia:

"O primeiro desejo parece ter sido uma catexia alucinatória da lembrança de satisfação. Tais alucinações, contudo, se não devessem ser mantidas até o ponto de exaustão, mostraram ser inapropriadas para ocasionar a cessação da necessidade ou, por conseguinte, do prazer que se liga à satisfação.

Uma segunda atividade — ou, como dissemos, a atividade de um segundo sistema — tornou-se necessária, atividade que não permitiria à catexia



mnêmica avançar tão longe quanto a percepção e, daí, sujeitar as forças psíquicas; em vez disso ela desviaria a excitação surgida da necessidade ao longo de um caminho indireto que, em última análise, através do movimento voluntário, alteraria o mundo externo de uma maneira tal que se torna possível chegar a uma percepção real do objeto da satisfação. Já delineamos nosso quadro esquemático do aparelho psíquico até este ponto; os dois sistemas são o gérmen daquilo que, no aparelho integralmente desenvolvido, estatuímos como o *Inc.* e o *Pese.*"\*"

Em colaboração com Breuer, Freud havia publicado em 1895 os *Estudos sobre a histeria*. Certos fenômenos patológicos já eram explicados neste texto de acordo com o modelo desenvolvido posteriormente. A paciente de Breuer deixara perceber, em estado de hipnose, que seus sintomas tinham algo a ver com cenas passadas de sua vida, nas quais ela fora obrigada a reprimir excitações particularmente intensas. Estes afetos podiam ser concebidos como quantidades transferíveis de energia, cujas vias normais de descarga estavam bloqueadas e que, em consequência, deviam ser utilizadas de maneira anormal. Visto sob um ponto de vista psicológico, o sintoma surge, pela acumulação de um afeto; tal dado é também passível de ser apresentado, no modelo em questão, como resultado da conversão de um *quantum* energético inibido em sua tendência de se esvaír totalmente. O método terapêutico, utilizado por Breuer, fora pensado com o objetivo de conseguir "que o *quantum* de afeto, empregado para a manutenção do sintoma, *quantum* que se havia desencaminhado e, por assim dizer, estrangulado, fosse dirigido para a via normal, onde pudesse chegar, à descarga (ab-reação)".<sup>51</sup> Freud não tardou a reconhecer os inconvenientes da hipnose e introduziu, em seu lugar, a técnica da livre associação. A "regra fundamental da análise" formula as condições de um reservado isento de repressão; nele a "situação de perigo", isto é, a pressão de sanções sociais está, de forma não menos convincente do que executável, suspensa durante o tempo em que médico e paciente estão em comunicação.

A passagem da antiga à nova técnica é essencial. Ela não provém de considerações que afetam a utilidade terapêutica mas resulta da intelecção básica de que a rememoração do paciente, a qual foi identificada como relevante para a terapia, deva levar à apropriação *consciente* de um fragmento recalcado da biografia do paciente — eis que a liberação hipnótica do inconsciente não pode romper definitivamente a barreira que se opõe ao esforço da recordação, uma vez que tal liberação apenas manipula

processos da consciência e não responsabiliza o *sujeito como tal* por esses processos. Freud rejeitou a técnica de Breuer pelo fato de a análise não ser um *processo natural dirigido* mas, ao nível da intersubjetividade entre médico e paciente, estruturada em termos de linguagem ordinária, um *movimento da auto-reflexão*. Este elemento foi destacado por Freud, sobretudo no ensaio já citado "Recordar, repetir, elaborar"; e contudo: no final deste mesmo texto ele compreende a dinâmica auto-reflexiva, induzida sob as condições da regra básica da análise, segundo os critérios do antigo modelo de Breuer, a saber, recordar como ab-reação:

"Esta elaboração das resistências pode, na práxis, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista. Todavia, trata-se daquela parte do trabalho que opera as maiores mudanças no paciente e que distingue o tratamento analítico de qualquer tipo de tratamento por sugestão. De um ponto de vista teórico pode-se correlacioná-la com a 'ab-reação' das cotas de afeto estranguladas pela repressão, uma ab-reação sem a qual o tratamento hipnótico permanecia ineficaz".<sup>52</sup>

Preso desde o início ao mal-entendido cientificista, Freud sucumbe a um objetivismo que retorna, sem qualquer mediação, do estágio da auto-reflexão ao positivismo da época, à moda de March, e assume, por isso mesmo, uma forma particularmente áspera. Independente da biografia da obra, o descaminho metodológico de Freud pode ser reconstruído mais ou menos da seguinte maneira: as categorias fundamentais da nova disciplina, as construções conceituais, as hipóteses acerca dos complexos funcionais do aparelho psíquico e sobre os mecanismos que afetam o surgimento dos sintomas, bem como os da remoção de compulsões patológicas — esta moldura metapsicológica foi, primeiramente, desenvolvida a partir de experiências da situação analítica e da interpretação de sonhos. O sentido de tal constatação é de ordem metodológica e não se limita apenas à pesquisa psicológica. Com efeito, tais categorias e conjuntos não foram apenas *descobertos* sob determinadas condições de uma comunicação especificamente protegida; na verdade, independentemente delas não há como *explicitá-los* de modo algum. As condições desta comunicação são, assim, as condições de possibilidade do conhecimento analítico para ambos os contraentes, para o médica não menos do que para o paciente. Talvez Freud tenha visto este tipo de implicação ao qualificar como uma questão de honra do trabalho analítico o fato de "nele coincidirem pesquisa e tratamento".<sup>53</sup> Se, porém, como mostramos pelo. exame de seu modelo

estrutural, a moldura categorial da psicanálise está presa, em termos lógico-científicos, às pressuposições de uma interpretação de textos deformados e mutilados, com os quais os autores enganam-se a si mesmos, então a formação da teoria permanece embutida no contexto da auto-reflexão.

Única alternativa oferece a tentativa de reformular as hipóteses psicanalíticas no cadinho categorial de uma ciência experimental estrita. Assim, certos teoremas receberam nova formulação nos quadros de uma psicologia da aprendizagem de cunho behaviorista e, em consequência, foram submetidos aos habituais procedimentos verificatórios. Mais pretensiosa é a tentativa de reconstruir, com os recursos do funcionalismo moderno, o modelo da personalidade, desenvolvido pela psicologia do Eu, mas fundamentado numa dinâmica pulsional, como um sistema que se regula a si próprio. Em ambos os casos a nova armação teórica possibilita uma operacionalização dos conceitos, em ambos os casos ela exige, em base de condições experimentais, uma verificação das hipóteses deduzidas. Freud por certo supôs, sem fazer maior comentário, que sua *Metapsicologia*, a qual liberta o modelo estrutural dos pressupostos da comunicação entre médico e paciente e, em vez disso, o *entrelaça com o modelo da distribuição energética* através de meras definições, representa, nos moldes das ciências experimentais, uma formulação estrita desta espécie.

Seu posicionamento frente à metapsicologia, da qual vez por outra fala como se fosse uma "feiticeira" para se defender contra seu inquietante caráter especulativo, não foi isento de ambivalências.<sup>81</sup> Bem possível que em tal ambivalência se escondia também uma leve dúvida quanto ao *status* desta ciência, a qual ele, no mais, sustentou de forma tão enfática. Freud iludiu-se ao achar que a psicologia, na medida em que se entende como uma ciência experimental propriamente dita, não se pode satisfazer com um modelo que mantém uma terminologia fisicalista sem conduzir seriamente a hipóteses que possam ser operacionalizadas. O modelo da distribuição energética não engendra mais do que *aparência*, isto é, como se os enunciados psicanalíticos se relacionassem com alterações energéticas mensuráveis. Mas, nenhuma proposição sequer acerca das grandezas quantitativas, deduzidas segundo o ponto de vista da economia pulsional, foi algum dia verificado de acordo com critérios experimentais. O modelo do aparelho psíquico está concebido de tal maneira que algo assim como verificabilidade é associado pelos acontecimen-

tos em nível semântico mas, no plano dos fatos, esta verificabilidade não se realiza jamais e também não o *pode* ser.

É possível que Freud não se tenha dado conta do alcance desta limitação pelo fato de haver considerado a situação analítica do diálogo como uma operação de caráter quase-experimental e ter, por isso, concebido a base clínica da experiência como um substituto capaz de satisfazer a verificação experimental. À objeção de que a psicanálise não tolera nenhuma demonstração experimental Freud contrapõe o argumento da astronomia: essa ciência também não experimenta mas está limitada àquilo que observa.<sup>82</sup> Mas a diferença específica entre a observação dos astros e o diálogo analítico está no fato de, no primeiro caso, a seleção quase-experimental das condições iniciais permitir uma observação controlada de eventos possíveis de serem prognosticados, enquanto, no segundo caso, o plano do controle dos sucessos, próprios à ação instrumental,<sup>83</sup> estar totalmente ausente e ser representado através do plano da intersubjetividade, inerente à compreensão mútua acerca do sentido de símbolos ininteligíveis. Que Freud, mesmo assim, teime obstinadamente em ver no diálogo analítico a única base experimental não apenas para o desenvolvimento da metapsicologia mas também para a validade da teoria trai, por outro lado, uma consciência do verdadeiro *status* desta ciência. Freud por certo pressentia que a realização consequente programa de uma psicologia "científico-naUiralisía" ou, no mínimo, sua exata execução em termos behavioristas teria que ter sacrificado a intenção à qual a psicanálise deve, exclusivamente, sua existência: a intenção do esclarecimento — de acordo com o qual o id deve vir a ser Eu. Verdade é que Freud não abandonou tal programa, ele não entendeu a metapsicologia como aquilo que ela tão-somente no sistema referencial da auto-reflexão pode ser: como uma *interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação* da espécie.

Faria sentido reservar o designativo metapsicologia àquelas hipóteses fundamentais que se referem ao complexo patológico da linguagem cotidiana e da interação, e os quais podem ser expostos em um moeio estruente a uma teoria da *linguagem*. Nesse caso não se trata de uma teoria empírica, mas de uma metateoria ou, melhor, de uma *meta-hermenêutica* que elucida as condições de possibilidade do conhecimento psicanalítico. A metapsicologia desdobra a *lógica da interpretação na situação analítica do diálogo*. Nesse sentido ela se localiza ao mesmo nível da metodologia das ciências da natureza e do espírito. Como

estas, ela reflete o quadro transcendental do conhecimento analítico como um conjunto objetivo de defesa organizada; e isso significa aqui, simultaneamente, como um conjunto objetivo de processos auto-investigatórios. Não há dúvida de que no plano da auto-reflexão não pode haver, diferentemente do que ocorre na lógica das ciências da natureza e do espírito, algo assim como uma metodologia separada de conteúdos materiais, eis que a estrutura da conexão cognitiva se confunde com o objeto a ser conhecido. Entender a situação da transferência como condição de um conhecimento possível significa, ao mesmo tempo, compreender um complexo patológico. Devido a tal conteúdo material, os enunciados teóricos, os quais, gostaríamos de reservar para a metodologia, não foram conhecidos como proposições metateóricas e, a rigor, também não foram distinguidos das interpretações empíricas significativas dos processos de formação que, como tais, se desencaminharam. Mesmo assim há que registrar uma diferença no plano metodológico: as interpretações genérico-universais são, como teorias científico-experimentais, diretamente acessíveis ao controle empírico — não importando a diferença de sua base experimental — enquanto as hipóteses meta-hermenêuticas fundamentais sobre a atividade própria à comunicação, sobre a deformação da linguagem e a patologia do comportamento provêm de uma reflexão posterior acerca das condições de conhecimento psicanalítico possível, o apenas indiretamente, por assim dizer, podem ser confirmadas à luz de uma categorização global de processos investigatórios ou, então, são finalmente rejeitadas.

Ao nível da auto-reflexão, a metodologia das ciências da natureza pode fazer assomar à superfície uma conexão específica entre linguagem e atividade instrumental, ao passo que a metodologia das ciências do espírito pode trazer à luz uma relação entre linguagem e interação; ambas podem reconhecê-la como um complexo objetivo e determiná-la em sua função transcendental. A metapsicologia trata igualmente de uma relação fundamental, a saber: daquela entre *deformação da linguagem e patologia do comportamento*. Ao fazê-lo, ela pressupõe, uma teoria da linguagem ordinária, cuja tarefa consiste não menos em clarear, sob o fundamento de um reconhecimento mútuo, a validade intersubjetiva de símbolos e a mediação verbal das interações, do que tornar compreensível a aquisição societária da gramática dos jogos de linguagem como processos de individuação. Como, de acordo com esta teoria, a estrutura da linguagem determina da

mesma forma a linguagem e a práxis da vida, os motivos acionais são concebidos também como necessidades interpretadas pela linguagem, de sorte que as motivações não representam impulsos que agem retroativamente mas, sim, intenções que orientam subjetivamente são mediatizadas simbolicamente e estão, ao mesmo tempo, ligadas umas às outras.

A tarefa da metapsicologia é, portanto, demonstrar que este caso normal é o caso-limite de uma estrutura de motivação que depende, concomitantemente, de interpretações que afetam tanto necessidades publicamente quanto necessidades reprimidas e privatizadas. Os *símbolos isolados* e os *motivos reprimidos* desenvolvem seu poder por sobre a cabeça dos sujeitos, e forçam a imposição de satisfações e símbolos substitutos. Desta maneira eles obscurecem o texto dos jogos da linguagem cotidiana e se destacam como perturbação das interações habituais: através da compulsão, da mentira, e pela incapacidade de corresponder às expectativas sociais obrigatórias. As motivações inconscientes adquirem assim, em face das conscientes, o caráter de uma pulsão, agindo às costas destas motivações conscientes, o caráter daquilo que é pulsional por excelência. E como os potenciais motivadores, tanto aqueles que se acham incluídos no sistema social da auto-conservação coletiva quanto aqueles que não se encontram integrados nesse sistema mas são reprimidos, revelam claramente tendências agressivas e libidinosas, uma teoria da pulsão se torna indispensável. Importa, porém, mantê-la isenta de um falso objetivismo. Já o conceito de instinto, o qual é relacionado ao comportamento animal, é adquirido privativamente da pré-compreensão de um mundo humano, restrito por certo, mas sempre já interpretado no horizonte da linguagem ordinária — em termos mais simples, adquirido a partir das situações da fome, do amor e do ódio. Tal vinculação com as estruturas de sentido do mundo da vida, por mais elementares que sejam, não perde sua vigência para o conceito da pulsão, transposto para o homem a partir do que chamamos de animal. Trata-se de intenções encurtadas e erráticas que, de motivos conscientes, se invertem em causas, submetendo assim o agir da comunicação à causalidade de circunstâncias asselvajadas. Esta *causalidade* é a do destino e não a da natureza, eis que ela exerce poder por meio dos recursos simbólicos do espírito, razão por que ela também só pode ser dominada pela força da reflexão.

Através da obra de Alfred Lorenzer, o qual entende a análise de processos dinâmico-pulsionais como análise da linguagem no sentido de uma hermenêutica profunda,<sup>87</sup> estamos em condições de focalizar mais acuradamente os mecanismos decisivos da patologia da linguagem, da deformação das estruturas internas da ação e da linguagem, bem como os de sua dissolução analítica. A análise semântica, a qual decifra nos sintomas os motivos inconscientes da mesma forma como ela, em base de passagens deformadas, de lacunas de um texto, decifra o sentido recalçado pela censura, ultrapassa a dimensão do sentido supostamente subjetivo da atividade intencional. Tal análise vai além da linguagem e, na medida em que está a serviço da comunicação, penetra naquela camada simbólica, onde os sujeitos *iludem-se* a si mesmos com a linguagem e, ao mesmo tempo, nela *se traem*. É por isso que a análise pactua com conexões causais; estas se impõem no momento em que a linguagem, uma vez excluída da comunicação pública por meio da repressão, reage com uma compulsão complementar e obriga a consciência e a ação comunicativa a se dobrarem frente aos imperativos de uma segunda natureza. Num lado das extremidades de tais encadeamentos encontram-se, normalmente, experiências traumáticas de uma cena infantil e, no outro, as alterações da realidade, perpetuadas sob o impacto da compulsão à repetição, e atitudes comportamentais anormais. Numa situação infantil o processo original de defesa acontece como fuga diante de um contraente superior. Tal processo subtrai à comunicação pública a interpretação lingüística do motivo que levou ao comportamento defensivo. Com isso, a coerência gramatical da linguagem pública permanece intacta, enquanto partes deste conteúdo semântico são privatizadas. A formação de um sintoma equivale à criação de um substituto para um símbolo, o qual possui agora um peso valorativo alterado. O símbolo eliminado não é totalmente banido dos conjuntos próprios à linguagem pública; mas esta pertença gramatical fica sendo, por assim dizer, uma conexão subterrânea. Sua força persuasiva lhe advém pelo fato de embaralhar a lógica do uso público da linguagem através de identificações semânticas errôneas. O símbolo recalçado continua, por certo, inteligível ao nível do texto público quando visto à luz de critérios objetivos que, como regras formais, *são o resultado* de circunstâncias contingentes da biografia; mas este símbolo não é mais posto em relação com regras intersubjetivamente *reconhecidas*. É por isso que o sintomático encobrimento do sentido e a correspondente perturbação da in-

teração são, de início, incompreensíveis tanto para o sujeito quanto para seus semelhantes. Essa alteração torna-se compreensível no plano da intersubjetividade, a qual precisa ser, antes de mais nada, estabelecida entre o sujeito, como Eu, e o sujeito, como Id; e isso na medida em que médico e paciente rompem conjuntamente a barreira da comunicação. Tal tarefa é facilitada pela situação transferencial, uma vez que o agir inconsciente frente ao médico permanece sem resultado, de maneira que o conflito renovado ricocheteia contra o próprio doente e, uma vez reconhecido seu caráter compulsivo com o concurso interpretativo do analista, pode vir a ser conectado com as cenas indefinidamente reiteradas fora da análise e, finalmente, ser reconduzido ao cenário infantil de origem. Esta reconstrução dissolve as falsas identificações existentes entre expressões próprias à linguagem pública e expressões próprias ao linguajar privado, e permite que se compreenda o elo gramatical encoberto entre um símbolo isolado e um texto público distorcido por um ou mais sintomas. O entrelaçamento entre símbolos lingüísticos, *gramatical* em sua essência, impõe-se em seu modo de aparição como um encadeamento *causal* entre eventos empíricos e caracteres sedimentados da personalidade.<sup>88</sup> A auto-reflexão remove-o; com isso a deíonização que caracteriza a linguagem privada desaparece da maneira como a sintomática satisfação substituta de motivos acionais recalçados mas, agora, acessíveis ao controle consciente.

O modelo das três instâncias — Eu, Id, Superego — possibilita uma apresentação sistemática da estrutura da linguagem e da patologia do comportamento. Os enunciados meta-hermenêuticos podem ser organizados neste modelo. Eles elucidam o quadro metodológico no qual as interpretações, empiricamente ricas em conteúdo, dos processos formativos podem ser desenvolvidos. Estas interpretações *genérico-universais* precisam, porém, ser distinguidas da *moldura metapsicológica*. Trata-se de interpretações referentes ao desenvolvimento da primeira infância (relativa à gênese da base motivadora e da formação paralela das funções do Eu) e que servem de matrizes narrativas que, em cada caso particular da biografia, devem ser encaradas como esquemas de interpretação, a fim de que possa ser encontrada a cena primeira do conflito não resolvido. Os mecanismos de aprendizagem, com os quais Freud conta (escolha de objeto, identificação com o modelo, introjeção de objetos-de-amor abandonados), tornam compreensíveis a dinâmica do surgimento de estruturas do Eu ao nível de interações mediadas simbolicamente. Os mecanismos de

defesa intervém no processo na medida em que as normas sociais, encarnadas pelas expectativas frente às primeiras pessoas de referência, confrontam o Eu da criança com um poder insuperável e forçam-no a fugir de si mesmo rumo à objetivação de si próprio. O processo de formação da criança é determinado por problemas de cuja solução depende se e em que grau o processo ulterior de socialização será entravado pela herança de conflitos não resolvidos e onerado por limitações de funções do Eu e, assim, por meio de um ponto de partida predeterminado, ser levado a uma acumulação de erros, de coações e de fracassos — ou, se o processo formativo possibilita um desenvolvimento relativamente estável da identidade do Eu.

As interpretações genérico-universais de Freud contêm hipóteses acerca de diversos modelos de interação entre a criança e suas primeiras pessoas de referência, sobre os conflitos correspondentes e sobre formas apropriadas para resolvê-los, além de modelos acerca das estruturas da personalidade, resultantes de tais soluções ao final do processo de socialização da primeira infância. Tais interpretações apresentam, por seu lado, fatores potenciais para a biografia posterior, permitindo que se façam prognoses parciais. Como os processos de aprendizagem se realizam pelas vias da ação comunicativa, a *teoria* pode assumir a forma de uma *narração*, a qual expõe narrativamente o desenvolvimento psicodinâmico da criança como uma seqüência continuada de ação: com uma divisão típica de papéis, conflitos básicos que se impõem sucessivamente, modelos de interação que tornam a voltar, enfim, com perigos, crises, soluções, com triunfos e derrotas. Como, por outro lado, no plano da metapsicologia os conflitos são compreendidos sob o ponto de vista da defesa, e as estruturas da personalidade entendidas de acordo com a relação recíproca de Eu, Id e Superego, esta história é apresentada esquematicamente como um processo formativo que segue seu curso através das diversas etapas da auto-objetivação e que possui seu *telos* na auto-consciência de uma biografia, cuja apropriação se efetua pela auto-reflexão.

Somente a pressuposição da metapsicologia permite uma *generalização sistemática* daquilo que, de resto, permaneceria mera *história*. A metapsicologia fornece uma série de categorias e de hipóteses fundamentais que, a rigor, englobam complexos de formação da linguagem e de patologia do comportamento. As interpretações genérico-universais, desenvolvidas neste quadro, são o resultado de múltiplas e repetidas experiências clínicas:

elas foram adquiridas de acordo com o método elástico das antecipações hermenêuticas circularmente comprovadas. Mas, mesmo tais experiências já estavam sob a *influência genérica do esquema antecipado de processos de formação perturbados*. Ademais, qualquer interpretação que reivindique o *status* da "universalidade" subtrai-se ao método hermenêutico, próprio à contínua correção da pré-compreensão junto ao texto. Diferentemente do que ocorre com a antecipação hermenêutica do filólogo, a interpretação genérico-universal é "constatada" e, enquanto teoria universal, precisa ser confirmada através de prognoses dedutivas. Se a psicanálise propõe uma matriz narrativa, sobre a qual processos de formação interrompidos podem ser completados, tornando-se assim uma história sem lacunas, os prognósticos que são adquiridos com sua ajuda, servem para reconstruir o passado; mas, também eles são hipóteses que podem gorar.

Uma interpretação genérico-universal determina processos de formação como uma sucessão regular de estados sistêmicos, alternados de acordo com os respectivos pontos de partida. É por isso que as variáveis genéticas, historicamente relevantes, podem ser analisadas em seu todo, sempre em vista da dependência do sistema. A coerência objetivointencional da biografia, a qual não se torna acessível senão através da auto-reflexão, não é por certo funcionalista no sentido usual do termo. Os eventos elementares são, muito mais, cenários de um drama; eles não se mostram sob o ponto de vista instrumentalista da organização de meios em relação a sua utilização ou, então, em vista do comportamento adaptativo. A relação de conjunto funcional é interpretada de acordo com o *modelo cênico*: as cenas elementares aparecem como partes de um conjunto de interações, através, das quais se realiza o que denominamos de "sentido". Este sentido não o podemos equiparar aos fins próprios do *modelo-de-arte*, os quais são executados através de meios especiais. Não se trata também de uma categoria de sentido emprestada do âmbito funcional da atividade instrumental, como este é o caso, por exemplo, da manutenção de um estado sistêmico que se encontra sob condições externas variáveis. Trata-se de um sentido que, muito embora não seja visualizado como tal, forma-se por meio da atividade da comunicação e se articula, reflexivamente, como experiência biográfica. Assim o "sentido" vai-se descobrindo à medida que o drama de densenrola. No processo de nossa própria formação somos, por certo, atores e críticos numa e na mesma experiência. No fim o sentido do próprio processo deve

poder chegar criticamente à consciência, a nós que estamos envolvidos no drama da nossa própria história-da-vida; o sujeito deve poder narrar sua própria história e ter compreendido as inibições que lhe estavam postas no caminho da auto-reflexão. O estado definitivo de um processo formativo só está, assim, alcançado quando o sujeito se recorda de suas identificações e alienações, de suas objetivações impostas e de suas reflexões conquistadas, como caminhos através dos quais ele se tem constituído.

Somente a *história sistematicamente universalizada e meta-psicologicamente fundada* do desenvolvimento da primeira infância, com suas variantes típicas, dá ao médico condições de compor as informações fragmentárias, obtidas no curso do diálogo analítico, de tal maneira que possa reconstruir as lacunas da recordação e antecipar, em termos de hipóteses, a experiência da reflexão, a qual o paciente é incapaz de formular no início da análise. Ele propõe interpretações para uma história que o paciente não pode contar; mesmo assim, tais interpretações só podem ser corroboradas pelo fato de o paciente as aceitar e, apoiando-se nelas, narrar sua própria história. A interpretação de um caso não se revela concludente senão ao permitir a continuação bem-sucedida de um processo de formação que se acha interrompido.

Interpretações genérico-universais possuem uma posição toda especial entre o sujeito que investiga e o domínio do objeto investigado. Enquanto que, em casos normais, ó que denominamos de teoria contém proposições acerca de um domínio de objeto ao qual estas, *como* enunciados, permanecem exteriores, a validade de interpretações genérico-universais depende, precisamente, do fato dos enunciados sobre o domínio do objeto serem aplicados a eles mesmos pelos "objetos", a saber, pelas *próprias* pessoas em questão. As informações científico-experimentais comuns só fazem sentido para os que participam do processo de pesquisa e, a seguir, para aqueles que utilizam tais informações; em ambos os casos a validade das informações mede-se unicamente pelos critérios da coerência e da pertinência empírica. Elas apresentam conhecimentos que, pela aplicação à realidade, têm sido experimentados junto aos objetos; mas elas tão-somente possuem vigência para os sujeitos. Intelecções analíticas, pelo contrário, só podem ter validade para o analista depois de haverem sido, enquanto conhecimentos, aceitas pelo analisado como tal. Pois, a pertinência empírica de interpretações genérico-universais não depende de uma observação controlada e da posterior comunicação dos pesquisadores entre si mas, única e exclusivamente, da

auto-reflexão executada, seguida por uma comunicação entre o investigador e seu "objeto".

Poder-se-ia objetar que a validade empírica das *interpretações genéricas*, igual àquela das *teorias universais*, é determinada por uma reiterada aplicação às reais condições iniciais, e que ela, na medida em que tem sido demonstrada, é obrigatória para todos os sujeitos que, de uma ou outra forma, estão abertos àquilo que chamamos de conhecimento. Esta formulação correta encobre, contudo, a diferença específica: aplicação de hipóteses à realidade permanece, no caso da verificação de teorias através da observação (portanto, no círculo funcional do agir instrumental), assunto do respectivo sujeito que investiga; mas, no caso do exame de interpretações genérico-universais através da auto-reflexão (portanto, no quadro de uma comunicação entre médico e paciente) a aplicação transmuta-se em auto-aplicação do objeto da pesquisa que participa do processo cognitivo. O processo de pesquisa não pode conduzir a informações válidas senão ao se transformar em uma auto-investigação do paciente. Teorias são válidas, caso o sejam, para todos aqueles que podem assumir a posição do sujeito que examina. As interpretações genérico-universais valem, caso valham, para o sujeito investigador, e para todos os que podem assumir seu lugar, apenas na medida em que aqueles que são feitos objetos de interpretações particulares se reconheçam *a si próprios* em tais interpretações. O sujeito não pode adquirir um conhecimento do objeto sem que este se houvesse tornado um conhecimento para o objeto e este, através daquele, se tivesse libertado e tornado um sujeito.

Esta constelação não é, a rigor, tão surpreendente. Cada interpretação pertinente, também aquela das ciências do espírito, só é — pelo fato de restabelecer uma intersubjetividade perturbada da compreensão mútua — possível em uma linguagem *comum* ao intérprete e a seu objeto. Ela deve, por conseguinte, valer para o sujeito e o objeto da mesma maneira. Por certo que uma tal posição do pensamento possui, para as interpretações genérico-universais do processo de formação, conseqüências que não se impõem para interpretações na área das ciências do espírito. Com efeito, interpretações genéricas e teorias universais têm em comum a pretensão mais ampla de permitirem explicações causais e previsões condicionais. Mas, diferentemente do que ocorre nas ciências experimentais estritas, a psicanálise não pode satisfazer tal pretensão sobre a base de uma separação metodológica exata entre o domínio do objeto e o plano dos enunciados

teóricos. Isto não fica sem conseqüências; primeiro, para a construção da linguagem interpretativa; segundo, para as condições do exame empírico e, terceiro, para a lógica da explanação em quanto tal.

Como toda interpretação, assim também as chamadas interpretações genérico-universais (I) permanecem presas à dimensão da linguagem cotidiana. Elas constituem, por certo, narrações sistematicamente generalizadas; mas, mesmo assim, elas permanecem históricas. A exposição histórica serve-se de enunciados narrativos. Tais enunciados chamam-se narrativos porque apresentam acontecimentos como elementos de uma história.<sup>80</sup> Explicamos um evento narrativamente quando mostramos como um sujeito é envolvido em uma história. Em cada história surgem nomes de indivíduos, pois sempre se trata de mudanças-de-estado de um sujeito ou de um grupo de sujeitos, os quais se entendem como solidários. A unidade da história é fundada pela identidade de um horizonte de expectativas, possível de ser atribuído a estes sujeitos. A narrativa relata, com efeito, a influência modificadora de acontecimentos experimentados subjetivamente, esses que irrompem em um mundo-da-vida e adquirem significação para sujeitos que agem. Em tais histórias os sujeitos devem poder compreender a si próprios, da mesma forma como devem poder entender seu mundo. A significação histórica de qualquer acontecimento está sempre relacionada, de forma implícita, com a conexão de sentido de uma biografia, cuja coesão é mantida pela identidade do Eu, ou de uma história coletiva, determinada pela identidade do grupo. É por isso que a exposição narrativa está comprometida com a linguagem ordinária; pois, somente a reflexividade *sui generis* do linguajar cotidiano permite comunicar aquilo que é individual em expressões que, inevitavelmente, são universais.<sup>80</sup>

Cada história é, pelo fato de representar um conjunto individualizado, uma história particular. Cada exposição histórica implica a exigência por *unicidade*. Ainda que não abandone o plano da exposição narrativa, uma interpretação genérico-universal precisa, pelo contrário, romper esta limitação do que é histórico. Ela possui a forma de uma narração, porque deve servir a sujeitos que reconstruam sua própria biografia na forma de uma narrativa; mas ela só pode ser matriz para *muitas* destas narrações, porque não deve ter vigência exclusiva para um caso individual determinado. Ela é uma *história generalizada em termos sistemáticos* porque fornece o esquema de um sem-número de

histórias a se desenrolar de acordo com alternativas previsíveis muito embora cada uma destas histórias deva, então, poder apresentar-se novamente com a pretensão de ser a encenação autobiográfica de um indivíduo particular. Como é possível uma tal generalização? Em cada história, por mais contingente que seja, esconde-se um elemento universal, pois de cada história um outro pode destilar algo de exemplar. Histórias são tanto mais compreensíveis, como um exemplo, quanto maior for o caráter típico de sua narração. O conceito do tipo designa aqui uma qualidade daquilo que pode ser traduzido: uma história é típica em uma dada situação e em relação a um público determinado quando a "ação" pode facilmente ser destacada de seu contexto original e *transferida* para uma outra situação, igualmente individualizada. Podemos aplicar o "caso típico" a nosso próprio caso: somos nós próprios quem empreendemos a aplicação, abstraímos o comparável do distinto e, respeitadas as circunstâncias especiais do nosso caso, concretizamos o modelo derivado pela via desta abstração.

Tal é também o procedimento do médico que reconstrói a biografia do doente com a ajuda de um material disponível; o paciente, como tal, não procede de outra maneira quando, com ajuda do esquema proposto, narra sua história-de-vida, também em seus detalhes até então esquecidos. Ambos não se orientam, por certo, em um *exemplo*, mas — exatamente — em um *esquema*. Na interpretação genérico-universal faltam os traços individuais do exemplo, o passo em direção à abstração já está feito; médico e paciente não têm mais o que fazer senão ativar o esquema. A generalização sistemática consiste, portanto, no seguinte: em experiências hermenêuticas precedentes já se abstraiu de muitas histórias típicas, tendo em vista a multiplicidade dos casos individuais. A interpretação genérico-universal não contém nome de indivíduos, apenas papéis anônimos; ela não contém circunstâncias contingentes, mas constelações que retornam sempre de novo, e modelos de ação; ela não contém um emprego idiomático da linguagem, mas um vocabulário estandardizado. Ela não apresenta um processo típico senão que descreve, em conceitos-de-tipo, o esquema para uma atividade com variantes condicionais. É desta maneira que Freud expõe o complexo de Édipo e suas soluções: com a ajuda de conceitos estruturais com eu, id e superego (os quais foram obtidos a partir de experiências do diálogo analítico); recorrendo a papéis, pessoas e modelos de interação (resultantes da estrutura familiar) e, finalmente, pelo

recurso a mecanismos da ação e da comunicação (como escolha de objeto, identificação e interiorização). O emprego de uma *linguagem ordinária nos moldes de uma terminologia* não caracteriza um estágio fortuito de desenvolvimento da psicanálise. Antes pelo contrário, todas as tentativas de dar à metapsicologia uma forma mais precisa fracassaram porque as condições da aplicação de interpretações genérico-universais excluem uma formalização da linguagem do dia-a-dia. Com efeito, os termos que aí são empregados estão a serviço da estruturação de narrativas; a eles se recorre, procurando contato com a linguagem usual do paciente, quando ambos, médico e paciente, completam o esquema analítico da narração nos termos de uma história. Ao introduzir nomes de indivíduos em lugar de papéis anônimos, e preenchendo modelos de interação para deles fazer cenas vividas, eles desenvolvem *ad hoc* uma nova linguagem; nesta, a linguagem da interpretação universal é posta de acordo com a do paciente.

Esta etapa faz com que a *aplicação* se revele como uma *tradução*. Isto permanece encoberto, enquanto a linguagem ordinária da teoria, formulada segundo uma terminologia específica, vem em auxílio da linguagem do paciente sobre o pano de fundo societário comum, próprio à proveniência burguesa e à formação escolar de um gineasiense. O problema da tradução torna-se explícito, como tal, quando a distância social da linguagem se acentua. E Freud tem consciência deste fato. Isto se mostra por ocasião do debate acerca da possibilidade de a psicanálise, no futuro, encontrar uma difusão ao nível das massas:

**"Defrontar-nos-emos, então, com a tarefa de adaptar a nossa técnica às novas condições. Não tenho dúvidas de que a pertinência de nossas novas hipóteses psicológicas fará boa impressão também sobre as pessoas pouco instruídas; mas precisaremos buscar as formas mais simples e mais facilmente inteligíveis de expressar as nossas doutrinas teóricas".**"

Os problemas da aplicação, com os quais as teorias científico-experimentais se confrontam, são apenas aparentemente análogos. Na aplicação de hipóteses nomológicas às condições iniciais de uma operação, os eventos singulares, expressos em proposições de existência ("esta pedra"), são igualmente postos em relação com as expressões universais das proposições teóricas. Mas este tipo de subsunção não apresenta maiores problemas, eis que os acontecimentos singulares só entram em consideração na medida em que preenchem os critérios dos predicados universais ("esta pedra" está, por exemplo, para "massa"). Em consequên-

cia, basta constatar se o acontecimento singular corresponde à definição operacional pela qual a expressão teórica é determinada. Esta aplicação operacional move-se, necessariamente, no quadro do agir instrumental. Ela não satisfaz, portanto, a aplicação de expressões teóricas que afetam interpretações genérico-universais. O material, ao qual estas interpretações são aplicadas, não consiste em eventos singulares, mas se compõe de expressões simbólicas, próprias a uma biografia fragmentária; portanto, de partes constituintes de um complexo individualizado em termos específicos. Neste caso, depende da compreensão hermenêutica daquele que libera o material, se um elemento de sua biografia for ou não adequadamente interpretado por uma expressão teórica proposta. Esta *aplicação hermenêutica* movimenta-se, necessariamente, na moldura de uma comunicação inerente à linguagem cotidiana. Sua realização não é, porém, a mesma da aplicação operacional. Enquanto nesta se decide se, para a teoria, condições empíricas disponíveis podem servir de aplicação — o mecanismo da dedução teórica permanece aqui, enquanto tal, intacto — a aplicação hermenêutica propõe-se a tarefa de transformar a matriz narrativa das interpretações genérico-universais em uma narração; portanto, se ocupa em *plenificar* uma história individual, fazendo dela uma exposição narrativa: as condições relativas à aplicação definem uma *execução* da interpretação que, no plano da interpretação genérico-universal, deve, como tal, ser evitada. As deduções teóricas estão, por certo, mediatizadas por uma comunicação com o médico; na verdade elas precisam, porém, ser empreendidas pelo paciente enquanto tal.

Isto tem a ver com a particularidade metodológica (II), a saber: interpretações genérico-universais não obedecem aos mesmos critérios de refutação que são próprios às teorias universais. Se uma prognose condicional, deduzida de uma hipótese nomológica e de certas condições iniciais da operação, for falsificada, a hipótese poderá ser vista como refutada. Uma interpretação genérico-universal nós a podemos verificar de forma análoga, deduzindo uma construção a partir de suas (próprias) deduções e das comunicações do doente. A tal construção podemos dar a forma de um prognóstico condicional. Caso ele confira, o paciente será levado a produzir determinadas recordações, a refletir um certo fragmento de sua biografia esquecida e a superar as perturbações da comunicação e do seu comportamento. Mas, nesse caso, o caminho da falsificação não é o mesmo das teorias universais. Pois, se o paciente rejeitar uma construção, a inter-



pretação, da qual esta construção foi deduzida, não poderá, já por isso, ser vista como refutada. Hipóteses psicanalíticas reportam-se, depois de tudo, a condições onde a experiência está suspensa, muito embora elas devam-se corroborar exatamente junto a essa experiência: a experiência da reflexão é a única instância na qual aquilo que chamamos de hipóteses pode vir a ser confirmado ou falsificado. Quando esta instância não se impõe, fica sempre ainda uma alternativa: ou a interpretação é falsa (isto é, a teoria ou sua aplicação a este caso particular) ou, pelo contrário, as resistências, corretamente diagnosticadas no mais, são demasiadamente fortes. A instância, na qual construções errôneas podem fracassar, não coincide nem com uma observação controlada, nem com uma experiência comunicativa. A interpretação de um caso não se corrobora senão, única e exclusivamente, pela *continuação de um processo de formação*, isto é, junto à auto-reflexão que se executa e não já, com certeza, naquilo que o paciente *profere* ou na maneira como ele se *comporta*. Sucesso e insucesso não são aqui, como no horizonte do agir instrumental no quadro da atividade comunicativa, cada vez constatáveis em termos intersubjetivos. Mesmo o desaparecimento dos sintomas não permite que se chegue a uma conclusão irrevogável: eles poderiam muito bem ter sido substituídos por outros sintomas, inicialmente inacessíveis tanto à observação quanto à experiência da interação. Também o sintoma está basicamente comprometido com a significação que ele possui para o sujeito engajado na defesa contra ele; ele está incorporado ao complexo da auto-objetivação e da auto-reflexão e não possui, além deste, nenhum poder falsificatório ou verificatório. Freud está consciente desta dificuldade metodológica. Ele sabe que o não do analisado, deste que rejeita uma construção proposta, é ambíguo:

"Em alguns raros casos ele mostra ser a expressão de uma recusa legítima. Muito mais frequentemente, expressa uma resistência que pode ter sido evocada pelo tema geral da construção que lhe foi apresentada, mas que, de modo igualmente fácil, pode ter surgido de algum outro fator da complexa situação analítica. Um 'não' de um paciente, portanto, não constitui prova de correção de uma construção, ainda que seja perfeitamente compatível com ela. Uma vez que toda construção desse tipo é incompleta, pois abrange apenas um pequeno fragmento dos eventos esquecidos, estamos livres para supor que o paciente não esteja de fato, discutindo o que lhe foi dito, mas baseando sua contradição na parte (do psiquismo) que ainda não foi revelada. Via de regra, não dará seu assentimento até que tenha sabido de toda a verdade, e esta abrange ainda

um campo muito grande. Desta maneira, a única interpretação segura de seu 'não' é que ele aponta para a qualidade de não ser completo; não pode haver dúvida de que a construção não lhe disse tudo. Parece, portanto, que as elocuções diretas do paciente, depois que lhe foi oferecida uma construção, fornecem muito poucas provas sobre a questão de saber se estivemos certos ou errados. É do maior interesse que existam formas indiretas de confirmação, que são, sob todos os aspectos, fidedignas".-

Freud pensa nas associações corroborantes do sonhador, o qual libera fragmentos de textos até então esquecidos ou sonha novos sonhos. Por outra parte, surgem dúvidas se os sonhos não podem estar influenciados pela sugestão do médico:

"Se um sonho traz à tona situações que podem ser interpretadas como referentes a cenas do passado do sonhador, parece em especial importante indagar se a influência do médico também pode desempenhar algum papel em conteúdos de sonhos deste tipo. E essa questão é a mais urgente de todas, no caso dos sonhos chamados *corroborativos*, que, por assim dizer, 'seguem atrás' da análise. Com alguns pacientes, esses são os únicos sonhos que se consegue. Tais pacientes reproduzem apenas as exigências passadas de sua infância depois de havê-las construído a partir de seus sintomas, associações e outros sinais, e proposto a eles essas construções. Seguem-se, então, os sonhos corroborantes acerca dos quais surge, contudo, a dúvida de saber se não podem ser inteiramente despidos de valor probatório, em vista da possibilidade de terem sido imaginados em submissão às palavras do analista, em lugar de trazidos à luz desde o inconsciente do sonhador. Não se pode fugir a essa situação ambígua na análise, de vez que, com esses pacientes, e a menos que se interprete, construa e proponha, jamais obtemos acesso ao que neles está reprimido".-

Freud está convencido de que a sugestão do médico encontra seu limite no fato de o mecanismo da formação do sonho não poder, como tal, ser influenciado. Mas, mesmo assim, a situação analítica concede um peso valorativo especial não apenas ao "não" mas também ao "sim" do paciente. Também as confirmações do paciente, o médico não as pode encarar como se fossem moeda desprovida de valor. Certos críticos acham que o analista não faz outra coisa do que induzir uma reinterpretação da interpretação — até aí válida — da biografia, ao sugerir ao paciente uma nova terminologia.<sup>94</sup> A isso Freud objeta que, para a verificação da construção, a corroboração do paciente não possui outro significado afora o de sua denegação:

"É verdade que não aceitamos plenamente um 'não' do analisado, mas menos ainda concedemos a seu 'sim' a validade de seu valor nominal

Não há justificação para que nos acusem de que reinterpretemos invariavelmente sua expressão em uma confirmação. Na realidade as coisas não são tão simples assim, não simplificamos de tal maneira que uma decisão nos seja fácil.

O 'sim' direto e imediato do analisado é ambíguo. Na verdade, pode ser sinal de que ele reconhece como correta a construção que lhe foi feita, mas esse 'sim' pode também não ter sentido ou ainda — o que podemos chamar de 'hipócrita', porquanto é mais cômodo para sua resistência — que, por meio de uma tal anuência, a verdade (ainda) não descoberta deva continuar encoberta. Um valor este sim apenas possui quando a ele seguirem confirmações indiretas, quando o paciente produz, como adendo imediato a seu sim, novas lembranças, as quais completam e ampliam a construção. Somente em tal caso reconhecemos o 'sim' como arremate do ponto em questão".<sup>8</sup>

Mesmo a confirmação indireta através da associação não tem senão um valor relativo, caso for considerada isoladamente. Com razão Freud insiste que apenas a continuação da análise pode decidir algo sobre a utilidade ou inutilidade de uma construção: tão-somente o contexto do processo da formação em seu todo possui o poder de corroborar ou de falsificar.<sup>9</sup>

Mesmo no caso em que se trate de interpretações genérico-universais, a verificação de hipóteses só pode obedecer àquelas regras que são adequadas à situação do exame; somente estas garantem rigorosa objetividade da validade (científica). Quem, pelo contrário, reclama que interpretações genéricas sejam tratadas como as interpretações filológicas de textos ou como teorias universais e sejam, em consequência, submetidas a critérios que, do exterior, determinam o curso da investigação — quer se trate dos critérios do jogo da linguagem em vigência, quer dos critérios da observação controlada — coloca-se de saída fora da dimensão da auto-reflexão, o único domínio no qual os enunciados psicanalíticos podem fazer sentido.

Uma última particularidade da lógica, própria às interpretações genérico-universais, resulta (III) do vínculo da compreensão hermenêutica com a explicação causal: o ato-do-compreender adquire, ele próprio, poder explanatório. A circunstância de as construções poderem assumir, em vista dos sintomas, a forma de hipóteses explicatórias revela o parentesco com os procedimentos analítico-causais. O fato de uma construção ser, enquanto tal, uma interpretação, e a instância da verificação um ato da rememoração e da anuência do paciente, mostra, ao mesmo tempo, a

diferença para com os procedimentos *analítico-causais* e, de qualquer forma, certa afinidade com o método *explicativo-hermenêutico*. Freud retoma esta questão sob um aspecto médico, ao se indagar se a psicanálise pode ser seriamente chamada de (uma) terapia causal. Sua resposta é ambígua; a pergunta em si, parece ter sido mal posta:

"Na medida em que a terapia analítica não se propõe, como sua tarefa primeira, remover os sintomas, ela se comporta como uma terapia causal. Em outro sentido, os senhores podem dizer, ela não o é. Ocorre que, há muito tempo atrás, rastreamos a origem da seqüência das causas da doença, das repressões às disposições instintuais, suas intensidades relativas, até na constituição e nos desvios de curso de seu desenvolvimento. Supondo, agora, que fosse possível, talvez, por algum meio químico interferir IKN'e mecanismo, aumentar ou diminuir a quantidade de libido presente em determinada época, ou reforçar um instinto à custa de outro, tal coisa seria, então, uma terapia causal no verdadeiro sentido da palavra, para a qual nossa análise teria efetuado o indispensável trabalho preliminar de reconhecimento. No momento atual, como sabem, não existe semelhante método de influenciar os processos libidinais; com nossa terapia psíquica atacamos, em conjunto, diferentes pontos — não exatamente os pontos que sabemos serem as raízes dos fenômenos, mas ainda assim, bem distantes dos sintomas; os pontos que se nos tornaram acessíveis devido a algumas circunstâncias assaz peculiares".<sup>7</sup> , \*;

A comparação da psicanálise com a análise bioquímica revela: a que suas hipóteses não abarcam conexões causais entre eventos; empíricos observáveis; não fosse assim, as informações científicas nos dariam condições de alterar uma determinada situação pela mera manipulação de seus dados. A psicanálise não nos concede uma disponibilidade técnica sobre o psiquismo doente, o qual seja semelhante àquela que a bioquímica exerce sobre o organismo enfermo. E, mesmo assim, ela realiza mais do que um mero tratamento de sintomas porque, ainda que não seja ao nível de eventos físicos, ela não deixa de abranger conexões causais — e isso em um ponto "que se nos tornou acessível por meio de circunstâncias assaz peculiares". Este é, precisamente, o ponto em que linguagem e comportamento são patologicamente deformados pela causalidade de símbolos isolados e motivos reprimidos. Com Hegel podemos distingui-la da causalidade da natureza e chamá-la de uma causalidade do destino; pois, a relação causal entre cena primeira, defesa e sintoma não está ancorada, segundo leis naturais, em uma *invariância da natureza* mas, de forma asselva-

iada em uma *invariância da biografia*, representada pela compulsão à repetição, mas suscetível de ser removida pelo poder da

As hipóteses que deduzimos, a partir de interpretações genéricas não se reportam à natureza, como é o caso das teorias universais, mas à esfera que, pela auto-objetivação, tornou-se uma •secunda natureza, a saber: ao "inconsciente". Este termo foi pensado para designar a classe de todas as coações motivadoras, •dependizadas de seu contexto, que emanam daquelas disposições da necessidade, desautorizadas pela sociedade e cuja existência pode ser evidenciada na conexão causai entre, por um lado a situação da frustração originária e, por outro, certas atitudes anormais da linguagem e do comportamento. O peso de motivações desta espécie constitui uma medida para avaliar perturbações e desvios do processo formativo. Enquanto, pela disponibilidade técnica sobre a natureza, fazemos com que esta, em virtude de nosso conhecimento acerca das conexões causais, trabalhe para nós a intelecção analítica envolve a causalidade do inconsciente como tal: diferentemente do que ocorre na medicina somática, "causai" que é em sentido estrito, a terapia não repousa sobre *um ato-do-reivindicar* a pertinência dos conhecidos elos •causais; pelo contrário, a terapia deve muito mais sua eficácia a *vvressão* das conexões causais em si. A metapsicologia contém, de qualquer maneira, hipóteses referentes ao mecanismo da defesa da disjunção de símbolos, do recalque de motivos, além de hipóteses sobre o modo complementar do trabalho da auto-reflexão, isto é, hipóteses que "explicam" a gênese e a remoção de uma causalidade do destino. Um complemento para as hipóteses nomológicas das teorias universais seriam, em consequência as hipóteses básicas da metapsicologia acerca da estrutura da linguagem e do agir; mas exatamente estas são desenvolvidas em nível metateórico e não possuem, assim, o *status* de hipóteses nomológicas ("comuns").

O conceito de uma causalidade do inconsciente permite, outrossim, compreender o efeito terapêutico da "análise"; uma palavra na qual, não por acaso, somaram-se crítica como conhecimento e crítica como mudança. Uma análise causai só atinge as •consequências imediatamente práticas da crítica pelo tato de o •complexo *empírico*, o qual ela abarca, ser simultaneamente um •complexo *intencional*, passível de uma compreensão e reconstrução segundo regras gramaticais: podemos conceber, antes de

mais nada, uma construção proposta pelo médico ao paciente como uma hipótese explicativa, deduzida de uma interpretação genérico-universal e de condições suplementares; pois, a conexão causai em debate vige entre uma situação conflitante do passado e as reações compulsivamente reiteradas no presente (sintoma). Mas, quanto ao conteúdo, as hipóteses referem-se ao conjunto-de-sentido, o qual está determinado pelo conflito, pela defesa, frente a desejos capazes de gerar conflito, pela segregação do símbolo de desejo, pela satisfação substituta do desejo censurado, pela formação do sintoma e pela defesa secundária. Em termos hipotéticos, um *complexo causai* é formulado como um *conjunto-de-sentido hermeneuticamente compreensível*. Tal formulação preenche as condições de uma hipótese causai e, ao mesmo tempo, as de uma interpretação, (em vista de um texto deformado por meio do sintoma). A compreensão inerente à hermenêutica profunda assume a função da explicação. Ela corrobora sua força explanatória na auto-reflexão, suprimindo uma objetivação que entende e, concomitantemente, explica: esta é a efetuação crítica, daquilo que Hegel subsumiu sob o título do *compreender* ("agarrar pelo pensamento").

De acordo com sua forma lógica, a compreensão explanatória distingue-se, por certo, em um ponto decisivo da explicação, formulada em termos rigorosamente científico-experimentais. Ambas apóiam-se sobre enunciados causais, adquiridos com ajuda de condições suplementares a partir de proposições universais, isto é, de interpretações deduzidas (variantes condicionais) ou de hipóteses nomológicas. Ocorre que o conteúdo das proposições teóricas permanece inalterado frente à aplicação operacional à realidade; nesse caso podemos apoiar as explicações sobre leis, *sem contexto*. No caso de uma explicação hermenêutica, pelo contrário, asserções teóricas são traduzidas de tal forma na exposição narrativa de uma história individual que o enunciado causai não cria corpo sem este contexto. Interpretações genéricas só podem, abstratamente, manter sua pretensão por uma validade universal porque suas deduções são, além disso, determinadas pelo contexto. As explicações narrativas distinguem-se das operações-estritamente dedutivas pelo fato de os eventos ou as circunstâncias, para as quais reivindicam uma relação causai, receberem uma determinação suplementar no curso de sua aplicação. O que chamamos de interpretações genérico-universais não autorizam, em consequência, explicações isentas de um contexto.<sup>88</sup>

## 12. *Psicanálise e teoria societária. A redução dos interesses do conhecimento em Nietzsche*

Freud entendeu a sociologia como uma psicologia aplicada.<sup>90</sup> Em seus escritos teóricos sobre civilização e cultura ele próprio tentou afirmar-se como sociólogo. Foram questões de psicanálise que o conduziram ao campo de uma teoria da sociedade.

Ao conceber determinados distúrbios da comunicação, do comportamento e dos órgãos como sintomas, o analista recorre a um conceito preliminar de normalidade e desvio. Mas este pré-conceito está, possivelmente, determinado em termos culturais, e não pode ser definido pela mera referência a um estado-de-coisas já fixado (conceitualmente):

"Vimos que não é cientificamente viável traçar uma linha demarcatória entre o que é psicologicamente normal e anormal, de maneira que esta distinção, apesar de sua importância prática, possui apenas um valor convencional".<sup>91</sup>

Caso, porém, aquilo que a cada vez deve ser considerado como processo formativo normal ou desviado determina-se unicamente, segundo os critérios do quadro institucional de uma sociedade, esta poderia, comparada com outras, encontrar-se ela mesma, possivelmente em seu todo, em um estado patológico, muito embora cada caso particular, a ela subordinado, os parâmetros daquilo que chamamos de normalidade:

"Numa neurose individual tomamos como nosso ponto de partida o contraste que distingue o paciente de seu meio ambiente, o qual se presume ser 'normal'. Para um grupo, no qual todos os membros estejam afetados pelo mesmo distúrbio, não pode haver esse pano de fundo; ele teria de ser buscado em um outro lugar qualquer".<sup>92</sup>

O que Freud denomina de *diagnose das neuroses coletivas* postula uma investigação que vai além dos critérios da moldura institucional dada e visualiza a história do desenvolvimento cultural da espécie humana, o "processo civilizatório". Tal perspectiva filogenética é, ademais, sugerida por uma reflexão adicional, também ela advinda da psicanálise.

O fato central da defesa frente a forças impulsoras indesejáveis remete a um conflito fundamental entre funções, por um

lado, da autoconservação — que, sob os imperativos da *natureza exterior*, precisa ser garantida através do esforço coletivo de indivíduos socializados — e, por outro, do potencial exuberante da *natureza interior*, das necessidades libidinosas e agressivas. Além disso, a instância do superego, edificada sobre identificações posteriormente abandonadas com as expectativas das primeiras pessoas de referência, atesta que um Eu, comandado por seus desejos, não é imediatamente confrontado com a realidade do mundo exterior; a realidade com a qual ele se defronta, e frente à qual as forças pulsionais prenes de conflito aparecem, elas próprias, como fontes de perigo, é o sistema da autoconservação, é a sociedade cujas exigências institucionais são representadas pelos pais para o indivíduo em formação. A autoridade externa, prolongada intrapsiquicamente pelo surgimento do superego, possui assim uma base *econômica*:

"O móvel da sociedade humana é, em última análise, de ordem econômica; como não dispõe de meios de vida suficientes para manter vivos todos os seus membros, a menos que trabalhem, ela é obrigada a limitar o número de seus membros e desviar suas energias da atividade sexual, reorientando-as para o trabalho. Em suma, defronta-se com as eternas e primeiras exigências da vida, as quais nos assediam até o dia de hoje".<sup>93</sup>

Mas, se o conflito fundamental está definido pelas condições do trabalho material, pela penúria econômica e pela carência de bens (de produção e de consumo), as frustrações impostas por esse conflito perfazem uma grandeza historicamente variável. A pressão da realidade e a correspondente dose de repressão social dependem, então, do grau de disponibilidade técnica sobre as forças da natureza, bem como da organização dos bens explorados e da distribuição dos bens produzidos. Quanto mais aumenta o poder de dispor tecnicamente sobre a natureza e enfraquece o imperativo da realidade, tanto mais se debilita a censura pulsional, imposta pelo sistema da autoconservação, tanto mais se avoluma a organização do Eu e, com ela, a faculdade de exercer um controle racional sobre as frustrações. Sendo assim, não há por que não comparar o processo histórico-universal da socialização com o processo de socialização do indivíduo. Enquanto a coação da realidade é toda-poderosa e a organização do Eu frágil, de modo que a renúncia pulsional não pode ser imposta senão através de forças efetivas de repressão, a espécie enfrenta, para o problema da defesa, soluções coletivas que se assemelham às soluções neuróticas em nível individual. As pes-

mas constelações, as quais levam o indivíduo à neurose, motivam a sociedade a erigir suas instituições. Aquilo que caracteriza as instituições constitui, ao mesmo tempo, sua similaridade com formas patológicas. Assim como a compulsão à repetição do interior, a violência institucional provoca, do exterior, uma reprodução imune à crítica e relativamente rígida, própria a um comportamento constante e inalterado:

"Nosso conhecimento das doenças neuróticas dos indivíduos foi de grande auxílio para a compreensão das grandes instituições sociais; pois, as neuroses mostraram ser tentativas de encontrar soluções individuais para o problema de compensar os desejos insatisfeitos, que por intermédio das instituições devem receber uma solução social".<sup>102</sup>

Disto resulta também o ponto de vista para decifrar o patrimônio cultural da tradição. Nele se sedimentaram os conteúdos da projeção das fantasias de desejo, as quais exprimem intenções reprimidas. Tais conteúdos podem ser concebidos como sublimações que apresentam satisfações virtuais e garantem uma indenização publicamente autorizada para a renúncia imposta pela cultura (e civilização).

"Toda a história da cultura (e/ou civilização) nada mais é do que um relato acerca dos diversos caminhos que os homens tentaram trilhar a fim de sujeitar seus desejos insatisfeitos sob as condições cambiantes — e alteradas pelo avanço técnico — da garantia e da frustração por parte da realidade".<sup>103</sup>

Esta é a chave psicanalítica para uma teoria societária que, por um lado, converge de maneira surpreendente com a reconstrução marxista da história da espécie e, sob outro aspecto, traz à tona pontos de vista especificamente novos. Da mesma forma como Marx com o termo sociedade, Freud compreende com "cultura" aquilo pelo qual a espécie humana se eleva para além das condições da existência animal. Ela é um sistema de autoconservação que, antes de mais nada, preenche duas funções: a da afirmação do homem contra a natureza e a da organização das relações dos homens entre si.<sup>103</sup> Igual a Marx, Freud distingue — ainda que sob outros termos — as forças produtivas, as quais indiciam o estágio da disponibilidade técnica sobre os processos naturais, das relações de produção:

"A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal, e dife-

re da vida dos animais — e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização — apresenta, como sabemos, dois aspectos para o observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e toda a capacidade que os homens adquiriram com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, engloba todas as institucionalizações necessárias para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação pulsional, a qual a riqueza existente torna possível; em segundo lugar, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolhe como objeto sexual; em terceiro lugar, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente um inimigo da civilização, embora se suponha que essa deva constituir um interesse humano universal".<sup>104</sup>

A última formulação, a saber, que *cada um* é um inimigo virtual da civilização, remete já para uma diferença entre Freud e Marx. Este concebe o quadro institucional como uma regulamentação dos interesses que, no próprio seio do sistema do trabalho social, são fixados com base, nas relações existentes entre indenizações sociais e obrigações socialmente impostas. Em consequência, o poder das instituições provém, para Marx, do fato de ele estatuírem uma distribuição de compensações e encargos; esta distribuição assenta sobre a violência e está deformada em termos específicos de classe. Freud entende, pelo contrário, a moldura institucional na conexão existente entre ela e a repressão das moções pulsionais; esta repressão precisa, segundo Freud, ser imposta ao sistema da autoconservação de *maneira geral*, independente do fato de haver uma distribuição de bens e encargos, de acordo com *critérios específicos de classe* (pelo menos enquanto uma economia de escassez pôr sobre cada satisfação o sinete coercivo da compensação):

"É digno de registro que, por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária. A civilização precisa, portanto, ser defendida contra o indivíduo; e seus regulamentos, instituições e imperativos põem-se a serviço de tal tarefa. Não apenas objetivam efetuar uma certa distribuição da riqueza, mas também manter essa distribuição; na verdade, têm de proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da riqueza e a sua produção. As criações humanas são facilmente

destruídas, e a ciência e a técnica, que as construíram, também podem ser utilizadas para sua aniquilação".<sup>17</sup>

Freud demarca os limites daquilo que chamamos de instituições em um contexto diferente daquele que caracteriza o agir instrumental. Não é propriamente o trabalho mas, sim, a coerção para o trabalho *socialmente dividido* que necessita de ser regulamentada:

"Com o reconhecimento de que toda civilização repousa numa compulsão ao trabalho e numa renúncia à pulsão, provocando, portanto, inevitavelmente, a oposição dos atingidos por essas exigências, tornou-se claro que a civilização não pode consistir, principal ou unicamente, na própria riqueza, nos meios de adquiri-la e nas disposições para sua distribuição, de vez que essas coisas são ameaçadas pela rebeldia e pela mania destrutiva dos participantes da civilização. Junto com a riqueza deparamo-nos agora com os meios pelos quais a civilização pode ser defendida: medidas de coerção e outras, que se destinam a reconciliar os homens com ela e a recompensá-los por seus sacrifícios. Estas últimas podem ser descritas como o patrimônio psíquico da civilização".<sup>18</sup>

A armação institucional do sistema do trabalho social serve à organização do trabalho, na medida em que se trata da cooperação e da divisão do trabalho, bem como da distribuição de bens, isto é, desde que se trate de *inserir o agir racional-jornalista em um complexo de interações*. Esta rede do agir, próprio à comunicação, serve, sem dúvida, também às necessidades funcionais do sistema do trabalho social; mas, ao mesmo tempo, ele precisa ser consolidado ao nível das instituições, eis que, sob a pressão da realidade, nem todas as necessidades interpretadas encontram sua satisfação, e nem todos os motivos acionais, a transbordar os limites sociais impostos, podem ser recalçados conscientemente, mas apenas com a ajuda de forças afetivas se deixam reprimir. É por isso que o quadro institucional consiste num feixe de normas obrigatórias; elas não apenas legalizam necessidades interpretadas por meio da linguagem, mas também as reorientam, metamorfosam e reprimem.

A dominação das normas sociais repousa sobre uma defesa que, enquanto é devedora a mecanismos inconscientes e não está submetida a um controle consciente, postula, por sua vez, satisfações compensatórias e engendra sintomas. Estes adquirem seu caráter institucional estável e imperscrutável precisamente por meio da compulsão neurótica coletiva, a coerção encoberta, essa que substitui a violência manifesta das sanções abertas. Ao mes-

mo tempo, uma parte destas satisfações compensatórias pode ser reelaborada em legitimação de normas vigentes. As fantasias coletivas de desejo, as quais compensam a renúncia imposta pela cultura, pelo fato de não serem privadas mas possuírem, como tais, uma existência isolada ao nível da comunicação pública, na verdade, uma existência subtraída à crítica, essas fantasias são ampliadas, adquirindo a dimensão de interpretações de mundo e, como racionalizações do domínio, são postas a serviço das normas sociais vigentes. É o que Freud denomina "o patrimônio psíquico da civilização (e/ou cultura): mundivivências religiosas e ritos, ideais e sistemas de valores, estilizações e produtos artísticos, o mundo da formação-em-projeção e da aparência objetiva; em suma, o mundo das "ilusões".

Freud por certo não é temerário a ponto de reduzir a superestrutura cultural a fenômenos patológicos. Uma ilusão que, sob o plano da tradição cultural, assumiu uma forma objetiva, como por exemplo a religião judaico-cristã, não é uma *idéia delirante* (alucinação):

"Para as ilusões permanece característico o fato de derivarem de desejos humanos; nesse sentido elas se aproximam dos delírios psiquiátricos, mas deles também diferem, à parte da estrutura mais complicada dos delírios. No caso destes enfatizamos como essencial a contradição com a realidade; a ilusão não precisa ser necessariamente falsa, ou seja, irrealizável ou estar em contradição com a realidade".<sup>19</sup>

Para o indivíduo, o quadro institucional da sociedade estabelecido é uma realidade inamovível. Desejos incompatíveis com essa realidade mantêm o caráter de fantasias de desejo, transformados que são em sintomas e forçados a encetar o caminho da satisfação compensatória. Para a espécie em seu conjunto, porém, os limites da realidade podem ser deslocados sem maiores problemas. O grau de repressão, socialmente necessária, mede-se pelo alcance variável do domínio técnico que uma sociedade determinada dispõe sobre os processos da natureza. Assim, o quadro institucional que regula a distribuição de encargos e compensações, estabilizando uma ordem social assentada sobre a dominação e a renúncia imposta pela civilização, pode, à medida que o progresso técnico avança, distender-se, transformando em realidade porções sempre maiores da tradição cultural, antes de tudo essas que possuem um conteúdo-de-projeção, isto é, traduzindo satisfações virtuais em satisfações sancionadas pelas instituições. As "ilusões" não são apenas falsa consciência. Como naquilo que

Marx chama de ideologia, há nelas também o que chamamos de utopia. Desde que o progresso técnico abra a possibilidade objetiva de reduzir as repressões socialmente inevitáveis a um nível inferior àquele postulado pelas instituições, o conteúdo utópico pode ser liberado de sua junção com os elementos alucinatórios, ideológicos, próprios à legitimação do poder, e passar à crítica dos complexos de dominação historicamente obsoletos.

Em tal contexto, também a luta de classes encontra seu lugar. Enquanto o sistema de dominação que assegura as repressões gerais, impostas a todos os membros da sociedade de forma igual, for administrado por uma classe social, privações e frustrações gerais virão acopladas com carências e decepções específicas de classe. Tradições que legitimam a dominação de uma classe são obrigadas a indenizar a massa da população também por tais frustrações específicas, as quais vão além das privações gerais. É por isso que são sempre primeiro as massas exploradas que não toleram ser oprimidas por legitimações que se tornaram precárias, invertendo contra a cultura estabelecida os conteúdos utópicos da tradição:

"Se nos voltarmos para as restrições que só se aplicam a certas classes da sociedade, encontraremos um estado de coisas que é flagrante e que jamais deixou de ser reconhecido. Não se pode esperar que essas classes privilegiadas invejem os privilégios das favorecidas e façam tudo o que podem para se libertarem de seu próprio excesso de privação. Onde isso não for possível, uma permanente parcela de descontentamento persistirá no seio desta cultura, o que pode conduzir a perigosas revoltas. Se, porém, uma cultura não foi além do ponto em que a satisfação de uma parte de seus participantes depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior — e este é o caso em todas as culturas atuais — é compreensível que as pessoas assim oprimidas desenvolvam uma intensa hostilidade para com uma cultura cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho, mas de cuja riqueza não possuem mais do que uma mínima parcela. (...) Não é preciso acentuar que uma civilização que deixa insatisfeito um número tão grande de seus participantes e os impulsiona à revolta, não tem nem merece a perspectiva de uma existência duradoura", no

Marx havia elaborado a idéia do ato-da-autoconstituição da espécie humana em duas dimensões, a saber: como um processo de autoprodução, impulsionado pela atividade daqueles que participam do trabalho social, o qual é acumulado nas forças produtivas; e como um processo de formação, levado em frente pela atividade crítico-revolucionária das classes, o qual é conservado

nas experiências da reflexão. Por outro lado, Marx não pôde prestar contas ao *status* da ciência cuja função, enquanto crítica, seria, a de reconstruir o ato-da-autoconstituição da espécie: sua concepção materialista de síntese entre homem e natureza continuava limitada à armação categorial da atividade instrumental.<sup>111</sup> Em tal armação conceitual um saber de produção podia ser justificado, mas não o saber inerente à reflexão. Tampouco o modelo da atividade produtiva era adequado para reconstruir as relações, entre dominação societária e ideologia. Na metapsicologia Freud adquiriu, em contrapartida, um quadro de atividade comunicativa deformada; este permite que se apreenda a gênese das instituições, se avalie o peso valorativo das ilusões; portanto, que se entenda dominação e ideologia num e no mesmo complexo. Freud pode, expor uma conexão conceitual, a qual Marx não chegou a flagrar em sua intimidade.

Freud concebe as instituições como um poder que substitui: uma aguda violência exterior pela constante compulsão interna de uma comunicação deformada e autolimitadora. De maneira correspondente, ele entende a tradição cultural como um inconsciente coletivo, de uma ou outra forma sempre censurado e virado ao avesso; nele os símbolos isolados orientam para as vias da satisfação virtual os motivos que, embora exilados da esfera da comunicação, são constantemente reativados. Estes motivos constituem as forças que, em lugar da ameaça exterior e do perigo da sanção imediata, forçam a consciência a ficar presa ao inevitável, ao legitimarem a dominação enquanto tal. Mas eles são, simultaneamente, as forças das quais a consciência cativa, das ideologias pode vir a ser libertada pela auto-reflexão, no momento em que um novo acréscimo no potencial de dominação da natureza desacredite as antigas formas de legitimação.

Marx não pôde flagrar *dominação e ideologia* como uma comunicação distorcida porque pressupôs que os homens se distinguiram dos animais no dia em que começaram a produzir seus meios de subsistência. Marx estava convencido de que a espécie humana se elevava outrora sobre as condições animais da existência pela fato de haver ultrapassado os limites da inteligência animal, podendo, em consequência, transformar um comportamento adaptativo em um agir instrumental. Como base natural da história lhe interessa, por isso, a organização corpóreo-especificada da espécie sob a categoria do trabalho possível: o animal que fabrica instrumentos. O olhar de Freud, pelo contrário, não estava voltado para o sistema do trabalho social mas para a família. Ele

supôs que os homens se distinguiram dos animais no momento em que tiveram sucesso em inventar uma agência que socializasse a prole biologicamente ameaçada e dependente por um período relativamente longo. Freud estava convencido de que a espécie humana se elevara outrora sobre as condições animais da existência pelo fato de haver ultrapassado os limites da societarização animal, podendo em conseqüência transformar um comportamento regulado pelo instinto em um agir próprio à comuivcação ("humana"). Como base natural da história lhe interessa, por isso, a organização corpóreo-especificada da espécie sob a categoria do excedente impulsional e sua respectiva canalização: o *animal inibido em suas pulsões e que, ao mesmo tempo, fantasia*. O desenvolvimento da sexualidade humana com seus dois zênites, interrompido pelo período da latência em base da repressão edipal, e a função da agressividade no estabelecimento da instância do Superego, fazem com que o problema antropológico básico não lhe pareça ser a *organização do trabalho*, mas o *desenvolvimento de instituições* capazes de resolver, de forma estável e duradoura, o conflito entre o excedente pulsional e a coerção da realidade. É por isso que Freud não começa rastreando aquelas funções do Ego que se desenvolvem, em nível cognitivo, no quadro da atividade instrumental. Ele concentra sua atenção sobre a gênese do fulcro motivador, próprio à atividade da comunicação. Ingressa-lhe compreender o desfoque dos potenciais primários da pulsão nos meandros de uma interação entre o ser que se desenvolve e seu tíico ambiente, interação determinada pela estrutura familiar da qual este indivíduo-que-cresce fica dependente durante uma longa fase de adestramento.

Mas caso a base natural da espécie humana estiver essencialmente determinada pelo excedente pulsional e pela prolongada dependência infantil, e se o surgimento das instituições puder ser, com base nessa intelecção, compreendido a partir das conexões de uma comunicação deformada, então, aquilo que chamamos de dominação e ideologia adquirirá uma outra função, um peso valorativo *mais substancial* do que aquele que Marx lhe predicara. Com isso a lógica da dinâmica reflexiva, dirigida contra dominação e ideologia, recebendo seus impulsos pelo progresso que ocorre no sistema do trabalho social (ciência e técnica), torna-se intelectualmente acessível: trata-se da lógica da tentativa e do erro, mas transposto para o plano da história universal. Sob os pressupostos da teoria de Freud, a chamada base natural não faz uma *promessa* — a saber: pelo desenvolvimento das forças produtivas haveria a

possibilidade objetiva de libertar totalmente o quadro institucional do caráter repressivo que lhe é peculiar — mas também não pode, em princípio, desencorajar uma tal *esperança*. Freud indicou claramente qual a direção de uma história da espécie determinada, ao mesmo tempo, por um processo de autoprodução sob a categoria do trabalho e por um processo de formação sob as condições de uma comunicação deformada: o desenvolvimento das forças produtivas engendra, em cada etapa, a possibilidade objetiva de atenuar a violência do quadro institucional e "substituir a base afetiva de sua obediência civilizatória por uma (base) racional".<sup>113</sup> Cada passo no caminho da realização de uma idéia, posta em cena com a contradição de uma comunicação deformada pela força, é marcado pela transformação da moldura institucional e pela destruição de uma ideologia. O objetivo é "a fundamentação racional das prescrições culturais", portanto, uma organização das relações sociais de acordo com o princípio de que a validade de toda e qualquer norma, com conseqüências de ordem política, venha a depender de um consenso, obtido por meio de uma comunicação isenta de dominação.<sup>113</sup> Mas Freud insiste em que todo esforço no sentido de incorporar tal idéia no plano da ação e de promover, em termos revolucionário-críticos, o progresso do esclarecimento está rigorosamente comprometido com a negação determinada, própria ao sofrimento facilmente identificável — e chama atenção para a consciência hipotético-prática, a saber: executar um experimento que também *pode* não dar em nada.

As idéias do iluminismo provêm da reserva das ilusões transmitidas historicamente; razão por que devemos entender as ações do iluminismo como a tentativa de testar, em circunstâncias dadas, os limites de exequibilidade do conteúdo utópico, próprio ao par trimônio cultural. Não há dúvida de que a lógica da tentativa e do erro exige que se façam restrições no plano da razão, algo que a lógica do controle científico-experimental pode dispensar: em um teste que se proponha experimentar as condições de uma possível "restrição do sofrimento", o risco de um aumento do sofrimento não deve fazer parte do programa em questão. Dessas ponderações resulta a prudente precaução de Freud frente ao "grande experimento cultural que se encontra atualmente em fase de aplicação no imenso país que se estende entre a Europa e a Ásia".<sup>114</sup> O progresso do conhecimento na dimensão das ciências, bem como o da crítica, funda a esperança "de que seja possível adquirir, pelo trabalho científico, um saber sobre a realidade do mundo através do qual possamos aumentar nosso poder e em vista do qual posr



samos organizai: nossa vida". Esta esperança, e somente essa, se para basicamente a intenção de uma filosofia com raízes iluministas das tradições dogmáticas: "minhas ilusões não são incorrigíveis como as ilusões religiosas, elas não possuem o caráter alucinatório. Caso a experiência mostrar que nos enganamos, renunciaremos a nossas expectativas. Considerem, pois, minha tentativa a partir daquilo que ela é. . ."; na verdade, como algo que *pode* ser praticamente revidado. Tal precaução não emperra a atividade crítico-revolucionária, mas interdita a *certeza* totalitária, a saber: a idéia, pela qual essa certeza se deixa orientar, é realizável sob qualquer circunstância. Para Freud dominação e ideologia possuem raízes demasiadamente profundas para que, em lugar de uma lógica da esperança fundada e da tentativa controlada, ele possa proclamar uma *confiança* (irrestrita no futuro da humanidade).<sup>15</sup>

Esta é a vantagem de uma teoria que incorpora, na base natural da história, a herança flexível de uma história natural, patrimônio de um potencial instintual que engloba tanto tendências libidinosas e agressivas quanto a possibilidade de romper o mecanismo da satisfação imediata. Mas, paradoxalmente, este mesmo ponto de vista pode, igualmente, levar a uma construção objetivista da história, a qual conduz Freud a um estágio de reflexão anterior àquele que Marx atingira, e o impede de elaborar a intelecção básica da psicanálise em termos de uma teoria da sociedade.<sup>16</sup> Pelo fato de Marx haver comprometido o ato-da-autoconstituição da espécie com o mecanismo do trabalho social, ele nunca se viu seduzido a dissociar a dinâmica do desenvolvimento histórico da atividade da espécie, enquanto um sujeito, e a conceber assim tal autoconstituição nas categorias da revolução natural. Freud, pelo contrário, introduziu, já em nível metapsicológico, um modelo energético de dinâmica pulsional que visualiza naquilo que chamamos de objetivo sua objetividade preferida. Assim Freud vê também o processo cultural da espécie como uma realidade presa à dinâmica das pulsões: as forças libidinais e agressivas, potestades pré-históricas da evolução, perpassam por assim dizer o sujeito da espécie e determinam sua história. Ocorre que o modelo biológico da filosofia da história não é outra coisa do que a sombra refletida do modelo teológico, ambos igualmente pré-críticos. As pulsões como *primum movens* da história, cultura como resultado de sua luta — uma tal concepção teria esquecido que acabamos de adquirir privativamente o conceito do impulso pulsional, única e exclusivamente, a partir da deformação da linguagem e da patologia do comportamento. No plano antropológico não deparamos com

necessidades que não estejam já interpretadas em termos de linguagem e não estejam simbolicamente fixadas em ações virtuais. A herança da história natural, a qual consiste em um potencial de impulsos desprovidos de qualquer especialização, determina as condições iniciais de reprodução da espécie humana, mas os meios de tal reprodução societária emprestam, de saída, à *conservação da espécie* a qualidade da *autoconservação*. Verdade é que devemos acrescentar imediatamente que a experiência da autoconservação coletiva fixa já o conceito da pré-compreensão, a partir do qual inferimos privativamente algo assim como conservação da espécie em vista da pré-história animal da espécie humana. Seja como for, uma reconstrução da história da espécie, a qual não abandone o terreno da crítica, precisa recordar-se da base de sua experiência e conceber a espécie a partir do "instante" em que esta não pode reproduzir sua vida senão em condições culturais, como um *sujeito* que necessita, antes de mais nada e de qualquer forma, de se reproduzir como *sujeito*.

<sup>15</sup> Marx, nesse sentido herdeiro da tradição idealista, manteve tacitamente a síntese como ponto de referência: a síntese de uma porção de natureza subjetiva com uma natureza objetiva para esta síntese; isso supõe que as condições contingentes da síntese remetem a uma natureza já explorada em si. "Natureza em si" é, portanto, uma construção; ela designa uma *natura naturans* que engendrou do mesmo modo a natureza subjetiva como aquela que se lhe opõe como natureza objetiva, mas sempre de tal maneira que *nós*, enquanto sujeitos cognoscentes, não possamos, em princípio, tomar posição fora ou até "por baixo" da divisão da chamada "natureza em si" em uma natureza subjetiva e uma natureza objetiva. Os potenciais reconstruídos do impulso natural fazem, como tais, parte da natureza incognoscível; mesmo assim tais potenciais são acessíveis ao conhecimento na medida em que determinam a constelação inicial do conflito, em cuja solução a espécie humana está engajada ao ponto de esmorecer. As formas pelas quais o conflito é decidido são, pelo contrário, dependentes das condições culturais de nossa existência: trabalho, linguagem e poder. Certificamo-nos das *estruturas do trabalho, da linguagem e do poder* não de uma forma ingênua, mas graças a uma *auto-reflexão do conhecimento*; essa toma como seu ponto de partida uma teoria da ciência, assume posteriormente uma versão transcendental e, por fim, certifica-se da conexão objetiva dessas estruturas.

O processo de investigação das ciências da natureza está organizado no quadro transcendental da atividade instrumental, de

sorte que o conhecimento do ponto de vista da disponibilidade técnica possível que a natureza se torna um objeto de conhecimento. O processo de pesquisa das ciências do espírito articula-se no plano transcendental da atividade própria à comunicação, de maneira que a explicação de complexos significativos está necessariamente subordinada ao ponto de vista que preserva o maior grau possível de intersubjetividade em vista da compreensão mútua. Devido ao fato de refletirem as estruturas de trabalho e interação, portanto, serem reflexo das conexões-de-vida, havíamos entendido estes dois pontos de vista transcendentais como a expressão cognitiva de interesses que orientam o conhecimento como tal. Contudo, este vínculo entre conhecimento e interesse não resulta de maneira conclusiva senão em base da auto-reflexão de ciências que satisfaçam os critérios típicos à crítica racional. Como exemplo escolhemos a psicanálise. O processo de pesquisa, o qual deve ser ao mesmo tempo um processo de auto-investigação, está comprometido aqui com as condições do diálogo analítico. Estas condições são transcendentais na medida em que fixam o sentido da validade de interpretações psicanalíticas; mas elas são, simultaneamente, objetivas na medida em que permitem atualizar um tratamento fático de fenômenos patológicos. É supérfluo reduzir um ponto de vista transcendental a um conjunto objetivo e a um interesse cognitivo correspondente, uma vez que a dissolução analítica de uma comunicação deformada, a qual determina a compulsão do comportamento e a falsa consciência, é ambas as coisas num e mesmo processo: teoria e terapia.

No ato da auto-reflexão o conhecimento de uma objetivação, cujo poder repousa unicamente sobre o fato de o sujeito não se reconhecer nela como em seu outro, coincide direta e imediatamente com o interesse pelo conhecimento, isto é, com o interesse de se libertar desta coerção. Na situação analítica a unidade da intuição sensível e da emancipação, da inteligência sensível e da libertação frente à dependência dogmática, tal unidade entre razão e o uso interesseiro da mesma — o que Fichte elaborou no conceito da auto-reflexão — é efetivamente real. Ocorre, porém, que a auto-reflexão não mais se realiza como atividade de um Eu absoluto mas, sim, sob condições que afetam a comunicação entre médico e paciente, motivadas, por sua vez, por imperativos de ordem patológica. Sob os pressupostos materialistas, o interesse da razão não pode mais, por conseguinte, ser concebido como uma auto-explicação autárquica da razão. A fórmula segundo a qual o *interesse é inerente à razão* assume tão-somente no idealismo um

caráter plenificante, isto é, apenas no momento em que estamos convencidos de que a razão pode vir a ser transparente a si mesma através do exercício da *autofundamentação*. Mas, caso concebamos a capacidade cognitiva e a força crítica da razão a partir de uma autoconstituição da espécie humana em condições naturais contingentes, então resulta disso que a *razão é*, enquanto tal, *inerente ao interesse*. Com esta unidade de razão e interesse Freud depara-se na situação onde a maiêutica do médico não pode incentivar a auto-reflexão do doente senão sob o impacto da coerção patológica sob o interesse correspondente de a remover.

As ponderações sobre a relatividade histórica dos critérios, que prescrevem o que é ou não é patológico levaram Freud a trilhar, o caminho que vai da compulsão doentia na esfera individual até a patologia da sociedade em seu conjunto. Freud compreende as instituições de domínio e as tradições culturais como soluções temporárias de um conflito básico entre os potenciais dos impulsos pulsionais excedentes e as condições indispensáveis da autoconservação coletiva. Tais soluções são temporárias porque geram, sobre o fulcro afetivo da repressão, a coibição de soluções patológicas substitutas. Mas, assim como na situação clínica, também na sociedade a coerção patológica e o interesse por sua remoção são inseparáveis. Pelo fato de a patologia das instituições, igual à patologia da consciência individual, estar instalada no seio da linguagem e da atividade comunicativa, assumindo assim a forma de uma deformação estrutural do entendimento entre os homens, o interesse resultante da compressão dolorida é, direta e imediatamente, no sistema social, também um interesse pela clarificação desta situação — e a reflexão constitui a única dinâmica possível pela qual esse interesse pode chegar a se afirmar. O interesse da razão tende à progressiva execução revolucionário-crítica, mas sempre a *título de ensaio*, a saber: para a realização das grandes ilusões da humanidade; nelas os motivos recalcados têm sido burilados em fantasias da esperança.

Nas pegadas do interesse da razão o interesse pela autoconservação segue o seu curso; vista sob este aspecto, também a razão possui seu fundamento na história natural. Mas o interesse pela autoconservação é indireto: ele não perfaz nem uma necessidade empírica, nem representa a propriedade sistêmica do organismo. De fato, não é possível definir o interesse pela autoconservação independentemente das condições culturais — trabalho, linguagem e poder. O interesse pela autoconservação não

pode ter por objeto direto e imediato a reprodução da vida da espécie, eis que esta espécie precisa primeiro, ela própria, interpretar o que merece ser vivido sob as condições de existência da cultura. Estas interpretações orientam-se, por sua vez, nas idéias da vida que é boa em e para si mesma. O "bem" não é aqui nem uma convenção nem uma essência, ele é, muito mais, fantasiado; na verdade, ele o deve ser com tal precisão que reencontre e articule o interesse que subjaz a essa fantasia. Isto significa aqui: reencontrar e articular o interesse pela porção emancipatória que historicamente for possível tanto sob as condições disponíveis quanto sob as condições manipuláveis do momento. Enquanto houver homens que necessitem conservar sua vida por meio de trabalho e de interação sujeita à renúncia pulsional — portanto, sob a coerção patológica de uma comunicação distorcida — o interesse pela autoconservação assumirá necessariamente a forma do interesse da razão, o qual tão-somente se desenvolve na crítica e se confirma pelas conseqüências práticas de tal exercício crítico.

Apenas no momento em que esta unidade de conhecimento e interesse for percebida em sua pertença recíproca, junto aquele tipo de saber que caracteriza a ciência crítica, a *predicação de pontos de vista investigatório-transcendentais aos interesses orientadores do conhecimento* pode ser entendida como uma relação necessária. Como a reprodução da vida social está vinculada às condições culturais do trabalho e da interação, o interesse pela autoconservação não tem por objetivo imediato a satisfação de necessidades empíricas mas, sim, as condições de funcionamento de trabalho e interação: este interesse abarca de modo igual as categorias imprescindíveis a esse saber, os processos acumulativos de aprendizagem e as interpretações permanentes, mediatizadas através da tradição. Desde o momento em que esse saber cotidiano estiver assegurado em uma forma metódica adequada, e desta maneira estiver também clistendido, os processos correspondentes de pesquisa se irão inserir nas coordenadas de tal interesse.

Enquanto o interesse da autoconservação continuar um mal-entendido naturalista, será difícil compreender como ele possa assumir a forma de um interesse que oriente o conhecimento e que, mesmo assim, não permaneça exterior à função deste conhecimento. Acontece que mostramos, a partir de *um* exemplo de ciência crítica, que o interesse da autoconservação não pode ser pensado de forma conseqüente senão como um interesse que

age através da própria razão. Mas, se conhecimento e interesse constituem uma única realidade na dinâmica da auto-reflexão, então também a dependência de interesses técnicos e práticos do conhecimento, a qual caracteriza tanto as condições transcendentais das ciências da natureza quanto as do espírito, não pode implicar uma heteronomia do conhecimento. O que uma tal dependência visualiza é o fato de os interesses orientadores do conhecimento, os quais determinam as condições de objetividade da validade de enunciados, serem *eles mesmos* racionais, de sorte que o sentido do conhecimento, e com isso também o critério de sua autonomia, não pode, de forma alguma, ser elucidado sem um retorno àquela inter-relação que une conhecimento e interesse. Freud reconheceu esta conexão de conhecimento e interesse, constitutiva do conhecimento *enquanto tal*; mais ainda, ele a sustentou contra o mal-entendido psicologizante, de forma tão incisiva como se a demonstração da validade de tal mal-entendido fosse equivalente a uma depreciação subjetivista do conhecimento:

"Tentou-se desvalorizar o esforço científico de uma maneira radical, pela consideração de que, achando-se ele ligado às condições de sua própria organização, não poderia produzir nada mais senão resultados subjetivos, enquanto a natureza real das coisas, exterior a nós, lhe permanece inacessível. Mas isso significa desprezar diversos fatores decisivos para a compreensão do trabalho científico. Em primeiro lugar, nossa organização, isto é, nosso aparelho psíquico, desenvolveu-se exatamente através do esforço de explorar o mundo exterior e, portanto, deve ter realizado em sua estrutura um certo grau de senso utilitarista; segundo, nosso aparelho psíquico é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar e que ele admite, sem maiores problemas, uma tal investigação; terceiro, a tarefa da ciência estará bem descrita se a limitarmos a demonstrar como o mundo nos deve aparecer em conseqüência do caráter específico de nossa organização; em quarto lugar, os derradeiros resultados da ciência, precisamente por causa do modo pelo qual foram alcançados, não apenas estão determinados por nossa organização, mas por aquilo que exerceu influência sobre esta (nossa) organização; e, finalmente, o problema do modo-de-ser-constituído do mundo não passa de uma abstração vazia, despida de (qualquer) interesse prático, caso não levarmos em conta nosso aparelho psíquico perceptivo. Não, nossa ciência não é uma ilusão (...)"<sup>117</sup>

Foi precisamente isto que Nietzsche, em oposição a Freud, tentou demonstrar. Nietzsche viu a íntima relação entre conhecimento e interesse mas, ao mesmo tempo, a psicologizou, estatuindo-a como elemento básico de uma dissolução metacrítica do próprio conhecimento. Nietzsche levou a cabo aquilo que, Hegel

empreendera e Marx continuou (a seu modo), a saber: *a auto-supressão da teoria do conhecimento como auto-recusa da reflexão*.

"Desconfiado em extremo dos dogmas da teoria do conhecimento, eu apreciava espiar ora desta, ora daquela janela, evitava comprometer-me com um deles, os considerava nocivos todos eles; e, finalmente: é verossímil que um instrumento *possa* criticar sua própria utilidade? Eu atentava muito mais para o fato de que jamais surgira um ceticismo teórico-cognitivo ou uma dogmática que não contivesse segundas intenções — que tal ceticismo ou dogmática possui, na verdade, um valor secundário desde que se considere *o que, no fundo, os obrigou a tomar essa posição. Ponto de vista fundamental: tanto Kant quanto Hegel e Schopenhauer, tanto a postura cética da época quanto a atitude historicista ou pessimista possui uma origem moral.*"<sup>15</sup>

Nietzsche recorre ao argumento que Hegel utilizou contra Kant para justificar sua recusa de entrar na área da teoria do conhecimento; de fato, porém, sem disso tirar a consequência de que não é possível limitar-se à metodologia; pelo contrário, ele não deixa de entrar em contato com uma auto-reflexão das ciências, mas sempre apenas com um único objetivo: subtrair-se a ambas, à crítica não menos do que à ciência.

Por outro lado, Nietzsche compartilha com o positivismo o conceito de ciência. Tão-somente as informações que correspondem aos critérios dos resultados das ciências experimentais podem, em sentido estrito, ter a validade que convém ao conhecimento. Com isto se estatui um parâmetro frente ao qual a tradição em seu todo decai ao nível da mitologia. Com cada etapa do progresso científico as concepções arcaicas de mundo, as percepções religiosas e as interpretações filosóficas perdem terreno. As cosmologias, bem como o conjunto das mundividências pré-científicas, as quais possibilitam orientações e justificam normas no plano da ação, perdem sua credibilidade à medida que uma natureza objetivada é reconhecida em suas conexões causais e submetida ao poderio da disponibilidade técnica:

"Na medida em que o sentido da causalidade aumenta, o raio de influência do reino moral se reduz: pois sempre que se entendeu os efeitos necessários e se é capaz de pensá-los separados de todos os possíveis casos isentos dos ocasionais fatos posteriores (*Post hoc*), aniquilou-se com um sem número de *causalidades fantásticas*; nelas se acreditou até hoje como se fossem o fundamento dos (bons) costumes — o mundo-real é, porém, bem menor do que o fantasiado — e cada vez um pouco de angústia, uma fração ainda que ínfima de coerção foi varrida ao

**mundo, sempre também uma porção respeito perante a autoridade dos (bons) costumes: a moralidade foi sacrificada em seu todo. Quem em contrapartida, a quiser reafirmar, deve saber evitar que os sucessos' (de uma tal reafirmação) não se tornem controláveis**"<sup>16</sup>

Igual a Comte, anteriormente, Nietzsche compreende as consequências críticas do progresso técnico-científico como superação da metafísica; como Max Weber, posteriormente, ele entende as consequências práticas de tal processo como uma racionalização da atividade e uma subjetivação daquelas autoridades de crença capazes de orientar a ação. Teorias científicas podem anular a pretensão de validade das interpretações transmitidas por tradição que, mais ou menos encobertas, são sempre também interpretações que afetam a práxis; nesse sentido tais teorias são *críticas*. Mas elas devem deixar livres o espaço aberto das interpretações-revidadas, eis que estas teorias não são aptas a estabelecer uma relação com a práxis: nesse sentido elas são apenas *destrutivas*. As teorias científicas possuem, como consequência, um saber que é tecnicamente aplicável, mas nenhum saber normativo, o qual poderia orientar a atividade prática:

"A ciência **sonda o curso da natureza, mas jamais pode dar ordens ao homem. O que denominamos de inclinação, amor, prazer, desprazer, exaltação e esmorecimento, isso tudo a ciência desconhece. Aquilo que o homem vive e vivência, isto ele precisa interpretar a partir de algo disponível e (assim) aprender a escolher**". 120

O processo do esclarecimento, possibilitado pelas ciências, é crítico; mas a remoção crítica dos dogmas não liberta, mas deixa indiferente: ela não é emancipatória, mas nihilista. Fora do raio que abarca a pertença de teoria e práxis, o qual as ciências rompem sem poder substituí-lo satisfatoriamente por uma conexão de teoria e técnica, as informações não têm "sentido". Nietzsche segue, primeiro, as pegadas da compulsão imanente do iluminismo positivista; deste o separa, porém, a consciência da intenção abandonada, a qual algum dia já estivera comprometida com o conhecimento. Nietzsche, o filósofo que não *,"-is .0* pode ser, não está em condições de subtrair à memória "que sempre foi pressuposto que da inteligência da origem das coisas devesse depender a salvação do homem"; ao mesmo tempo ele vê

"que agora, pelo contrário, quanto mais perseguimos a origem tanto menos participamos (desta pesquisa) com os nossos interesses; de fato, que todas as nossas apreciações valorativas e nossas 'veleidades', as quais pro-

jetamos nas coisas, começam a perder seu sentido; e isso na medida em que retrocedemos sempre mais com nosso conhecimento e nos aproximamos das coisas como tais".<sup>121</sup>

O conceito positivista de ciência torna-se particularmente ambivalente pela maneira como Nietzsche o avalia. Por um lado concede-se à ciência moderna um monopólio de conhecimento; este é corroborado pela desvalorização e descrédito da metafísica. Por outro lado, o conhecimento monopolizado é, por sua vez, desacreditado pelo fato de dispensar necessariamente o elo com a práxis, algo específico à metafísica, e perder com isso nosso interesse. De acordo com o positivismo, não pode haver um saber que transcenda o conhecimento metódico das ciências experimentais; mas Nietzsche, ao aceitá-lo, não consegue convencer-se de que um tal saber mereça o designativo do conhecimento. Pois, através da mesma metodologia que garante *certeza* a seus conhecimentos, a ciência é alienada daqueles interesses que, única e exclusivamente, seriam capazes de darem *sentido* a estes seus conhecimentos. Frente aos objetos que suscitam um interesse que vai além da disponibilidade técnica, a "ciência cultiva uma *soberana ignorância*, um sentimento de que o 'saber' não ocorre jamais, de que foi uma espécie de orgulho sonhar em algo assim como o conhecimento; mais ainda, de que não conseguimos preservar nem o mais ínfimo conceito o qual nos pudesse legitar que o 'saber' nos vale algo, nem que fosse a mera *possibilidade* de saber".<sup>122</sup>

Já em sua "Segunda consideração intempestiva" Nietzsche havia exposto, quanto à história, uma reserva análoga àquela frente à "insignificância" das ciências naturais. Também as ciências do espírito ficarão, no momento em que obedecerem aos critérios do método científico, alienadas do complexo da vida. A consciência histórica só é útil para a práxis da vida enquanto se apropria de uma tradição e a continua elaborando sob a perspectiva do presente. A história viva faz com que o passado e o estranho sejam elementos constitutivos de um processo atualizado de formação. A formação histórica constitui o parâmetro da "força plástica", pela qual um homem ou uma cultura se torna transparente a si mesmo no momento em que presentifica o passado e o estranho. Aqueles que pensam historicamente

"acreditam que o sentido da existência chegará sempre melhor à luz à medida que o processo avança; eles olham para trás com a única finalidade

de de compreenderem melhor o presente, considerando o processo anterior e poderem (assim) aprender a desejar o futuro de forma intensa; eles não chegam nem a saber, apesar de todo o seu saber histórico, o quanto pensam e agem de maneira não-histórica e até que ponto orna?necessidade de conhecimento puro".<sup>123</sup> comandado"o r

Nietzsche acredita poder identificar um momento do não-histórico na reflexão utilizada pela práxis da vida, nesta que precede a vida, e que retorna a sua práxis, pelo fato de tal "construção da vida e da história" se transformar logo que esta se torne a ciência. Para o sujeito cognoscente ficam sem consciência os objetos de uma história universal que, quais raridades enclausuradas em um museu, se objetivam numa fictícia simultaneidade para a consciência que apenas frui a contemplação. Uma vez reibcada metodicamente, a tradição é precisamente neutralizada como tradição, e não pode mais fazer parte do processo de transformação: "O saber... cessa de agir como um fator de transformação, como um impulso que leva o motivo a se exteriorizar, e permanece (assim) escondido em um determinado mundo caótico do interior".<sup>125</sup>

A polêmica de Nietzsche contra o ócio mimado dos virtuosos do historicismo de seu tempo está fundada em uma crítica da *cientijuriação da história*. O objetivismo ainda não é flagrado por Nietzsche como uma errônea autocompreensão cientificista, mas aceito como a inescusável implicação da *ciência* do espírito. Nietzsche acredita, por conseguinte, que uma história "a serviço da vida" necessita dos elos pré-científicos com o não-histórico e o supra-histórico. Tivesse ele, por ocasião de sua crítica às ciências do espírito, retomado o conceito da "interpretação", desenvolvido dois anos antes em seu ensaio "Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral", não teria sido possível manter tal confrontação por mais tempo. A categoria da interpretação se teria então, muito mais, imposto como fundamento encoberto do método histórico-filológico, e o objetivismo se teria revelado como a falsa consciência de um método inevitavelmente ligado ao processo de formação do sujeito cognoscente.

O embaraço de Nietzsche frente às ciências do espírito é idêntico àquele frente às ciências naturais: ele não pode prescindir das reivindicações do *conceito positivista de ciência* e, ao mesmo tempo, não é capaz de dispensar o conceito mais exigente de uma *teoria* que possui *significação* para a vida. No que concerne à história, Nietzsche recorre à evasiva, sugerindo que ela

se despoje da camisa-de-força da metodologia, nem que seja à custa de sua possível objetividade. E ele gostaria de se apaziguar, considerando que "o que caracteriza nosso século XIX não é o triunfo da *ciência* mas o triunfo do *método* científico sobre a ciência".<sup>127</sup> Não era, porém, possível aplicar esta fórmula às ciências da natureza. Frente a ela, a exigência análoga de romper as cadeias do pensar metódico se teria condenado a si própria. Caso quisesse ter unificado as heranças incompatíveis do positivismo e da filosofia clássica, Nietzsche teria sido obrigado a criticar aqui, de forma imanente, o objetivismo das ciências como uma falsa autocompreensão, a fim de trazer à tona o liame secreto com a práxis da vida.

A teoria do conhecimento de cunho nietzschiano, por mais aforísticas que suas formulações sejam, consiste na tentativa de compreender a moldura categorial das ciências da natureza (espaço, tempo, evento), o conceito de lei (causalidade) e a base operacional da experiência (medida), bem como as regras da lógica e do cálculo, como *apriori relativo* de um mundo de aparência objetiva, o qual foi engendrado com o fim de dominar a natureza e assegurar, assim, a conservação da existência humana:

"Todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e de simplificação, voltado não para o conhecimento, mas para a dominação das coisas: 'fim' e 'meio' estão tão distantes da essência (das coisas) como os 'conceitos'. Com 'fim' e 'meio' apossamo-nos do processo (inventa-se um processo que seja perceptível), com 'conceitos' apoderamo-nos, porém, das coisas que constituem o processo".<sup>128</sup>

Nietzsche entende ciência como a atividade pela qual transformamos a "natureza" em conceitos, com o objetivo de dominar a natureza. Sob o rigor coercivo da exatidão lógica e da pertinência empírica, a imposição do interesse pela manipulação técnica dos processos objetivados da natureza se torna cogente, e a pura força se impõe como uma lei de conservação da vida através de tal coerção:

"Não importa o quanto nosso *intelecto* seja uma consequência das condições de existência, nós não o teríamos se não tivéssemos *necessidade* dele, e não o teríamos *assim*, caso não fosse *assim* que dele necessitássemos, mesmo se pudéssemos viver de *forma diferente*".<sup>129</sup>

"Não convém compreender esta *imposição* que temos em formar conceitos, gêneros, formas, fins, leis {um mundo de casos idênticos}. como se com isso estivéssemos em condições de fixar o mundo *verdadeiro*, mas

como *necessidade imposta*, a saber, nos retocar um mundo de tal maneira que *nossa estenda* se torne (nele) possível - com isso nós criamos um mundo que nos é *previsível, simplificado, inteligível, etc*".<sup>130</sup>

Esta frase poderia ser entendida nos termos de um pragmatismo lógico-transcendental. O interesse a orientar o conhecimento para a dominação da natureza fixaria, ele próprio, as condições de uma objetividade possível do conhecimento da natureza. Em vez de suprimir a diferença entre ilusão e conhecimento este interesse iria, pelo contrário, primeiro determinar o quadro no qual aquilo que denominamos realidade é, para nós, objetivamente conhecível. Com isto a pretensão crítica de um conhecimento científico permaneceria, por um lado, de pé frente à metafísica mas, por outro, a reivindicação monopolista da ciência moderna seria, igualmente, posta em questão: ao lado do interesse técnico poderia haver outros interesses que orientassem e legitimassem o conhecimento. Esta não é, muito provavelmente, a concepção de Nietzsche. A redução metodológica da ciência a um interesse pela autoconservação não está a serviço de uma determinação lógico-transcendental de um conhecimento possível mas, sim, a serviço da negação da própria possibilidade de se conhecer: "Nosso aparelho cognitivo não está *organizado* para o saber".<sup>131</sup> A reflexão acerca do novo critério, desenvolvido pela ciência moderna, continua apresentando razões para uma crítica das interpretações tradicionais de mundo, mas a mesma crítica abarca também a ciência enquanto tal. Metafísica e ciência produziram ambas, do mesmo modo, a ficção de um mundo previsível de casos idênticos; a ficção do *apriori* científico revelou-se, de qualquer forma, mais digno de crédito. O descaminho objetivista, este que Nietzsche, motivado pela autocompreensão positivista da ciência, prova ser uma propriedade filosófica, é o mesmo ao qual também a ciência sucumbe:

"O descaminho da filosofia deve-se ao fato de que, em vez de ver na lógica e nas categorias da razão meios de organizar o mundo em vista de fins utilizáveis (portanto, 'basicamente' em vista de uma *falsificação* ut.1), acreditava possuir na lógica e nas categorias da razão o critério da verdade ou a (própria) *realidade*. O 'critério da verdade' era, de fato nada mais do que a *utilidade biológica, própria a um tal sistema de falsificação fundamental*; e como uma espécie animal não conhece nada de mais importante do que se manter em vida, legítimo seria aqui, de fato, falar de verdade. Mas a ingenuidade consistia apenas nisso: tomar a

**idiosincrasia antropocêntrica como medida das coisas, como critério indicativo do 'real' e do 'irreal' — em suma, a de haver absolutizado uma norma condicional".<sup>132</sup>**

O interesse que se encontra na raiz do conhecimento afeta a possibilidade do conhecimento enquanto tal. Como a satisfação de todas as necessidades é abarcada pelo interesse da autoconservação, qualquer ilusão, por mais arbitrária que seja, pode pretender possuir a mesma validade, basta que nela se manifeste, por mínima que seja, uma certa necessidade de interpretação de mundo. A conexão de conhecimento e interesse, entendida sob o visor naturalista, remove por certo a aparência objetivista em todas as suas formas mas não sem, novamente, justificá-la sob um ponto de vista *subjetivista*: "Na medida em que o termo 'conhecimento' possua como tal um sentido, o mundo é conhecido: na verdade, porém, ele é passível de várias interpretações, ele não guarda por detrás de si um sentido, mas um sem número de sentidos (diferentes) — 'perspectivismo'. São as nossas necessidades, as que interpretam o mundo; nossas pulsões, o ser contra e o ser-a-favor destes impulsos".<sup>133</sup> Nietzsche conclui disto: "A que a teoria do conhecimento deva, no futuro, ser substituída por uma doutrina que realce a perspectiva dos afetos. Na verdade, não é difícil constatar que Nietzsche não teria chegado ao perspectivismo, caso não houvesse, desde o início, desacreditado a teoria do conhecimento como uma alternativa impossível.

Pelo fato de Nietzsche encontrar-se aprisionado de tal maneira no positivismo, a ponto de não lhe ser mais possível reconhecer que sua crítica da autocompreensão objetivista da ciência chegava a constituir uma crítica do conhecimento, ele foi necessariamente obrigado a entender mal, isto é, entender segundo critérios naturalistas, o interesse orientador do conhecimento, com o qual se havia deparado.

Tão-somente quando interesse e pulsão forem, direta e imediatamente, uma e mesma realidade, as condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível, postas pelo interesse, podem afetar a diferença como tal entre ilusão e conhecimento. Mas, nada há que force uma interpretação empirista do interesse orientador do conhecimento enquanto a auto-reflexão da ciência, a qual se apossa da base do interesse, não for, por sua vez, mal entendida em termos positivistas, a saber, enquanto for negada como crítica. É exatamente a isso que Nietzsche se vê obrigado.

Sempre de novo ele expõe o mesmo argumento contra a possibilidade de uma teoria do conhecimento:

**«Dever-se-ia saber, (...) o que é certeza (moral), o que é conhecimento e assim por diante. Mas, como nós não o sabemos, uma crítica da validade do conhecimento não faz sentido: de que maneira o instrumento deveria ser capaz de se criticar a si próprio, se apenas dispõe de si mesmo para esta crítica? Ele não está nem em condições de se definir a si próprio!"<sup>134</sup>**

Hegel havia recorrido a este argumento contra Kant, com o objetivo de forçar a crítica do conhecimento a fazer, por sua vez, uma crítica de seus próprios pressupostos, e levar assim adiante uma auto-reflexão interrompida. Nietzsche, pelo contrário, adota este argumento para se assegurar da impossibilidade de toda e qualquer auto-reflexão.

Nietzsche partilha a cegueira de uma era positivista face à auto-reflexão; ele nega que a memória crítica de uma aparência autoproduzida mas independizada frente ao sujeito, que a auto-reflexão cie uma falsa consciência seja *conhecimento*: "Sabemos que a destruição cie uma ilusão não perfaz ainda uma verdade mas representa tão-somente uma porção a mais de ignorância, e um alargamento de nosso 'espaço vazio', um aumento de nossa 'solidão'.<sup>135</sup> Não há dúvida de que esta recusa da reflexão em Nietzsche não resulta, como em seus contemporâneos positivistas, de um encantamento do investigador através da aparência objetivista da ciência, essa que precisa ser prática *intentione recta*. Nietzsche, com isso o distingue de qualquer outro, denega a força crítica da reflexão, única e exclusivamente, com meios inerentes à própria reflexão. Sua crítica da filosofia ocidental, sua crítica da ciência, sua crítica da moral dominante são um atestado inconfundível de uma pesquisa do conhecimento através da auto-reflexão e somente com base na auto-reflexão. Nietzsche sabe disso: "Nós somos, desde sempre, seres ilógicos e, em conseqüência, injustos e somos capazes de o reconhecer: esta é uma das maiores discrepâncias da existência, impossível de ser removida".<sup>137</sup> Mesmo assim Nietzsche está a tal ponto preso às convicções positivistas básicas que não pode reconhecer, de maneira sistemática, a função cognitiva da auto-reflexão, da qual paradoxalmente vive como autor de textos filosóficos. A irônica contradição de uma auto-recusa da reflexão é, na verdade, tão tenaz que não pode ser desfeita por

argumentos mas apenas atenuada por meio de esconjuros. A reflexão que se auto-aniquila não pode contar com o recurso de uma regressão complacente; ela necessita da auto-sugestão para ocultar a si mesma aquilo que, ininterruptamente, não pode deixar de exercer, a saber: a crítica:

"Nós, psicólogos do futuro, não temos boa vontade suficiente para nos observar a nós mesmos: nós achamos inclusive que é um sinal de degeneração quando um instrumento procura 'conhecer-se a si próprio', nós somos ferramentas do saber e gostaríamos de possuir toda a ingenuidade e toda a precisão de um instrumento; por conseguinte, nós não devemos analisar a nós mesmos, nos 'conhecer'". 138

A história da dissolução da teoria do conhecimento em metodologia constitui a pré-história do positivismo mais recente. Foi Nietzsche quem redigiu o seu último capítulo. Como *virtuoso de uma reflexão que se denega a si mesma*, ele ao mesmo tempo elaborou a pertença recíproca de conhecimento e interesse e a interpretou mal ao nível empírico. Para a mais recente versão do positivismo, Nietzsche pareceu haver provado que a auto-reflexão das ciências não leva senão à psicologização de relações que, em quanto lógicas e metodológicas, não devem ser colocadas no mesmo plano com as relações empíricas. A "auto-reflexão" das ciências podia, assim, aparecer como um renovado exemplo para o paralogismo naturalista, tão freqüente e tão rico em conseqüências na história da filosofia moderna mais recente. Acreditou-se, assim, que bastava renovar o hiato básico entre os problemas da validade e aqueles da gênese de enunciados científicos; e com isso se achava estar em condições de poder confiar a teoria do conhecimento à psicologia da pesquisa, inclusive esta que se desenvolve de forma imanente a partir da lógica das ciências da natureza e das ciências do espírito. Foi sobre este fundamento, então, que o positivismo mais recente construiu uma metodologia pura, purificada sem dúvida daqueles problemas que, a rigor, constituem as questões-de-interesse por excelência de uma metodologia científica.

## NOTAS:

- 1) KANT, I. — *Kritik der Urteilskraft* (Crítica do juízo). Werke, ed Weischedel, v. 5, p. 280 et seqs.
- 2) KANT, I. — *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da metafísica dos costumes). *Op. cit.*, v. 4, p. 42 (nota). Em ——— a passagem Kant precisa a distinção entre um interesse ; empírico e um interesse puro; *ibidem.*, p. 97, (nota).
- 3) KANT, I. — *Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos costumes) *Op. cit.*, v. 4, p. 317.
- 4) *ib.*, p. 101.
- 5) *Ibidem.*, p. 98.
- 6) *Ibidem.*
- 7) *Ibidem.*, p. 99.
- 8) KANT, I. — *Kritik der Praktischen Vernunft* (Crítica da razão prática). *Op. cit.*, v. 4, p. 249.
- 9) *Ibidem.*, p. 250.
- 10) *ibidem.*, p. 252.
- 91) KANT, I. -- *Kritik der Reinen Vernunft* (Crítica da razão pura), v. 2, p. 677.
- 12) KANT, I. — *Kritik der Praktischen Vernunft* (Crítica da razão prática), v. 4, p. 251.
- 13) FICHTE, J. G. — *Ausgew. Werke* (Textos Seletos). Ed. Medicus, v. 3. *Zweite Einleitung in die Wissenschaft der Logik* (Segunda introdução à ciência da lógica), p. 43 et seqs.
- 14) FICHTE, J. G. — *Erste Einleitung in die Wissenschaft der Logik* (Primeira introdução à ciência da lógica) *Op. cit.* v. 3 n. 17
- 15) *Ibidem.*
- 16) *Ibidem.*
- 17) KANT, I. — *Kritik der Reinen Vernunft* (Crítica da razão pura), v. 2, p. 440 et seqs.
- 18) *Ibidem.*, p. 450.
- 19) FICHTE, J. G. — *Erste Einleitung in die Wissenschaft der Logik* (Primeira introdução à ciência da lógica). *Op. cit.*, v. 3, p. n et seqs.
- 20) FICHTE, J. G. — *Zweite Einleitung in die Wissenschaft der Logik* (Segunda introdução à ciência da lógica). *Op. cit.*, v. 3, p. 56.
- 21) FICHTE, J. G. — *Erste Einleitung in die Wissenschaft der Logik* (Primeira introdução à ciência da lógica). *Op. cit.*, v. 3, p. 18.
- 22) APEL, K. O. — "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften" (O desenvolvimento da



- filosofia analítica e o problema das ciências do espírito). In: *Plilos. Jahrbücher* (Anais Filosóficos), v. 72, 1965, p. 239 et seqs.
- APEL, K. O. — "Szientiflik, Hermcneutik, Ideologiekritik (Cientismo, hermenêutica e crítica ideológica). In: *Man and World I*, 1965, p. 37 et seqs.
- 23) FREUD, S. — *Gesammelte Werke* (Obras Completas). V. XIII. p. 304 (ESB, v. 19, p. 142). Cito de acordo com a edição de 1940, surgida em Londres; atualmente em quarta edição, Frankfurt a. Main 1963. Editada por A. Freud, E. Bilbring, W. Hoffer, E. Kris e O. Isakower (18 volumes). [Nota do tradutor: ao lado da referência ao texto em língua alemã indicamos também as passagens no vernáculo de acordo com Edição STANDARD brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB), Rio de Janeiro, Editora Imago, 1977 (24 volumes)]
- 24) DILTHEY, \ V. — *Ges. Schrijten* (Obras Completas), v. 7, p. -261.
- 25) *Ibidem*
- 26) *Ibidem*
- 27) III, p. 260.
- 28) FREUD, S. — G. W., v. XV, p. 62 — ESB, v. 22, p. 75.
- 29) FREUD, S. — G. W., v. VIII, p. 403 — ESB, v. 13, p. 211.
- 30) Cf. FREUD, S. — *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, v. IV (A psicopatologia da vida cotidiana, ESB, v. 6).
- 31) Para tanto cf. *Die Traumdeutung*, G. W., v. (A interpretação dos sonhos, ESB, v. 4 c 5); *Über den Traum*, v. II/III, p. 643ff (Sobre os sonhos, ESB, v. 5, p. 671 et seqs.); "Die Handhabung der 'Traumdeutung in der Psychoanalyse'", G. \ V., v. VIII, p. 349ff (O Manejo da interpretação de sonhos na psicanálise, ESB, v. 12, p. 121 et seqs.); "Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre", G. \ V. v. X, p. 412ff (Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos, ESB, v. 14, p. 253 et seqs).
- 32) G. W., II/III, p. 655 (ESB, v. 5, p. 651). No prefácio à primeira edição de sua obra revolucionária *A interpretação dos sonhos* já vemos: "Pois a pesquisa psicológica mostra que o sonho é o primeiro membro de uma classe de fenômenos psíquicos anormais dos quais outros membros, tais como fobias histéricas, obsessões e delírios, estão fadados, por motivos práticos, a constituir assunto de preocupação para os médicos. Como se verá a seguir, os sonhos não podem reivindicar importância prática, mas seu valor teórico como paradigma é, por outro lado, proporcionalmente maior. Quem quer que tenha falhado em explicar a origem das imagens oníricas quase que não pode esperar compreender as fobias, obsessões ou delírios, ou fazer com que uma influência terapêutica se faça sentir sobre elas" (G. W., II/III, p. VII — ESB, v. 4, p. XXXI).
- 33) II/III, p. 518 — ESB, v. 5, p. 545.
- 34) XV, p. 13ff — ESB, v. 22, p. 25-26.
- 35) XV, p. 28ff — ESB, v. 22, p. 40 et seqs. Quanto à primeira concepção cf. *A interpretação dos sonhos*, II/III, p. 479f e 563f — ESB, v. 5, p. 508 et seqs. e p. 593 et seqs.

- 36) XV, p. 14f — ESB, v. 22, p. 26.
- 37) XV, p. 8 — ESB, v. 22, p. 19.
- 38) Enquanto a censura interdita hoje livros indesejáveis, confisca e arquiva edições, prevaleceram antigamente outros métodos para fazer com que um texto permanecesse inócuo: "Um dos métodos era riscar acintosamente as passagens ofensivas, de modo a ficarem ilegíveis; nesse caso elas não podiam ser transcritas, e o copista seguinte do livro produzia um texto inatacável mas com lacunas em certas passagens e, talvez, ininteligível. Ou isso não era o bastante e (em conseqüência) queria-se também ocultar qualquer indicação de que o texto fora mutilado; partia-se, portanto, para a deformação do texto. Palavras isoladas eram omitidas ou substituídas por outras, e novas frases eram interpoladas. Melhor ainda: riscava-se passagens inteiras e se colocava em seu lugar outras novas, as quais diziam expressamente o contrário. O transcritor seguinte podia, então, produzir um texto que não despertava suspeita, mas que estava falsificado; ele não continha mais o que o autor quisera comunicar e, com toda probabilidade, o texto não fora corrigido em vista da verdade. Caso não se exercite a comparação em termos demasiadamente caustros, pode-se dizer que a repressão está para os outros métodos de defesa como a omissão está para a deformação do texto, e nas diferentes maneiras de tal falsificação podemos identificar paralelos com a multiplicidade de formas pelas quais o ego é alterado" (G. \ V., v. XVI, p. 81-2 -- ESB, v. 23, p. 269).
- 39) II/III, p. 572-3 — ESB, v. 5, p. 604.
- 40) *Uff*, p. 603 -- ESB, v. 5, p. 636.
- 41) XV, p. 29 — ESB, v. 22, p. 42.
- 42) Cf. sobretudo: FREUD, S. — "Über die 'Vilde' Psychoanalyse", G.W., v. VIII, p. 118ff (Psicanálise 'silvestre', ESB, v. 1, p. 207); "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten", v. X, p. 126ff (Recordar, repetir e elaborar, ESB, v. 12, p. 193); "Bemerkungen zur Übertragungsliebe", v. X, p. 306ff (Observações sobre o amor transferencial, ESB, v. 12, p. 208); "Wege der psychoanalytischen Therapie", v. XII, p. 183ff (Linhas de processo na terapia psicanalítica, ESB, v. 17, p. 201); "Bemerkungen zu Theorie und Praxis der Traumdeutung", v. XIII, p. 301 ff (Observações sobre a teoria e a prática da interpretação de sonhos, ESB, v. 19, p. 139); "Konstruktionen in der Analyse" e "Die endliche und die unendliche Analyse", v. XVI, p. 43ff e 59ff (Construções na análise e análise terminável e interminável, ESB, v. 18, p. 291 e p. 247), respectivamente.
- 43) XI, p. 451 --- ESB, v. 16, p. 607.
- 44) V, p. 8 — ESB, v. 7, p. 260.
- 45) VIII, p. 123 — ESB, v. 11, p. 211.
- 46) XVI, p. 52ff — ESB, v. 23, p. 300.
- 47) XVIII, p. 104 — ESB, v. 23, p. 205.
- 48) VIII, p. 374 — ESB, v. 12, p. 143.

- 49) X, p. 133 — ESB, v. 12, p. 200.
- 50) XII, p. 186 — ESB, v. 17, p. 204.
- 51) XII, p. 188 — ESB, v. 17, p. 190.
- 52) I, p. 567 — ESB, v. 19, p. 165.
- 53) XVI, p. 93-4 — ESB, v. 23, p. 281-2.
- 54) *Ibidem*, p. 94 — ESB, v. 23, p. 282.
- 55) XVII, p. 127, ESB, v. 23, p. 226.
- 56) Um autocontrole adquirido através de uma análise didática não apenas é necessário para salvaguardar, no decurso da análise, a superioridade de quem faz parte de interações, nelas conserva uma certa distância e modifica o modelo interacional segundo um plano estabelecido. Mais importante ainda é o fato de que o paciente só se pode elevar, de qualquer modo, até o estágio da auto-reflexão onde o médico se confronta com ele. Auto-reflexão não é uma dinâmica solitária mas um movimento comprometido com a intersubjetividade de uma comunicação semântica com o outro; a autoconsciência só se constitui, depois de tudo, em base de um reconhecimento mútuo. Quando o médico "permite" que o paciente se desprenda da situação transferencial e o libera como um Eu autônomo, os sujeitos devem encarar-se reciprocamente de um modo tal que o convalescente saiba que a identidade do Eu não é possível senão pela identidade do outro que o reconhece-aceita, identidade que, por sua vez, depende de seu próprio reconhecimento.
- 57) *Das Ich und das Ich, Cr. V.*, v. XIII, p. 235ff (O ego e o id, ESB, v. 19, p. 23 et seqs); *Heimung, Symptom und Angst*, v. XIV, p. 111ff (Inibições, sintomas e ansiedade, ESB, v. 20, p. 107 et seqs); *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, v. XV (Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise, ESB, v. 22, p. 15 et seqs); *Abriss der Psychoanalyse*, v. XVII, p. 63ff (Esboço de psicanálise. ESB, v. 23, p. 168 et seqs.).
- 58) XV, p. 74 -- ESB, v. 22, p. 88 et seqs.
- 59) XVII, p. 84 — ESB, v. 23, p. 187.
- 60) XIV, p. 14 — ESB, v. 19, p. 299.
- 61) XIV, p. 176 — ESB, v. 20, p. 169.
- 62) XIV, p. 125 — ESB, v. 20, p. 119-20.
- 63) XIII, p. 247 — ESB, v. 19, p. 33.
- 64) Alfred Lorenzer desenvolveu de forma elucidativa este conceito de repressão como deformação da linguagem ordinária privativa, apoiando-se sobre o exemplo da fobia-de-cavalo do pequeno Hans. Cf. LORENZER, A. — *Der Prozess des Versiehens in der psychodynamischen Operation*, Manuscript (O Processo da compreensão na operação psicanalítica, manuscrito).
- 65) XV, p. 74ff — ESB, v. 22, p. 88-9.
- 66) Partindo do estudo da melancolia, Freud concebe a interiorização como o mecanismo pelo qual um objeto-de-amor abandonado é "novamente erigido no interior"; assim, uma identificação pode afirmar-se também lá, onde a catexia do objeto deve ser removida.

- O modelo por excelência da internalização é o ato de erigir interiormente os objetos paternos já abandonados; este ato de-se-erigir está ligado à dissolução normal do complexo de Édipo e "instaura" o superego.
- 67) XIII, p. 282 — ESB, v. 19, p. 69.
- 68) XVIII, p. 106ff — ESB, v. 23, p. 207 et seqs.
- 69) XIV, p. 34f — ESB, v. 20, p. 18 et seqs.
- 70) "O que ela deveria ser mais?", XVII, p. 143 — ESB, v. 23, p. 317
- 71) XV, p. 171 — ESB, v. 22, p. 195.
- 72) XVII, p. 142 — ESB, v. 23, p. 316.
- 73) XVII, p. 126 — ESB, v. 23, p. 225.
- 74) XVII, p. 108 — ESB, v. 23, p. 210.
- 75) As três partes que Freud remeteu a W. Fliess em outubro de 1895 foram publicadas apenas no apêndice do volume das Cartas. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (Dos primórdios da psicanálise); cf. JONES, E. — *Sigmund Freud; Life and Work*. V. 1, London and N. York 1953, p. 347.
- 76) Cf. *Ibidem*, p. 416.
- 77) *U/IU*, p. 541 — ESB, v. 5, p. 572.
- 78) *II/III*, p. 542 — ESB, v. 5, p. 573.
- 79) *II/III*, p. 604 — ESB, v. 5, p. 636.
- 80) *Ibidem*.
- 81) XIV, p. 46f — ESB, v. 20, p. 34.
- 82) X, p. 136... ESB, v. 12, p. 202.
- 83) VIII, p. 380 — ESB, v. 32, p. 153.
- 84) XVI, p. 69 — ESB, v. 23, p. 301.
- 85) XV, p. 23 — ESB, v. 22, p. 35.
- 86) Ou quase-atividade: a escolha é um substituto para a afetiva manipulação das condições essenciais.
- 87) LORENZER, A. — *Der Prozess des Versiehens in der psychodynamischen Operation* (O processo do compreender na operação psicanalítica — manuscrito).
- 88) A superação entre motivo e causa que A. C. MacIntyre faz em *The unconscious* (Londres, 1958) torna essa relação irreconhecível.
- 89) Cf. DANTO, A. C. — *Analytical Philosophy of History*, Camb. 1961, p. 143.
- 90) Cf. mais acima § 6.
- 91) XII, p. 193 — ESB, v. 17, p. 210.
- 92) XVI, p. 49f — ESB, v. 23, p. 297-8.
- 93) XIII, p. 307 — ESB, v. 19, p. 146.
- 94) Cf. A. C. MacIntyre, *Op. cit.*, p. 112.
- 95) XVI, p. 49 — ESB, v. 23, p. 296-7.
- 96) "Em suma, comportamo-nos segundo o modelo de uma conhecida, figura de Nestroy, o criado, que tem nos lábios uma única resposta para todas as perguntas e objeções: 'Tudo se tornará claro ou decorrer dos acontecimentos'", XVI, p. 52 — ESB v 23 p 300
- 97) XI, p. 452f — ESB, v. 16, p. 508-9
- 98) Cf. DANTO, A. C. : *Op. cit.*, cap.-X, XI, p. 201.

- 99) XV, p. 194 — ESB, v. 22, p. 218.
- 100) XVII, p. 125 — ESB, v. 23, p. 224.
- 101) XIV, p. 505 — ESB, v. 21, p. 169.
- 102) XI, p. 322 — ESB, v. 16, p. 364-5.
- 103) VIII, p. 416 — ESB, v. 13, p. 222.
- 104) VIII, p. 415 — ESB, v. 13, p. 221.
- 105) XIV, p. 448f — ESB, v. 21, p. 108-9.
- 106) XIV, p. 326f — ESB, v. 21, p. 16.
- 107) XIV, p. 327 — *Ibidem*.
- 108) XIV, p. 331 — ESB, v. 21, p. 21.
- 109) XIV, p. 353 — ESB, v. 21, p. 44.
- 110) XIV, p. 333 — ESB, v. 21, p. 23.
- 111) Cf. acima § 3.
- 112) XIV, p. 369 — ESB, v. 21, p. 57.
- 113) FREUD desenvolveu esta idéia junto ao exemplo da proibição de não matar; cf. XIV, p. 363f — ESB, v. 21, p. 54 et seqs.
- 114) XIV, p. 30 — ESB, v. 21, p. 19; cf. também XV, S. 196f — ESB, v. 22, p. 218-20.
- 115) Cf. ADORNO, T. W. — "Weltgeist und Naturgeschichte" (Espírito de mundo e história natural). In: *Negative Dialektik* (Dialética negativa), Frankfurt 1966, p. 293 et seqs.
- 116) Também a excelente interpretação de H. Marcuse sobre a teoria da sociedade, implícita nos escritos de Freud, não se evade totalmente deste perigo. ÍVIACUSE, H. — *Bros and Civilhjation: A Vhilosophicil Inquiry into Breud*, Boston, 1955 (Publicado no Brasil por Zahar Editores sob o título *Bros e civilização*).
- 117) XIV, p. 380 — ESB, v. 21, p. 70-1.  
Freud distinguira entre necessidade e interesse. Disposições da necessidade são partes constituintes do "Id"; falamos de interesses quando motivações estão ligadas a funções do Ego. Formulado de forma paradoxal: interesses constituem necessidades do Ego. Partindo de tal distinção podemos vincular os interesses orientadores do conhecimento às funções do Ego. O tesie-de-realidade repousa sobre uma operação cognitiva que se desenvolve no círculo funcional do agir instrumental e da adaptação inteligente às condições externas da vida. A essa aprendizagem operacional das regras de conduta, controlada pelo sucesso, corresponde O interesse do conhecimento técnico; cie visa o aumento daquele poder que dispõe sobre processos objetivados. A censura instintual pressupõe, pelo contrário, uma realização cognitiva, gerada nos complexos interacionais por meio da identificação e da inferiorização. A esta aprendizagem moral dos papéis sociais corresponde, por sua vez, o interesse do conhecimento prático em vista da consolidação da intersubjetividade, própria à compreensão mútua. Por fim, a síntese de Id e Superego, portanto, a integração de porções inconscientes no Ego é executada por uma operação cognitiva, que surge em conexões patológicas, inerentes a uma comunicação especificamente deformada. A tal processo de aprendizagem auto-reflexiva corres-

ponde o interesse emancipatório do conhecimento pela remoção da repressão e pela dissolução da falsa consciência. Ao fazermos uma vinculação dos interesses orientadores do conhecimento às funções do Ego no quadro do modelo estrutural Ego, Id, Superego, precisamos ficar conscientes de que este modelo de Ego, Id, Superego foi, precisamente, adquirido a partir de experiências próprias à reflexão e, em conseqüência, se localiza em um plano metateórico. Enquanto isto for claro, uma interpretação em termos, de metapsicologia dos interesses orientadores do conhecimento não poderá favorecer uma psicologização apressada do elo existente entre conhecimento e interesse. Por outra parte, com uma tal interpretação não se conseguiu avançar muito, eis que uma análise mais demorada dos interesses que orientam o pensamento obrigamos a abandonar a metapsicologia e, a rigor, o terreno da lógica, da pesquisa, forçando-nos a voltar à conexão objetiva da história da espécie. Aqui se mostra novamente que a teoria do conhecimento só pode ser pensada conseqüentemente como teoria da sociedade.

- 118) NIETZSCHE, F. -- *Werke* in 3 Bänden (Obras em três tomos). Org. por K. Schlechta, 2ª ed., München, 1960, III, p. 486.
- 119) I, p. 1021.
- 120) III, p. 343.
- 121) I, p. 1044.
- 122) III, p. 862.
- 123) I, p. 217.
- 124) I, p. 231.
- 125) I, p. 232.
- 126) I, p. 281.
- 127) III, p. 814 (Os fundamentos da hermenêutica filosófica de Gadamer segue ainda, embora não o confesse, esta intenção. Cf. o prefácio à segunda edição de *Wahrheit und Methodc* (Verdade e método), Tübingen, 1965).
- 128) NIETZSCHE, F. — *Op. cit.*, III, p. 42.
- 129) III, p. 440.
- 130) III, p. 526.
- 131) III, p. 440.
- 132) III, p. 726.
- 133) III, p. 903.
- 134) III, p. 560.
- 135) III, p. 499.
- 136) III, p. 446.
- 137) I, p. 471.
- 138) III, p. 790f