

# AUTO-REFLEXÃO OU REPETIÇÃO: BENTO PRADO JR. E A CRÍTICA AO RECURSO FRANKFURTIANO À PSICANÁLISE

---

Vladimir Safatle

Professor-doutor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) e organizador do livro *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*.

**RESUMO:** Procura-se analisar o projeto de uma filosofia da psicanálise desenvolvido por Bento Prado Jr. Trata-se de, por um lado, compreender o regime proposto de articulação entre filosofia e psicanálise e, por outro, a partir da posição do regime de articulação, avaliar a orientação da crítica de Bento Prado Jr. ao recurso frankfurtiano à psicanálise (Habermas e Marcuse principalmente) e do elogio da leitura deleuzeana do conceito freudiano de pulsão de morte.

**Palavras-chave:** Psicanálise, direção do tratamento, dialética.

**ABSTRACT:** Self-reflection or repetition: Bento Prado Jr. and the critique of psychoanalysis in Frankfurt School. This article aims to discuss the project of a philosophy of psychoanalysis developed by Bento Prado Jr. First, we need to understand the Bento Prado's way to articulate philosophy and psychoanalysis. After, the Bento Prado's critique of the use of psychoanalysis in Frankfurt School (Habermas and Marcuse) and his elege of deleuzean use of death drive will be evaluated.

**Keywords:** Remembrance, repetition, drive, Bento Prado Jr., Frankfurt School, Deleuze, philosophy of psychoanalysis.

*“Se a repetição nos adocece,  
é ela também que nos cura.”*

GILLES DELEUZE

## **POR UMA FILOSOFIA CAPAZ DE SUPORTAR TENSÕES**

“Filosofia da psicanálise, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto; mas, também, filosofia da psicanálise, já que se trata da filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria

filosofia” (PRADO JR., 1991, p.8). Com a enunciação deste programa de mão dupla, Bento Prado consolidava, entre nós, a implantação de um campo de pesquisas peculiar pois atravessado por uma exigência de difícil equação.

Notemos, por exemplo, como, desde o início, o programa de uma filosofia da psicanálise foi posto sob o signo de uma recusa. Tratava-se, sobretudo, de não transformar o discurso e a teoria freudianos em simples objeto exterior de reflexão filosófica, movimento que já tinha uma ampla e heteróclita tradição traçada pelo próprio Bento Prado, a partir de nomes como: Georges Politzer, Sartre, Ricoeur, Marcuse e Habermas. No programa de uma filosofia da psicanálise lia-se, principalmente, a exigência de que a apreensão adequada dos seus objetos deveria implicar uma mudança crucial de estilo e de estrutura da escrita conceitual que até então servira à filosofia. Como se o objeto da psicanálise obrigasse que uma certa tradição filosófica reordenasse as modalidades dos seus procedimentos de conceitualização. Não apenas uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto, dirá Bento Prado, mas também uma reflexão que molde seus procedimentos de conceitualização a partir do objeto da psicanálise.

Tal exigência de reconfiguração da escrita conceitual a partir do objeto não era exatamente uma novidade na filosofia de Bento Prado. Ao contrário, ela era apenas um dos momentos-chave de uma reflexão mais ampla, e sempre presente, a respeito dos modos de relação entre a filosofia e os regimes de saber e linguagem que lhe são normalmente exteriores. Neste sentido, Bento Prado talvez tenha sido, entre nós, o filósofo mais sensível à necessidade do discurso filosófico deparar-se continuamente com seus limites e misturar-se com aquilo que lhe é aparentemente estranho. Forçagem que impediu a filosofia de se transformar em: “Perpétua reduplicação de si mesma, em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação à exterioridade alguma” (FOUCAULT, 1994, p.1.152).

No entanto, não se trata aqui de ignorar sistematicamente a autonomização da legitimidade das esferas do saber na época atual e de propor alguma espécie de imperialismo filosófico no qual a filosofia teria sempre a última palavra a dizer a respeito dos desenvolvimentos dos campos empíricos de pesquisa. Nem se trata, por outro lado, de dissolver o estatuto autônomo do discurso filosófico. Uma dissolução que poderia ser operada através da assunção do projeto de uma grande “conversação”, na qual o discurso filosófico depõe suas aspirações em fornecer fundamentos aos processos de justificação e validade a fim de comparecer como uma das vozes que ressoam no campo da cultura (como o quer Richard Rorty). Ou ainda através do embaralhamento sistemático da diferença genérica entre filosofia e literatura, entre conceito e metáfora (como o quer Jacques Derrida).

A constatação de uma operação de *forçagem* e de descentramento discursivo que impulsionaria a filosofia a confrontar-se de modo contínuo com aquilo que

lhe é aparentemente exterior pode nos levar a uma outra conclusão, e é nesta direção que podemos encontrar o sentido de uma experiência intelectual como a de Bento Prado. Pois tal força é capaz de nos indicar a compreensão de que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias. Ou seja, há certos objetos que só se deixam pensar no ponto de cruzamento entre séries autônomas de saberes.

Neste sentido, Bento Prado não está sozinho pois, se olharmos para a história contemporânea da filosofia, encontraremos exemplos significativos de tal estratégia. Quando Foucault, em *História da loucura*, define aquilo que ele chama de “grande internação” e que marca um momento de modificação radical no estatuto da loucura que ocorre no século XVII, ele insiste em mostrar como o significado de tal modificação só pode ser pensável e apreendido ao articularmos acontecimentos absolutamente independentes e que seguem lógicas próprias. A medida administrativa que consistiu em internar libertinos, desempregados e loucos em antigos leprosários desativados não participa da mesma lógica que levou Descartes a conceber, de uma maneira excludente, a relação entre racionalidade e loucura na *Segunda meditação*. No entanto, a reflexão sobre estes dois acontecimentos deve convergir para que possamos apreender a maneira com que a razão moderna define o que lhe é exterior.

O programa de mão dupla exigido por Bento Prado para uma filosofia da psicanálise participa desta lógica de força que animou alguns dos momentos centrais da filosofia contemporânea. A seu modo, ele nos lembra que certos objetos que interferem na estrutura mesma do nosso padrão de racionalidade só serão corretamente apreendidos no ponto de cruzamento entre a elaboração conceitual filosófica e uma clínica que lhe é independente, autônoma e que, em geral, produz seus próprios conceitos. Pois vale aqui a afirmação de Monique David-Ménard: “a apreensão conceitual das modalidades de intervenção psicanalítica traz conseqüências para as pretensões ontológicas da filosofia, assim como para nossa compreensão da universalidade do pensamento conceitual, das lógicas e retóricas da negação ou para a problemática do contingente e do necessário” (DAVID-MÉNARD, 2003, p.147).

Mas como operar tal confrontação no interior do texto filosófico sem que isto não pareça mera “correção” da ingenuidade especulativa psicanalítica através das exigências maiores do conceito? Prática que equivaleria a, por exemplo, reconhecer a originalidade da práxis analítica, mas ao preço da crítica à impropriedade filosófica das elaborações próprias à metapsicologia, um pouco como o fazem, por razões distintas e em épocas diferentes, Habermas e Politzer aos olhos de Bento Prado. Em suma, como levar a sério esta exigência de “mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia”?

Proponho para tanto discutir aqui um dos dispositivos maiores da articulação entre filosofia e psicanálise desenvolvidos por Bento Prado: a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. Veremos como Bento Prado nos fornece aqui um exemplo maior dos equívocos que a filosofia produz ao negligenciar a originalidade do discurso analítico. Pois tanto Habermas quanto Marcuse seriam incapazes de compreender como a pulsão implica necessariamente em um limite para a estruturação de processos de conceitualização fundados em modos de subjetivação como a rememoração e a auto-reflexão. Neste sentido, aos olhos de Bento Prado, é Deleuze quem consegue mostrar como apreender conceitualmente a pulsão através de uma torção do campo filosófico que nos obriga a rearticular por completo a categoria da repetição.

### **MARCUSE E AS METAMORFOSES DA PULSÃO**

A leitura que Bento Prado faz de Marcuse parte de uma hipótese de fundo: “só poderemos compreender a crítica que Marcuse endereça a Freud, bem como sua paradoxal ‘ortodoxia’, se entendermos as metamorfoses que sofre a idéia de desejo, na passagem do campo freudiano para o campo da dialética, onde Marcuse procura reinstalá-la” (PRADO JR., 1991, p.33). Mas, de fato, mais do que uma metamorfose do conceito psicanalítico de desejo, o que assistimos em Marcuse é uma metamorfose mais profunda vinculada àquele que é o dispositivo central da metapsicologia freudiana: a teoria das pulsões. É uma reorientação geral da teoria das pulsões que anima a experiência intelectual de Marcuse e é exatamente neste ponto que incide a crítica de Bento Prado. Crítica esta que acaba por nos colocar diante de uma questão maior: o que deve acontecer ao conceito de pulsão para que ele seja pensável pela tradição filosófica?

No caso de Marcuse, a resposta fundamenta-se em duas estratégias convergentes. Primeiro, trata-se de fornecer ao conceito freudiano de pulsão uma dignidade ontológica. No fundo, a metapsicologia estaria assentada sobre uma ontologia que, inclusive, se deixaria ler como momento maior de inversão dos eixos da história da metafísica ocidental. Assim, a metapsicologia freudiana traria, na verdade, a tese de “Eros como essência do Ser” (PRADO JR., 1991, p.36). Tese prenhe de conseqüências, pois andaria na contramão desta tendência, hegemônica desde Platão que, ao compreender o Logos como determinação essencial do Ser, o fundaria através da submissão das faculdades sensuais e apetitivas. Submissão que não descarta a existência de uma tensão entre Eros e Logos no interior da qual o triunfo do Logos nunca silencia por inteiro a voz de Eros. Embora o próprio Bento Prado abandone esta via, é difícil não admitir que, tal como em Heidegger, a história da metafísica aparece aqui como locus de uma história do esquecimento do Ser, agora figurado a partir de Eros.

Mas voltemos a Marcuse. O que Marcuse tem em mente ao ontologizar a pulsão freudiana e qual a configuração que a pulsão adquire no interior do projeto marcusiano? A primeira questão tem uma resposta imediata: a estratégia de doação de dignidade ontológica ao Eros freudiano visa livrá-lo das configurações historicamente determinadas da libido e abrir assim a possibilidade de uma situação histórica na qual a libido não seja configurada tal como ela é atualmente. Em uma sociedade repressiva, a libido não pode, por exemplo, satisfazer-se na plenitude intersubjetiva de “relações eróticas duradouras entre indivíduos maduros” (MARCUSE, 1955, p.175), instaurando assim uma racionalidade libidinal, na qual racional é o que sustenta a ordem da satisfação, uma racionalidade distinta da racionalidade como figura da dominação da natureza e capaz de guiar a conduta na dimensão da práxis. Mas se trata apenas de uma configuração regional de um conceito cuja realidade ontológica não se esgota na determinação desta situação histórica. O recurso à ontologia acaba por aparecer, assim, como peça-chave de um projeto de emancipação. Pois *o que tem realidade ontológica pode ainda ressoar como promessa não realizada.*

E o que dizer da segunda questão: como Marcuse compreende a pulsão freudiana? Todo o trabalho de Bento Prado consiste em mostrar que, aqui, a reconstrução é tão profunda que “o próprio coração dinâmico da psicanálise fica incompreensível” (PRADO JR., 1991, p.49). Primeiro, lembremos que Marcuse não quer simplesmente descartar o dualismo pulsional freudiano e ver, na pulsão de morte, um entulho metafísico obsoleto que cheiraria a pessimismo digno de romantismo alemão tardio, como o fizeram os neofreudianos. No entanto, não é também o caso de dar à pulsão de morte uma irreduzibilidade tal que impeça a possibilidade da posição de um projeto de reconciliação entre a positividade de uma vida social não repressiva e as exigências pulsionais. O preço pago será pois a redução da pulsão de morte a uma figura do princípio de anulação de tensão:

“o instinto de morte opera segundo o princípio do Nirvana: tende para aquele estado de gratificação constante em que não se sente tensão alguma — um estado sem carências. Essa tendência do instinto implica que as suas manifestações destrutivas seriam reduzidas ao mínimo, à medida que se aproximasse de tal estado [...] O princípio de prazer e o princípio do Nirvana convergem então. Ao mesmo tempo, Eros, livre da mais-repressão, seria reforçado; e o Eros reforçado como que absorveria o objetivo do instinto de morte.” (MARCUSE, 1955, p.202)

Ou seja, se a pulsão de morte é apenas mais uma figura do princípio de anulação de tensão advindo da carência vital, então nada nos impede de transformá-la em uma simples figura distorcida de Eros no interior de uma sociedade repressiva, figura que se dissolverá assim que Eros instaurar uma socieda-

de não repressiva. Ou seja, é Eros que tem dignidade ontológica, e não Tanatos, pois, tal como para Kant, Marcuse não acredita em uma realidade ontológica da negação. Isto faz com que sejam simplesmente perdidas todas as questões fundamentais trazidas pela pulsão de morte freudiana, como a irreduzibilidade da repetição aos processos de rememoração e a inadequação da pulsão aos objetos empíricos, inadequação muito bem lembrada por Bento Prado ao insistir que Marcuse simplesmente ignora a necessidade da distinção freudiana entre alvo e objeto da pulsão. Assim, para que a pulsão seja pensável no interior do projeto marcusiano faz-se necessário ignorar a relevância dos problemas trazidos pela repetição e pela negatividade implícita na variabilidade estrutural do objeto da pulsão (que indica uma inadequação fundamental entre pulsão e objeto empírico).

Anulada a irreduzibilidade da pulsão de morte, Marcuse pode desenvolver duas estratégias de leitura que estarão sempre presentes no recurso frankfurtiano à psicanálise (à exceção de Adorno). Primeiro, se Eros atravessa o mero sensualismo dos prazeres sexuais para se satisfazer através da constituição de unidades fusionais cada vez mais englobantes sem nenhum impedimento estrutural de Tanatos, então a verdade satisfação de Eros só ocorreria como “desejo social”, desejo de constituição de uma intersubjetividade fundada no reconhecimento mútuo de interesses reconciliados com as dimensões da práxis social. Aqui, Bento Prado lembra como o destino do desejo em Marcuse “é definido no cruzamento entre a intenção que liga o sujeito desejante ao objeto desejado e a intenção social, como teleologia que conduz à constituição da bela humanidade universal” (PRADO JR., 1991, p.45). Ou seja, a experiência de inadequação estrutural entre pulsão e objeto é simplesmente anulada em prol da crença na exaustão da pulsão no campo intersubjetivo.

Mas este horizonte de reconciliação intersubjetiva como destino natural da pulsão (horizonte que ainda não pode se efetivar mas que ressoa como promessa devido à insatisfação de Eros) não é mera utopia pois encontra seu paradigma em uma espécie de “intersubjetividade primária” fornecida pela positividade de uma relação fusional entre a mãe e o bebê que desconhece um princípio de realidade fundado na repressão. A necessidade do recurso a uma intersubjetividade primária é interessante por ter sido atualmente reaproveitada por Axel Honneth, em sua tentativa de pensar o amor como primeiro estágio da constituição de estruturas sociais de reconhecimento recíproco. Nos dois casos, a possibilidade de uma reconciliação do desejo com um campo intersubjetivo de reconhecimento (seja ele posto apenas como promessa ou realizado com potência racional das práticas cotidianas de interação) exige que suas coordenadas já tenham sido postas pela experiência desde o início.

O raciocínio de Marcuse é simples: se o princípio de realidade fundado na repressão pulsional está vinculado inicialmente à internalização da Lei paternal e

seus princípios simbólicos de organização, então no interior do fluxo libidinal simbiótico entre bebê e mãe poderíamos encontrar os vestígios de um outro modo de acesso à realidade. Marcuse fala de uma “atitude não de defesa e de submissão [pois estaríamos em uma relação de interdependência intersubjetiva entre mãe e bebê], mas de integral identificação com o meio” (MARCUSE, 1955, p.199), já que as relações no interior deste meio [que se restringe ao corpo da mãe] seriam organizadas a partir de uma moralidade libidinal-maternal que encontra sua realização na figura de um supereu materno. Moralidade libidinal que teria sido abandonada a partir dos processos de socialização baseados na figura do supereu paterno com suas injunções de ameaça de castração. Ou seja, todas as elaborações de Melanie Klein a respeito das posições esquizoparanóide e depressiva no interior da relação mãe/bebê, posições que nos lembram como há, desde o início, um jogo fantasmático de inversões de processos de destruição guiando a relação mãe/filho, são sumamente descartadas. Vale a pena lembrar também como, em uma perspectiva lacaniana, as primeiras experiências do bebê não são de gozo pleno da vida, mas de *incompletude* devido à prematura física da criança ao nascer e de *alienação* do bebê como objeto do desejo da mãe.<sup>1</sup>

Mas ao menos no que diz respeito a este problema da reconciliação intersubjetiva como destino natural da pulsão, Axel Honneth aparece como um inesperado continuador de Marcuse. Ele também precisa partir da hipótese de uma intersubjetividade primária e não conflitual guiando as relações simbióticas mãe/filho. No entanto, não se trata mais de validar a posição de um horizonte utópico de reconciliação, mas de fornecer as bases para uma teoria normativa do reconhecimento. Honneth sabe que os processos de socialização dependem de maneira determinante do ‘sucesso’ das experiências do bebê nas relações afetivas com a mãe. Assim, faz-se necessário que tal relação leve necessariamente a este: “estágio de segurança emocional que permite ao sujeito provar, mas também manifestar tranqüilamente suas necessidades e sentimentos, assegurando assim a condição psíquica do desenvolvimento de todas as outras atitudes de respeito de si” (HONNETH, 1992, p.131). Honneth também economiza todas as discussões não relevadas por Marcuse e usa a teoria dos objetos transicionais de Winnicott para explicar como o bebê pode sair da plenitude de uma relação simbiótica com a mãe reconhecendo-a como um sujeito independente ao mesmo tempo em que ele se assegura do seu amor. Esta é uma discussão que desenvolverei em uma outra ocasião. Mas valeria a pena insistir que a teoria dos objetos transicionais de Winnicott não pode fornecer as bases para uma teoria normativa do reconhecimento

<sup>1</sup> “A distância entre a identificação ao ideal do eu e o papel assumido pelo desejo da mãe, se ela não tem mediação (esta que normalmente é assegurada pela função do pai) deixa a criança aberta a todas as capturas fantasmáticas. Ele se transforma em objeto da mãe, e não tem outra função que a de revelar a verdade deste objeto” (LACAN, 2001, p.373).

psicanaliticamente advertida porque ela termina na produção de ilusões aceitas no plano intersubjetivo, ou seja, ela é socialização de fantasmas, e não da pulsão (o que Lacan, a seu modo, havia compreendido ao definir os objetos transicionais como objetos *a* do fantasma).

### **REMEMORAÇÃO E AUTO-REFLEXÃO: DE MARCUSE A HABERMAS**

No entanto, o que nos interessa nesta coreografia marcuseana de anulação das dimensões próprias à pulsão freudiana é um ponto que aproxima o recurso à psicanálise levado a cabo tanto por Marcuse quanto por Habermas. Esvaziada a irredutibilidade ontológica da repetição como modo de manifestação da pulsão (já que a pulsão de morte para Marcuse nada mais é do que figura da tendência à anulação da tensão), Marcuse pode compreender a integralidade da racionalidade da práxis analítica a partir do recurso à *Erinnerung* hegeliana. O progresso analítico assim caminhará ao ritmo da rememoração como elemento central dos seus processos de subjetivação. Esta rememoração que simboliza os capítulos censurados da história do desejo fornece o caminho para que a pulsão seja integrada na esfera universal de uma cultura não repressiva. “A liberdade implica reconciliação — a redenção do passado. Se o passado for simplesmente deixado para trás e esquecido, não haverá um termo final para a transgressão destrutiva” (MARCUSE, 1955, p.112). Mas ao redimir o passado através da rememoração o sujeito encontraria um termo para esta transgressão destrutiva da pulsão que não cessava de não se inscrever.

Este é o esquema geral da leitura hermenêutica da psicanálise desenvolvida por Habermas. Entre Marcuse e seu aluno teríamos assim o aprofundamento de uma mesma estratégia de recepção filosófica da psicanálise: esvaziar o conceito de pulsão para integrar o progresso analítico no interior de uma teoria dos poderes terapêuticos de uma rememoração capaz de curar as feridas da clivagem da consciência e instaurar um campo de reconhecimento intersubjetivo.

Sabemos como, para Habermas, a psicanálise forneceria o modelo de uma ciência que recorre de maneira sistemática à auto-reflexão, já que não trataria apenas de operar interpretações das formações do inconsciente através do modelo dos trabalhos filológicos, mas também de levar o paciente a apreender, de maneira reflexiva, as conexões causais que determinaram as deformações sintomáticas nas quais o inconsciente se expressa.

A temática do trabalho analítico como trabalho de auto-reflexão é um dos pontos-chave da leitura habermasiana da psicanálise. Neste sentido, as formações do inconsciente deveriam ser compreendidas como: “cicatrizes de um texto alterado ao que o autor [de tais alterações] confrontou-se como quem se confronta com um texto incompreensível” (HABERMAS, 1973, p.252). Pois tais cicatrizes seriam marcas de uma linguagem desgramaticalizada (*entgrammatikalisiert*). Noção

astuta, pois não se trata de compreender as formações do inconsciente como frutos de uma linguagem privada (como gostaria, por exemplo, Jean-Claude Milner),<sup>2</sup> mas de uma linguagem privatizada que poderia ser retraduzida na esfera na linguagem pública.<sup>3</sup> Daí porque o progresso analítico seria um “reaprendizado da gramática, um treinamento intensivo para a retomada competente dos diversos jogos de linguagem” (PRADO JR. 2000, p.17). Reaprendizado que, no fundo, é simbolização dos núcleos traumáticos e formações do inconsciente através dos móveis da rememoração. Simbolização convergente que, em última instância, concebe o final de análise como totalização narrativa capaz de dar expressão pública à história do desejo do sujeito através da rememoração. Habermas poderá então afirmar:

“Esta história é representada esquematicamente como um processo de formação que progride através dos estágios de uma objetivação de si e que tem seu fim (*Telos*) na consciência de si de uma história da vida cuja apropriação foi realizada pela auto-reflexão.” (HABERMAS, 1973, p.290)

Nesta saga analítica da formação de uma consciência de si totalizante, deduz-se de modo claro que a pulsão deve ser outra vez exaurida no interior do campo intersubjetivo da linguagem pública, tal como em Marcuse. Exaustão que leva Bento Prado a afirmar que Habermas “reduz a psicanálise a uma psicologia do eu” (PRADO JR. 2001, p.27), no sentido de ele pensar o progresso analítico como fortalecimento do eu como unidade de síntese. Basta lembrarmos de proposições como: “o eu do paciente deve se reconhecer em seu outro, representado pela doença, como *seu eu* e com ela se identificar” (HABERMAS, 1973, p.268).

---

<sup>2</sup> Lembremos o que diz Milner a este respeito: “O sintoma não consiste em obediência estritamente privada a uma regra privada — obediência e regra tão privadas que não podem sequer ser reconhecidas como obediência e como regra, nem por uma testemunha, nem pelo próprio sujeito?” (MILNER, 2000, p.21). No entanto, afirmar que o inconsciente e suas formações dizem respeito a uma linguagem privada nos leva a duas aporias. Primeiro, tal afirmação *substancializa o inconsciente* transformando-o em campo de uma vida interior que só pode levar o sujeito a voltar-se à mudez de um gozo monológico. Segundo, ela secundariza a idéia lacaniana fundamental de que o sintoma é uma mensagem direcionada ao Outro. E mesmo a irreflexividade do *sinthome* talvez só possa ser compreendida como insistência de uma irreflexividade *que procura se fazer reconhecer*. Daí porque, o *sinthome* não é articulado através de um retorno à particularidade irreduzível, mas através da escrita literária (Joyce) com suas aspirações de reconhecimento.

<sup>3</sup> Pois “isolar certos símbolos individuais da comunicação pública equivale a privatizar seus conteúdos semânticos. No entanto, subsiste uma conexão lógica entre a língua deformada e a língua pública na medida que este dialeto privado é suscetível de ser traduzido — é exatamente nisto que consiste o trabalho de análise de linguagem ao qual o terapeuta se dedica” (HABERMAS, 1973, p.274).

No entanto, talvez valha a pena aqui reconhecer que, até certo ponto, Habermas dá conta do que está em jogo na clínica freudiana, já que é inegável a presença regional de procedimentos hermenêuticos de interpretação em Freud. Muito já se falou sobre como os casos clínicos freudianos são organizados a partir de uma certa hermenêutica *sexual* e *edípica* que orienta os processos de rememoração do paciente através da teoria da sexualidade infantil e do complexo de Édipo. Por outro lado, não devemos relativizar este ponto: a rememoração continuará até o fim como modo principal de subjetivação em operação na clínica freudiana. Freud dirá claramente, em um texto tardio como *Para além do princípio do prazer*, que o alvo do trabalho analítico só se realiza a partir do momento em que o sujeito: “reconhece (*erkennt*) naquilo que aparece como realidade (*Realität*) o reflexo renovado de um passado esquecido” (FREUD, 1920/1999b, p.17). Como se a auto-apreensão reflexiva do passado fosse capaz de realizar este trabalho de civilização e de produção de autonomia que o psicanalista comparava à drenagem do Zyuderzee. A reconquista do passado como programa civilizatório.

Mas limitar a problemática analítica a tal estratégia hermenêutica significa perder o verdadeiro desafio deixado pela clínica freudiana, desafio que nos obrigaria a esta mudança crucial no aparato conceitual que faz a tradição mesma da filosofia. Bento Prado sabe disto ao insistir que a leitura habermasiana “não dá conta da espessura do inconsciente ou faz dele uma deterioração do consciente” (PRADO JR., 2000, p.25). Pois o que escapa a Habermas, que pensa o inconsciente apenas sob o signo da acessibilidade à consciência (ou seja, o inconsciente aqui é um estado, e não exatamente uma instância), é a irreduzibilidade do pulsional aos processos de auto-reflexão. Uma irreduzibilidade que aparece nos textos freudianos através da tensão cada vez mais insuperável entre rememoração e repetição.

Neste sentido, *Análise finita e análise infinita* continua sendo um texto fundamental. Nele, Freud se pergunta se há limites para o domínio (*Bändigung*) das pulsões — o que podemos entender como uma questão referente à possibilidade de dominar, sobretudo, a compulsão de repetição própria à pulsão de morte. A resposta freudiana é programática: é a correção *a posteriori* do processo de recalçamento originário que pode colocar um fim à força efetiva do fator quantitativo da pulsão. Mas Freud é o primeiro a reconhecer a infinitude da força pulsional ao sublinhar o caráter inesgotável de seu domínio: “Pode-se duvidar que os dragões do tempo originário estejam verdadeiramente mortos até o último” (FREUD, 1937/1999b, p.73). Como se houvesse uma negatividade que não cessasse de se fazer presente. Como se a simbolização analítica não pudesse dissolver esta forçagem repetitiva da morte como pulsão que insiste para além do princípio do prazer. Como dirá Lacan, mais tarde: “a rememoração comporta sempre um limite” (1964/1973, p.40). Pois: “o sujeito em sua casa, a memorialização da biografia, tudo isto só

funciona até um certo limite que se chama o real” (1964/1973, p.49). É em direção a este limite do real que Bento Prado vai nos levar em um texto maior sobre a questão: *Hume, Freud, Skinner: em torno de um parágrafo de Gilles Deleuze*.

Podemos ainda lembrar que a crítica habermasiana a respeito da “incompreensão cientista da metapsicologia por ela mesma”, ou seja, crítica que visa a aparente contradição entre a clínica freudiana (pensada como uma interpretação geral dos processos de formação) e a metapsicologia (moldada no interior no vocabulário cientista da força e dos deslocamentos de energia), talvez não leve em conta um problema maior. Freud compreendera que a teoria das pulsões não poderia ser completamente traduzida em um vocabulário dos processos hermenêuticos de formação do sentido. Esta impossibilidade de tradução indica que o desafio da reflexão sobre as pulsões encontra-se exatamente na exigência de apreendê-la através de um vocabulário “não reflexivo” que pode aparecer, por exemplo, através da noção de “fator quantitativo puro”. Fato que, aos olhos de Bento Prado, Deleuze compreendera perfeitamente.

### **A REPETIÇÃO PARA ALÉM DA AUTO-REFLEXÃO**

Sob vários aspectos, o texto de Bento Prado pode ser lido como um complemento aos dois textos anteriores. Se tanto Habermas quanto Marcuse esvaziavam o conceito freudiano de pulsão para integrar o progresso analítico no interior de uma teoria dos poderes terapêuticos da rememoração, então o texto *Hume, Freud e Skinner* mostra, entre outras coisas, como é pelas vias da reconfiguração da reflexão filosófica sobre a repetição que podemos estabelecer um programa positivo para a filosofia da psicanálise, para além de toda tentativa de colonização do campo psicanalítico pela hermenêutica, como o fazem, aos olhos de Bento Prado, Habermas e Ricoeur.

Não gostaria aqui de comentar esta aproximação astuta e polêmica entre psicanálise e behaviorismo proposta por Bento Prado. Aproximação patrocinada pela crítica aos direitos da vida interior e cujo resultado não é outro que a obsolescência de todas as noções vinculadas a uma psicologia das profundezas que analisa o inconsciente e suas formações a partir da decifragem semântica de signos. O determinismo do inconsciente deixa de ser pensado a partir de uma causalidade latente para transformar-se em regularidade de deslocamentos e condensações próxima ao hábito humiano.

Para os efeitos deste artigo, faz-se necessário salientar como Bento Prado vai encontrar em Deleuze aquilo que ele não achou na Escola de Frankfurt. Pois Deleuze nos traz, em algumas páginas fundamentais dedicadas à pulsão de morte freudiana, a noção de um princípio de repetição como “diferença sem conceito que escapa à diferença conceitual indefinidamente continuada” (1969, p.23). Repetição que não está destinada a ser esgotada pela rememoração reflexiva como

função cognitiva da consciência-de-si. Lembremos como Deleuze recusa a idéia de que “repete-se tanto mais seu passado quanto menos dele se lembra, quanto menos se tem consciência de dele se lembrar — lembrem-se, elaborem a lembrança, para não repetir” (1969, p.25). Todo o desafio consiste em compreender que, para além da repetição de objetos e situações recalçadas que não encontram lugar no universo simbólico dos sujeitos, há uma “paixão da repetição” (DELEUZE, 2000, p.128) que não pode ser eliminada através da atualização dos objetos que estariam a ela submetidos. O princípio de repetição está para além dos objetos repetidos, ou seja, a nudez da repetição é anterior à determinação do repetido. Como bem lembra Bento Prado: “Como princípio, ele transcende os estímulos ou as impressões e, como instância diferente delas, empresta-lhes, retrospectivamente, sua coesão” (PRADO JR., 2000, p.44).<sup>4</sup> Princípio transcendente de repetição (puro *habitus*) que não se submete mais à síntese ativa comandada pelas apropriações reflexivas do conceito.

Todo o esforço de Deleuze consistirá, pois, em insistir que esta paixão da repetição como síntese passiva é exatamente aquilo que Freud trouxe sob o nome de ‘pulsão de morte’, uma vez que “o tempo vazio enfurecido, com sua ordem formal e estática rigorosa, seu conjunto esmagador, sua série irreversível, é exatamente o instinto de morte” (DELEUZE, 1969, p.147). Mas é claro que, neste caso, a morte deve ser compreendida não mais como este retorno ao inorgânico, não mais a partir do modelo objetivo de uma matéria indiferente inanimada. A morte: “não responde a um estado da matéria, ela corresponde ao contrário a uma pura forma que abjurou toda matéria — a forma vazia do tempo” (DELEUZE, 1969, p.147). E aqui chegamos em um ponto-chave. A confrontação com esta pura forma vazia do tempo não se dá através da apropriação reflexiva de uma consciência-de-si que fundamenta seu campo a partir de operações de rememoração. Confrontar-se com a pura forma vazia do tempo que se apresenta através da repetição elevada a princípio transcendente — e isto nós sabemos ao menos desde Hegel — só pode significar uma dissolução do eu como operador de sínteses ativas. Daí porque a confrontação com a paixão de repetição só pode ser pensada como morte simbólica através da qual eu me deparo com “um estado de diferenças livres que não são mais submetidas à forma que lhes era dada por um Eu, que se desenvolve em uma figura que exclui *minha* própria coerência

---

<sup>4</sup> É a partir deste ponto que podemos compreender a afirmação fundamental de Deleuze: “O instinto de morte é descoberto não em sua relação com as tendências destrutivas, não em sua relação com a agressividade, mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição. De maneira bizarra, o instinto de morte vale como princípio positivo originário para a repetição, aí está seu domínio e sentido. Ele desempenha o papel de um princípio transcendental, enquanto que o princípio do prazer é apenas psicológico” (DELEUZE, 2000, p.27).

ao mesmo tempo em que a coerência de uma identidade qualquer. Há sempre um ‘morre-se’ mais profundo do que um ‘eu morro’” (DELEUZE, 1969, p.148).

Se assim for, então a psicanálise não trouxe simplesmente uma adaptação clínica do processo de desalienação da consciência em direção à sua realização como consciência auto-reflexiva de si, reconciliada com o campo do universal. Através da categoria do pulsional, a psicanálise trouxe a figura de um sujeito que, a todo o momento, encontra-se diante da pura forma vazia do tempo que insiste como repetição disruptiva. Assim, é mais fácil entender por que certas tendências da psicanálise contemporânea falam menos de um fim de análise como alargamento do horizonte da consciência-de-si e mais de uma operação de destituição subjetiva. E se assim for, para além de Marcuse, Habermas e Honneth, aquele que talvez tenha realmente assumido este imperativo enunciado por Bento Prado de pensar o objeto da psicanálise através de uma mudança crucial no aparato conceitual hegemônico da filosofia tenha sido Adorno. O mesmo Adorno que nunca temeu em afirmar que:

“Os homens só são humanos quando eles não agem e não se colocam mais como pessoas; esta parte difusa da natureza na qual os homens não são pessoas assemelha-se ao delineamento de um ser inteligível, a um Si que seria desprovido de eu [jenes Selbst, das vom Ich erlöst wäre].” (ADORNO, 1973, p.267).

Pois os homens só são humanos quando se reconhecem naquilo que não se submete mais aos contornos auto-idênticos de um eu. A psicanálise, em seus melhores momentos, nunca disse outra coisa.

Recebido em 16/6/2004. Aprovado em 5/10/2004.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. (1973) *Negative Dialektik*. Frankfurt: Surhkamp.
- DAVID-MÉNARD, M. 2003 “Psicanálise e filosofia após Lacan”, in *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp, p.147-168.
- DELEUZE, G. (1969/2000) *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- FOUCAULT, M. (1994/2001) *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard.
- FREUD, S. (1937/1999b) “Die endliche und die unendliche Analyse”, in *Gesammelte Werke*, tomo XVI. Frankfurt: Fischer.
- \_\_\_\_\_. (1905/1999) “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”, in *Gesammelte Werke*, tomo VIII. Frankfurt: Fischer.
- \_\_\_\_\_. (1920/1999a) “Jenseits des Lustprinzips”, in *Gesammelte Werke*, tomo VIII. Frankfurt: Fischer.

- HABERMAS, J. (1973/1976) *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard.
- HONNETH, A. (1992/2000) *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf.
- LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- . (1964/1973) *Séminaire XI*. Paris: Seuil.
- MARCUSE, H. (1965/1996) *Cultura e sociedade I*. São Paulo: Paz e Terra.
- . (1955/1999) *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: LTC.
- MILNER, J-C. (2000) “De la linguistique à la linguïsterie”, in ECF (org), *Lacan, l’écrit et l’image*. Paris: Flammarion.
- PRADO JR., B. (2000) *Alguns ensaios*. São Paulo: Paz e Terra.
- . (1991) *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

Vladimir Safatle

Rua Dr. Homem de Melo 629 / 2.021

Perdizes 05007-001 São Paulo SP

Tel (11) 3873-9828

vsafatle@yahoo.com