

Constituição do sujeito e intersubjetividade: por um diálogo entre Habermas e Winnicott

João Pedro Chaves Valladares Pádua*

1. Introdução

Nos debates contemporâneos de filosofia política, é recorrente o tema da subjetividade¹. A emergência do tema do multiculturalismo e do pluralismo, embora de origem mais remota como fenômeno social, no esteio da globalização da cultura, fez com que a questão da inserção do sujeito na sociedade e sua dinâmica emergisse do automatismo teórico em que estava mergulhado². De fato, com a virada individualista do liberalismo moderno, o ponto de vista do sujeito (indivíduo) passara a constituir o único ponto de análise possível da filosofia e de outros campos do conhecimento³. Este automatismo do ponto de vista do sujeito (indivíduo) só pode ser quebrado quando, para além da virada lingüístico-pragmática na filosofia, também a psicanálise expõe os limites do indivíduo na construção e reprodução de sua própria instância psíquica⁴.

* Mestre em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela PUC-Rio. Advogado e Professor de Direito Penal da FND/UFRJ. Agradeço ao professor Carlos Alberto Plastino por me iniciar no tortuoso mas fantástico caminho da psicanálise. E-mail: jppadua@melaragnocpadua.com.br.

1 Cf. TAYLOR, 1993; GADAMER, 1996, HABERMAS, 1984 e 2001. Para uma síntese, com foco na filosofia política, ver CITTADINO, 2000.

2 Por todos, VATTIMO, 2001.

3 O que tem como marco privilegiado, embora não único, o racionalismo idealista de Descartes. Para uma visão justa, cf. MORENTE, 1980.

4 Cf., inicialmente, PLASTINO, 2001, p. 41 *et seq.* Também, a partir de uma perspectiva global um tanto distinta, BIRMAN, 1993, p. 12 *et seq.*

Pari passu com esta constatação ontológica, o desenvolvimento já mencionado da filosofia política em épocas de pouco consenso comunitário e muita mobilidade sócio-cultural recoloca não só o problema do fundamento da autoridade política, senão também o da possibilidade de coordenação social de indivíduos libertos de prévias gramáticas substantivas comuns. Por isso mesmo, muito pouco ou nada se pode avançar na discussão sem que seja tematizada a questão – agora problemática – do pano de fundo ético em que estejam – ou possam estar – inseridos estes sujeitos “despatriados”⁵.

O trabalho que ora se faz é um primeiro esboço de aproximação entre as duas tendências mencionadas acima. A virada lingüístico-pragmática e a psicanálise, para além de diferenças conceituais que possam eventualmente ter em suas múltiplas ramificações, unem-se, sem dúvida – e, às vezes, talvez por acaso, como se demonstrará – pela preocupação quanto ao ancoramento da subjetividade não só na própria autonomia individual, mas também – e mesmo pressupostamente – na inter-relação entre sujeitos. Sob esse ponto de vista, a subjetividade é também, e principalmente, *intersubjetividade*.

No que segue, após uma breve reflexão sobre a virada pragmática e a emergência da psicanálise (item. 2), será ilustrada a relação proposta através da análise de dois grandes expoentes, um de cada tradição: Habermas⁶ e Winnicott (item. 3). Em seguida, uma conclusão abarcante das ligações possíveis e necessárias.

2. A virada lingüístico-pragmática e a psicanálise: convergências inconscientes?

A idéia central da compreensão de significados (*Sinnverstehen*) – logo interpretação de sentido – sobre a qual se desenvolve toda uma vertente

5 HABERMAS, 2001.

6 Em verdade, Habermas avança um projeto que combina conceitos da hermenêutica pragmático-lingüística com conceitos do funcionalismo sociológico (principalmente Parsons) para formar sua teoria da sociedade. Neste sentido, a bipartição do espaço de interação social em mundo-da-vida e sistemas (econômico e político) bem reflete esta ambigüidade teórico-metodológica. Como, todavia, neste ensaio, nos preocupam, sobretudo, dinâmicas que se processam e se reproduzem somente no mundo-da-vida, os sistemas – e sua perspectiva funcionalista – serão deixados de lado. Cf. HABERMAS, 1987, principalmente p. 157 *et seq.* Para uma visão sobre as partes da teoria habermasiana não-sujeitas à lógica hermenêutica, antes da publicação de sua *Teoria do agir comunicativo*, cf. McCARTHY, 1982, embora talvez, em alguns pontos, confiando em considerações fortes demais.

das ciências sociais (*Geisteswissenschaften*), originária da tradição alemã em crítica aberta ao positivismo “metodocentrista” do século XIX, não se iniciou no tratamento da cientificidade da psicanálise. No entanto, o debate filosófico, gnosiológico e ontológico que se inicia no final do século XIX e se afirma no início do XX parece encontrar, coevo, o desenvolvimento não só da clínica freudiana, senão também de sua produção metapsicológica⁷.

Não por acaso, a discussão francesa sobre o estatuto de cientificidade da psicanálise encontrou na hermenêutica filosófica – inicialmente concebida como ontologia, não como método⁸ – o fundamento para sua autoafirmação como saber interpretativo⁹. A característica óbvia da clínica psicanalítica, por oposição imediata à clínica médica, era a interação ativa, e mediada pela fala, entre analista e paciente¹⁰. Assim, a reconstrução racional¹¹ da prática clínica como aspecto teórico legitimador do saber que tal experiência proporcionava pôde logo encontrar seu lugar no âmbito das práticas de troca e formação de significado já identificadas como limite inexpugnável para as ciências sociais e humanas em geral.

No que se segue, no mesmo caminho, a virada lingüístico-pragmática será tematizada como fenômeno teórico bifurcado: por um lado inaugurou uma nova concepção de ser humano e de tempo/espaço, reformando, pois, a ontologia clássico-positivista; por outro lado, e mais relevantemente para nós, inaugurou, concomitantemente, um novo método para as ciências que estudam este renovado homem; um homem que produz e reproduz e compreende o sentido de ações sociais de outros homens, dos quais não se poderá dissociar (item 1). Após, a psicanálise será relacionada a este fenômeno, através da centralidade intersubjetiva e simbólica que apõe à formação do sujeito (item 2).

2.1. Sentido e sociedade: a superação do logicismo semântico e a centralidade da linguagem (como ato)

No âmbito do debate sobre o nascimento das *Geisteswissenschaften*, o historicismo de Dilthey jogou duplo papel de vanguarda. De um lado,

7 BIRMAN, 1994, pp. 28-65.

8 E ainda concebida assim na linha teórica mais conhecida desta corrente do pensamento, de Heidegger a Gadamer, 1977a e 1996. De uma perspectiva crítica, no ponto, cf. HABERMAS, 1996a.

9 HABERMAS, 1996a.

10 BIRMAN, 1993, pp. 38-72.

11 No sentido de HABERMAS, 1979a, pp. 8-25.

trouxe o problema da consciência histórica para a consideração da filosofia social¹². De outro, fincou a última trincheira contra o evolucionismo nomológico da filosofia da história, desde Condorcet até Comte – embora, mais tarde, retomado, com outro mote, pela tradição da dialética histórica que vai de Hegel a Marx¹³. Com efeito, a noção de localização espaço-temporal – *locus* cultural – como ponto de partida e ponto de chegada para o conhecimento sobre o homem e – mais especificamente – sobre o homem em sociedade, estabelece as bases da pré-compreensão cultural para a interpretação do sentido (*Sinnverstehen*) das ações sociais concretas¹⁴.

Embora ainda fosse Dilthey – assim como outro precursor da hermenêutica, Husserl, e sua fenomenologia¹⁵ – um adepto do conhecimento verdadeiro da ciência, que aponta para o mundo com seu discurso puramente representacional, na sua trilha teórica pôde caminhar – mesmo correr – uma tradição filosófica e gnosiológica que se firmava, de um lado, nas investigações (assumidamente) anti-metafísicas de Heidegger, e, de outro, na inserção pragmática da linguagem desde Pierce e Morris, passando pelo segundo Wittgenstein pela escola filosófico-lingüística de Oxford¹⁶.

De um lado, do ponto de vista da filosofia ontológica – e de seus reflexos gnosiológicos – a consolidação heideggeriana-gadameriana do ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) e do ser-aí (*Dasein*) como produtores e compreendedores de sentido social a partir de horizontes culturais específicos – ou, em outras palavras, como portadores de consciência histórica de suas tradições – adiciona-se à necessidade mesma destas formas de vida concreta para a possibilidade dos jogos de linguagem¹⁷.

Portanto, à ontologia concretista, relativista e anti-metafísica – em uma palavra: hermenêutica – da tradição heideggeriana-gadameriana, vem adicionar-se a metodologia (lingüístico-pragmática) da compreensão de sentido¹⁸, todos na qualidade de condição de possibilidade de

12 GADAMER, 1996, pp. 35-48.

13 HABERMAS, 1984, p. 143 *et seq.*

14 HABERMAS, 1984, p. 102 *et seq.*; mas também TAYLOR, 1987, pp. 33 *et seq.* e GUIGNON, 1991, pp. 81 *et seq.*

15 GADAMER, 1977b.

16 LEVINSON, 2007, p. 1 *et seq.*; MARCONDES, 2001, pp. 51-59; e GUIGNON, 1991, pp. 81-87.

17 VATTIMO, 2001 e HABERMAS, 1984, pp. 102 *et seq.*

18 HABERMAS, 1996a, pp. 21-23.

uma cognição social (interativa) que não se filia à narratividade ingênua de um universalismo abstrato e solipsista, ancorado em formas de razão transcendentais¹⁹. Noutro giro, a própria possibilidade de compreensão de sentido tal como delimitado por estas formas de vida concretas e culturalmente permeadas faz ver que toda a ação social *significativa* manifesta-se em linguagem ou sob formas que nela podem traduzir-se²⁰.

O assentamento da hermenêutica filosófica pressupõe, portanto, a tomada de posição pela – ou a volta de atenção à – interpretação, sempre lingüisticamente orientada, do meio social e das ações sociais que nele se exprimem. A inserção da noção de *círculo hermenêutico*, nesta linha, implica não só o holismo inafastável que liga a compreensão do todo à compreensão das partes numa relação biunívoca – negando já por aqui a análise cartesiana unidirecional para a compreensão do ser humano –, mas também e principalmente a invencibilidade da linguagem como meio privilegiado – talvez único – de expressão, interpretação e, logo, interação social. Toda explicação em ciências sociais e humanas só pode aclarar-se mediante recursos aos mesmos signos presentes já nos próprios fenômenos explicáveis²¹, numa recursividade que torna o círculo hermenêutico, conforme as palavras de Bohman, inescapável²².

De outro lado, num movimento *paralelo* de desenvolvimento do culturalismo no seio da antropologia – que lidava com o estranho e o ininteligível – e da evolução da filosofia da linguagem e da pragmática lingüística – presente já o contexto de contestação ontológica que remonta a Dilthey –, pôde, então, processar-se, na filosofia teórica e na filosofia social, com impacto nas ciências do homem e da sociedade, uma espécie de *dupla virada lingüística*, segundo expressão de Habermas²³.

19 BOHMAN, 1993.

20 Ou seja, na terminologia de TAYLOR, 1987, pp. 33-34, em textos ou situações análogas a textos.

21 São estas as palavras esclarecedoras de TAYLOR, 1987, p. 36: “Nós não podemos escapar de um apelo último a um entendimento comum de expressões, da ‘linguagem’ envolvida. Este é uma maneira de tentar expressar o a que se tem chamda ‘círculo hermenêutico’. O que estamos querendo deixar claro (*establish*) é certa leitura dos textos ou expressões; e o a que nós apelamos, na qualidade de fundamentos, para esta leitura só pode ser outros textos. [...] nós estamos estabelecer uma leitura de todo o texto, e, para isso, nós apelamos para leituras de suas partes (*partial expressions*).”

22 1993, p. 113 e *passim*.

23 No que segue, cf. principalmente HABERMAS, 1984, p. 102 *et seq.* e 2001, *passim*. Obviamente, aqui, Habermas opera um grande reducionismo no campo da história do pensamento – que, de resto, faz pensar, equivocadamente, que os múltiplos autores e tradições filosóficas envolvidos neste movimento (de virada lingüística) encerravam alguma unidade consciente quanto ao mesmo destino. Mas o modelo

Em primeiro lugar, já os teóricos da semântica formal, como Frege (e o primeiro Wittgenstein), puderam notar que, em termos de compreensão e interação social, nada poderia ir além da própria linguagem. Que a linguagem constituía o ponto de partida para qualquer pensamento consolidado e também o ponto de chegada de qualquer discurso social. A verdade, assim, somente poderia ser descoberta em uma teoria semântica das condições de verdade, a valer para qualquer enunciado em qualquer circunstância.

O segundo passo da virada lingüística, puderam então dá-lo os pragmatistas, como Pierce e Morris, que notaram que, aprisionada a realidade na linguagem – leia-se, na semiose –, nada externo ou objetivo poderia garantir a verdade ou validade de qualquer manifestação discursiva. A verdade – e mais amplamente a validade – de qualquer pretensão discursivamente formulada por atos de fala somente poderia ser assegurada mediante o assentimento e o convencimento racional de todos os que potencialmente se envolvam na comunidade de fala em questão. Trata-se, então, de uma *concepção consensual de verdade*, que depende do discurso e do convencimento, e não da correspondência com um real que, de resto, não pode ser asseverada para além da própria linguagem – e do círculo hermenêutico.

A dupla virada lingüística garante, assim, não só a possibilidade de gerar conhecimento válido – e validável – sobre o homem e a sociedade, mas também esta possibilidade *desde dentro* do círculo hermenêutico e não de fora dele. Implica, por outro lado, receber, lingüisticamente, a hermenêutica mais como um *método* holístico fraco e não como uma *ontologia* holística forte²⁴; o que, por sua vez, garante que o sujeito inserido em práticas comunicativas do dia-a-dia possa compreender racionalmente não só a si mesmo e aos que compartilham de sua tradição cultural, mas também o outro (radical), que vem de outra cultura e outro lugar, com base na troca comunicativa e voltada ao entendimento e à interação não-violenta entre sujeitos.

habermasiano, aqui, tem um duplo mérito: (i) o de simplificar, elucidativamente, uma efetiva convergência de idéias, mesmo que acidental; e (ii) mostrar o que já apontava LÉVI-STRAUSS (1976): que a cultura, conquanto complexa e plural, só pode evoluir por acumulação de signos provenientes das mais diversas e plurais fontes.

24 BOHMAN, 1993, pp. 116 e 125; HABERMAS, 1996a.

Desta maneira, a intersubjetividade, já pressuposta em todas as concepções hermenêuticas, pode ganhar transcendência no tempo e no espaço e coordenar a convivência entre sujeitos e idéias distantes entre si. Liberta-se, a uma vez, a hermenêutica do relativismo e do etnocentrismo, para permitir um – possível – diálogo e entendimento entre culturas e povos distintos.²⁵ Ao mesmo tempo, ganha a intersubjetividade essa dimensão inexorável não só para a reconstrução salvacionista de intuições modernas, como a racionalidade e a busca constante pelo conhecimento e pela evolução reflexiva, mas também para a própria constituição do sujeito, que só compreende a si mesmo enquanto possa inserir-se em um pano de fundo social de troca de experiências e comunicação²⁶. Assim também parece ser o sujeito da psicanálise.

2.2. O eu e o outro: sobre a construção do psiquismo pela intersubjetividade

A psicanálise nasceu da experiência clínica. O neurologista Sigmund Freud, ao deparar-se com casos de distúrbios psíquicos que não se conseguiram tratar pela psicologia e pela neurologia clássica, começa a buscar as razões para essa inabilidade das técnicas tradicionais.

A origem da psicanálise foi a consequência de um empreendimento terapêutico, desenvolvido por Freud inicialmente no campo das neuroses. A circunstância que permitiu essa origem foi a decisão, inquebrantavelmente mantida por Freud ao longo de toda a sua obra, de respeitar as evidências surgidas da prática clínica, sem negá-las ou minimizá-las em obediência aos limites impostos pelo saber estabelecido²⁷.

A divisão – e a complementaridade – estabelecida por Freud entre psicanálise, no campo da clínica e de sua experiência, e metapsicologia, no campo da elaboração teórica desta experiência²⁸, por outro lado,

25 Uma fundamentação mais coerente destas afirmações teria de envolver uma incursão em conceitos habermasianos tais como ação comunicativa e pragmática formal-transcendental, para a qual, infelizmente, não há lugar neste trabalho. Cf., para isso, HABERMAS, 1984 e MCCARTHY, 1984.

26 Esta afirmação, que evoca a reconstrução habermasiana do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) de Husserl, será mais adiante explorada em maior profundidade.

27 PLASTINO, 2001, p. 41.

28 BIRMAN, 1993, p. 8.

fez surgir a psicanálise já como uma ciência crítica; uma ciência que se constrói *por cima e por baixo* da psicologia – subjetivista – da consciência e da psicologia – objetivista – do comportamento²⁹.

Assim, [se o] prefixo *meta* indica a pretensão teórica de uma pesquisa que quer *ir além* da psicologia, demonstra primeiro a intenção da psicanálise de ir além de uma concepção consciencialista do psíquico em direção a um psiquismo fundado no inconsciente. Revela, por outro lado, também a crítica de uma concepção objetivista da psicologia e do psíquico, o behaviorismo norte-americano, em que não se considerava a categoria de consciência, destacando-se a de comportamento³⁰.

É, pois, no vazio que não conseguiu preencher o paradigma da individualidade racionalista nem o do cientificismo behaviorista que surge a psicanálise. Inicialmente trabalhando conceitos e descobertas como a do inconsciente, das pulsões e do aparelho psíquico complexo, a psicanálise construía, para além e no entorno das teorias dominantes, quer na antropologia, quer na sociologia e na política, uma nova e até então desconhecida dimensão do humano. Em primeiro lugar, era a noção do *cogito ergo sum* e a contraposição emoção-razão que se punha em causa³¹.

Com efeito, na relação dinâmica que se estabelecia entre a instância consciente e a inconsciente já desde a primeira tópica freudiana, o domínio da razão sobre a emoção, do intelecto sobre os desejos, do *homo oeconomicus* sobre o *homo ludens* já não representava o mesmo tipo de axioma que o pensamento filosófico do início da modernidade – retomando a filosofia helênica de Platão e Aristóteles – nele via. Em verdade,

29 Também a psicologia social de G. H. Mead parece ter sido erigida a partir da negação parcial do behaviorismo objetivista, assimilado no que dele se aproveitou, ao pragmatismo filosófico e semiótico de Pierce e Austin, através do segundo Wittgenstein (cf. HABERMAS, 1987, p. 3 *et seq.*). A interessante convergência, do ponto de vista da sociedade, que esta teoria tem com alguns postulados da psicanálise é o que a torna interessante, para o assunto do presente trabalho, dado a apontada necessidade do estabelecimento de um mutualismo entre a psicanálise e a teoria social. Habermas (1987, p. 388-389), grande adepto de parte do desenvolvimento teórico de Mead, chegou mesmo a anunciar a necessidade da reinterpretação da segunda tópica freudiana nos termos da uma também renovada psicologia social com inspiração no próprio Mead. Habermas, ele mesmo, já havia tentado fazê-lo – com desenvolvimentos também posteriores – numa releitura da psicologia social da Escola de Frankfurt, a partir da teoria do desenvolvimento da consciência moral – por óbvio, similar às dinâmicas superegóicas – de Kohlberg (cf. HABERMAS, 1979 e 1996b).

30 BIRMAN, 1993, p. 18.

31 Seguimos, para fins essencialmente descritivos, a evolução traçada em Plastino, 2001.

antes pelo contrário, o complexo aparelho psíquico impunha ao sujeito humano uma igualmente complexa gama de relações que se operava *desde dentro*, com reflexos e condicionamentos nas relações que vinham e se registravam *desde fora*.

Com isso, era necessário rever não só a idéia de indivíduo racional-calculista³² por natureza, senão também a própria noção de indivíduo e de natureza humana. Era necessário, em definitivo, rever o que de ruim representava a metáfora do contrato social: a sugestão de que o indivíduo se poderia formar em si e por si, para só depois constituir relações sociais com o(s) outro(s)³³.

Na verdade, a volta da psicanálise para o sujeito pensado a partir da intersubjetividade, *do outro*, dá-se já, e necessariamente, no próprio ato psicanalítico. A figura do analista recebe não só as pulsões do analisando, mas mesmo parece possibilitar a investidura destas pulsões como representações psíquicas³⁴. E, por sua vez, o próprio conceito de pulsão, como elemento que realiza a ponte entre o somático – relativo ao corpo e suas percepções – e o psíquico – relativo ao psiquismo e suas representações –, deixa em aberto a questão da influência que o ambiente exerce sobre os direcionamentos do psiquismo.

Tudo parece melhor se encaixar quando Freud executa a virada dos anos (19)20 e organiza a segunda tópica³⁵. A instância inconsciente originária, sede das pulsões (*id*) se conecta e se diferencia em *ego* e este em *superego*. Operada a *dupla diferenciação*, incorpora-se, diretamente no homem biológico desejante, o homem cultural consciente, e o homem ético capaz de autocontrole – e de culpa. Quando a instância-sede da

32 Em verdade, justiça seja feita, a noção do homem calculista e conceito de razão técnico-instrumental, puramente, habita muito poucos dos pensadores modernos. Talvez se deva a Hobbes o cerne da idéia e, à sua influência, a constituição dela em parâmetro interpretativo universal do contratualismo e de todo o pensamento moderno. Em Kant, a dualidade razão pura-razão prática já parece entrever a insuficiência da razão técnico-instrumental para dar conta do conceito de racionalidade. E já em Locke, o homem racional – na sua faceta calculista e na sua faceta ética – e o emocional se encontram, embora em princípio para contrapor-se. Cf. PÁDUA, 2006b. Para o conceito de individualismo possessivo, adepto da onipresença racionalidade técnico-estratégica, MACPHERSON, 1964. Para uma reconstrução da racionalidade moderna, com base em Weber, cf. Habermas, 1981, pp. 75-101 e 143-271. Para Rousseau, v. SANTOS, 2005, p. 129 *et seq.*, posto que a este autor se devam apor várias reservas para as quais não há aqui espaço.

33 Para esta crítica, cf. PLASTINO, 2003, pp. 13-40, conquanto os pressupostos do que chama este autor de “o paradigma moderno” tenham de ser revistos sob uma perspectiva mais abarcante. Cf. nota anterior para referências.

34 BIRMAN, 1993, p. 19-24.

35 Freud, 1996a.

consciência se ancora em uma instância inconsciente prévia (*id*), revela-se não só condicionado o sujeito inconscientemente em alguns de seus mais profundos desejos e afetos, mas também – e mais importante para o que ora nos interessa – dependente de uma dinâmica pulsional – ou a ela análoga³⁶ – já na sua constituição *como sujeito*. Vale dizer, a intersubjetividade constitui o sujeito como sujeito e estrutura a possibilidade de seu emergir consciente.

A identificação primária em Freud³⁷, ou o estado de espelho em Lacan, assim como os fenômenos transicionais em Winnicott, todos parecem apontar para a mesma dinâmica de construção da subjetividade (*ego*) a partir da intersubjetividade³⁸. A interação entre o sujeito e o outro – tal como a intuição aristotélica do *zoon politikón* – não é só mera veleidade histórica, mas condição de possibilidade da ontologia humana.

Tal qual a interação entre sujeitos na dinâmica social e política, a interação entre sujeitos na dinâmica psíquica mostra-se um pressuposto de formação da – e de acesso à – personalidade, especialmente quando determina a diferenciação com sucesso de uma instância consciente – embora não só – derivada (*ego*) no esteio de uma instância psíquica originária (*id*). Daí por que, quer se ponha o acento sobre a sociedade ou sobre o sujeito que a compõe – e que se compõe necessariamente nela –, a intersubjetividade traz a nota ontológica e gnosiológica do humano e, com tal nota, também a possibilidade de percepção do mundo exterior e de sua interação como sujeito que o percebe.

3. Habermas e Winnicott: sujeito, mundo e transição no contexto do mundo-da-vida

Habermas e Winnicott, aparentemente, pertencem a empresas teóricas diversas. Não só pelo campo do conhecimento em que se inserem – o primeiro, um teórico social e o segundo, um pediatra e psicanalista –, mas pelo caminho que buscam trilhar nestes seus campos. Habermas, educado na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, começou – quando se desgarrou da influência de Theodor Adorno – a trabalhar uma recons-

36 Cf. o item sobre Winnicott, abaixo.

37 PLASTINO, 2001.

38 Jurandir Freire Costa, 2003, pp. 214 -215 fala também na “identidade primária” de Lichtenstein.

trução do pensamento moderno para (re)fundar a necessidade e inexpugnabilidade da idéia de razão e racionalidade³⁹. Winnicott, por sua vez, um psicanalista de linha freudiana, buscava revisitar e revisar alguns temas mal-resolvidos por Freud, a partir de sua própria experiência na clínica pediátrica e psicanalítica com mães e bebês. Em sua própria linha de pensamento, avulta em importância a refutação profunda ao pessimismo da teoria freudiana quando a segunda teoria do registro econômico fundou a pulsão de morte – originária – em substituição à pulsão egóica⁴⁰.

Nada obstante, ambos, em suas pesquisas, parecem ter chegado a, ao menos, uma grande coincidência conclusiva, que pode lançar novas luzes sobre o problema da racionalidade moderna e de sua aceitação ou recusa num contexto de nihilismo pós-moderno. Os fenômenos transicionais, que fazem permanecer na estrutura do psiquismo do sujeito um meio-termo entre este e o mundo exterior, coincidem, de fato, em grande medida com estrutura da cultura no mundo-da-vida habermasiano, que liga a personalidade à sociedade em uma trama inextricável. E isso parece ter tanta importância para as estruturas de consciência do homem moderno quanto a própria necessidade de uma revitalização da idéia de razão – agora revigorada pela intersubjetividade – por ora esquecida em críticas estéticas de autenticidade que não fazem senão levar ao beco sem saída do pessimismo obsessivo⁴¹. No que segue, gostaríamos de tratar brevemente da teoria habermasiana do agir comunicativo, especialmente quanto ao mundo-da-vida e a estrutura pragmática formal que nele tem seu horizonte (item 1). Em seguida, trataremos do fenômeno transicional em Winnicott e da experiência cultural que proporciona (item 2).

3.1. Habermas, agir comunicativo e mundo-da-vida

Habermas⁴², já agora no fim da vida, é, provavelmente, o mais auspicioso, amplo e profundo pensador da filosofia social. Num mundo acadêmico invadido pelo particularismo pós-moderno, desconfiado da racionalidade humana e arauto da versão social da teoria do caos⁴³,

39 Cf., especialmente, McCarthy, 1982.

40 PLASTINO, 2007; FREUD, 1996, v. XXI, pp. 73-169.

41 HABERMAS, 2001, pp. xxxix-xliii; PÁDUA, 2007.

42 Cf., agora e no que segue, principalmente, HABERMAS, 1979a e 1984, *passim*.

43 Cf., para uma boa caracterização do pós-modernismo, do ponto de vista da teoria da comunicação, MUMBY, 1997, pp. 13 *et seq.*

Habermas tem a vantagem de não só (re)editar grandes narrativas, mas também usá-las para defender um universalismo revisto de acordo com o avanço pós-tradicional das estruturas de consciência moderna. E, conquanto assumir o universalismo não vá sem graves conseqüências e encruzilhadas teóricas, também o não assumi-lo parece não ter melhor sorte. Retornaremos a isto na conclusão.

Por ora, importa brevemente retomar o agir comunicativo como *modus* da razão intersubjetivamente fundada. Na linha dos estudos que vinha empreendendo, na busca de uma retomada crítica da modernidade, Habermas procura evidências teóricas de que não há sinais – ao menos, não necessários – de esgotamento do projeto iluminista e de sua “lógica emancipatória”⁴⁴. Ciente, no entanto, das críticas ao racionalismo e ao idealismo moderno, bem como das críticas a seus rebentos na filosofia política e social, Habermas tem de reconstruir a racionalidade moderna em termos tais que abracem não só os estudos da hermenêutica filosófica do início do século XX, mas também os estudos da sociologia funcional. Para evitar aceder ao particularismo da primeira ou ao automatismo holista da segunda, seria necessário refundar a idéia de razão e seu apelo universal, tendo em linha de conta o particularismo de mundos éticos diferenciados e, por outro lado, a dinâmica estrutural de uma sociedade complexa que parecia desenvolver-se em seus próprios termos.

Ao unir hermenêutica, razão prática e sistemas sociais, Habermas se volta a, como premissa teórica, tirar o foco do indivíduo estático, onde boa parte da teoria moderna o colocou, e transferi-lo para o sujeito dinâmico, em suas relações sociais e culturais – a intersubjetividade. A interpessoalidade passa a ser nota característica do modo de ser e do modo de agir do sujeito moldado na modernidade, o qual, liberto em sua autonomia da totalização ética de base religiosa ou sócio-hierárquica, passa agora a ter de relacionar-se em sociedade sem o pré-dado contexto cultural de uma tradição forte. Assim, a única competência universal que resta ao sujeito no seu afã de estabelecer relações voluntárias – mas ao mesmo tempo inafastáveis – com seus iguais é a competência de se comunicar através da linguagem.

44 MUMBY, 1997, p. 10.

Este conceito de racionalidade comunicativa traz consigo conotações baseadas em última análise na experiência central na ilimitada e unificadora força vinculante (*binding force*) do discurso argumentativo, no qual diferentes participantes superam seus meros pontos-de-vista subjetivos e, devedores da sincronia (*mutuality*) da convicção racionalmente motivada, garantem a si mesmos tanto a unidade do mundo objetivo quanto a intersubjetividade do mundo-da-vida⁴⁵.

O foco centrado na relação universal da comunicação através da linguagem tem a vantagem de acenar com a possibilidade de um novo universalismo (formal) cujo alicerce é esta competência comum a todo sujeito. Tem também, todavia, o inconveniente de sucumbir, à primeira vista, ao tipo de holismo forte com que a hermenêutica pós-heideggeriana *à la* Gadamer pareceu ter limitado as possibilidades da razão⁴⁶. Novamente, a saída para isso reside na formalidade da maneira pela qual a linguagem é utilizada em estruturas modernas de consciência, a par da competência lingüística universal, já ela mesma formal na essência.

Ao objetivo de analisar formalmente as condições de racionalidade, não podemos atrelar (*tie*) nem desejos ontológicos por teorias substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem desejos transcendental-filosóficos por uma reconstrução apriorística do equipamento de uma espécie não-empírica de sujeito, [ou] de consciência em geral⁴⁷.

Portanto, necessitava-se de dar um passo à frente não só da hermenêutica, mas também da semântica formal⁴⁸. Com efeito, os autores que buscavam um mecanismo semântico plausível para qualquer língua natural, acabaram por concluir que seria semanticamente aceitável para uma falante qualquer de qualquer língua que pudesse ele avaliar em que condições um enunciado de tipo assertórico seria ou não verdadeiro⁴⁹.

45 HABERMAS, 1984, p. 11.

46 Cf. item 2.1, acima.

47 HABERMAS, 1984, p. 2.

48 HABERMAS, 2002.

49 HABERMAS, 1984, pp. 276-278; LYONS, 1987, p. 128 *et seq.*; HACKING, 1999.

No entanto, desde os estudos de Weber, pôde-se perceber que a formação moderna de estruturas de consciências diferenciou, a partir do “desencantamento” das formas de vida místicas e religiosas tradicionais, três esferas constitutivas da autonomia do sujeito agora desancorados daquelas formas de vida desencantadas⁵⁰. A estruturação da consciência moderna pós-tradicional em mundo objetivo, cultura e subjetividade – anteriormente fundidos nos mitos pré-modernos – impede que a semântica formal responda adequadamente à questão do sentido de expressões de tipo não-assertórico, conectadas a outros domínios da consciência que não o mundo objetivo.

A necessidade de condições de validade também para expressões que enunciam normas ou valores e sentimentos, demais da necessidade de relacionar a linguagem a um contexto intersubjetivo para fins de integração social – já intuída esta necessidade, no campo da lingüística teórica, pela teoria funcionalista derivada de Bühler⁵¹, assim como já pela(s) teoria(s) da Análise do Discurso⁵² – tornam imperiosa a releitura formal da linguagem para abarcar esta estrutura tripartite. Dito em definitivo, a linguagem torna possível a comunicação porque viabiliza, através de sistemas sintático-semânticos particulares, a coordenação pragmática de atos de fala⁵³, os quais podem nutrir-se das mesmas estruturas modernas de consciência potencialmente postas à disposição de qualquer sujeito desgarrado da tradição conglobante do pré-modernismo.

Esta pragmática formal relaciona atos de fala de sujeitos que buscam entendimento e coordenação intersubjetiva, através da organização da asserção de fatos, da enunciação de normas e da expressão de valores e afetos, as quais sentenças erigem, junto com sua enunciação locucionária - conteúdo proposicional, conforme Searle⁵⁴ – semanticamente apreensível, pretensões (forças) ilocucionárias de validade – pragmaticamente orientadas –, divididas em verdade, correção normativa, e autenticidade

50 HABERMAS, 1984, pp. 153 *et seq.*, e, interpretando a racionalidade em Weber em termos parecidos, mas com orientação radicalmente distinta e mesmo conflitante, SANTOS, 2005, pp. 50 e *passim*.

51 NEVES, 1997; HABERMAS, 1984, pp. 275-276.

52 Jaworski e Coupland, 2006.

53 Conceito originalmente cunhado por Austin e desenvolvido por Searle. Cf. para uma releitura ampla, HABERMAS, 1979 e 1984, pp. 273 *et seq.* Para uma visão original, cf. SEARLE, 1968.

54 Searle, 1968.

ou sinceridade⁵⁵. Este atuar lingüístico, afinal, que erige tais pretensões de validade universal, permite um mecanismo ancorado em estruturas de consciência disponíveis para *qualquer* sujeito, especialmente depois que operada a autonomização moderna, que, no mais, proporciona um espaço privilegiado de trocas comunicativas voltadas para o entendimento: o mundo-da-vida.

A idéia de mundo-da-vida é introduzida como um complemento necessário ao conceito de ação comunicativa. Ele liga este conceito firmemente ao conceito de sociedade, e, ao dirigir nossa atenção para o horizonte formador do contexto (*context-forming horizon*) da ação social, nos desvia mais um passo dos preconceitos subjetivistas da teoria social moderna. Além disso, ele torna possível interpretar a racionalização primeiramente como uma transformação das estruturas do mundo-da-vida implicitamente conhecidas e dadas por certas (*taken-for-granted*), ao invés de orientação para a ação explicitamente conhecidas e conscientes⁵⁶.

O mundo-da-vida (*Lebenswelt*), espaço e momento social (“horizonte”) da ação comunicativa – voltada ao entendimento com base na livre discussão de argumentos –, articula e “armazena” pretensões de validade consensualmente aceitas em dado momento e contexto comunicativo.

Em seus resultados interpretativos (*interpretive accomplishments*), os membros de uma comunidade comunicativa demarcam um mundo objetivo e seu mundo social compartilhado intersubjetivamente dos mundos subjetivos dos indivíduos e (outras) coletividades. Os conceitos de mundo (*world-concepts*) e suas correspondentes pretensões de validade fornecem o suporte formal (*formal scaffolding*) com o qual os que agem comunicativamente organizam contextos de situações problemáticos, quer dizer, aqueles consensos necessários, no mundo-da-vida, pressupostamente não-problemáticos⁵⁷.

55 Na verdade, a distinção entre conteúdo semântico e pragmático não é tão simples assim. Mesmo uma semântica formal logicista não pode, no limite, prescindir de referência pragmáticas típicas como a dêixis, por exemplo (cf. LEVINSON, 2007, *passim*). Mas a divisão, aqui, atinge finalidade de clareza na argumentação e deve ser assumida como tentativa.

56 MCCARTHY, 1981, p. xxiii.

57 HABERMAS, 1984, p. 70.

A diferenciação do mundo vida, de acordo com estruturas modernas de consciência – social e individual – garantem, como contraparte do agir comunicativo com base em atos de fala, uma mínima coesão social, conquistada não por força da tradição hierarquicamente imposta desde o nascimento do indivíduo e em sua formação como sujeito, mas sim por força da troca de argumentos em discursos voltados para o entendimento; os quais discursos, por sua vez, precisam articular pretensões racionais de validade comunicativa para reproduzirem-se como meio de integração social racional.

Noutro prisma, não por acaso, a estrutura pragmático-formal tripartite (mundo exterior, mundo normativo-cultural, mundo interior) encontra, nos estoques de interpretações e conhecimentos, de normas e valores, e de conteúdos de consciência do mundo-da-vida uma correlação necessária e estrutural⁵⁸. Esta correlação é o que permite que a própria estrutura simbólica do mundo-da-vida – tripartida, como dito, em *cultura, sociedade e personalidade* – esteja perenemente aberta e à disposição dos sujeitos para suas trocas lingüísticas por meio de atos de fala. É também a mesma correlação, enfim, que torna o mecanismo de referência ao mundo-da-vida, no bojo da coordenação social através dos atos de fala, a maneira de reproduzir esta mesma estrutura no esteio dos processos, respectivamente, de *reprodução cultural* (cultura), *integração social* (sociedade) e *socialização* (personalidade)⁵⁹.

Como veremos a seguir, também Winnicott, pensando na própria formação do sujeito, sugeriu que o mecanismo social de coordenação através dos discursos ancorados no mundo-da-vida encontrava-se com outro mecanismo psíquico de formação e reprodução do ego através dos fenômenos transicionais.

3.2. Winnicott e o *locus da cultura*

Winnicott, como dito, descende da tradição freudiana da psicanálise. Em seus estudos, no entanto, a particularidade da sua profissão de pediatra impôs um ponto de vista calcado na observação de bebês e mães, assim como no tratamento de crianças.

58 HABERMAS, 1984.

59 O conceito de mundo-da-vida e a maneira pela qual se relaciona com a pragmática formal habermasiana, por óbvio, abarcam uma complexidade que não pôde ser senão esboçada muito grosseiramente nestas linhas. Especificamente para a formação, atualização e reprodução do mundo-da-vida, nas dinâmicas sociais de coordenação através da linguagem, pormenorizadamente, HABERMAS, 1987, pp. 119 *et seq.*

A experiência de Winnicott, como se sabe, consistiu em décadas de trabalho com bebês, crianças e adultos e com as psicoses. Seu olhar foi dirigido não apenas para questões vinculadas ao *funcionamento* do psiquismo e suas perturbações, terreno no qual brilhara o gênio criativo de Freud. Mergulhado em experiências dominadas por processos emocionais primitivos, Winnicott encontrou subsídios para pensar o processo de *constituição* do psiquismo e suas perturbações. [...] Pôde, ainda, avançar mais do que Freud na concepção da constituição da subjetividade a partir da intersubjetividade [...]⁶⁰.

A intersubjetividade, em Winnicott, começa com a fusão originária entre mãe e bebê⁶¹. Contrariando a angústia original do nascimento interpretada por Freud, Winnicott nega que, logo quando do nascimento, haja uma diferenciação, ou uma separação entre o bebê e a mãe somente com base no cortar do cordão umbilical. O conceito de psicossoma, para caracterizar o bebê ainda em processo de separação na mãe e formação do seu psiquismo joga importante papel na dinâmica da relação entre estes dois personagens e prepara o terreno para que os fenômenos transicionais operem o desenvolvimento deste psicossoma.

Introduzi o conceito de ‘objetos transicionais’ e ‘fenômenos transicionais’ para designação daquela área intermediária da experiência, entre o dedo o ursinho, entre o erotismo oral e o real relacionamento com objeto (*true object relationship*), entre a atividade criativa primária e a projeção do que já havia sido introjetado, entre o primário desconhecimento da dívida [de gratidão] (*indebtedness*) e o reconhecimento desta dívida. Por esta definição, um som de um bebê (*an infant’s babbling*) e a maneira pela qual uma criança mais velha percorre (*goes over*) um repertório de músicas e canções enquanto se prepara para dormir se inserem na área intermediária como fenômenos transicionais, junto com o uso de objetos que não são parte do corpo da criança e ainda não são totalmente percebidos como pertencentes à realidade externa⁶².

60 PLASTINO, 2007, grifo do autor.

61 WINNICOTT, 2005, *passim* e PLASTINO, 2007.

62 WINNICOTT, 2005, p. 3.

A transição aqui é, justamente, a que faz a criança passar a perceber um mundo exterior, um *não-eu*, com o qual ela mesma vai se perceber, por oposição, um *eu*. A constituição da subjetividade da criança – e, pois, a diferenciação de um *ego* e de um *id* – depende da constituição, feita pela própria criança, de um mundo objetivo. E isto, por sua vez, tem de dar-se a partir dos fenômenos de transição. De início com a mãe fornecendo primeiro e mais importante estado de espelho para o bebê⁶³, em seguida através de objetos sobre os quais recai a agressividade da criança, na atividade essencialmente transicional do brincar, a criança, se regalada por esta “mãe suficientemente boa” no contexto deste “ambiente favorecedor”, tenderá a não ter problemas na formação de seu psiquismo, confirmando a tendência à vitalidade, contida em si já como psicossoma⁶⁴.

Para o que aqui mais diretamente interessa, no entanto, os fenômenos transicionais, trazidos e realizados a partir da experiência criativa do brincar, *não abandonam o sujeito*, mesmo depois de (bem) formado seu psiquismo e de diferenciados os elementos do aparelho psíquico. Ao tratar a formação do sujeito não mais como uma simples sublimação de pulsões eróticas, que se voltam ao próprio *ego*, Winnicott tem a vantagem de fazer perdurar o “espírito” do brincar ainda depois deste complexo fenômeno. Com isso, não precisa, necessariamente, recorrer a uma identificação primária – como Freud – ou a um estado de espelho – como Lacan – para afirmar a intersubjetividade originária do ser humano. Pois somente no contato com a mãe, e na atividade do brincar, pode o sujeito se perceber como *eu*, e perceber o mundo como *não-eu*. Ademais, com isto, fica preservada esta zona intermediária – que não é nem o *eu*, nem o *não-eu* – durante toda a vida do sujeito, como conceito-chave para entender a dinâmica da cultura⁶⁵.

63 WINNICOTT, 2005, pp. 149 *et seq.*

64 PLASTINO, 2007.

65 O próprio Habermas, que tão bem intuiu e re-apropriou, sobrepunhando o pessimismo final da Escola de Frankfurt, o cabedal teórico da psicanálise para repensar o processo de socialização dos sujeitos no contexto da correlação entre esta formação subjetiva e os processos de reprodução cultural e integração social (todos) no mundo-da-vida; mesmo tendo concebido tão vasta e complexa teoria da formação de consciência, não conseguiu Habermas, neste ponto, escapar das amarras econômico-pulsionais freudianas. Isto explica por que teve ele de recorrer a um conceito de “ego dependente” dos processos culturais, estéticos e normativo-morais “externos” aos processos internos da própria dinâmica subjetiva – o que também apontaria a necessidade, posteriormente reafirmada (HABERMAS, 1987, p. 389) de integrar a tópica freudiana à psicologia social. A dinâmica transicional de Winnicott, neste ponto, oferece vantagens a uma interpretação que confie nos próprios mecanismos pragmático-formais dos atos de fala, e em seu ancoramento nas estruturas sim-

Eu percebi [...] que *brincar é em verdade nem uma questão de realidade psíquica interior (inner psychic reality) nem uma questão de realidade externa.* [...] O lugar onde a experiência cultural está localizada é o *espaço potencial* entre o indivíduo e o ambiente (originalmente, o objeto). O mesmo pode ser dito do brincar. A experiência cultural começa com o viver criativo inicialmente manifestado no brincar⁶⁶.

Portanto, na dinâmica de formação do sujeito, que trará consequências que o acompanham durante toda a vida, três momentos diferentes se formam e jogam papel importante na formação do psiquismo: o momento do *eu* – subjetivo –, o momento do *não-eu* – objetivo –, e o momento do *brincar* – intermediário. Correspondentemente, o sujeito passa a perceber e operar três dinâmicas, três mundos formais distintos: o mundo subjetivo, interior; o mundo objetivo, exterior; e o mundo cultural, intermediário. Na mesma senda, a socialização do sujeito no contexto do mundo-da-vida em que se vai inserir necessariamente aponta para – e se complementa com – a reprodução cultural e a integração social que a estrutura tripartida do – de qualquer – mundo-da-vida permite e condiciona. E isto, como vimos, se conecta perfeitamente com a dinâmica formal-pragmática de um mundo-da-vida modernamente diferenciado a partir de estruturas de consciência autnomizadas no processo de evolução histórico-social. É o de que se tratará a seguir.

4. Conclusão: estruturas de consciência, formação do sujeito e racionalidade

O primeiro objetivo deste trabalho foi o de mostrar a intersubjetividade como dinâmica constitutiva do sujeito (moderno). Ainda reféns de uma ontologia e de uma metodologia moderna não-revisada, muitos dos desdobramentos das ciências do homem, bem como o senso comum que muito delas se nutre, acabam por negligenciar a intersubjetividade ou relegá-la a elemento lateral, inessencial. Mesmo ainda a persistência de um conceito de razão umbilicalmente – e somente – associado ao

bólicas do mundo-da-vida, para o fim de atrelar a própria socialização às dinâmicas sociais externas – mas também, deste ponto de vista, internas – à formação psíquica interna – mas também, deste ponto de vista, externa – do sujeito. Cf. HABERMAS, 1979b, pp. 92-94.

66 WINNICOTT, 2005, pp. 129 e 135, grifo do autor.

homo oeconomicus calculista e estratégico – de resto, exemplificada nas análises unicamente econômicas que várias ciências sociais e humanas parecem querer adotar – demonstra a dificuldade de apreensão teórica da dinâmica social moderna.

Como resultado, ou bem se descrente do conceito de razão, nega-se a racionalidade humana, diminui-se a sua importância para as relações sociais; ou bem se renova um austero e despropositado apelo ao domínio necessário da razão sobre a emoção, como único meio de salvar o mundo do caos.

A permanência de um paradigma do sujeito como indivíduo na compreensão da formação da sociedade e da razão tem o principal inconveniente de renovar (equivocados) preconceitos deste tipo. Para evitar o diagnóstico demoníaco do poder destruidor da própria idéia de razão, é preciso, ontologicamente, libertar o sujeito de seu atomismo e, gnosiologicamente, libertar a razão da estratégia calculista na relação meios-e-fins⁶⁷.

Tanto a hermenêutica filosófica quanto a psicanálise podem colaborar neste insuperável desiderato⁶⁸. Em ambas as tradições, presentes, contudo, seus fins teóricos e práticos específicos, o reafirmar da intersubjetividade como condição de possibilidade da própria constituição do sujeito e, logo, de sua relação em sociedade, milita em favor, como reverso da moeda, de um conceito de racionalidade mais complexo. Este conceito complexo, por sua vez, há de fazer jus à formação de consciência – social e logo subjetiva – pós-tradicional, que disponibiliza para o mundo-da-vida – local e horizonte da intersubjetividade – uma estrutura de coordenação intersubjetiva e social através da comunicação livremente estabelecida a partir das pretensões de validade de sujeitos autônomos voltados para o entendimento.

Neste esteio, tanto Habermas quanto Winnicott parecem ter, cada um a seu modo, descoberto esta tripartição necessária da estrutura de consciência do sujeito – “espelhado” e erigido ele mesmo nesta condição a partir, inexpugnavelmente, de dinâmica sociais plenas de significados. Este sujeito, moldado nos escombros do peso convencional da tradição – superada pela dinâmica de formação da modernidade –, se constitui e desenvolve a partir das trocas intersubjetivas estruturadas num mundo-da-vida dividido

67 Cf., no que segue, HABERMAS, 1984 e 2001.

68 Para uma notícia já da longínqua ligação de Habermas com a psicanálise, no contexto ainda do início da superação, por aquele autor, do legado da escola de Frankfurt e da assunção da linguagem como lugar central da teoria social, v. GARCIA, 1982.

em três unidades estruturais – cultura, sociedade e personalidade –, as quais servem de pondo de apoio para a compreensão de mundo dos sujeitos em termos de uma tripartição pragmático formal: o mundo objetivo, o mundo subjetivo e o mundo intersubjetivo. Mas este mesmo sujeito, com sua própria subjetividade assim formada, permite e renova estas estruturas a partir de sua atividade psíquica social e culturalmente ancorada.

A racionalidade, assim, não se localiza *no sujeito*, mas com ele se interconecta, fomentada pelas práticas comunicativas do dia-a-dia⁶⁹. É nas próprias práticas comunicativas, nos discursos voltados ao entendimento acerca de pretensões de validade diversas, contestadas e redimidas através de argumentos; *é das próprias práticas comunicativas* conscientemente orientadas à discussão de idéias que *brota* a racionalidade comunicativa, agora necessariamente ancorada na intersubjetividade.

E é bem por isso, que tanto a rígida oposição emoção-razão – afinal, uma emoção percebida e pretendida sincera é pode ser tão racional quanto um teorema matemático –, quanto a rígida oposição consciente-inconsciente não devem ser sustentadas. Pois, se própria estruturação da consciência depende da sua diferenciação desde uma instância inconsciente, a qual, de resto, permite a formação deste ego a partir da intersubjetividade, em verdade, a própria atividade inconsciente fomenta a busca pelo relacionamento interpessoal e, desta maneira, fomenta também as dinâmicas racionais de coordenação social. Para que isso assim se interprete, no entanto, é preciso abandonar, com Winnicott, a inexorabilidade de pulsão de morte e rever, em definitivo, o destino trágico de uma sociedade premida pela culpa no nível subjetivo e coletivo⁷⁰.

É preciso, enfim, recolocar a questão da racionalidade, no nível social, cultural ou psíquico, a partir de um plano que pressuponha, como oposições estruturantes – e portanto, mutuamente implicadas –, sujeito e sociedade; consciente e inconsciente. Opostos, porém não contrários, indispensáveis para a mútua significação, tais conceitos devem servir a repensar outros conceitos derivados nas diversas áreas humanas, a fim de que a complexidade “antropo-social” não deixa de iluminar o pensamento e a decisão – teóricos ou práticos.

69 Para uma referência ao papel central que a linguagem tem de desempenhar na metapsicologia e na prática psicanalítica, cf. BIRMAN, 1993, pp. 38-72.

70 Cf. FREUD, 1996.

Referências bibliográficas

- BIRMAN, Joel. *Ensaaios de teoria psicanalítica – parte 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: Elementos de filosofia constitucional contemporânea*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.
- COSTA, Jurandir Freire. Sobre a “Geração AI-5”: violência e narcisismo. In *Violência e Psicanálise*. São Paulo: Graal, 2003, pp. 155-249.
- _____. “O ego e o id”. In *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Dir. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, v. XIX, pp. 25-80.
- FREUD, Sigmund (1996b). *O mal-estar na culutra*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).
- GARCIA, Célio. Haveria ainda um lugar para Freud? *Tempo Brasileiro*, n.º 70, pp. 3-16, jul.-set. 1982.
- GADAMER, Hans-Georg. “The Universality of the Hermeneutical Reflection. In *Philosophical Hermeneutics*, editado por David E. Linge. Berkley e Los Angeles: University of Califórnia, 1977a, pp. 3-17.
- _____. “The Phenomenological Movement”. In *Philosophical Hermeneutics*, editado por David E. Linge. Berkley e Los Angeles: University of Califórnia, 1977b, pp. 130-81
- _____. *Le problème de la conscience historique*. ed. Pierre Fuchon. Paris: Seuil, 1996.
- GUIGNON, Charles B. Pragmatism or Hermeneutics: Epistemology After Foundationalism. In: HILEY, David R. et al. *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca: Cornell University, 1991, pp. 81-101.
- HABERMAS, Jürgen. “What is universal pragmatics?” In *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press, 1979a, pp. 1-68.
- _____. “Moral development and ego identity”. In *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press, 1979b, pp. 69-94.
- _____. *The Theory of Communicative Action*. Reason and Rationalization of Society, vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984.

- _____. *The Theory of Communicative Action*. Lifeworld and the Systems: a Critique of Functionalist Reason, vol 2. Boston: Beacon Press, 1987.
- _____. “Reconstruction and Interpretation on the Social Sciences”. In *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT, 1996a, pp. 21-42.
- _____. “Moral Consciousness and Communicative Action”. In *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT, 1996b, pp. 116-194.
- _____. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT, 2001.
- _____. “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico”. In *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 65-97.
- HACKING, Ian. *Por que a linguagem interessa à filosofia?* Trad. Maria Elisa Marchini Sayeg. São Paulo: UNESP, 1999.
- JAWORSKI, Adam e COUPLAND, Nikolas. “Introduction: Perspectives on Discourse Analysis”. In *The Discourse Reader*. London and New York: 2006, pp. 1-37.
- LACAN, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história”. In *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. pp. 328-66.
- LEVINSON, Stephen C. *Pragmática*. Trad. Luís Carlos Borges e Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- LYONS, John. *Linguagem e lingüística: Uma introdução*. Rio de Janeiro, LTC, 1987.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford & Londres: Oxford University, 1962.
- MCCARTHY, Thomas. Rationality and Relativism: Habermas’s “Overcoming” of Hermeneutics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (eds.). *Habermas: Critical Debates*. Cambridge: MIT, 1982, pp. 57-78.
- _____. Translator’s Introduction. In: HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon, 1984, v. 1, pp. v-xxxviii.

- MARCONDES, Danilo. Filosofia da linguagem e lingüística: semelhanças e diferenças. In *Filosofia, linguagem e comunicação*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2001, pp. 51-59.
- MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de filosofia*. Trad. Guilherme de la Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- MUMBY, Dennis K. Modernism, Postmodernism and Communication Studies: A Rereading of an Ongoing Debate, *Communication Theory*, pp. 1-28, fev. 1997.
- NEVES, Maria Helena de Moura. *A gramática funcional*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1997.
- PÁDUA, João Pedro Chaves Valladares. Aprisionamento do sujeito e possibilidade democrática: algumas considerações sobre o pós-modernismo. Disponível na Internet: <<http://www.mundojuridico.adv.br>> acesso em 15 ago 2007.
- _____. Teoria do direito e teoria da ciência do direito: por uma metodologia hermenêutico-racional da jurisprudência. *Revista da Associação dos Procuradores do Estado do Rio de Janeiro*, 2009 (no prelo, volume de Teoria Geral do Direito).
- _____. *Locke e o ideal liberal: por um conteúdo mínimo de liberalismo*. Trabalho não publicado, 2006.
- PLASTINO, Carlos. *O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.
- _____. Winnicott: a fidelidade da heterodoxia. In: BEZERRA, Benilton e ORTEGA, Francisco (orgs). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2007, pp. 199-228.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- SEARLE, John R. Austin on Locutionary and Illocutionary Acts, *The Philosophical Review*, v. 77, n. 4, pp. 405-24, oct. 1968.
- TAYLOR, Charles. Interpretation and the Sciences of Man. In: RABINOW, Paul; SULLIVAN, William M. *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkley: University of California, 1987, pp. 33-81.
- _____. La política de reconocimiento. In *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-107.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Trad. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda e Instituto Italiano di Cultura, 2001.

WINNICOTT, Donald W. *Playing and Reality*. New York: Routhledge, 2005. (Routhledge classics)

Recebido em março/2009

Aprovado em maio/2009