

ENTREVISTA COM AXEL HONNETH: DA ANGÚSTIA DE SEPARAÇÃO À LUTA POR RECONHECIMENTO

ENTREVISTADORA: Inara Luisa **MARIN**
Março de 2009

INARA MARIN: Você demonstrou muito interesse pela psicanálise, especialmente depois de seu livro *Luta por Reconhecimento* (1992), no qual esse interesse toma a forma de uma discussão dos trabalhos da psicanalista americana Jessica Benjamin e da teoria das relações de objeto de Donald Winnicott. Depois disso, você escreveu diversos textos nos quais discutiu com a psicanálise (Freud, Loewald e Mitscherlitch). Mas você é, antes de tudo, um filósofo e seu projeto se inscreve plenamente na filosofia social, a qual você reivindica abertamente. Você poderia explicar o que o levou a trabalhar com a psicanálise e a discutir suas contribuições, sua herança e um certo número de seus autores?

AXEL HONNETH: Meu interesse pela psicanálise vem de muito longe, desde a minha educação filosófica e sociológica.

Eu estava verdadeiramente fascinado pelos escritos de Freud na minha juventude, mais precisamente quando eu comecei a estudar e a fazer filosofia. No começo, durante os meus primeiros semestres, eu fazia também psicologia. Fui, portanto, confrontado com a psicologia acadêmica e preferia de longe os escritos de Freud, os quais eu considerava muito mais profundos e relevantes para a nossa autocompreensão enquanto seres humanos. Então, ainda que, desde as minhas primeiras leituras de Freud, eu não estivesse de acordo com tudo aquilo que ele havia escrito – principalmente com seus escritos sociológicos –, estava muito impressionado por pelo menos três coisas. Primeiro, a sua maneira de escrever, que é maravilhosa, uma coisa incomparável. Penso que ele é o melhor escritor de língua alemã dos últimos tempos. Em seguida, seu espírito radical; ele nunca parou de elaborar sobre as suas primeiras intuições durante toda a sua vida, e com uma tal transparência e clareza. Finalmente, a sua visão da psique humana é extremamente útil para compreender as nossas próprias experiências; ela permite uma melhor compreensão de si. Então, mesmo que esteja bem distante de nossas descrições psicológicas normais, trata-se de algo útil para ajudar a estimular interpretações mais radicais não somente de nossa própria psique, mas também de acontecimentos em nosso mundo cotidiano e no mundo que nos rodeia.

Comecei a ler Freud em uma época na qual era muito mais comum fazê-lo, e como todo mundo o lia, a sua linguagem havia impregnado o cotidiano: era impossível falar de si mesmo sem fazer uso de certas expressões freudianas. Eram os anos

1970 e essas expressões pertenciam à comunicação cotidiana, empregando ideias freudianas bastante específicas. Eu era mais cético quanto a isso, pois indicava um certo uso dogmático de seus escritos. O movimento de 1968, e especialmente o que resultou dele no começo dos anos 1970 e até mesmo nos anos 1980, retomava discussões de Freud como se não houvesse necessidade de provar ou de testar qualquer coisa. Então, apesar de minha fascinação por Freud, eu tinha mesmo assim a tendência a não fazer uso dele de maneira dogmática, pois podia constatar uma utilização de seus escritos totalmente desprovida de espírito crítico na minha própria subcultura e no meu próprio meio, em Berlim, por exemplo.

Mais tarde, pude compreender melhor o que me cativava verdadeiramente em Freud, e isso estava provavelmente muito distante da visão oficial de suas teorias e obras. O que me fascinava era a profundidade com a qual ele descrevia a psique e o espírito humanos como extremamente frágeis, vulneráveis às pulsões, não completamente controláveis e igualmente, entregues a angústias e a desejos profundos; ele situava o espírito humano no corpo, tornando-o quase dependente das experiências corporais – eis o quadro a partir do qual verdadeiramente comecei a apreciar os escritos de Freud.

Ademais, isso tudo contrastava com outros modelos da época que também me interessavam –, por exemplo, a tradição pragmatista, que também situava o espírito humano na natureza, em certa medida, não tanto na natureza profunda do indivíduo, mas tratavam da confrontação do espírito humano com a natureza externa. Então, aquilo que eu gostava em Freud

era a sua ambição de situar o espírito humano no interior da natureza dos seres humanos. Naquela época, eu não estava muito consciente acerca das escolas que tinham surgido depois dele; estava essencialmente fascinado e interessado apenas por Freud e foi só bem mais tarde que li outros autores que pertenciam a essa mesma tradição. Não me lembro mais por quem eu comecei, sem dúvidas Ferenczi, também Anna Freud e Melanie Klein. Muito depois fui ler Winnicott e outros que seguiram a sua tradição, mas foi-me necessário um longo processo antes de me familiarizar com a teoria das relações de objeto. Não sei se respondi a sua questão, mas vamos ver.

MARIN: A psicanálise desempenha um papel importante no seu trabalho, em particular em relação ao primeiro nível do reconhecimento, que são as relações amorosas. Você poderia explicar mais detalhadamente como é que isso se deu?

HONNETH: Na época em que escrevi *Luta por Reconhecimento*, alguns outros já haviam tentado construir uma ponte entre certas ideias hegelianas e a psicanálise. Judith Butler e Jessica Benjamin, para citar apenas duas, tinham visões que poderiam representar uma espécie de ligação entre certas ideias hegelianas sobre a maneira pela qual o espírito humano se desenvolve e certos aspectos freudianos. Então, eu não chegava lá verdadeiramente de improviso. A noção de reconhecimento, em particular – ainda que não represente um papel sistemático em Freud – desempenha um papel tão grande no tecido psíquico dos seres humanos que fui quase

confrontado com a conexão entre a psicanálise e o meu próprio interesse pelo reconhecimento. O que quero dizer com isso é que foi nessa fase que eu compreendi que se tratava da abordagem mais fecunda da tradição freudiana.

Em primeiro lugar, no que concerne ao reconhecimento, meu ponto de vista da teoria das relações de objeto não é verdadeiramente aquele de Freud. Foi apenas nestes últimos cinco ou seis anos que compreendi que já havia em Freud certos conceitos teóricos sobre as relações de objeto e alguns *insights*, sobretudo quando ele fala sobre a angústia. Mas na época em que escrevi *Luta por Reconhecimento*, deixei Freud de fora para me concentrar em Winnicott e pensar o papel dinâmico do reconhecimento mútuo no desenvolvimento inicial da criança. E tudo ia tão bem junto que foi fácil trabalhar essas questões. Não havia para mim qualquer dúvida de que, para explicar o amor como uma forma específica do reconhecimento mútuo, era necessário seguir a linha de Winnicott, que tenta mostrar a existência de uma luta permanente por conta de uma certa ambivalência entre fusão e demarcação que pode ser descrita em termos hegelianos.

MARIN: Você debateu com Joel Whitebook a respeito do uso da psicanálise em relação à Teoria Crítica. Como você responderia à crítica de Whitebook segundo a qual sua teoria do reconhecimento não leva em consideração a natureza conflituosa da socialização?

HONNETH: Para ser sincero, eu jamais a aceitei. Compreendo

o que ele quer dizer, mas eu penso que ele subestima o fato de que eu mesmo tentei descrever a parte necessariamente conflituosa de cada processo de socialização. Eu descrevo isso de maneira bastante diferente e a diferença entre nós é... Existem várias diferenças que procuro sublinhar na minha réplica ao seu artigo, mas penso que uma das principais diz respeito a saber até que ponto devemos aceitar a base naturalista da agressividade ou estrutura onipotente da psique, da psique precoce. Parece-me que nossas diferenças não dizem respeito às nossas interpretações de Freud, mas ao uso que se deve fazer da psicanálise em nossos dias. Acredito que, no plano de fundo, existe uma outra questão mais metateórica, que é a de saber quais direções a psicanálise enquanto tal deveria seguir nos nossos dias e, quanto a isso, estou francamente convencido de que a psicanálise se encontra no momento em uma encruzilhada metodológica: ou ela defende as suas ideias originais, mas, ao mesmo tempo, se isola mais e mais dos avanços das pesquisas sobre desenvolvimento infantil e das pesquisas cada vez mais sérias sobre a socialização precoce; ou ela se abre a um debate fecundo com tais pesquisas. E, aos meus olhos, por diferentes razões, chegou o momento da psicanálise não somente de travar um diálogo com pesquisas empíricas, mas também de aceitar os meios pelos quais elas produzem os seus *insights*. E acho que essa é a questão metateórica entre mim e Joel Whitebook. Nós provavelmente voltaremos a isso, mas eu diria que até os anos 1970 a psicanálise podia se permitir ou exercia um papel privilegiado, que lhe permitia desenvolver suas próprias ideias teóricas independentemente de pesquisas

empíricas, sobretudo, sem dúvida, porque essas últimas não eram tão desenvolvidas como atualmente. Uma vez que, na época, aqueles que faziam pesquisas empíricas e estudavam os desenvolvimentos de crianças, se concentravam essencialmente nos aspectos cognitivos, como Piaget, e não sabiam efetivamente como examinar o mundo interno da criança, eles abstraíam o fator emocional do desenvolvimento das crianças. Apenas muito mais tarde alguns pesquisadores que haviam recebido sua formação em psicanálise – como Daniel Stern – começaram a fazer pesquisas sobre as crianças. Eles haviam desenvolvido instrumentos que poderiam ser úteis à pesquisa e penso que, desde então, a psicanálise não se isolou muito dessas novas pesquisas empíricas. E tem se passado muita coisa; vejo uma grande quantidade de desenvolvimentos fecundos em psicanálise ligados a pesquisas mais empíricas, enquanto que, a meu ver, Whitebook tem uma certa tendência a isolar a psicanálise desses desenvolvimentos insistindo simplesmente sobre algumas ideias centrais, por exemplo, o papel da onipotência como fator constitutivo da socialização humana.

MARIN: Se entendo bem, para você as pesquisas sobre bebês confirmam as hipóteses da teoria das relações de objeto de Winnicott. Se é o caso, por que e como isso se dá?

HONNETH: Em primeiro lugar, as pesquisas empíricas acentuam a comunicação muito precoce do bebê com o mundo exterior. Mais uma vez, apoio-me particularmente nos escritos de Daniel Stern, que, aos meus olhos, conseguiu provar que a

hipótese de uma fase muito precoce seja de fusão da criança com a mãe, seja de completa absorção da criança em si mesma, era falsa. Penso, então, que isso significa que deveríamos parar de pressupor que essa ideia tinha tanta importância para Freud, isto é, a ideia de uma criança livre, social, autoisolada, absorvida em si mesma, em vez da ideia da criança não somente dependente das interações, mas também procurando por elas, em busca de interações. Dar esse passo já nos aproxima bastante das premissas da teoria das relações de objeto e nos leva, muito provavelmente, um pouco mais longe do que Winnicott, que supunha ainda um período, uma fase de fusão muito precoce, sem qualquer experiência de demarcação. Então, partimos de uma certa ideia winnicottiana, a saber: que o bebê depende da interação, que ele depende, em certa medida, de diferentes formas de cuidados como o reconhecimento, e mesmo que ele procura por eles. Todos os conflitos que podem ser então observados são ligados a uma certa ambivalência da criança ao utilizar a mãe e a procurar uma certa autoestabilidade. Nesse sentido, me parecia muito mais fácil retornar a Winnicott e repensar os seus escritos e de outros teóricos das relações de objeto. No entanto, em contraste com alguns avanços das pesquisas sobre o desenvolvimento dos bebês, atenho-me à ideia psicanalítica, que se encontra já em Freud, de que a separação é um verdadeiro desafio e um problema para a criança. Ora, se bem que não me falem razões para aderir a essa ideia, elas não podem ser verificadas empiricamente. Portanto, um elemento de meu próprio pensamento sobre o desenvolvimento inicial não é validado empiricamente. E o motivo é algo que

se aproxima da metodologia-mitologia freudiana.

Penso que para conseguirmos explicar todas as nossas angústias – ou experiências posteriores –, devemos pressupor, de uma maneira ou de outra, momentos precoces de angústia de separação na criança. Portanto, o fator dinâmico do conflito da primeira infância provém dessa experiência de separação dramática e trágica. Isso significa também que, diferentemente de Daniel Stern, tenho uma certa tendência a crer que mesmo que se descreva a criança pequena como aberta para o mundo e interessada na interação (o que também inclui possuir um *self* primário) desde os primeiros instantes, existem momentos, momentos importantes de fusão com aquele que cuida, os quais explicam as experiências de separação – e apenas isso. Não existem certamente senão fases de fusão, e não um estágio inteiro, mas sim fases curtas de fusão. Eis porque nós temos a experiência da separação, a frustração da separação, e, em seguida, a busca constante, durante toda nossa vida, por fusão. Assim, procurei dar um certo lugar a esse elemento conflituoso, não tomando os ensinamentos de Freud ou de Whitebook, mas dando um certo peso, um certo papel às experiências de separação, que podem ser explicados de acordo com as pesquisas empíricas.

MARIN: Mas, então, não vejo porque haveria a necessidade de pesquisas empíricas, afinal, já que quando Freud fala do narcisismo primário, ele diz que este não é empírico, mas antes uma pressuposição que se impõe.

HONNETH: Ah, sim, compreendo, trata-se de uma questão de metodologia. Estou de acordo, eu trabalho também com algumas hipóteses que não podem ser plenamente verificadas empiricamente, por exemplo, esse elemento da angústia de separação. É algo que não se encontra atualmente nas pesquisas empíricas, mas acredito que há uma enorme diferença entre descrever a sua própria hipótese como tendo necessidade de uma verificação empírica pelas pesquisas com bebês e descrevê-la como verdadeira de todo modo. Considero esta última posição errônea.

Acredito que devemos sempre tentar encontrar tantos índices empíricos quanto possível para poder generalizar a nossa própria hipótese primária e que é preciso ampliar esses fundamentos empíricos. Assim, o que faço quando recorro à psicanálise é visto como metodologicamente diferente daquilo que outros fazem, os psicanalistas, pois reservo um certo espaço para hipóteses criativas. Mas elas têm, ainda assim, necessidade da verificação empírica e não devemos descrevê-las como não sendo falsificáveis. Penso que se trata de descrições de fases do espírito humano falsificáveis, sobre as quais não temos nenhum conhecimento direto. E, para mim, existe uma diferença entre descrever ou compreender a sua própria hipótese como sendo, em princípio, falsificável ou como sendo imune às pesquisas empíricas.

Minha objeção a Whitebook seria que ele segue essa última linha e se imuniza contra toda pesquisa empírica. As razões pelas quais, por exemplo, creio que há momentos precoces do desenvolvimento nos quais as crianças têm fases de fusão

curtas e temporárias provêm das pesquisas empíricas; trata-se, portanto, de uma nova diferenciação. Quando escrevi *Luta por Reconhecimento*, recorrendo a Winnicott, eu pressupunha um período de inteiro de fusão de, digamos, seis meses. Renunciei a isso porque tive que me curvar à força das pesquisas empíricas mostrando que os bebês devem ter ao menos um sentimento rudimentar de suas próprias demarcações e, portanto, de seu próprio *self*. Se essas pesquisas empíricas forem convincentes, não se pode mais pressupor um estágio inteiro de fusão. Isso deve modificar a sua imagem. E a maneira de modificar a minha imagem foi testar a hipótese de que a existência de uma experiência preliminar de si (do *self*) certamente não impede que haja momentos de fusão, provavelmente muito curtos, mas tão potentes para a criança em razão de sua completude, digamos, que eles constituem um fator central, sem dúvida, para toda a vida. Vê-se, portanto, que já é uma imagem que foi corrigida pelas pesquisas empíricas, não é mais a imagem freudiana original e tampouco a imagem winnicottiana, mas uma imagem que permite uma fusão entre as pesquisas empíricas e certas premissas psicanalíticas. É nesse sentido que, procuro compreender toda hipótese que sustento nesse campo.

Você sabe, eu poderia ficar falando um bom tempo sobre essa encruzilhada metodológica. Penso também que, em certa medida, o tempo em que a psicanálise era capaz de criar ela mesma novas ideias – o longo período de quase oitenta anos, no qual um especialista depois do outro (especialistas como Freud, como Balint, Ferenczi, Mahler, etc.) eram capazes de jogar com a teoria original para tirar dela novas proposições

e ideias extremamente criativas e fecundas –, penso que esse tempo acabou. A teoria absorveu-se a si mesma e tem, assim, necessidades de novos estímulos. Ora, novos estímulos só podem vir de fora. Portanto, julgo que é chegado o tempo da psicanálise se abrir e tomar consciência de que sua história de autoexploração, quando, repetidamente, explorava as ideias originais de Freud e era suficientemente criativa para encontrar novas hipóteses interessantes, é preciso tomar consciência de que esse tempo acabou e é preciso agora se abrir aos *insights* das pesquisas sobre a primeira infância, que são agora muito desenvolvidas e extremamente diferenciadas. Não se trata mais nem de Bowlby nem de Piaget, isso mudou, tornou-se muito mais profundo e os instrumentos são muito melhores.

MARIN: Nesse sentido, você vê Winnicott como mais fecundo do que Freud para o seu projeto. Existe para você, contudo, uma antropologia em Freud? Em caso positivo, é isto que o impeliu também para Winnicott?

HONNETH: Esta é uma questão interessante, mas trata-se, provavelmente, do contrário. Penso que é mais complicado. A antropologia de Freud, do Freud que li antes de escrever *Luta por Reconhecimento*, era uma antropologia pessimista da psique humana que alguém como Whitebook, que está fortemente convencido da agressividade e do elemento destrutivo do espírito humano, descreve. Ora, jamais gostei verdadeiramente esse tipo de antropologia. Winnicott, evidentemente, propunha uma antropologia totalmente diferente, em certa medida, com

muito mais elementos de harmonia e mesmo quando essa harmonia era estruturada por certos aspectos conflituosos, havia ao menos algo como uma possibilidade de harmonia, em oposição a Freud.

Outra diferença reside no fato de que a antropologia freudiana é extremamente monológica, o que significa que ele pressupõe um sujeito autônomo que possui certos elementos destrutivos mas, principalmente, que não tem uma necessidade profunda de interação e de reconhecimento. Essa era a minha primeira imagem da antropologia freudiana. Passei, então, a Winnicott e tomei consciência dessa antropologia completamente diferente, na qual a interação desempenha um papel central no desenvolvimento humano e na qual a imagem dos seres humanos não é tão destrutiva quanto em Freud. Em seguida, me dei conta de que há, ao menos, duas antropologias em Freud e uma certa tensão entre elas: uma, que já descrevi, e aquela de um outro Freud, o qual está relativamente convencido da importância do amor e da interação; isto é, aquele cujos escritos, como *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), são bastante próximos da teoria das relações de objeto, e também um Freud que crê que a psique humana é estruturada de tal maneira a procurar sempre se liberar das influências desconhecidas e não compreensíveis. Lentamente, então, tomei consciência desse outro Freud e de sua antropologia profundamente humanista, na qual a destrutividade não desempenha o papel principal, o qual cabe à pulsão, eu diria, de autoliberação e mesmo de autotransparência. E foi esse Freud que se tornou mais e mais importante para mim, tanto que meu último artigo (“Appropriating

Freedom: Freud's Conception of Individual Self-Relation" in: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Columbia University Press, 2009) aborda essa antropologia freudiana e não aquela que eu havia visto de início.

MARIN: Seu último artigo sobre Freud, que se centra na questão da liberdade, é muito próximo do Freud habermasiano, aquele de *Conhecimento e Interesse* (1968). O que você acha dessa afirmação? Você a aceitaria ou não?

HONNETH: Creio que nunca pensei nisso dessa maneira, porque não pressuponho a autotransparência, ou ao menos autotransparência como meta. A única coisa que pressuponho (e isso me difere de Habermas em certa medida, mas eu não estou completamente convencido, é algo complicado) é que Freud crê em algo como um interesse de origem quase que natural dos seres humanos por sua própria liberdade. E descrevo isso como um tipo de elemento do espírito humano, como algo que pertence ao espírito humano, como se este não fosse outra coisa que a necessidade ou o desejo de se tornar independente dos efeitos naturais causais. Isto é um pouco diferente de Habermas, penso, pois ele recorre... Ele estava muito mais na teoria da linguagem, na época, e aos elementos linguísticos implicados, algo que não efetivamente desempenha nenhum papel para mim. Mas estou de acordo, então, você tem razão e eu também tenho um pouco de razão. Trata-se de um Freud habermasiano, mas também de um Freud das relações de objeto a quem eu recorro, não somente ao Freud habermasiano. Habermas não demonstrou

jamais o menor interesse pela teoria das relações de objeto de Freud. Ele tem uma imagem relativamente convencional de Freud e ele não se interessa verdadeiramente, portanto, por esses elementos em Freud – surpreendentemente ele não se interessa, mesmo que ele mesmo sublinhe a necessidade de interação e reconhecimento. Nesse sentido, é um pouco mais complicado que dizer que eu retorno ao primeiro Habermas.

MARIN: Você não pensa que nós deveríamos considerar essas duas antropologias que você descreveu em Freud não como opostas, mas como constitutivas de uma tensão em seu pensamento, como, por exemplo, o tipo de tensão que nós encontramos entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, ou entre Eros e Tânatos? O senhor poderia fazer alguns comentários sobre esse tema?

HONNETH: Não sei se eu descreveria isso dessa maneira. Enfim, de fato, a imagem que ofereço, de duas antropologias, é muito simples e a força criativa real dos escritos de Freud se encontra, provavelmente, na tensão entre duas visões antropológicas concorrentes. Mas eu descreveria sem dúvida essa tensão, quando a utilizo da melhor maneira possível... Eu a descreveria diferentemente. Não falaria de uma tensão no sentido de aceitar, de um lado, a pulsão de morte e da destrutividade e, de outro, o interesse emancipatório do espírito humano. Eu diria que se trata de uma tensão de aceitar diferentes forças naturais. Eu utilizaria uma linguagem mais geral: de um lado, há forças naturais que emanam de nossas inserções

em um mundo frágil, do fato de que somos inseridos em um mundo muito frágil e assustador, o que provoca um certo tipo de exposição a separações, a acontecimentos e a ocorrências incontroláveis. Trata-se de um elemento a propósito do qual Freud é extremamente realista e considera quase como constitutivo de fatores causais em nossos desenvolvimentos psíquicos. De outro lado, há um *insight* sobre o interesse emancipatório do espírito. Então, se reunirmos essas duas partes, ele tem de fato uma visão conflituosa, na qual a tensão principal é entre as emoções e as afeições naturais, quase que causais, e os elementos que nos libertam delas. Portanto, acho que podemos admitir o que você deseja, a saber, que só existe uma antropologia, isso eu posso aceitar. Mas eu não diria que ela significa aceitar as teorias das pulsões tal qual ela é apresentada por Freud.

MARIN: A dificuldade real da psicologia social, no que diz respeito às explicações, sempre foi passar do nível ontogenético ao nível filogenético. Jürgen Habermas tentou resolver essa questão com a sua teoria da evolução social valendo-se de Kohlberg e de Piaget. O que você acha dessa solução? E qual é a sua?

HONNETH: Eu temo ter mais dúvidas sobre as soluções existentes do que uma solução própria. Assim, tomo primeiramente a solução do último Habermas, qual seja, a utilização de Piaget e Kohlberg para reconstruir o desenvolvimento das sociedades segundo as linhas de um tipo de combinação de desenvolvimentos cognitivos e racionalizações interacionais. Eu a considero como

muito simples e não conflituosa. Ela faz parte das especulações freudianas que eu não poderia verdadeiramente seguir. Freud tem suas próprias especulações sobre como tudo isso sem dúvida se desenvolveu, e eu não posso as aceitar realmente. Acredito que aquilo de que precisamos é de uma imagem mais sintética do desenvolvimento das sociedades humanas, na qual, de um lado, os desenvolvimentos cognitivos e interativos e, de outro lado, os elementos simbólicos das fantasias humanas em conflito desempenhem um certo papel. Não tenho realmente uma boa ideia sobre como isso poderia funcionar, se é realmente possível integrar esses dois lados e tirar daí uma imagem coerente. Não sei mesmo.

Mas se eu puder dizer algo sobre esse tema. Avalio que o que não é muito bem desenvolvido na estrutura habermasiana é algo que também considero muito importante para o desenvolvimento ou para a ontogênese do indivíduo: o papel da angústia, das diferentes maneiras individuais ou coletivas de lidar com suas angústias. É somente integrando nessa visão a angústia como um fator central (igualmente filogenético) no ser humano que obteremos uma melhora. Eu religaria isso com as ideias de reconhecimento, pois se tentasse desenvolver uma imagem do desenvolvimento filogenético, eu faria apelo à ideia de que os modelos de reconhecimento da interação humana são essencialmente mutáveis, mas associaria isso ao papel da angústia, no sentido de uma angústia de estarmos perdidos, de sermos privados. As angústias de separação, independente das formas que elas tomam, constituem um fator de motivação central nesse sentido. Então, não penso que nós possamos obter

uma imagem clara do fascismo alemão sem tomar a angústia como um caminho de motivação central.

MARIN: Você não acha que uma leitura da *Dialética do Esclarecimento* (1947) que tente reunir o papel do terror, do medo e da angústia, sob as bases do texto freudiano *Inibição, Sintoma e Angústia*, poderia também ser considerada como uma imagem do desenvolvimento filogenético dos seres humanos, visando a compreender o fenômeno do fascismo alemão? E, se me permite, você não acha que essa leitura de Adorno e Horkheimer está muito próxima da ideia lacaniana de que a angústia é o afeto primário dos seres humanos?

HONNETH: O que não gosto na *Dialética do Esclarecimento* é que vejo que os autores procuram explicar o nazismo e a barbárie, sem dúvida, a partir de uma certa angústia, mas o que me desagradava no conjunto é que eles não são suficientemente concretos, suficientemente substanciais quanto às formas específicas de angústia. Para mim, as formas de angústia de separação (se aceitarmos esse gênero de fé antropológica dos seres humanos) tomam constantemente contornos diferentes em função dos progressos tecnológicos, das transformações políticas e das estruturas econômicas. Portanto, eu veria isso do seguinte modo: a cada novo estágio, a forma de angústia adota um novo contorno, de modo que, para cada período da história humana, temos modelos específicos de angústia o que não encontro na *Dialética do Esclarecimento*, onde a angústia parece ter sempre a mesma forma, digamos, parece não se modificar sob

o efeito das experiências e fases históricas. Portanto, a imagem de Adorno e Horkheimer acerca do nazismo e do fascismo é completamente a-histórica. Trata-se de um elemento que realmente não me agrada nesse livro: é a mesma angústia que poderia já ter desempenhado um papel muito cedo na história humana, ao passo que acredito que as angústias que realmente podem nos ajudar a explicar os desenvolvimentos do nazismo alemão estão muito mais concretamente ligadas a uma situação específica do começo do século XX e à situação econômica e política. No entanto, você tem razão: em certo sentido, Adorno e Horkheimer também consideram a angústia como um fator movente. Mas acredito que eles fazem um uso muito a-histórico dela, e eu preferiria uma visão que tentasse compreender os padrões de mudança, os objetos cambiantes da angústia, pois se a forma da angústia é sempre profundamente a mesma, isto é, a angústia de separação, no entanto seu conteúdo, seu objeto e sua qualidade fenomênica específica mudam enormemente. Creio que há distinções entre os diferentes modelos de angústia, mas que eles não são destinados a formar uma sequência histórica, acredito que isso se dê de maneira mais concreta. Eu poderia fazer como eles, mas eu julgo que as angústias do início do século XX são totalmente diferentes dos tipos de angústias do século XIX. Ora, para explicar o fascismo alemão, é preciso poder falar de angústias específicas que reinaram nos primeiros decênios do século XX em um país chave da Europa. E deve-se absolutamente vir a fazê-lo concretamente para obter uma certa imagem, provavelmente aquela história do seu desenvolvimento, e é isto que considero como um nível

mais concreto do que as distinções presentes na *Dialética do Esclarecimento*.

MARIN: Nas pesquisas com os bebês, as principais hipóteses da teoria freudiana desaparecem e são substituídas por uma descrição empírica e naturalista de interações. Quais são, para você, os limites dessas pesquisas?

HONNETH: Não trato essas pesquisas como substitutas completas da metodologia psicanalítica, o que significa que lhes atribuo somente uma posição metodológica indireta, considerando que elas podem ajudar a corrigir certas hipóteses psicanalíticas. Contudo, elas não podem suplantar completamente, digamos, os outros tipos de métodos e metodologias que a psicanálise utiliza, a saber, a terapia e os *insights* provenientes de processos terapêuticos. Então, sobre esse ponto, os resultados das pesquisas sobre os bebês têm uma certa força de correção com relação às hipóteses psicanalíticas, mas nada mais do que isso. Certas capacidades que os bebês têm ou experiências que eles fazem podem, sem dúvida, ser reconhecidas com a ajuda das pesquisas sobre os bebês, mas essas não deveriam, em caso algum, ser vistas como podendo substituir o conjunto da base metodológica da psicanálise. De outro lado, consideraria problemático que a teoria psicanalítica ignore cabalmente esses resultados porque tais pesquisas são em geral muito conscienciosas atualmente. Se tomarmos Daniel Stern e outros, e mesmo do lado da psicanálise, Fonagy, por exemplo, todos eles utilizam cada vez mais métodos de pesquisa sobre os bebês para, digamos, dar à sua própria

hipótese um fundamento mais válido. Mas, mais uma vez, considero que enquanto pesquisas sobre bebês são incapazes de falsificar a hipótese mais profunda da psicanálise, a saber, de que algo como um inconsciente se desenvolve na criança, não deveríamos deixar toda a explicação do desenvolvimento dos bebês e dos lactantes nas mãos desses tipos de pesquisas empíricas.

MARIN: Para você, nós temos lutas por reconhecimento quando nós sofremos de desrespeito. A falta de respeito social é um fenômeno moral ou ela corresponde a um fenômeno psíquico? Em que consistiria esse elemento psíquico?

HONNETH: No campo da filosofia, sou muito frequentemente acusado de reduzir a falta de respeito a um fenômeno psíquico. Ora, eu sempre tomei esse gênero de acusação como equivocado e errado, porque acredito que se pode considerar essas experiências segundo dois prismas: o da psicologia social e o do ponto de vista moral. Se eu as abordo do ponto de vista moral, tomo-as como instâncias de uma possível justificação de demandas morais, mas somente como possíveis pistas de justificação. Elas não substituem nenhum tipo de justificação. Não as posso tomar como instâncias ou sinais que nos informam que existem talvez demandas dignas de uma justificação moral. Se as vejo a partir da visão sociopsicológica, a questão da sua validade não chega ao menos a se colocar. Devo tomá-las todas como importantes sinais como de um fracasso no cumprimento da relação consigo mesmo na formação da identidade. Portanto, a

principal diferença entre essas duas perspectivas é que do ponto de vista moral existem indicações de uma provável validade, validade moral, ao passo que, da perspectiva psicológica, elas contam como importantes sinais de um fracasso na formação da identidade e, nessa medida, eu devo tomá-las como tendo o mesmo tipo de importância, mesmo quando faltasse toda sorte de validade moral. Enfim, mesmo nesse caso, essas são importantes instâncias indicando que o processo de formação da identidade foi, de certa maneira, violado ou inibido.

MARIN: “Wo Es war, soll Ich werden” (“Onde o Isso estava, o Eu deve advir”). Essa máxima freudiana recebeu diferentes interpretações na Teoria Crítica. Como você a interpreta?

HONNETH: Não estou certo de que os diversos representantes da Teoria Crítica tenham realmente tido interpretações tão diferentes dessa expressão. Penso que todos pressupõem uma ideia normativa de personalidade, mesmo Adorno, que declara que a personalidade deve ser descrita normativamente em termos de força do Eu, mas igualmente do Super-eu, etc. Portanto, sobre esse ponto, todos os representantes da Teoria Crítica gostariam de ver essa expressão freudiana ser compreendida como dizendo que a finalidade do processo de socialização individual ou do desenvolvimento do Eu individual deve consistir em encontrar um tipo de forma de consciência e de interação relativamente transparentes através do inconsciente. E creio que nenhum desses representantes jamais pensou realmente que nós poderíamos chegar ao fundo do inconsciente, no sentido

de obter uma consciência plenamente transparente.

Julgo que existem certamente nuances entre as interpretações dessa expressão freudiana. Habermas é provavelmente mais otimista, ele se aproxima mais da ideia de, digamos, transparência; porém mesmo seus escritos não mostram claramente se, de fato, ele vê isso dessa maneira, e suponho que uma compreensão mais precisa consistiria em dizer que nós dispomos de uma possibilidade de abertura quase interativa sobre nosso inconsciente, no sentido que nós podemos articulá-lo indiretamente, ter uma leve consciência dele, ter consciência de quais tipos de sentimentos experimentamos, que tipo de sonho temos, etc, etc. Mas a ideia de uma transparência completa não deveria ser evocada, nem neles e nem em nós.

MARIN: A psicologia social menospreza a metapsicologia freudiana. Como você vê a função da psicanálise em sua teoria do reconhecimento? Seria apenas uma crítica terapêutica?

HONNETH: Penso que não deveríamos fazer teoria social sem ajuda da psicanálise. E essa foi a posição de um bom número de sociólogos, até mesmo Parsons, que estava profundamente convencido de que não saberíamos descrever o processo de socialização sem a metapsicologia freudiana e as categorias do Isso, Super-eu e ideal do Eu. Julgo, ademais, que essas são as categorias mais precisas de que dispomos para descrever como a criança é, de uma maneira ou de outra, incorporada à sociedade. Não podemos passar, portanto, sem noções como ideal do Eu, Super-eu, um certo de conceito de pulsão e a ideia

do Eu que se desenvolve lentamente e tenta obter um certo controle de si mesmo. Então, sobre esse ponto, eu penso que a metapsicologia de Freud continua, digamos, sendo o melhor quadro para compreender o processo de socialização, e o que é ainda o mais importante, que ela nos ajuda a encontrar os instrumentos categoriais que nos permitem vincular o processo de socialização individual à sociedade. É por isso que acredito que os conceitos de Super-eu e de ideal do Eu são importantes, pois são duas instâncias pelas quais certas demandas sociais, certas expectativas sociais são incorporadas ao sujeito individual. Assim, não vejo porque renunciar a essa estrutura categorial ou abandoná-la, se ela nos ajuda a vincular, em um nível muito elementar, o sujeito à sociedade.

MARIN: Você se referiu a “um certo conceito de pulsão”. Você poderia explicar o que entende por isso?

HONNETH: Existe uma grande diferença entre o que eu entendo por teoria das pulsões e a teoria das pulsões freudiana. Não creio em uma posição que fixe certas pulsões ou, digamos, uma teoria que nos permita indicar o que são essas pulsões. Penso que elas são observáveis apenas indiretamente, a saber, no que nós podemos encontrar no sujeito como poderes de resistência; então, minha crença metateórica, neste momento, é que as pulsões são relativamente abertas, não fixas, e que elas consistem essencialmente num certo reservatório de impulsos podendo tomar numerosas direções. Portanto, sobre esse ponto, não partilho da imagem de uma ou duas pulsões fixas que

encontramos no último Freud, suas pulsões de morte e pulsões eróticas. Não acredito nisso.

MARIN: A teoria das relações de objeto o coloca essencialmente na linha direta do interacionismo de Erich Fromm e o afasta de Freud, Adorno e Marcuse. Você está de acordo com essa afirmação? Você a aceita ou não?

HONNETH: É claro que, depois de tudo que escrevi, estou muito mais próximo de Fromm do que de Adorno. Considero que a grande diferença com relação a Fromm é que acredito, e tenho boas razões para fazê-lo, em uma certa negatividade no processo de socialização, que não vem senão em segundo lugar, enquanto que a experiência da angústia, que é profundamente enraizada – não no inconsciente ou no bebê pré-social, por assim dizer, mas nas experiências de perda de simbiose e de contato direto – essa experiência, que tem raízes muito profundas, jamais chega a termo. Ora, acredito que Fromm não aceitaria esse tipo de negatividade, esse tipo de condição negativa em nós, a qual, aos meus olhos, é igualmente responsável por um certo estado de preparação do indivíduo a movimentos, tendências, etc., irracionais. Acho que uma das razões pelas quais devemos fazer uso da psicanálise é que ela nos ajuda explicar por que os indivíduos, em certa época e sob certas condições, estão preparados para atos e ações, digamos, irracionais, como nos fenômenos de massa ou mesmo de maneira individual, e esses tipos de estados de preparação podem ser explicados apenas com referência a esse tipo de

angústia que é a condição humana, aos meus olhos, e é nesse ponto que divirjo de Fromm.

MARIN: Você conferiu um lugar muito importante à angústia na nossa discussão. Mas você já escreveu a esse propósito?

HONNETH: Acho que ela desempenha um certo papel no meu último artigo sobre Freud, no qual tento lê-la já numa espécie de sentido teórico das relações de objeto, no sentido em que se pode dizer que esse tipo de angústia seja o resultado de uma perda inevitável muito cedo na infância. Perda que, desse modo, é acompanhada da necessidade do processo de socialização não pode ser suplantada e constitui o reservatório de um grande número de tendências irracionais em nós. Sim, creio que esse tipo de angústia desempenha um certo papel no meu último artigo sobre Freud. Porém, ao contrário, ela não desempenha realmente um papel em *Luta por Reconhecimento*, onde a imagem é mais otimista e penso que ela não tenha nem sido mencionada ali. Essa ênfase em um momento negativo inevitável surgiu apenas posteriormente e, sem dúvida, sob a forma de reação a certas objeções do lado psicanalítico. Mas sempre com a finalidade de dar uma interpretação melhor a certos fenômenos da vida social, como para encontrar uma maneira de compreender as tendências dos indivíduos a certas formas de irracionalismo.

MARIN: Para autores como Marcuse, a psicanálise

constitui uma excelente fonte na qual encontramos potenciais emancipatórios do tempo presente, mas também críticas do processo de dominação das sociedades capitalistas avançadas.

Na sua terminologia própria, isso significaria que a psicanálise poderia conduzir a crítica das patologias do capitalismo? Pois o uso que você fez dela não vai no sentido de um exame de patologias; você mobiliza principalmente a psicanálise de maneira exclusivamente positiva, para destacar as formas de interação e de reconhecimento nos níveis muito elementares do desenvolvimento de uma pessoa. Você não tem a impressão de que falta alguma coisa nesse uso da psicanálise – alguma coisa que, por exemplo, o conceito de “dessublimação repressiva” permitiria elaborar mais adiante?

HONNETH: Primeiramente, sim, penso que alguma coisa falta, a saber, um uso sociológico da hipótese da angústia inevitável. Então, sobre esse ponto, estou de acordo. Quando trato das patologias sociais, ignoro necessariamente a importância da angústia e jamais tentei conferir um certo lugar a tais elementos para explicar as patologias sociais, senão em algumas raras passagens, por exemplo, quando examino os mecanismos sociais que empurram os jovens na direção de movimentos radicais de direita, o que só pode ser explicado se levarmos em conta a força da sua angústia, que é ligada diretamente à angústia de não estar incluído em uma comunidade. Portanto, concordo que não tenho plenamente consciência de como utilizar as categorias psicanalíticas para explicar as patologias sociais. Por outro lado, não estou certo de que a ideia de Marcuse de dessublimação

repressiva seria, para mim, a melhor categoria para pensar as patologias sociais, porque acredito que esse conceito como um todo pressupõe algo que eu não poderia aceitar, a saber, que os seres humanos são constituídos de pulsões sexuais e que é preciso satisfazê-las em certas formas de sublimação. Porque elas não podem ser satisfeitas em certas formas de sublimação. Não posso admitir essa ideia de Marcuse, que se inscreve na tradição freudiana, simplesmente porque evito toda concepção de pulsões fixas, e recusar estas últimas conduz a abandonar a ideia de uma necessidade de sublimação. Nesse sentido, a noção marcuseana de que precisamos distinguir entre formas repressivas de sublimação e, digamos, boas formas de sublimação não funciona de modo algum em minha própria estrutura, na qual a necessidade da categoria de sublimação é substituída por aquela de enfrentar a angústia, que desempenha o mesmo papel da sublimação em Marcuse; não a angústia em si, mas fazer frente a ela, administrá-la, para mim, é isso que ocupa a centralidade que Marcuse confere à categoria de sublimação.

MARIN: Gostaria que você comentasse um pouco mais sobre essa ideia de pulsões que não fixas, e a relação delas com a angústia.

HONNETH: Simplesmente não acredito que possamos determinar quais tipos de pulsões os seres humanos experimentam, então, considero que seja ilusório pensar que haja, de um lado, as pulsões sexuais ou libidinais e, de outro, as pulsões agressivas, como o Tânatos, porque, a meus olhos, a única coisa que nós

poderíamos dizer – e isso é devido à minha formação teórica que está ancorada na herança da antropologia filosófica alemã –, a única coisa que nós poderíamos supor é que há naturalmente certos impulsos que são formados por expectativas sociais e processos de socialização complicados, mesmo se nenhum indício, nenhuma observação empírica nos permita dizer qual é o conteúdo dessas pulsões. E por conteúdo quero dizer qual direção elas tomam ou para onde elas se dirigem. Que elas visem a satisfazer a libido ou a agressão, – elas certamente não se formam antes que a socialização advenha e não são, portanto, dadas anteriormente. Assim, dizer que os seres humanos são constituídos, de um lado, pela agressão e, de outro, por pulsões sexuais não impede de afirmar que há provavelmente outras necessidades e, portanto, outras pulsões que são em si tão plásticas e tão abertas que elas podem tomar formas e direções diferentes. Portanto, existe uma grande quantidade de pulsões muito abertas e plásticas que não são realmente formadas no processo de socialização individual, mas, digamos, por processos sociais. Consequentemente, seria errôneo crer que essas pulsões são sempre novamente socializadas no processo individual. De certa maneira, elas são já formadas antes que o processo de socialização individual comece, pois os pais e todos aqueles que se ocupam da criança a confrontam com algumas expectativas e interpretações que já estão sempre na sociedade. De certo modo, indireta e inconscientemente, eles formam essas pulsões, as quais podem então tomar diversos contornos e conteúdos, e isso em sociedades diferentes, digamos. Portanto, eu resisto à imagem de que existem pulsões, por assim

dizer, fixas, que têm uma certa direção sempre determinada sob a mesma forma e da mesma maneira. Estou certo de que essa é a grande diferença. Não há sentido algum, para mim, na ideia de que, antes que a formação societária se dê, deva existir uma pulsão que tem uma direção específica, de agressão ou de morte. Para mim, isso não se mantém.

Além do mais, não vejo porque deveríamos compreender a morte como uma pulsão. Porque a morte é definitivamente a experiência constitutiva dos seres humanos, talvez não para a criança, senão depois de algum tempo. A morte, por assim dizer, está sempre presente. Não podemos conceber aquilo que fazemos sem referência ao nosso nível biológico enquanto seres orgânicos e, nesse sentido, a antecipação da morte é uma experiência de perda inevitável profundamente enraizada na nossa presença no mundo; mas isso é Heidegger, é quase Heidegger. Entretanto, isso não nos autoriza de maneira alguma a dizer que existe uma pulsão para a morte. Então, a única diferença diria respeito a como descrever o estatuto exato dessa experiência e acredito que se trata aqui de saber se a linguagem das pulsões ou a terminologia das pulsões, é o que há de melhor para explicar esse tipo de experiência de perda inevitável e constitutiva. Mas acredito que Freud tinha uma compreensão mais profunda disso; ele queria dizer que temos uma certa pulsão pela morte porque temos uma certa tendência a escapar do estresse cotidiano da vida de todo dia, e isso porque, se se quiser, é demais para nós e não podemos fazer face ao desafio cotidiano de continuarmos vivos. No entanto, existem certos seres orgânicos que mantêm, digamos,

uma certa distância de si; eles têm uma certa pulsão por fazer face à vida e simplesmente encontrar a paz.

Muito frequentemente, Freud e outros que o seguiram descrevem a situação biológica do ser dizendo que, como somos conscientes de nós mesmos como seres finitos, nós temos uma pulsão a fazer face não à finitude, mas a esse estado orgânico em que vivemos. Encontramos isso às vezes em Freud, como na sua famosa carta a Roman Allain. Portanto, constato que é algo presente. Você percebe que não sei nem mesmo como debater essas questões quanto a saber se tal pulsão existe. Penso que é uma hipótese destinada a nos ajudar a compreender algumas de nossas experiências e o melhor é tentar ver se ela realmente esclarece essa experiência para a qual existem outras explicações possíveis, tão boas quanto, talvez até melhores, que a pulsão de morte freudiana.

MARIN: Uma última palavra sobre a angústia?

HONNETH: Para mim, colocar a angústia de separação no coração do desenvolvimento inicial do bebê significa igualmente colocar as necessidades, e as vontades ou desejos destrutivos em segundo plano, ou seja, compreendê-los como sendo somente uma reação à angústia. Isso explica muitas coisas sobre a história humana e o papel que a violência nela desempenha. Então, não tenho nenhuma necessidade de uma destrutividade anterior à experiência de separação. Veja, não tenho necessidade da hipótese de uma pulsão de destrutividade ou de agressão, que Freud aventava muito frequentemente. Trata-

se, de novo, de uma grande diferença entre Joel Whitebook e eu. De fato, trata-se precisamente da diferença entre nós: ele pensa que a destrutividade é anterior à experiência de separação precoce, que ela está sempre lá, ao passo que eu penso que a destrutividade e a agressão desempenham um papel enorme porque elas são nossas reações humanas à angústia, à angústia chocante de separação sob todas as suas formas. Essa é nossa principal diferença.

Tradução: Mariana Teixeira e Olavo Ximenes

Revisão: Inara Luisa Marin e Ricardo Lira

Esta entrevista foi publicada pela primeira vez no *European Journal of Psychoanalysis* (<http://journal-psychoanalysis.eu/interview-with-axel-honneth>) e traduzida com permissão de Inara Luisa Marin.