

**Uma Nota Sobre o Ruído: A teoria da ação comunicativa como crítica a
uma interpretação cibernética / A Note About The Noise:
The communicative action theory as critic from a cybernetic interpretation**

letrônica

Estevan de Negreiros Ketzer*

Resumo: O artigo desenvolve um delineamento epistemológico sobre a articulação da teoria da ação comunicativa diante das considerações de um estado cibernético que aflora na primeira metade do século XX. A teoria da ação comunicativa problematiza a noção de sujeito e contradiz os modelos cibernéticos ao propor uma leitura que seja ao mesmo tempo racional e articulada com as demandas sociais. Desse modo a crítica a cientificidade dos modelos estatais compreende também uma crítica aos modelos de mente que a psicologia inaugura, os quais Habermas argumenta como instrumentais. Assim, entender-se-á como primeiro elemento de contato com a ação comunicativa um ordenador na ética das relações sociais, o que possibilita o bom desempenho de políticas sociais mais igualitárias.

Palavras-chaves: conhecimento, ação comunicativa, subjetividade, cibernética.

Abstract: This article develop an epistemologic outlining about the articulation of the communicative action theory in front the perspectives from a cybernetic State that grows in the XX century first half. The communicative action theory problematizes the notion of subject and contradict cybernetic models to propose a reading that is in the same time rational and articulate with social demands. In this way the critic to scientificity from state models contain too a critic to the mind models inaugurated by the psychology, whose Habermas argue like instrumentals. Then, understands like first element of contact with the communicative action a orderer in the social relations' ethic, what possibility a good performance for social politics more egalitarians.

Keywords: knowledge, communicative action, subjectivity, cybernetic.

1 PROLEGÔMENO: LIMITES PARA O CONHECIMENTO

Quais são as alegações para falarmos em uma sociologia do conhecimento que dê margem para a auto-representação do sujeito na era de uma ciência aliada a construção de mercados globais? É ao buscar os efeitos da subjetivação na esfera coletiva que podemos

* Psicólogo (PUCRS). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração Teoria da Literatura (PUCRS). Trabalha a teoria da literatura em seus aspectos psicológicos e sociais. Trabalhos realizados: “Lágrimas nas profundezas: alegorias utópicas em Moby Dick e o nominalismo na obra de William of Ockham” (Revista Ágora). As seguintes obras estão no prelo: “Entre Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro: O que sente está pensando”, “Entre Sá-Carneiro e Fernando Pessoa: No Limiar da Letra”, “Uma certa razão acorrentada: corpos escritos na palavra soprada”.

compreender uma *práxis* das políticas sociais vigentes segundo o pensamento de Jürgen Habermas (2009), em seu livro *A Lógica das Ciências Sociais*. Ao expor a problemática de uma ação entre as consciências e as formas linguísticas da acomodação do pensamento na sua reciprocidade dinâmica, retiramos daí a idéia de uma reificação². O modelo epistemológico moderno buscou um esforço entre as correntes do empirismo e do racionalismo para a constituição de um modelo explicativo totalizador da atividade social, compreensão do comportamento social, a partir de uma teoria da mente individual. Contudo, não atingiu o mérito de uma elaborada sustentação da vida de um sujeito, nem em sua forma representativa formal, nem mesmo na crítica de seu gosto estético, seja pela via fenomenológica, uma vez centrada em um método linguístico auto-suficiente³.

Ao pensar acerca do agir estratégico, prática corrente na política do *new deal* norte-americano, o filósofo da segunda geração da Escola de Frankfurt percebe os limites do sujeito a um determinado comportamento preditível pelo Estado (ANDREWS, 2005). Na era moderna encontramos uma proposta de arranjo estatal na qual o sujeito ganha emancipação do Estado, em grande parcela, e cuja meta incluísse o âmbito privado das relações, como declara Schumpeter (citado por HABERMAS, 1984). A razão só tornar-se-á relevante para o Estado se puder entrar em comunicação com a esfera privada, isto é, tomar a noção das diversas divergências dos sistemas de representação, cuja sociedade está envolvida.

A mera transparência, em termos linguísticos de argüição, quanto ao problema da extensão do pensamento, gera a expectativa de que a sociedade enquanto espaço de produção possa aproximar-se às condições científicas de natureza (*physis*) e verdade (*alethéia*). Um modelo de sociedade cuja ação de seus sujeitos possa ser captada e reconhecida na importância e esmero de uma filosofia do conhecimento visa, dessa forma, a clarear as relações que outrora continham as noções metafísicas, mas não conseguiam esclarecer a que ela se destinava. A metafísica nos levava ao problema de uma alternativa finalista às formas de racionalidade na qual a natureza pudesse ser entendida na sua transcendência. Habermas

² É importante ressaltar a aproximação entre reificação dos estratos da consciência, a partir de uma abstração da materialidade como no caso do fetiche da mercadoria como indica Marx, e a acomodação desse momento, dando luz ao que se considera como alienação, uma vez que a criação dessa abstração, uma vez criada, passa a pautar os limites de nossa compreensão de realidade.

³ Ainda galgado em um modelo transcendental e advindo da crença ocidental na esfera do “eu puro” Edmund Husserl esperava encontrar essa “ideia fixa do *cogito*”: “O eu, porém, é um idêntico” (HUSSERL, 2006, p. 132), portanto, afirma a representação na esfera da filosofia. É na criação de um método fenomenológico para a compreensão desse eu que Husserl deseja insistentemente conchamar como crítica do *cogito* cartesiano, atividade anteriormente atribuída a transcendência, é para ele atividade imanente. Por isso a formalização de seu método, em que estão presentes: 1) descrição do objeto; 2) investigação do material descrito; 3) direcionamento da consciência para o objeto da experiência (GOMES, 1998). É necessário notar aqui a forte crença em uma subjetividade isolada e que dá conta da investigação de seus próprios problemas.

(1984; 1989; 1990; 2002; 2009) traz contribuições que visam o entendimento das formas de concepção científicas como dotadas de uma racionalidade limitada quando planejam alcançar a esfera coletiva. Elas precisam ser discutidas e não particularizadas pela verificação imediata da consciência. “Popper e Kuhn e a ascensão de uma epistemologia pós-empiricista, que abalaram a autoridade do positivismo lógico e, assim, destruíram a visão de uma ciência nomológica (mais ou menos) unificada” (HEBERMAS, 1989, p. 38). Ao tentarem compactar a esfera do vivido pelo pensamento científico, com a pretensão de uma ciência totalitária, Popper e Kuhn deixaram a medida das transformações dentro de seus próprios paradigmas, engendrados como performatizações elocutórias razoáveis na sequência de um método para a filosofia da ciência contemporânea.

A análise de Habermas possibilita um horizonte para o pensamento no qual este não se sustente sozinho, mas pela articulação de movimentos sociais emancipados da articulação político-partidária, crítica aos resultados da política pós Segunda Guerra, e que dê luz aos modelos de racionalidade comunicacionais, o que estreitaria as relações entre sociedade civil e a centralidade do Estado. As análises realizadas por Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (2002) são exemplos de alguns processos reflexivos para a consolidação de uma agenda filosófica na qual linguagem e pensamento concretizam-se no mundo da vida. “(...) a consciência transcendental deve-se concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas.” (HABERMAS, 1990, p. 15).

Nesta oportunidade filosófica fica o ressentimento com a proposta científica do século XIX e com seus resultados iniciais no século XX, pois obscurecera o pensamento do propriamente filosófico. Simon Bouquet (2004) discute conceitualmente a ciência em seus moldes positivos relacionando-a à uma positividade inerte da racionalidade – garantida pela representação empírica – em vias de um maior domínio conceitual, deixa escapar as problemáticas da razão, empiricamente viável, com o fato do homem existir no mundo. As limitações estruturais do pensamento são paradigmáticas, no sentido de sustentarem ações dentro de sistemas de significados. Entretanto, essa exploração conceitual é operada com vistas a realização do abstrato, cujo conceito de mente é central ao postulado cartesiano da *res cogitans* como uma substância destituída de corpo material e ligada à Razão, tal como em Hegel aparece, base do pensamento introspectivo e da crença que fazemos de um saber consciente que transcenda a realidade. Esta fundação se dá inicialmente pela forte presença da revelação da verdade ao nível do sujeito.

A subjetividade dentro desta percepção metodológica do saber *sobre-si* remete ao estudo das atribuições de atores que compõem o atual cenário do Estado em sua captação, reconhecimento e interpretação da informação gerada a partir de modelos institucionais reguladores da atividade burocrática. Tal burocracia que rumaria para fins nefastos, tal como expressa Max Weber (2004) não se dá sem antes prestar reverência a um modelo de sociedade que prioriza em seu interior uma reprodução teórica imbuída de uma ética imanente à vida cotidiana, tal como é o protestantismo no modelo capitalista. Tais modelos são traduzidos ao formato de leis e emendas constitucionais – garantidas por um saber governamental representado pela esfera pública – partem do pressuposto do conhecimento dos atores sociais – mas extrapolam a esfera do viver coletivo, pois não inauguram um tipo de saber no qual os atores podem em vias de fato se apropriar. Problema central na análise de movimentos sociais, cuja percepção do coletivo e do específico de cada situação precisa ser compreendida não como heterogênea, mas como demandas distintas.

Sendo na base dessas demandas distintas, como prefiro chamar, é que remontamos ao pensamento investigativo da filosofia do sujeito na segunda metade do século XX, campo que inicialmente esteve ligado à filosofia kantiana, passando para o plano do idealismo hegeliano, destituindo em Nietzsche e na psicanálise de Freud, culminando pelo interacionismo imagético de Bergson (citado por JAPIASSU, 1975) que ao repensar o cérebro humano como imitação sobre o corpo acaba por demonstrar a importância de um olhar crítico acerca da subjetividade racional ocidental. Há outros elementos aqui que pela denuncia feita pela Escola de Frankfurt chega a crise da racionalidade absoluta, adentrando naquilo que os epistemólogos sociais consideram como a quebra paradigmática no uso da linguagem dentro das novas interpretações de Husserl e de Heidegger à fenomenologia racionalista de Hegel. Cria-se um desapego da instrumentalização presente no discurso científico, uma retomada vigorosa da filosofia para novas categorias do conhecimento. Aqui surge a retomada de uma visão política na qual Habermas busca na razão comunicativa a transparência do público, retomando o conceito de *Self* inaugurado por George Herbert Mead já na segunda metade do século XIX e a ação social com respeito à fins de Max Weber (1999).

2 CIÊNCIA E CIBERNÉTICA EM PLATÃO

Apesar das colocações apropriadas dentro da crítica científica e sua problemática para a explicação da crise da *mimesis* em que se encontra o sujeito, vemos o forte ressurgimento de uma razão instrumental e com fim último na geração de uma tecnocracia e um controle do aparelho estatal cada vez mais estreito às possibilidades de captação de lucros e de uma efetividade na promulgação de sentenças⁴. Esse controle exercido pela máquina administrativa a um sistema fechado e retroalimentado constantemente sofreu ratificação de um controle de Estado eliciados na forma de comportamentos verificáveis empiricamente (ASHBY, 1970). Será o Estado moderno simplesmente contraditório em sua postura ou haverá uma lógica que tende mais ao individualismo e às ações tomadas na esfera estratégica? Ao analisarmos o Estado moderno encontramos a exposição cibernética de Platão como projeto político. Wiener enxerga na cibernética “a ciência do controle e da comunicação, no animal e na máquina”, arte do *comando* na melhor acepção do termo conforme Ashby (1970).

Platão rege muito anteriormente sua concepção de comando entre as diferentes estratificações sociais pela tirania, sistema político no qual um déspota assume o controle do Estado a partir de uma aceitação plenamente popular. Ao comando compreende-se já em *A República*: lá habita a metáfora do piloto de uma grande carruagem⁵. A configuração que assume Platão ao falar na voz de seu mestre, Sócrates, pretende estabelecer um Estado que assume a temperança dos valores humanos mais grandiosos. Descreve uma situação em que “cada cidadão se deve inclinar a uma só função, que é aquela para a qual se sente inteiramente inclinado; de modo que cada qual, desempenhando a função que lhe compete seja um, e bem assim o Estado seja uno, absolutamente uno” (PLATÃO, 1959, p. 133). Segue apenas que a instância educacional faria a diferença para essa espécie de Estado. As disciplinas não poderiam relaxar na forma de moldarem os corpos e as mentes dos cidadãos da República. Os

⁴ Não podemos deixar de pensar aqui na força do texto *Na Colônia Penal* de Franz Kafka (2011), escrito em 1914. Essa possibilidade de uma sentença dada no momento da aplicação da pena e na impossibilidade de defesa dada a pessoa, apresenta a face obscura de um direito em que a cognoscibilidade do réu é completamente destituída em benefício da preservação do sistema penal. Somente quando este conceito de justiça recai sobre o fazer da própria justiça, na identidade da pena consigo mesma, é dado o limite real de autodestruição do corpo do oficial que julga. É sobre a sua humanidade que a sentença recai, é no instante em que o papel escrito “Seja justo” é revelado. A máquina se destrói na via da impossibilidade de uma intensidade sobrepondo-se a uma racionalidade planificada no ato de condenar, nesse caso, com a morte.

⁵ Compreende-se aqui a origem do termo cibernética (*κυβερνητική*) advinda do grego está altamente relacionada ao significado empregado à metáfora do piloto como consciência plenamente independente de seu caminho, força a ser direcionada sob o primado da razão.

próprios cidadãos restabeleceriam a Lei⁶ e assim o fariam, pois a teriam internalizado em suas formas perfeitas e verdadeiras. A concepção de Estado é jogada na base do entendimento de que o caráter bom dos cidadãos os levará irremediavelmente a boa política (PLATÃO, 1959).

Platão não previu os diferentes fluxos de informação que passariam pelo Estado. O autor ateniense está nesse ponto em desacordo com o modelo democrático, pois ao privilegiar a igualdade entre seus membros precisa restringir toda a diferença de opinião, silenciando os contrários, tal como foi exemplo Sócrates. Apropriar-mo-nos do conceito de crise vinculado à cibernética como a necessária variedade de riqueza dentro de um sistema. Epstein (1986) se refere ao espaço instaurado para o exercício de controle.

Quando falamos em sistemas, todavia, abstraímos da complexidade do real certo número de variáveis que interatuam. No caso dos sistemas físicos ou biológicos, é possível analisá-las concretamente, e até medi-las. Como modificar, por outro lado, as variáveis existentes na psique de um indivíduo ou nas organizações sociais? (EPSTEIN, 1986, p. 47)

Deve haver em alguma instância uma criação para o espaço de controle ou poderia haver o fim desse controle no exercício do pensamento apurado? A teoria cibernética precisará se debater não com o fator subjetivo pleno da diferença entre conceitos universais, mas através dos próprios termos de ordenação que possibilitam a um determinado comportamento ser produzido e reproduzido. A perspectiva da possibilidade recai sobre um *conjunto* de possibilidades e não reclinam sobre elementos individuais desse conjunto. É partindo do pressuposto de que há similaridades entre as ciências, principalmente em uma manifestabilidade sugestiva de semelhanças entre determinados fenômenos físicos é que está fundada a perspectiva cibernética (ASHBY, 1970).

Entretanto, a mudança é central e na perspectiva cibernética. Empreende-se um modelo que suplente calcular as mudanças que estão naturalmente incluídas dentro do sistema, desconsiderando-se os passos infinitesimais. Se há mudança, há percepção da mudança e necessariamente algum comportamento eliciado (ASHBY, 1970). A demonstração deve ser reproduzida ao se convencionar um operador que irradiará a transformação, de A para B. Sabendo-se que há uma codificação estabelecida entre os termos operados não é necessário um saber *em-si*, como vemos na captação do neurônio, mas há uma preocupação em conhecer a atuação sobre os operadores, o quanto ela afeta os termos, o que deles é eliciado e como o caminho é tomado. O caráter demonstrativo instrumental preditivo daquilo que pensa, o que

⁶ Somente aqueles que se encaixavam como cidadãos pelos moldes da democracia grega.

muda e transcende no ser humano, nos leva à noção de *caixa preta* como delimitação do significado dentro das condições reais da materialidade.

Trata-se de um modelo homomórfico de um sistema extremamente complexo. A impossibilidade de mapear o interior da caixa é a mesma de, ainda que inspecionando o interior do sistema, proceder a um estudo analítico de todas as inter-relações entre suas variáveis (EPSTEIN, 1986, p. 50).

Por esse estudo do interior, a caixa e o experimentador formam juntos um sistema de realimentação do processo de troca de informação. Os processos psicológicos básicos, travam diálogo com o eu empírico kantiano, cujo desafio maior é afirmar sua existência plena no mundo por uma racionalidade unificada e não recaída num juízo analítico *a priori*. Esse processo passa a ser o ponto fático para os próximos passos da epistemologia científica e o controle adequado das funções mentais, filtro da instauração da tomada de decisão sobre os dados conscientes da mente, esta pode ser levada ao plano das coletividades. Contudo, não atingira um conhecimento da possível⁷ materialidade das formas que a metafísica explora o pensar do homem. Tal projeto cibernético – e aqui visto no plano político – comunga com a psicologia a real possibilidade ao controle do sistema, mas é obstacularizado diante da racionalidade sem intérpretes, o ponto da racionalidade instrumental.

Assim, esta concepção cibernética sai de Platão, plano da idealidade teórica de um estado governado pelos tiranos de Siracusa, e recai para a teoria pragmática de Herbert Paul Grice (1982). O autor postula em seu *princípio de cooperação* como este deve ser aceito em leis restritivas, quando, nos casos de rompimento com suas categorias geram *ruído*, ou seja, falha na passagem da informação. O discurso terá coerência *se e somente se*: (a) evitar obscuridade em uma expressão; (b) evitar ambiguidades; (c) ser necessariamente breve; e (d) ser ordenado com o discurso. Mas será que de fato fazemos uso dessas regras na comunicação? O estabelecimento dessas máximas acaba por facilitar o discurso, mas não o aliviam de uma regra restrita a um modelo hipotético, encontrado em laboratório, o erro da restrição que as teorias científicas trazem quando obstacularizam a interpretação. A capacidade de acumulação de dados na troca da informação teria de ser limitada ao passar pelo canal informacional e o que é gerado a partir desse ponto, o ruído, torna-se um fator prejudicial. Sob este aspecto, ao serem colocados frontalmente barreiras na troca, o investigador se debateria com todo o fenômeno mais complexo que sua mente não daria conta

⁷ Como veremos o termo *possível* materialidade torna a disciplina vaga em questões concernentes à realização epistemológica e lógica que encerrou as categorias metafísicas à opacidade e distância inalcançáveis, tal como demonstrou a Escola de Viena – o neo-positivismo – durante primeira metade do século XX (PIAGET, 1983).

de compreender. Se a metáfora do excesso no canal desenvolvida por Ashby (1970) for levada como geração de ruído desprezaríamos outras possibilidades de abarcar a própria geração de um sentido dentro de outro sistema. Assim, o empírico passa a explicar o homem, mas não o leva a um direcionamento de suas condições mais próximas de cunho existencial, não privilegia as situações de conflito em que o ruído de fato precisa ser considerado, como vemos no conflito travado por Eysenck contra as teorias que não pudessem ter fortes controles restritivos nas variáveis de seus achados⁸ (citado por NAVIA, 1999). Isto se aplica ao modo de pensar os fatores não dimensionáveis que habitam os seres humanos. É a respeito dos dados que se assemelham a uma quebra na capacidade de discernibilidade do ser humano quanto a sua informação que a afetividade e seu respectivo acolhimento, insurgindo como próximo paradigma a ser discutido. A metáfora de Platão e de Grice culmina para a construção do modelo computacional contemporâneo e da respectiva política social que invadirá essa abordagem⁹.

3 O PROCESSO INTERSUBJETIVO COMO PARADIGMA PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA CRISE

O lugar dessa comunicação entre experimentador e a caixa-preta é questionado dentro da própria epistemologia instaurada no discurso das ciências humanas. Como se pode compreender que simplesmente a posição cibernética dê conta dos processos de constituição das entidades e hierarquize os sistemas de forma a promover um espaço seguro? Os modelos e aparatos encontrados em sistemas de acesso gratuito e irrestrito problematizam uma rede intercambiável na qual as qualidades afetivas entram como dispositivos emergenciais para o sujeito implicado na resolução de seu conflito.

⁸ Aqui está a refutação da psicanálise enquanto ciência. Eysenck crê fortemente na falta de critérios para a demarcação das hipóteses empreendidas na dinâmica psicanalítica. Mas será que é com as considerações e caracterizações do que seja o campo psicanalítico ela é impossibilitada de acontecer fenomenicamente? Por que a ojeriza tão forte quanto a sua manifestabilidade no mundo? Essas perguntas respondidas a partir da emergência da conexão casual enfrentada na relação terapêutica, e, portanto, viabilizando uma nova medida de sua inserção enquanto epistemologia do fazer científico (GRÜNBAUM, citado por NAVIA, 1999).

⁹ Indispensável pensar no modelo de behaviorismo social implementado nos EUA do início do século XX até o final da década de 1950. Nesse modelo é extremamente importante o condicionamento para preservar a organização e higiene social dos indivíduos (outro termo complicado quando se olhar para a constituição particular das pessoas) (JAPIASSU, 1975).

Indagar a formulação dos objetos em suas relações é contrastar quais aspectos formam uma ideia aproximativa em relação aos conteúdos mentalizados e ao mesmo tempo interpretar esse conteúdo pela forma na qual a linguagem acerca do objeto é simbolizada¹⁰. Separa-se o objeto enunciado pela perspectiva que sua idéia sempre traga a um falante a possibilidade de uma outra significação. O que compreendemos em política como a aplicação de um determinado poder que se faça legítimo enquanto dominação pela “(...) probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas” (WEBER, 1999, p. 139) é muito diferente do pressuposto epistemológico da psicologia, mesmo com a consideração de que ambas tratam em seus domínios de enunciações e de níveis de poder antecipados. É essa a crítica que Georges Vignaux (2009) faz acerca das dificuldades em realizar uma Inteligência Artificial galgada nos padrões do pensamento livre de justificativas heurísticas pré-estabelecidas.

Perscruta-se sobre qual é o eixo de dominação, qual é o entendimento individual, na esfera do eu – preferencialmente compreendido em minúscula para o conceito de *me*, do inglês – que recoloca os objetos para um nível interno de significação, cabendo o uso do que a modernidade entende por indivíduo; passando posteriormente para um nível de Eu - o *Self* – em que a entidade mental passa englobar não apenas seus aspectos vivenciados na individualidade e assim subjetivados, embora os utilize como referenciais, mas expandindo na relação com os outros no mundo as características que formam esse Eu encontradas na cultura e enunciados por Mead (1950).

Com as primeiras publicações que visam a compreensão de fenômenos complexos para os atos humanos, isto é, aqueles transcendentemente a mera formalização fenomenológica, é necessária uma nova perspectiva que contemple não mais o perceptível pelos sentidos humanos, mas a consolidação de um método que facilite o entendimento científico desse humano, tal é a proposta de Habermas (2009) em seu *A lógica das ciências sociais*. A formalização do conhecimento não poderia dar aos dados imediatos da consciência, como indica Hume. Vemos em Kant que estes dados foram percebidos pela atividade imanente do tempo e do espaço, limites para a própria percepção de coisa-em-si, *dentro* do homem. Este mesmo homem que os nomeia será considerado dentro de uma teia que, assim, define seu

¹⁰ Aqui cabe diferenciar a ciência dos signos – à qual está ligada a tradição estrutural francesa – da hermenêutica, cujo opúsculo se vale da interpretação como ponto de partida da totalidade concernente ao pensamento filosófico. “A interpretação é hermenêutica, é compreensão, portanto, o fato de nós não termos simplesmente acesso aos objetos via significado (...) faz com que a estrutura lógica nunca dê conta inteira do conhecimento (...)” (STEIN, 2004, p. 19).

próprio *ethos* de significações. É acerca desse processo interno que Habermas procura um desdobramento teórico.

Freud (1974b) está interessado nesse estranho processo de formação de padrões, onde a caixa-preta parecia não ser assimilada facilmente pela estipulação de um método protocolado de verificação. Sua primeira tópica sobre o inconsciente nos revela processos que constituem a capacidade imaginária inaugural da formação traumática, dando à mente a capacidade de definir seus papéis por um movimento de repressão de determinadas experiências, cujo fim último fecha seu ciclo na sociedade (FREUD, 1974c). O médico vienense define em termos psicológicos a atividade do *deslocamento* e da *condensação* como elementos constitutivos de todo o ser humano¹¹, princípios gerais do imaginário. O sujeito nesse sentido é o arauto máximo de uma articulação entre seu conflito e a possibilidade de transformar a si mesmo, sair do lugar diante da crise que o abarca. É demiurgo da constituição de sua personalidade, sem o saber de fato, transborda conteúdos que independem da razão hegeliana em seu estágio de totalidade. “(...) as idéias são catexias – basicamente de traços de memória – enquanto que os afetos e as emoções correspondem a processos de descarga, cujas manifestações finais são percebidas como sentimentos.” (FREUD, 1974b, p. 204). Todavia apesar de ser ele próprio sujeito, não acessa os conteúdos se não tiver quem o ajude a compreender o processo abstrativo.

Assim é Freud (1974a) com sua análise da *Gradiva*, de Jensen. Diante do impulso de tomar uma viagem até a antiga Pompéia, o Dr. Norbert Hanold se sente paralisado de nomear os acontecimentos de seu desejo. Inicia o encontro com a Gradiva, por ele chamado, mas é incapaz de indagar sobre a estranheza que o acompanha. Ponto de tensão na narrativa, mas ponto de encontro com a sensação surreal de ver a figura de sua obsessão falando em alemão com ele. Esse evento aparentemente onírico que se encaixa perfeitamente na imaginação que quer ser aclarada, quer de um encontro se assumir ainda mais um pouco como realidade externa. Freud vê aí a resistência, demora no tempo de encontro com a intensidade do fato que chega ainda não chegou a consciência, está em um nível latente.

Da mesma forma o estranho (*unheimliche*) na argumentação científica que o Iluminismo desconsiderou pousou na escatologia e na provocação literária romântica do século XIX de uma arte incapaz de ser apreendida no todo. Nietzsche (1970) revela o mal-estar da civilização ocidental com algo que escapa ao controle e ao mesmo tempo com a possibilidade

¹¹ Deslocamento como o movimento de substituição de um conteúdo por outro; condensação como a união de conteúdos que representam o desejo inconsciente (LAPLANCHE & PONTALIS, 1979).

de identificação dos sentimentos humanos considerados como subalternos. O olhar para o fraco aponta a necessidade de potência do ato humano, uma vez que vontade deve considerar a virtude do pensar. O filósofo o faz arguindo a possibilidade de um profundo nada constituir o espaço da teologia. Marx o faz em termos de contestação das posições engessadas e supostas à natureza do trabalho humano.

Habermas olha para o movimento dos especuladores da modernidade¹² e preocupa-se com a formulação da dialética em termos contrários aos seus antecessores da Escola de Frankfurt. Ele enxerga a dialética como positiva, em que os processos de mediações são preponderantes para um entendimento social, tal como pensa Haddad (2003) ao conferir o processo de constituição do *Self*. A política nesse ponto de vista não nasce de uma mera contradição com a realidade, mas ao conscientizar-se de que a realidade é constituída com o outro, o sujeito parte para o mundo da vida. Onde há esse suposto Eu, ele deve advir de um outro, na celebrada frase de Freud¹³, mas que para entender meus motivos pessoais preciso estar diante, olhar com o reconhecimento de uma constituição.

Por isso, é parte de um dos interesses de Habermas a obra de Martin Heidegger, cujo mote consagrado de objeto e sujeito tornam-se inseparáveis. Há um novo modo de pensar o mundo no qual as relações políticas são movimentos existenciais, isto é, se dirigem para um plano exterior que passa a ser fenomênico. Nesse sentido a análise discursiva e a fenomenologia se encontram para uma revisão histórica e uma renovação do sentido cultural sobre esse discurso que está por trás de todo o ato pleno de racionalidade, mas que nessa tentativa de compreensão é fugidio, pois a comunicação não leva em conta somente atos racionais, mas aquilo que inclusive está contido na linguagem, mas foi esquecido pelo ocidente. Heidegger ruma à esfera do ser e seu espaço de trabalho representado pelo *Dasein*¹⁴, pois por toda a palavra monológica, destituída de sentido, já vimos em Nietzsche, na qual o caos dá margem à vivência na via do que ainda não é, nos levando a uma pluralidade racional a um inconsciente como outra forma de razão a ser (do francês *devenir*) resolvida. Um plano de anterioridade da construção discursiva que prepara a marca da existência como movimento primordial, saindo do interior do ser para se consagrar no exterior do ente, já na tarefa de imprimir a responsabilidade da ação humana na construção de ideais. Movimento de aparências, o qual imprime aí relação (*beziehung*) na marca das qualidades que se prestam ao

¹² Paul Ricouer chamará Freud, Nietzsche e Marx de mestres da suspeita (ANDRADE, 2000).

¹³ *Wo es war, soll ich werden*, contida em Freud (1974d).

¹⁴ Ser-aí, no sentido como expresso em Ser e Tempo, como o dizer no sentido de existir, quando se leva em conta o sentido do ser (HEIDEGGER, 2009, pp. 02-40).

crivo da diferença que a razão em sua gênese buscou inaugurar. Heidegger percebe o velho movimento da razão e o entende reproduzido na sociedade, como um sintoma já exposto anteriormente por Freud, mas dessa vez um sintoma do qual decorre a temporalidade que o homem tenta resolver. O pensamento necessita da atividade cética na qual possa se manifestar na linguagem enquanto predomínio de um dizer do ser já entendido pela ontologia, em substituição à metafísica que não possui mais interesse que não recaia sobre objetos definidos por uma razão universal. Heidegger conclama ao ser-aí (o *Dasein*) a questão central da ontologia fundamental que situa o sentido do ser do homem no mundo. Esse espaço de elaboração do ser do homem é um cuidado (*Sorge*) que ele toma no tempo junto com os outros (*Mitsein*) (HEIDEGGER, 2009; HABERMAS, 2002).

Habermas (2002) olha o trabalho de Michel Foucault em *A História da Loucura* (2004) refaz o caminho da crítica pelo problema da totalidade da razão, em que os estratos arqueológicos que fundam a razão coletiva são obstacularizados pelo próprio movimento de rejeição das diferenças. Em *A História da Loucura*, pretendemos assim uma possibilidade atravessadora dos dados empíricos analisados por nossa própria sociedade de “um interesse filosófico pela loucura como complementar da razão: uma razão que se tornou monológica mantém a loucura à distância, para apoderar-se dela sem riscos, como um objeto purificado de toda a subjetividade racional” (HABERMAS, 2002, p. 335). A verdade na qual a filosofia se ocupava seria, até então, uma frente de exclusão institucionalizada através dos diferentes discursos mantenedores da razão. A razão (*logos*) sempre planejara se distanciar da loucura para apoderar-se dela. Há uma relação estabelecida, gerando um centro *em-si*. Loucura é o lugar que surge enquanto processo de cisão, sua origem ideal dentro de determinações subjetivas que objetificam a forma de estar no mundo, anulando assim a importância da diferença em ser entendida como outra lógica possível de operação do homem sobre ele mesmo.

Esse pensamento se concretiza na esfera pública como exigência da modernidade, ressalta Habermas. A análise do discurso da modernidade pelo pensamento foucaultiano pode ser lida muitas vezes como a crítica ao controle antropológico do saber-sobre-si na verdade logocêntrica ocidental, no contrato com uma dada prática empreendida na esfera pública e legitimada pelo poder científico. Habermas (2002) retira desses autores uma nova abordagem para o questionamento do discurso da modernidade pelo entendimento das categorias de seus valores.

Dasein não é mera abstração, mas é uma eminência da cultura (WOLLFF, 1980). Fenômenos são simplesmente o que são: aparências dos entes – seriam então doentes ou desprovidos de uma essência já dada no mundo? – que se concretizam pelo *a posteriori* do eu empírico. Heidegger não pretende uma intuição da essência, mas uma hermenêutica para que essa análise do ser permita encontrar as causas posteriores das conseqüências de se estar-no-mundo (*weltsein*). *Dasein*, nesse sentido, se verte como a própria possibilidade humana da existência – mostrar-se no ente – e aquele que evita esse conflito opta por um modo de deixar-se-levar (*dahintreibenlassen*). Para Heidegger esse ser está angustiado na finitude, ele precisa de uma segurança no discurso, nas possibilidades de seu poder-ser (*seinkönnen*) mais autêntico no qual a existência se faz emergente.

Habermas se dirige para essa razão descentrada. A razão humana não deve e nem pode se manter sobre o primado da técnica. É para esta que a modernidade sempre se movimentou. Tão pouco a hermenêutica é suficiente para a sociologia, pois esquece as ações humanas na esfera em que elas acontecem. Habermas indaga a qualidade de sua proposta.

A proposta da teoria da ação comunicativa parte de um pressuposto webberiano para a expressão das ações sociais, recolocando o ator na direção de um processo concreto para sua experiência de vida, fundacional de uma narrativa que sobrevém do desejo de pertencer ao mundo, testemunho de um mundo que frustra a todo o tempo, barrando o sujeito de seu idela de eu. Inclui aí a possibilidade da palavra ser evocada e interpretada como ação, na tentativa de conhecer os atores engajados como representantes de uma racionalidade, cuja forma filosófica está sempre em *devenir*. A hermenêutica é parte fundamental, juntamente com as possibilidades filosóficas que o século XX põe em debate, mas sua instrumentação deve vir em socorro não do processo inteiro da razão destituída das diferenças. A hermenêutica não deve esquecer os traços mais parcamente inscritos no livro do mundo, livro sagrado da espera desse outro. Logo, existe uma miríade de jogos lingüísticos que travam conflitos em busca de uma solução para o mundo das vivências. A auto-referência do ser humano parece intrincada em sua excentricidade, no fora que o institui, e na dimensão histórica, dialética por excelência, sem a tranquilidade de um fim teleológico da síntese hegeliana.

Os sujeitos capazes de fala e de ação, que ante o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio (HABERMAS, 1990, p. 52).

Há no ser uma tensão que não compreendemos se não pudermos partilhar que a ação comunicativa envolve tanto o pressuposto subjetivo mais íntimo quanto o problema de estarmos cercados do social. O gesto espontâneo que surge na virada diante do comum, a diferença cada vez mais valorizada na sociologia pós-estruturalista, leva sempre a uma divergência entre ideias. As ideias que hoje almejam o horizonte do homem tiveram de ser pensadas à luz de alguma instância racional, mas não puramente atirada sem um estudo sobre sua manifestabilidade e criticidade. A filosofia hoje compreende os limites de uma ontologia fechada a esfera de essencialidade sem o devido olhar a manifestação entificada.

Diante da alteridade a consciência se torna vulnerável, destitui do ser sua mera simplicidade, passa a ser cogitado a reconhecer no outro o que a nós é tão precioso para a manutenção de nossas vidas. Sobre esse princípio, invisível aos olhos, mas constante ao mundo da vida, a teoria da ação comunicativa propõe justamente o diálogo, isto é, a forma em que dois *logos* podem continuar sendo discursos com propriedades racionais, mas, para tanto, a comunicação deve conter a entrada do outro fora da dicotomia lógica “verdade” ou “falsidade” da comunicação. Aqui qualquer predictividade perde-se no instante da comunicação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o fim da metafísica resta à filosofia o mundo da vida, ou seja, restituir a linguagem do cotidiano nas práticas que nos escapam. Seria esta a emergência de uma antropologia filosófica mais do que atingir as finalidades modernistas? Os fundamentos da linguagem e da consciência estão na origem de processos humanos fundamentais à socialização. Portanto, a possibilidade hermenêutica de Habermas tenta observar a gramatologia escritural de Derrida, enquanto desafio a toda letra que se apaga na história ao tentar ser apanhada como universal da linguagem¹⁵. Cabe aqui ao intérprete a marca da decifração do ato humano em uma

¹⁵ Após a publicação do livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, em 1985, Habermas é criticado por Derrida por ter um pensamento desprovido de crítica social: “No monólogo interior não há a necessidade que o sujeito, que se relaciona apenas consigo mesmo exteriorize a si mesmo algo de seu interior” (HABERMAS, 2002, p. 239). Não nos deteremos na filosofia de Derrida e sua relação com a crítica à modernidade, mas cremos que o ponto nevrálgico está na postura de Habermas em caracterizar o pensamento de Derrida com fins à intuição das formas lingüísticas e, ao que tudo indica, preso a uma concepção de olhar sobre a escritura mantida nas disciplinas literárias (incluindo aí a história e o fazer dito “científico” das ciências humanas). Tal feita gerou atrito entre os filósofos.

escritura que se diferencie no ato de diferir em termos homófonos, mas escritos diferentemente (DERRIDA, 1991). Habermas trouxe para sua teoria tal contribuição. Na decifração da palavra é que a ação comunicativa deve levar em consideração esse vago saber que outrora foi a modernidade. “Esta ausência da escritura divina, isto é, em primeiro lugar do deus judeu que uma vez ou outra escreve ele próprio, não define apenas e vagamente alguma coisa como a modernidade. Enquanto ausência e obsessão do signo divino, comanda toda a estética e crítica modernas” (HABERMAS, 2002, p. 232).

Mas não será a ausência do deus judeu a presença do ser humano? Não será aí o caminho para uma renovada alteridade? Ser humano ao lidar com traços cada vez mais danificados de sua produção pessoal. Importante ressaltar esse complexo momento da decisão, devendo-se a todo aquele que por ali se aventurar decifrar o texto, usar o que se tem a mão para dar conta de algo que foge por vezes de nós mesmos. A realidade social também é texto, pois invade a relação do mundo com o instante de criação. A escritura puída se levanta com ímpeto para a produção de uma subjetividade transcendental (HABERMAS, 2002). Nisso também o sujeito deve descer de sua constituição, a começar pela conceituação do seu tempo vivido.

A filosofia analítica anglo-saxônica não é capaz de dar conta dessa formação subjetiva interna, da voz interior, mas interior quando bate em problemas de constituição do diálogo. A hermenêutica isolou a análise a uma circularidade que não dá voz aos atores sociais, tendo, por fim chegado à diferença no sentido antropológico derridariano. Habermas concorda com Derrida que essa diferença homófona enquanto produtora de alteridade, e com isso uma nova forma básica para o sentido, suspensão do desejo e da vontade, para perceber o som bruto que acomete o ser. Espera de mudança na esfera do ato se torna público na presença do ser na qual Heidegger sempre se movimentou como indagador de sua pretensa autenticidade. Estaria a teoria da ação comunicativa pronta a englobar esse sentido da espera?

Talvez nossa resposta resida ainda na questão da razão comunicativa, teoria que busca tanto um sentido para as ações quanto o reconhecimento de estruturas que esclarecem o ser-no-mundo (*mitsein*) reproduzido pelos objetos, para um ser-mantido-para-fora (*hinausgehaltensein*), em contato com sua angústia na esfera existencial. A auto-afirmação de um ente em busca de sentido torna-se o rastro fundamental da subjetividade. É a própria afirmação do *pathos*, aqui entendido por limitação que domina a pós-modernidade, impossibilidade de concretização dos ideais que confabulam o imaginário humano moderno. A morte é a próxima forma de ser-no-mundo, uma vez que as economias mundiais se

verteram em uma mesma direção, tomaram a lacuna de todas as interrogações subjacentes ao maio de 1968 na França, dando forma assim a uma angústia utópica indeterminada, tal como Fredric Jameson (1997) pontua a partir de sua análise do pós-modernismo e de suas críticas – entre elas a posição modernista de Habermas.

(...) Habermas pode muito bem estar certo, e as velhas formas do alto modernismo podem ainda reter algo do poder subversivo que já perderam em outros lugares. Nesse caso, um pós-modernismo que busque debilitar e corroer esse poder pode muito bem merecer seu diagnóstico ideológico numa forma local, mesmo que essa avaliação não possa ser generalizada (JAMESON, 1997, p. 84).

Será essa a sobrevivência da utopia da qual Jameson fala algo que Habermas teria deixado de lado em busca de um método coerente com o estatuto filosófico da tradição hermenêutica? Habermas faz questão de elucidar uma direção na qual a insegurança é dispensável a outro tempo. A possibilidade de que alta cultura e a cultura de massas flertem em prol de uma mesma direção axiológica é ao mesmo tempo sedutora e terrificante, se pensarmos nos cortes advindos da possibilidade de um real diálogo entre esfera pública e privada¹⁶ feitos. A direção que Jameson aponta é de uma maior massificação dos mercados até que os indivíduos uma vez saturados possam começar a entender seus posicionamentos enquanto singularidades e coletividades, concordando com Habermas no processo de compreensão intersubjetiva.

Só quando a razão dá a conhecer sua verdadeira essência na figura narcisista de um poder que subjuga tudo ao seu redor identitário, universal só em aparência e empenhado na auto-afirmação e na auto-intensificação particular, o outro da razão pode, por sua vez, ser pensado como uma potência espontânea, fundadora do ser, instituinte, ao mesmo tempo vital e intransparente, não mais iluminado por qualquer centelha de razão. Só a razão reduzida à faculdade subjetiva do entendimento e à atividade com respeito a fim corresponde à imagem de uma razão *exclusiva* que, quanto mais se eleva triunfal, mais se desenraiza a si mesma, até por fim cair

¹⁶ Uma vez que a situação tal como imaginada por Habermas coloca sobre a esfera da parte interessada na manutenção desse diálogo, podemos imaginar ainda uma teoria do Estado afirmado sobre a pretensa ideologia reinante da classe dirigente da esfera pública. Habermas não poderia desprezar tal fato, uma vez que a esfera perpassa os produtos midiáticos: “O sujeito dessa esfera pública é o público enquanto portador da opinião pública; à sua função crítica é que se refere a ‘publicidade’ como, por exemplo, o caráter público dos debates judiciais. No âmbito dos mídias, a ‘publicidade’ certamente mudou de significado” (HABERMAS, 1984, p. 14). Mais adiante é a elevação da vida ao privado que exige do público “aceitar esta exigência tanto mais porque precisa apenas trocar a função do instrumento com cuja ajuda a administração já tinha tornado a sociedade uma coisa pública em sentido estrito: a imprensa” (HABERMAS, 1984, p. 16). Sendo assim a importância idealizada da esfera pública no conhecimento do privado, síntese do diálogo entre o poder público e a opinião pública. Mas reconhece que a ordem privada não tem condições de julgar um ato público, quando é de interesse público. Isso leva a lamentável conclusão de que tanto Estado quanto interesse privado mantém entre si uma relação necessária e, portanto, atenuante de crises. Não será esta uma cibernética esclarecida? Talvez muito mais um diálogo de interesses para a manutenção de uma racionalidade que sirva a ambos.

murchamente a potência de sua origem heterogênea e oculta (HABERMAS, 2002, p. 425).

Interessante postulado hermenêutico que a morte do sujeito aqui apresenta para o pensamento ocidental. Heidegger e Foucault perguntam o que é o ser humano quando tenta definir a si mesmo ao relevar sua existência junto ao tempo. Se pensamos em estruturas linguísticas históricas ou na formação anti-metafísica de Heidegger, temos de levar em conta a interrupção da aplicação científica centrada e positivizada a todo o argumento que limite os seres humanos a seu próprio modo de operar a razão estratégica, isto é, de modo mecânico encontrar as saídas mais apropriadas para situações conflitantes.

Ora, essa atitude dos participantes em uma interação mediada pela linguagem possibilita uma relação do sujeito consigo mesmo *distinta* daquela mera atitude objetivamente adotada por um observador em face das entidades no mundo. A duplicação empírico-transcendental da auto-referência só é inelutável enquanto não houver nenhuma alternativa a essa perspectiva do observador: só então o sujeito deve considerar-se como aquele que faz face ao mundo em seu todo comandando-o – ou como uma entidade existente para ele. Entre a posição extramundana do eu transcendental e a intramundana do eu empírico nenhuma mediação é possível. (HABERMAS, 2002, p. 415)

As possibilidades técnicas de um Estado cibernético nos mostram a curto prazo uma preocupação com o futuro e com a assertividade de fatores político-econômicos que não são capazes de contemplar a crise da esfera privada. Talvez nos bastasse a teoria da ação comunicativa, mas deve-se levar em conta as críticas ao seu sistema de pensamento que acabam reduzindo pelo instrumental da racionalidade as escolhas subjetivas. O que restringe a teoria da ação comunicativa diante do Estado cibernético é justamente o fato de que sua aplicação possa realmente possuir os ares intersubjetivos, unidos a razão comunicativa, tais como eles mesmos se apropriam de suas realidades, sem que antes se esteja apressando uma racionalidade nivelada diante dos problemas judicativos maiores que apressam setores da esfera pública a facilitarem o comércio, o que ocasiona a dominação de uma classe através do intelecto e como conseqüências traz o desconforto de uma hipotética razão ocidental (HABERMAS, 1984).

O horizonte histórico se for esquecido perde a crítica para um Estado implicado na responsabilidade social, limitando a razão novamente a um quadro normativo e estatístico. Logo, o interesse pelo público não limita o interesse privado, mas continuaria a reificar suas ideias em produtos simplificados para uma sociedade espetacular e superficial que minimiza os problemas sociais em prol de uma elite fragmentada. A teoria da ação comunicativa pode

proporcionar a crítica a esse automatismo moderno midiático ao olhar para o público na importância de uma sociedade que conhece o que é melhor para si mesma, e se assim ela apreende no olhar, se o pensamento que a conduz não se limitar a um instrumental isento de consciência social, consciência do outro, esta que encontra nesse certo inconsciente racional da razão comunicativa, o lastro para o simbólico subjacente aos interesses das partes envolvidas na resolução de conflitos. Por isso também a importância do olhar na intensidade que revela o instante de sua possível perda do outro.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, A. C. *Ricoeur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ANDREWS, C. W. Implicações teóricas do Novo Institucional: Uma Abordagem Hbermasiana. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 48. nº 2, pp. 271 a 299, 2005.
- ASHBY, W. R. *Uma introdução à cibernética*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- BOUQUET, S. *Introdução à leitura de Saussure*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- DERRIDA, J. A Diferença. In: *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- EPSTEIN, I. *Cibernética*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- FREUD, S. (1907 [1906]). Delírios e Sonhos na *Gradiva* de Jensen. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. 24v. Vol. IX.
- _____. (1914 – 1916). O Inconsciente. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. 24v. Vol. XIV.
- _____. (1930 [1929]). O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. 24v. Vol. XXI.
- _____. (1933 [1932]). Conferência XXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974d. 24v. Vol. XXII.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GOMES, W. *Fenomenologia e Pesquisa em Psicologia*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1998.

GRICE, H. P. Lógica e conversação. In: DASCAL, M. (org.) *Fundamentos metodológicos da lingüística (IV)*. Tradução de João Wanderley Geraldi. Campinas: Editora Unicamp, 1982.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A Lógica das Ciências Sociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HADDAD, F. Dialética Positiva: de Mead a Habermas. *Lua Nova*, São Paulo, nº 59, pp. 95 – 114, 2003.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

JAMESON, F. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

JAPIASSU, H. *Introdução à Epistemologia da Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

KAFKA, F. *O Veredito/Na Colônia Penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

MEAD, G. H. *Mind, Self and Society*. (Ed. by [Charles W. Morris](#)). Chicago: University of Chicago Press, 1950.

NAVIA, R. Principais críticas da filosofia contemporânea da ciência à psicanálise. In: MACHADO, J. A. T. *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDPU CRS, 1999.

NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1970.

PIAGET, J. *Sabedoria e ilusões da filosofia*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Atena Editora, 1959.

STEIN, E. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VIGNAUX, G. *As ciências cognitivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

WOLFF, K. H. (1979). Fenomenologia e sociologia. In: BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert (Orgs.). *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, V. I e II.

_____. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em setembro de 2012.

Aceito em dezembro de 2012.