

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PAULA MARIANA RECH

**PATOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO: A PSICANÁLISE À LUZ DE
*CONHECIMENTO E INTERESSE***

PORTO ALEGRE
2020

PAULA MARIANA RECH

**PATOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO: A PSICANÁLISE À LUZ DE
*CONHECIMENTO E INTERESSE***

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva.

PORTO ALEGRE
2020

PAULA MARIANA RECH

**PATOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO: A PSICANÁLISE À LUZ DE
*CONHECIMENTO E INTERESSE***

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva.

Conceito Final: **A.**

Aprovado em: **02 de dezembro de 2020.**

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Manuela Sampaio de Mattos (PUCRS|APPOA).

Prof^º. Dr^º. Ricardo Crissiuma - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Dedico este trabalho à minha Lua (mãe), que iluminou minhas noites mais sombrias e que, com o seu brilho, trouxe-me esperança.

Também o dedico à memória de George, o cachorrinho mais amigo e companheiro, que estava ao meu lado durante toda a escrita deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

O trabalho de conclusão de curso representa para mim o primeiro passo para a realização dos meus sonhos e objetivos. Ele representa o fim da minha trajetória na graduação em filosofia, que foi linda, mesmo com todos os meus erros e acertos, e abre um novo caminho, com imensas possibilidades de crescimento e aprendizado. Durante esse percurso, tive o apoio de pessoas incríveis que me ajudaram a chegar até aqui.

Minha fé em Deus deu-me forças para continuar incessantemente minhas pesquisas, pois eu sabia que quando eu não conseguisse avançar mais, Ele completaria minhas forças e meu entendimento. E Ele o fez!

O apoio e o amor infinito do grande e único amor da minha vida, minha mãe, foi um alento em cada momento difícil. Ela me apoiou e incentivou quando eu decidi estudar filosofia, disse-me que se esse era o meu sonho, ela estaria ao meu lado, ajudando-me a realiza-lo. Ela sempre esteve presente em cada novo passo que eu dei, sempre atendia às minhas ligações no meio das tardes corridas do seu trabalho para me consolar, enquanto eu chorava, dizendo que eu não era capaz de continuar. Então, ela me lembrava que se tivéssemos uma a outra, se tivéssemos perseverança e fé, nós teríamos o necessário para seguir em frente. E terminava dizendo: “seca tuas lágrimas, ergue tua cabeça e luta, porque eu estou ao teu lado e tu sempre terás o meu ombro para chorar”. Sua força e amor foi o que me manteve firme.

Aos meus cachorros, meus bebês, Kiara, Negão e George, agradeço pelo amor sincero, pelos lambeijos – principalmente da Kiara e do Negão, que faziam eu me sentir a mana mais amada -, pelas bagunças, que alegravam e alegam os meus dias, e pela companhia durante todo o percurso de escrita do meu TCC - principalmente do Georginho, o meu grandão que também era um gatinho, um cagatinho, que estava sempre ao meu lado e, quando não estava, batia com a patinha na minha porta só para entrar e ficar comigo. Hoje, o George não está mais entre nós, mas sua memória de melhor cachorro que eu poderia ter e de todos os momentos incríveis e felizes que passamos juntos sempre estará no meu coração. George, Kiara e Negão: são muito mais que cachorros, são parte da minha família.

Agradeço ao Diek, que foi o pai que a vida me deu. Agradeço por ele ter me acolhido como sua filha e agradeço pelos seus cuidados e pela sua preocupação comigo desde a minha infância.

Eu não poderia deixar de agradecer ao prof^o. Raphael Zillig por toda a sua ajuda e atenção durante o meu percurso na filosofia, por sua paciência comigo desde o primeiro semestre, por sempre ter acreditado em mim, por ter me dado a oportunidade de ser sua

orientanda durante boa parte da minha graduação e por ter me ensinado tanto com o seu exemplo. O prof^o. Raphael tem toda a minha admiração e respeito!

Agradeço ao meu orientador, o prof^o. Felipe Gonçalves Silva, por ter me acolhido como sua orientanda, por ter mergulhado comigo neste projeto, por ter exigido mais de mim, porque ele sabia que eu podia mais. Agradeço a ele por todas as nossas conversas e por seus conselhos e ensinamentos. Para mim, é um prazer tê-lo como meu orientador.

Gostaria de estender os meus agradecimentos ao prof^o. Weiny Freitas, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, por ter me recebido tão bem em seu grupo de pesquisa (Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise) e por sempre ser tão atencioso em nossas conversas a respeito do meu TCC. Seus apontamentos enriqueceram minhas pesquisas.

À minha psicanalista, Manu, agradeço por ter me encorajado a trancar o curso de Engenharia Química e me dedicar ao que de fato eu amo: a filosofia. Eu não poderia ter feito escolha melhor!

Agradeço ao Henrique Moretto por ser um amigo tão fiel e bondoso. Sua amizade é um alento nestes tempos em que as relações intersocias estão cada vez mais líquidas.

Sou grata pelas tantas outras amizades, pelas pessoas incríveis que conheci, pelos professores que tive e pelos amigos que fiz. Pelas vezes que o Dani vinha do Campus Centro até o Campus do Vale só para almoçar comigo. À Ana, Igor, Thi e Arthur: vocês tornaram mais leves os dias pesados.

Por fim, o meu agradecimento não é a uma pessoa, mas à UFRGS. Lá é um lugar de aprendizados. Não aprendemos apenas o que é ensinado em cada curso; aprendemos a lidar com as diferenças e que está tudo bem ser diferente, chato seria se fôssemos todos iguais. Aprendemos a lutar pelos nossos direitos, aprendemos a não nos calar, desenvolvemos nosso pensamento crítico e realizamos sonhos. O meu sonho nasceu e ganhou força entre os corredores do Campus do Vale. Que possamos sempre defender o nosso direito às universidades públicas cujo ensino é gratuito e de qualidade.

“Eu, porém, tenho em mim essa coisa a que chamo coragem. Até agora, essa coisa foi a assassina de todos os meus desencorajamentos. [...] De fato, não há melhor assassino do que a coragem, coragem que ataca, porque não há ataque sem rufar de tambores.”

(Friedrich W. Nietzsche - *Assim Falava Zaratustra*)

“A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.”

(Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano)

RESUMO

Este trabalho se propõe a estudar o papel ocupado pela psicanálise na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada por Jürgen Habermas em 1968. O objetivo central é demonstrar como Habermas utiliza a psicanálise como um modelo crítico particular, propondo sua releitura como uma forma de discurso hermenêutico, dirigido não apenas a processos de autorreflexão do sujeito, mas à superação de bloqueios de acesso às próprias experiências subjetivas. Compreendida desse modo, a psicanálise seria peça fundamental na suplantação de entraves positivistas ao desenvolvimento da crítica do conhecimento, explicitando um tipo de “interesse emancipatório” exigido na identificação e no transcender de patologias sociais. Além disso, será discutido como esse projeto habermasiano teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, que ao tender a atribuir um papel explicativo de cunho naturalista à dinâmica pulsional, aproximaria a psicanálise a resquícios positivistas. Por fim, serão discutidas algumas possíveis objeções à compreensão da psicanálise como método crítico de interpretação hermenêutica, principalmente nos nomes de Jean Laplanche e Paul Ricoeur.

Palavras-chave: Psicanálise; Hermenêutica; Autorreflexão; Patologias sociais; Habermas; Freud; Laplanche; Ricoeur;

ZUSAMMENFASSUNG

Deise Forschung befasst sich mit der Rolle der Psychoanalyse in der 1968 von Jürgen Habermas veröffentlichten Arbeit *Erkenntnis und Interesse*. Das Ziel besteht darin, darzustellen, wie Habermas die Psychoanalyse als privates kritisches Modell verwendet und sein Wiederlesen als eine Form des hermeneutischen Diskurses vorzuschlagen. Es richtet sich nicht nur auf Prozesse der Selbstreflexion des Menschen, sondern auch auf die Überwindung des blockierenden Zugangs zu seinen eigenen subjektiven Erfahrungen. Auf diese Weise verstanden, wäre die Psychoanalyse ein grundlegendes Element bei der Verdrängung positivistischer Hindernisse für die Entwicklung der Wissenskritik und erklärt eine Art "emanzipatorisches Interesse", das für die Identifizierung und Überschreitung sozialer Pathologien erforderlich ist. Darüber hinaus wird diskutiert, wie sich dieses habermasianische Projekt trotz eines wesentlichen Teils von Freuds Selbstverständnis entwickeln müsste, indem sie dazu neigt, der Antriebsdynamik eine erklärende Rolle naturalistischer Ebene zuzuschreiben und die Psychoanalyse auf positivistische Spuren zu bringen. Schließlich werden einige mögliche Einwände gegen das Verständnis der Psychoanalyse als kritische Methode der hermeneutischen Interpretation diskutiert, hauptsächlich bei den Autoren Jean Laplanche und Paul Ricoeur.

Schlüsselwörter: Psychoanalyse; Hermeneutik; Selbstreflexion; Soziale Pathologien; Habermas; Freud; Laplanche; Ricoeur;

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 CONHECIMENTO E INTERESSE | 12 |
| 2.1 A crítica do objetivismo da ciência | 12 |
| 2.2 O contramovimento de Peirce e Dilthey | 21 |
| 3 A PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO E SUA TRANSFORMAÇÃO EM UM MODELO DE CRÍTICA SOCIAL | 27 |
| 3.1 A psicanálise como discurso hermenêutico crítico em Habermas..... | 27 |
| 4 OBJEÇÕES À COMPREENSÃO DA PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO | 38 |
| 4.1 Jean Laplanche e a psicanálise como anti-hermenêutica | 38 |
| 4.1.1 Colocando Habermas e Laplanche para conversar | 42 |
| 4.2 Jürgen Habermas e Paul Ricoeur: um diálogo hermenêutico | 43 |
| 4.2.1 Habermas e Ricoeur: algumas linhas de concordância e alguns pontos divergentes | 44 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 47 |
| REFERÊNCIAS | 51 |

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho dedica-se ao papel cumprido pela psicanálise na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada por Jürgen Habermas em 1968. Dando continuação à centralidade atribuída à psicanálise no interior da chamada “primeira geração da teoria crítica” (ROUANET, 2001; WHITEBOOK, 1996), Habermas se apropria da psicanálise nos capítulos finais de *Conhecimento e Interesse* como um instrumento epistemológico fundamental para a elaboração de sua crítica ao positivismo, compreendido como um conhecimento objetivo da realidade social aos mesmos moldes das ciências naturais, que neutraliza, a seus olhos, a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e de crítica epistemológica no âmbito da teoria do conhecimento. Nesse sentido, Habermas confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas da história, opondo à autocompreensão objetivista destas ciências um modelo de autorreflexão que encontra suas bases nos postulados da compreensão clínica de Freud.

Desse modo, o primeiro capítulo será destinado a remontar os passos mais fundamentais da longa trajetória com que Habermas apreende o desenvolvimento da autorreflexão filosófica e seus percalços positivistas. Apresentarei um processo esquemático cujas etapas vão desde Kant até Dilthey, passando por Hegel e Marx, com seu foco voltado a redescobrir a conexão perdida entre o conhecimento e as condições transcendentais do conhecimento possível.

Nesse percurso, encontramos a tese de que tanto Hegel quanto Marx, apesar de seus avanços fundamentais na apreensão filosófica da autocompreensão social, não foram capazes de elevar a investigação epistemológica para além das constrições positivistas. Além disso, buscarei apresentar como Habermas se propõe a analisar a gênese da noção de interpretação na psicanálise e o modo como ele procura trazer Freud para mais perto da herança hermenêutica, aproximando-o da chamada “gramática da linguagem ordinária”, em uma tentativa de afastá-lo de uma concepção muito vinculada ao naturalismo científico de interpretação.

No segundo capítulo, o objetivo central será apresentar o modo como Habermas propõe uma releitura da psicanálise como uma forma peculiar de discurso hermenêutico crítico, o qual não apenas inscreveria os métodos psicanalíticos na herança hermenêutica, mas daria um passo além: buscaria superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, a partir de um processo reflexivo de consciência de si que, ao mesmo tempo, permite conceber o papel central que a autorreflexão deve exercer em um modelo mais amplo de identificação e crítica das patologias sociais.

Por fim, no terceiro capítulo, serão apresentadas algumas objeções por parte de importantes teóricos cujas pesquisas nos campos relacionados à hermenêutica e à psicanálise culminaram em debates clássicos a respeito da compreensão habermasiana da psicanálise de Freud como método crítico de interpretação hermenêutica. Serão abordadas divergências interpretativas especialmente em Jean Laplanche e Paul Ricoeur, e algumas possíveis concordâncias entre a teoria de Habermas e a desses pensadores, uma vez que é nítida a importância que a psicanálise freudiana imputa na constituição dos três.

Por um lado, Laplanche defende a psicanálise como anti-hermenêutica, ideia que contrasta diretamente com a interpretação habermasiana, estando a maior crítica laplanchiana vinculada à recusa de um *modus operandi* da clínica psicanalítica pautado em processos interpretativos de leitura pré-definidos, ou seja, ao estabelecimento de nexos causais fixos e chaves de leitura generalizadas. Para Laplanche, a prática hermenêutica de interpretação exigiria sempre um código de tradução, o que contrastaria frontalmente com o caráter aberto, não-interventivo e assintético da prática psicanalítica. Ricoeur, em sentido oposto, busca um vínculo ainda mais contundente entre a psicanálise e as práticas interpretativas, questionando as objeções de Habermas à hermenêutica filosófica e defendendo uma linha de continuidade mais direta entre ela e o método psicanalítico. Ao final, procuro apontar possíveis aproximações entre esses modelos, as quais sugerem que, apesar de divergências aparentemente inconciliáveis, a apropriação da psicanálise em *Conhecimento e Interesse* se coaduna a algumas das preocupações mais fundamentais de seus críticos.

2 CONHECIMENTO E INTERESSE

A obra *Conhecimento e Interesse* nasce em meio a um conflito com o positivismo. Publicada por Jürgen Habermas em 1968, um de seus principais objetivos é dar continuidade ao debate de que o positivismo teria como principal premissa “a denegação da experiência de reflexão no âmbito da teoria do conhecimento” (REPA, 2004, p. 14), buscando um conhecimento objetivo da realidade social aos mesmos moldes das ciências naturais e neutralizando com isso, sobretudo, a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e crítica epistemológica. Nesta obra, Habermas se apropria da psicanálise como um instrumento metódico para a elaboração de sua crítica ao positivismo, no qual ele confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas da história, opondo à autocompreensão objetivista desses campos disciplinares um modelo de autorreflexão inspirado pela cura analítica (CARRÉ, ALVARENGA, 2008).

Habermas procura abordar, implícita ou explicitamente, temas caros à tradição frankfurtiana, como a reflexão voltada à prática, a crítica da cultura, a ideia de uma razão emancipatória, a denúncia do positivismo e de formas patológicas de reprodução social, tendo por intenção fornecer maior plausibilidade aos postulados da teoria crítica. Além disso, ele se detém ao projeto de uma crítica da ideologia que, ao nível teórico, seria uma crítica do saber, destinada a desmascarar a autoilusão objetivista da ciência; ao nível da *práxis*, seria uma crítica da cultura, destinada a desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente deturpada (ROUANET, 2001, p. 258).

2.1 A crítica do objetivismo da ciência

A crítica habermasiana do objetivismo da ciência parte da diferença entre os conceitos de *trabalho e interação*, que remontam ao jovem Hegel. Por um lado, o conceito de trabalho corresponderia à esfera da ação instrumental, visto que é por meio da atividade produtiva que a espécie humana obtém da natureza a satisfação de suas necessidades básicas. O conceito de interação, por outro lado, corresponderia à esfera da ação comunicativa, pois é por meio da linguagem que se dá a interação dos sujeitos com as instituições e suas normas.

A relação entre esses conceitos está diretamente ligada aos interesses antropológicos de existência, sobrevivência e conservação, mas também estaria ligada ao gradativo processo de conhecimento da espécie humana. Para além desses interesses de preservação, que seriam

condutores de conhecimento empírico-analítico, apresenta-se o interesse intrínseco à espécie pela liberdade e pela autonomia, dando origem ao interesse emancipatório de suas dominações sociais, viabilizado pelo ato reflexivo.

Dessa maneira, a autorreflexão revela o vínculo entre conhecimento e interesse, mostrando um interesse prático da razão vinculado a seus objetivos mais diretamente empíricos. Além disso, também é devido ao ato reflexivo que se pode criticar a autoconsciência objetivista das ciências nomológicas e a transformação dessa autoconsciência em ideologia cientificista (ROUANET, 2001, p. 265).

A razão se apreende como interessada na efetuação da autorreflexão. Por isso, é com o nexos fundamental de conhecimento e interesse que nos deparamos quando desdobramos a metodologia à maneira da experiência da reflexão: como a dissolução crítica do objetivismo, ou seja, da autocompreensão objetivista das ciências, que escamoteia o interesse da atividade subjetiva nos objetos pré-formados do conhecimento possível (HABERMAS, 1968, p. 321).

Habermas, portanto, propõe-se a discutir sua teoria do conhecimento, baseando-se em três principais linhas: o positivismo; o pragmatismo; o historicismo. Assim, ele parte do desenvolvimento da pré-história do positivismo cujo objetivo seria “excluir (...) o papel da reflexão no processo de construção do conhecimento” (MEDEIROS, 2003 p. 3), a partir de um processo esquemático cujas etapas vão desde Kant até Dilthey, passando por Hegel e Marx, tendo por foco redescobrir a conexão perdida entre o conhecimento e as condições transcendentais do conhecimento possível (ROUANET, 2001, p. 265). Sua tentativa nesse processo é defender a tese de que:

após Kant, a ciência não foi mais pensada a sério filosoficamente, pois a ciência só se deixa conceber nos termos da teoria do conhecimento – e isso significa: como *uma* categoria do conhecimento possível – na medida em que o conhecimento não é equiparado exaltadamente ao saber absoluto de uma grande filosofia, nem às cegas com a autocompreensão cientificista do exercício factual de pesquisa. (HABERMAS, 1968, p. 28).

Isso significaria dizer que, embora Habermas valorize as contribuições, tanto de Hegel quanto de Marx no campo da teoria do conhecimento, e até mesmo utilize conceitos hegelianos de *experiência*, de *dialética da eticidade* e de *luta por reconhecimento*, bem como os conceitos marxianos de autoprodução da espécie pelas vias do trabalho social, como alicerces para uma teoria social e para uma teoria do conhecimento, eles não seriam capazes de levar às últimas consequências a elevação da teoria do conhecimento como teoria da sociedade, isto é, Hegel e Marx não conseguiram colocar a investigação epistemológica em um novo patamar, “pelo

contrário, ambos suspenderam, cada um a seu modo, a validade do questionamento próprio da teoria do conhecimento” (REPA, 2004, p. 14). Hegel transformaria a teoria do conhecimento no idealismo de um saber absoluto, enquanto Marx, mesmo que atribua acertadamente um caráter materialista à sua filosofia da história, acaba por reduzir a reflexão meramente ao trabalho, desenvolvendo uma análise instrumentalista da reflexão (MEDEIROS, 2003). Por esse viés, ambos contribuiriam para o avanço da teoria positivista.

Se, de um lado, Habermas quer corrigir o idealismo hegeliano pelo materialismo de Marx, do outro lado, caberia evitar uma redução das lutas de classe ao âmbito do trabalho, mostrando que elas podem ser vistas também como lutas por reconhecimento e, além disso, não são estranhas a uma dialética da eticidade em que a identidade de cada um é determinada pelo outro que é renegado (REPA, 2004, p. 15).

Com isso, como nos explica Rouanet (2001, pp. 266-270), para Kant, o conhecimento possível depende das categorias *a priori*, categorias essas que possibilitam a dissolução da visão objetivista, ao passo que ele próprio confere um alto valor dogmático à sua crítica, visto que enxerga na matemática e nas ciências naturais paradigmas apresentados como invariantes às estruturas do sujeito transcendental. Já Hegel, em sua *Fenomenologia*, procura demonstrar certo equívoco kantiano, ao assumir que as ciências naturais seriam formas de saber e que o projeto de Kant, baseado na consciência crítica, seria uma espécie de *Cogito*, o qual negligenciaria o processo de autoformação do Espírito. Todavia, o que Hegel não percebe é que ele mesmo recai neste erro ao identificar a consciência crítica da epistemologia ao “Saber Absoluto”, isto é, ao reduzir as ciências a nada mais que manifestações desse saber, o que faz com que toda a problemática proposta por Kant da relação entre filosofia e ciência desapareça.

Mesmo que Marx pudesse minimizar as dificuldades criadas pela teoria da história idealista hegeliana, por meio de uma filosofia materialista, a qual seria igualmente uma teoria do conhecimento, o que Marx faz é utilizar o sujeito transcendental de Kant, historicizado pelos postulados de Hegel, mas sob bases materialistas, para dizer que a espécie humana, na medida em que transforma a natureza por meio do trabalho, constitui transcendentemente a objetividade, haja vista que o trabalho constitui o quadro transcendental, permitindo uma constituição da objetividade do conhecimento. Com efeito, Marx considera tanto o momento de síntese por meio das forças produtivas, isto é, o trabalho, quanto a síntese através da interação, que seriam as relações de produção, admitindo que essas sínteses não seriam apenas resultado direto do desenvolvimento das forças produtivas e do progresso técnico, mas sim produto de relações de força por meio da luta de classes.

Entretanto,

em sua autocompreensão filosófica, Marx somente enfatiza, como fator constitutivo do processo de formação da espécie, o elemento do metabolismo com a natureza, através do trabalho social, isto é, da ação instrumental. Desse privilégio reservado à ação instrumental resulta idêntico privilégio concedido à ciência natural, considerada como paradigma da ciência em geral, na qual Marx inclui a ciência do materialismo histórico (ROUANET, 2001, p. 265).

Desse modo, a investigação filosófica das condições de possibilidade do conhecimento perde seu valor, na medida em que se percebe que Hegel dera início a um processo de dissolução da epistemologia ao anular a ciência na filosofia, e Marx o levou a cabo, anulando a filosofia na ciência, deixando assim o caminho aberto ao positivismo cuja principal tarefa é fundar a ciência, objetivamente compreendida, em uma ontologia do factual (HABERMAS, 1968, pp. 141).

A gênese do positivismo se deu no século XIX, em uma fase de transformações sociais e econômicas, políticas e ideológicas, tecnológicas e científicas profundas, decorrentes da consolidação do capitalismo enquanto modo de produção, por meio da propagação das atividades industriais na Europa e outras regiões do mundo. Pode-se dizer, portanto, que, durante o século XIX, Auguste Comte e até mesmo a França mergulharam na razão, colocando sua fé em uma “nova religião”, caracterizada pela união entre a ciência e a tecnologia, tidas como certa cura da humanidade, no contexto da expansão do Capitalismo Industrial (VALENTIM, 2010).

Inicialmente, o positivismo de Comte entrou em cena na figura de uma nova filosofia da história, o que originou um conflito. Esse conflito era pautado, nas palavras de Habermas (1968, pp. 121), na seguinte questão:

o conteúdo cientificista da doutrina positivista, de acordo com o qual o conhecimento legítimo só é possível no interior do sistema das ciências empíricas, encontra-se em manifesto conflito com a forma de filosofia da história na qual o positivismo surge a princípio.

Em sua mais importante teoria, “a lei dos três estados”, baseada em suas observações a respeito da evolução da espécie, Comte constata que para que haja a evolução humana, ela precisa passar por três estágios: a) o teológico; b) o metafísico; c) o positivo. Contudo, na visão habermasiana, essa teoria pressupõe uma forma lógica que vai de encontro ao *status* de hipótese de lei atribuído às ciências empíricas, ou seja, o próprio saber de que se vale Comte para interpretar o significado do saber positivo não corresponde às determinações do espírito positivo (POPPER, 1957). Esse conflito, segundo Habermas (1968, p. 122), pode ser

solucionado à medida em que enxergamos que a intenção do positivismo mais antigo é tão somente “propagar de maneira pseudocientífica o monopólio da ciência sobre o conhecimento”.

Na medida em que a investigação filosófica a respeito das condições possíveis de conhecimento ia perdendo seu valor, o sentido da ciência ia se tornando irracional, não fosse o positivismo ter acoplado à ciência esse sentido inicial de uma filosofia da história. Todavia, a investigação de certo contexto empírico com base nos termos da filosofia da história, toma o lugar da reflexão do sujeito sobre si mesmo, o que torna o conceito de conhecimento irracional, dando lugar à metodologia das ciências e à racionalização da *práxis* de vida. Neste ponto, concentra-se o objeto principal do positivismo: “fundamentar a fé cientificista das ciências em si mesmas, recorrendo a uma construção da história da espécie tomada como história do sucesso do espírito positivo” (HABERMAS, 1968, pp. 123), pois esse espírito, liga-se diretamente às regras garantidoras de cientificidade.

Trata-se da influência de fato do homem sobre o mundo externo, cujo desenvolvimento gradual forma, sem dúvida, um dos principais aspectos da evolução social; certamente, pode-se dizer até mesmo que sem o seu desdobramento essa evolução inteira teria sido impossível. {...} O progresso político, bem como o moral e o intelectual, é absolutamente inseparável do progresso material, por isso, é claro que o efeito do homem sobre a natureza depende principalmente dos seus conhecimentos alcançados no que concerne às leis reais dos fenômenos inorgânicos (COMTE, 1923, pp. 368-369).

Assim como Marx analisa o papel que o progresso técnico-científico emprega na autoconstituição da espécie, focando no conceito idealista de conhecimento, ao reduzi-lo à síntese por meio das forças produtivas, Comte associa a filosofia da história à determinadas circunstâncias do progresso científico, propiciando a elucidação de um conceito de ciência que não mais se insere na teoria do conhecimento, tendo sido solapado pelo positivismo e passado de uma teoria do conhecimento para uma teoria da ciência. Com isso, a teoria da ciência comtiana se reduziria a um amontoado de regras metodológicas chamadas pelo termo “positivo”.

Conforme Comte, esse termo serviria para denominar aquilo que é factual daquilo que é meramente imaginário. Essa contraposição é necessária a fim de separar a ciência da metafísica, já que o positivismo visa eliminar os questionamentos desprovidos de sentido em prol dos questionamentos cuja análise científica leve aos fatos. Como “fato”, Comte considera tudo aquilo que pode se tornar objeto de domínio da ciência.

Embora o positivismo tenha adotado inicialmente a regra fundamental do empirismo, segundo a qual o conhecimento precisa ser comprovado por meio da certeza sensível da

observação, pois é exatamente essa certeza sensível que determinaria o acesso aos fatos, o positivismo não considera plena a garantia de certeza do conhecimento por meio das fundamentações empíricas, visto que mais importante que a certeza sensível é a certeza pelo método, pois ela garante a fiabilidade do conhecimento científico. Com efeito, a ciência afirma a primazia do método em relação ao objeto cuja fiabilidade se dá através do auxílio dos modos de proceder científico.

Desse modo, Comte liga os princípios racionalistas aos empiristas, pois não se trata mais dos teoremas de uma filosofia do conhecimento, mas sim de determinadas regras para o procedimento da ciência, uma vez que é exatamente a harmonia entre a ciência e a técnica que possibilitaria a disposição técnica tanto sobre os processos da natureza quanto sobre os processos da sociedade (HABERMAS, 1968, pp. 129). Contudo, segundo a explicação comteana (1956, pp,59-60),

é importante reconhecer que até agora a relação fundamental entre ciência e técnica não pode ser necessariamente apreendida de maneira adequada, mesmo pelos melhores espíritos, em consequência da extensão insatisfatória da ciência natural, que permaneceu ainda longe dos âmbitos de pesquisa mais importantes e difíceis, concernentes diretamente à sociedade humana. De fato, a concepção racional da influência do homem sobre a natureza permaneceu restrita dessa maneira essencialmente ao mundo inorgânico. {...} Se essa grande lacuna pode ser um dia suprida o suficiente, o que se começa a fazer hoje, será reconhecido o significado fundamental desse grande fim último prático [da ciência] para o incitamento constante e, amiúde, até mesmo para a melhor condução das teorias supremas. {...} Pois a técnica não será mais exclusivamente geométrica, mecânica ou química e assim por diante, mas também e em primeira linha, política e moral.

A “certeza” é um dos critérios da cientificidade dos enunciados, dos quais se podem derivar a *incompletude e a relatividade* em princípio de nosso conhecimento, que corresponde “à natureza relativa do espírito positivo” (HABERMAS, 1968, pp. 131). A partir disso, Comte se dá conta de que a relatividade do conhecimento, não nos termos de uma teoria do conhecimento, como constituinte das objetivações possíveis da realidade, mas nos termos de uma oposição entre a ciência e a metafísica, poderia ser concebida, já que na sua visão, a metafísica seria desnecessária se comparada aos fatos, ou melhor, os elementos da tradição metafísica apenas seriam substituídos pelos conceitos positivistas que explicariam de modo causal as regularidades empíricas.

Todavia, Habermas argumenta que essa interpretação positivista continua atada à metafísica, uma vez que esta pressupõe uma relação existente entre o cosmos do ente e o logos do homem, enquanto o positivismo nada mais faria que em toda a parte colocar o relativo no

lugar do absoluto. O positivismo, ainda que declare que a tradição metafísica é desprovida de sentido, vê-se obrigado a lidar com as oposições metafísicas entre essência e fenômeno e entre totalidade do mundo e saber absoluto. Comte recusa-se a adentrar no campo de questões da metafísica, simplesmente suplantando-as de suas discussões ao chama-las de “indiscutíveis”.

O positivismo não se confronta com a metafísica, ele lhe retira o chão; ele declara as proposições da metafísica como sem sentido e faz os teoremas “caírem em desuso”, deixando-os intactos, por assim dizer. Contudo, o próprio positivismo só se torna inteligível com conceitos metafísicos. Sendo deixados de lado por ele irrefletidamente, eles conservam seu poder substancial pairando também sobre o adversário (HABERMAS, 1968, p. 134).

Essa compreensão cientificista das ciências, que se tornou uma teoria da ciência, substitui o conceito filosófico de conhecimento e a reflexão sobre seu sentido. Por conseguinte, é a partir da lei dos três estados, que introduz o conceito normativo de ciência sob os termos de uma filosofia da história, que se firma a ideologia que possibilitou fazer a substituição da teoria do conhecimento por uma teoria da ciência.

Habermas argumenta que, após ter sido feita essa substituição, a metodologia das ciências deveria ser capaz de determinar sistematicamente a demarcação entre ciência e metafísica, pois se a ciência se distingue da metafísica por descrever fatos e suas relações, a questão relacionada à demarcação entre ciência e metafísica faz surgir uma outra questão sobre o que se entende por positividade dos fatos. Essa outra questão, na visão habermasiana, seria a vingança da repudiada teoria do conhecimento, pois ela impôs um problema irresoluto, que precisa ser reelaborado por uma *ontologia do factual* ironicamente renovada (HABERMAS, 1968, pp. 135).

Neste ponto, a “doutrina dos elementos”, de Ernst Mach, aparece como um exemplo da tentativa positivista em justificar o domínio de objetos das ciências, já que ela se propõe a explicitar o mundo sob os fatos e, ao mesmo tempo, os fatos como a essência da realidade. Nela, Mach concebe as relações de dependência entre os elementos como relações funcionais, como é explicado em *A análise das sensações* (MACH, 1886, p. 321), sendo essas relações formadoras de elementos sensíveis, já que os fatos somente ocorrem na experiência sensível.

Dessa maneira, Mach busca *fundamentar* os fatos por meio de uma elaboração conceitual que se situa entre o fenomenalismo e o fisicalismo. A principal diferença entre esses elementos como relações funcionais, concentra-se na distinção daquilo que é um objeto físico e daquilo que é um ente psíquico, isto é, está ligada à questão de saber se esses elementos ultrapassam ou não a fronteira do que é da ordem do físico e o que é da ordem do psíquico. A

partir disso, segue-se que todos os elementos que pertencem ao mundo dos corpos são constituídos por sensações ligadas a um corpo cuja identificação é o “Eu”. Quando Mach dá o seguinte exemplo (HABERMAS, 1968, pp. 137-138):

uma cor é um objeto físico, tão logo atentamos, por exemplo, para sua dependência em relação à fonte luminosa da luz (de outras cores, calores, espaços etc.). Mas, se atentamos para sua dependência em relação à retina (aos elementos do Eu percipiente), então ela é um objeto psicológico, uma sensação”.

Quando disto se infere que (HABERMAS, 1968, p. 138): “há um grande abismo entre a pesquisa física e a psicológica apenas para o modo de considerar o estereotípico habitual {...} [em que] a direção da investigação é distinta nos dois âmbitos”, pode-se identificar um monismo, já que ele utiliza “elemento” e “sensação”, no mais das vezes, como sinônimos, e é aí que, para Habermas, encontra-se a “graça” de seu monismo, pois “os elementos em conexão com um Eu são sensações, mas, quando a relação é entre si, são características de corpos” (HABERMAS, 1968, pp. 137).

No entanto, a intenção de Mach com isso é criar uma estratégia, sob o ponto de vista do positivismo, a fim de evitar questionamentos próprios da teoria do conhecimento.

Se os elementos dos quais a realidade se constitui fossem sensações, como supõe a escola empirista, então dificilmente se poderia negar a função da consciência, em cujo horizonte as sensações são dadas desde sempre. Impingir-se-ia um ponto de vista próprio da imanência da consciência, a partir do qual se apresentam conclusões idealistas. {...} Nesse caso, porém, a base do dado sensível, que o positivismo procura, voltaria a escapar. Não seriam as sensações os elementos da realidade, mas a consciência, na qual eles se conectam. Os fatos deveriam ser, por seu turno, atados a uma construção *atrás* dos fatos, portanto, seriam interpretados metafisicamente (HABERMAS, 1968, pp. 138).

Por conseguinte, se Mach trilhasse por esse caminho, recairia novamente em uma teoria do conhecimento. Todavia, a primazia da reflexão do sujeito frente aos objetos soa como um retrocesso para a teoria positivista.

Assim, a principal tarefa do positivismo parece não ser alcançada através da utilização da doutrina dos elementos de Mach, pelo fato de seu materialismo isolar a questão da teoria do conhecimento sobre as condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível. Essa doutrina apenas fornece uma interpretação a longo alcance da realidade e, ao mesmo tempo, satisfaz-se com uma determinação mínima de conhecimento (HABERMAS, 1968, p. 145). A totalidade dos fatos é pertencente ao domínio dos objetos das ciências e essa ciência é

demarcada como uma duplicação dos fatos em oposição à metafísica, mas é aí que consiste sua contradição, pois a ciência não pode justificar qualquer reflexão aquém da ciência, então também não pode justificar a si mesma.

No entanto, essa doutrina é exatamente uma forma de reflexão da ciência, uma forma que proíbe qualquer reflexão aquém da ciência. Sua doutrina, portanto, apenas fundamenta o domínio dos objetos e a primazia da ciência sobre a reflexão. Essa fundamentação do domínio dos objetos é o critério utilizado a fim de demarcar a contraposição entre ciência e metafísica. O critério positivista se baseia na cópia de fatos (HABERMAS, 1968, pp. 144-145):

Enquanto se clarifica o conceito de fato com a doutrina dos elementos, a função do próprio conhecimento permanece, no entanto, no escuro. Visto que Mach se vale da reflexão apenas para dirigi-la contra si mesma, para dissolver as condições subjetivas da metafísica e destruir as esquematizações pré-científicas, em relação à definição de verdade ele só pode formular o princípio objetivista segundo o qual nossa “carência *intelectual* é satisfeita assim que nossos pensamentos são capazes de reproduzir integralmente os fatos sensíveis”. {...} Para o próprio ato de conhecimento restam os lugares comuns banais do realismo tradicional baseado na cópia das coisas: toda ciência {...} tende a representar *fatos em pensamentos*. Em outras passagens, Mach fala também da adaptação dos pensamentos aos fatos. A pesquisa é denominada por ele como uma adaptação intencional de pensamentos. Com isso, Mach tem em mente a adaptação dos pensamentos aos fatos e não a adaptação de um organismo a seu entorno.

Mach procura defender-se desse tipo de objeção com a seguinte declaração (MACH, 1911, p, 271): “com isso não deve ser criada nenhuma nova filosofia, nenhuma nova metafísica, mas fazer uma correspondência com o esforço momentâneo das ciências positivas para alcançar um contato mútuo”.

Mach, então, escolhe a física e uma psicologia cujo procedimento teria a ciência natural como modelo, a fim de obter um sistema de referências cujo *status* científico fosse compatível e aceito pelo consenso, resultando dessa integração nas suposições fundamentais da doutrina dos elementos. Todavia, como argumenta Habermas, se esse sistema de referências das ciências for interpretado ontologicamente, logo percebe-se que essas mesmas referências permitem ao sujeito ser reconduzido empiricamente às suas operações cognitivas, derrubando a barreira objetivista da teoria do conhecimento, ao entender que esse sistema de referências é o resultado de uma interação do sujeito cognoscente com a realidade.

Contudo, a intenção de Mach é determinar o sentido da facticidade dos fatos para conseguir eliminar qualquer enunciado que não tenha uma pretensão científica, sendo sua

doutrina entendida como “a reflexão que destrói as nebulosidades da reflexão, restringindo o conhecimento à ciência” (HABERMAS, 1968, pp. 145-146). Por esse viés, com o positivismo de Comte e Mach, consuma-se o processo de dissolução da teoria do conhecimento, sendo substituída por uma teoria da ciência que prioriza as pesquisas científicas em detrimento das reflexões epistemológicas, legitimando a autoconsciência objetivista da ciência.

2.2 O contramovimento de Peirce e Dilthey

Durante o percurso do positivismo em tentar reduzir a teoria do conhecimento a uma teoria da ciência teria havido um contramovimento no qual, através das teorias desenvolvidas por Charles Sanders Peirce e Wilhelm Dilthey, Habermas encontra um vínculo autêntico entre conhecimento e interesse. Esse vínculo poderia ser atestado por meio de uma autorreflexão das próprias abordagens metodológicas das ciências, ao reconstruir as reflexões de Peirce, no âmbito das ciências da natureza, e de Dilthey, no âmbito das ciências do espírito (REPA, 2004, p. 16).

É nas teorias de Peirce que Habermas busca condicionar a objetividade do conhecimento científico, ao utilizar a categoria do interesse técnico como estrutura transcendental, abrindo espaço para que a reflexão epistemológica reapareça, após ter sido reprimida pelo positivismo. A lógica da investigação científica de Peirce demonstra que os métodos de inferência de uma argumentação científica, como a indução, a dedução e a abdução, estão diretamente conectados aos contextos da ação instrumental. Isso revelaria o nexos entre o conhecimento da natureza e o interesse técnico, permitindo Habermas vincular as ciências naturais a esse tipo de interesse.

Peirce leva a cabo a metodologia das ciências na forma de investigações lógicas. Ele emprega aí o conceito de lógica de uma maneira peculiar. Ele nem se restringe à análise das relações formais entre símbolos, ou seja, à forma lógica de enunciados e sistemas de enunciados, nem retorna à dimensão da teoria do conhecimento aberta por Kant. A lógica da pesquisa se encontra como que entre a formal e a transcendental (HABERMAS, 1968, p. 153).

Assim, o que Habermas percebeu é que a lógica de Peirce está aquém das condições de uma consciência transcendental e vai além das condições formais de validade dos enunciados, constitutivas do conhecimento, uma vez que tanto a lógica da investigação científica quanto a lógica da ação instrumental aplicam hipóteses a casos particulares, tendo como base regras gerais, adquiridas pela experiência empírica, a fim de se transformarem em recomendações

técnicas. Por isso, a ciência poderia ser interpretada como certa continuação dos processos espontâneos da ação instrumental cujos resultados seriam revertidos para regras de manipulação técnica da natureza (ROUANET, 2001, p. 265).

No entanto, ainda que com o pragmatismo de Peirce tenha havido certo afastamento das teorias positivistas, Habermas o continua enxergando como certa vertente do positivismo, ou melhor, ele entende que Peirce reproduz, de certo modo, uma forma nova de positivismo, destruindo o próprio fundamento pragmatista ao fazer uso do critério pragmático de sentido de um modo absolutista. Além disso, Habermas (1968, p. 220) ainda deixa claro que se Peirce tivesse levado a sério a comunicação como um modelo transcendental – que trabalha sob condições empíricas e ao mesmo tempo procede sob as regras de uma lógica da pesquisa com valor posicional transcendental -, então o pragmatismo teria sido forçado a realizar uma autorreflexão que ultrapassa suas próprias barreiras.

A autorreflexão das ciências naturais em Peirce, tem sua contrapartida na autorreflexão das ciências culturais com o filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911) (ROUANET, 2001, p. 269), já que este detém sua atenção à parte negligenciada pelas ciências naturais: a interação comunicativa viabilizada pela linguagem. Pode-se dizer que o objeto central das ciências culturais está baseado na compreensão, a qual permite que o sujeito interprete as significações que lhe aparecem, pois também participa da mesma tradição da qual elas provêm, enquanto o objeto das ciências da natureza seria tão somente a observação. É papel, então, da hermenêutica o ato interpretativo dessas significações, pois “a compreensão hermenêutica”, explica Habermas (1968, p. 235), “é a forma metodicamente constituída da reflexividade abafada ou da transparência parcial na qual a vida dos seres humanos, comunicando-se em nível pré-científico e interagindo socialmente, se efetua”.

A fim de ressaltar a importância da contribuição de Dilthey dentro da chamada hermenêutica romântica alemã, partiremos de dois pontos particularmente importantes: a) os significados atribuídos aos termos “*Verstehen*” e “hermenêutica” sob a perspectiva diltheyana; b) conceitos de “experiência interna e externa”. No século XIX, com Dilthey, a hermenêutica assume um método de conhecimento, o qual busca utilizar-se de critérios, ora filosóficos, ora epistemológicos, como um modo de conhecimento alternativo ao conhecimento positivista naturalista, distanciando-se da ideia de encontrar na hermenêutica um cânone de regras interpretativas.

As ciências que têm a realidade sócio-histórica como seu objeto de estudo buscam, mais intensamente do que antes, as relações sistemáticas entre elas e

com os seus fundamentos. Condições dentro de várias ciências positivas estão operando nesta direção, associadas às forças poderosas originadas a partir dos motins na sociedade, desde a Revolução Francesa. O conhecimento das forças que governam a sociedade, das causas que têm produzido estas revoluções e dos recursos da sociedade para promover o progresso saudável, tem se tornado uma preocupação vital de nossa civilização. Consequentemente, relativas às ciências naturais, é crescente a importância das ciências que lidam com a sociedade. (DILTHEY, 1989, p. 56)

O historicismo de Dilthey tem como função remontar os vestígios deixados pelas chamadas ciências do espírito sobre o procedimento hermenêutico cuja tarefa seria tornar palpável o laço com o interesse prático de preservar e ampliar a interação sociocultural, inaugurando, assim, uma hermenêutica no âmbito da ação comunicativa cotidiana (REPA, 2014, p. 16). Desse modo, visto que Dilthey enxerga o intérprete como pertencente a uma tradição, a consciência hermenêutica pode decifrar as lacunas e remover a obscuridade dos textos da cultura, pois nisto consiste seu objeto: traduzir as omissões e os mal-entendidos que obstruem e bloqueiam a comunicação intersubjetiva (ROUANET, 2001, p. 270).

A perspectiva hermenêutica de Dilthey, aproxima-se de uma abordagem preocupada em reafirmar a primazia das ciências humanas em relação às ciências naturais, com vistas à libertação dos dogmas instaurados pelo positivismo, a fim de se obter uma forma de conhecimento relativo às ciências humanas que não estivesse atado aos métodos encontrados nas ciências da natureza. Segundo a visão diltheyana, o objeto das ciências naturais apenas estaria ligado àquilo que não varia, àquilo que pode ser generalizado, ou seja, eventos relacionados a outros eventos em consonância com as leis da natureza, os quais não dizem nada quanto à natureza interior das coisas, enquanto o foco das ciências humanas estaria voltado às singularidades do mundo humano, isto é, ligado a um sentido oculto por trás de suas ações observáveis, algo interno, que possibilita a compreensão (*Verstehen*) das ações humanas em termos de pensamentos, sentimentos e desejos (SCOCUGLIA, 2002).

O problema da relação das ciências humanas com nosso conhecimento da natureza só pode ser resolvido quando nós resolvermos a oposição na qual começamos, ou seja, entre um ponto de vista transcendental para o qual a natureza está sujeita às condições da consciência e o ponto de vista empírico objetivista que vê o desenvolvimento do espírito humano como sujeito às condições da natureza (...). A condição de tal solução seria uma demonstração da realidade objetiva da experiência interior e a prova da existência de um mundo externo a partir do qual nós podemos concluir, então, que este mundo contém fatos humanos e significados espirituais por meio de um processo de transferência de nossa vida interior para dentro deste mundo, uma inferência analógica (DILTHEY, 1989, p. 71).

Para Dilthey, as ações humanas, tanto seus pensamentos quanto suas relações intersociais, empregam características individuais e singulares que não podem simplesmente ser formuladas em termos das leis gerais das ciências da natureza. Em contrapartida, nas ciências do espírito, as experiências humanas não se restringem às condições experimentais de observação sistemática.

Se compararmos a análise que Dilthey realiza a respeito das ciências naturais com a lógica de pesquisa de Peirce, veremos que as teorias propostas por Dilthey apenas serviriam de pano de fundo para destacar a lógica das ciências do espírito (HABERMAS, 1968, p. 232). Neste ponto, a lógica diltheyana estaria centrada na relação entre vivência, experiência e compreensão cujo objeto de pesquisa seria o mundo no qual a vida social dos seres humanos se manifesta.

A categoria de “vivência” foi para Dilthey, desde o começo, uma chave para sua teoria das ciências do espírito. Como objeto de observação sistemática e conhecimento analítico-causal, a humanidade continua a ser uma parte do domínio de objetos próprio das ciências naturais. Ela deixa de ser um componente meramente físico, tornando-se um objeto das ciências do espírito, tão logo os “estados humanos sejam vivenciados” (HABERMAS, 1968, p. 232).

Neste ponto, Dilthey recorre a Giambattista Vico (1668-1744) ao afirmar que as ciências históricas continuam o pensamento começado na experiência da vida. Elas não precisam começar pelo fundamento da possibilidade de que nossos conceitos coincidam com o "mundo exterior", porque o mundo histórico de cujo conhecimento trata em Dilthey é sempre um mundo formado pelo espírito humano (SCOCUGLIA, 2002).

Disso, nota-se que o conceito de ciência do espírito é extraído por meio da objetivação da vida no mundo exterior, ou seja, o mesmo sujeito que investiga a história, é o sujeito que a faz (GADAMER, 1997, p. 300). Assim, como explica Habermas (1968, p. 236), o espírito compreende aquilo que ele mesmo criou, ou seja, o ato de compreensão apenas repete o movimento que se efetua como um processo de formação do espírito no mundo da vida social. A partir disso, Habermas (1968, p. 237) demonstra como Dilthey se enreda em um círculo vicioso ao afirmar que o sujeito cognoscente, ao mesmo tempo que tem parte na produção dos objetos de seu conhecimento, tem parte na produção dos juízos sintéticos universalmente válidos da história, haja vista que relacionar vivência, expressão e compreensão com a estrutura do mundo, sendo transcendentalmente determinada pela vida, mostra-se insuficiente a uma lógica das ciências:

Os juízos sintéticos *a priori* sobre o que seria a história definem aquele modelo segundo o qual o processo da vida histórica é concebido como tal: o modelo de um espírito que se objetiva e reflete simultaneamente sobre suas manifestações vitais. Essa concepção, porém, já subjaz à proposição de Vico sobre a identidade daquele que conhece o mundo histórico com aquele que o produz. Portanto, Dilthey não pode se basear sobre esse princípio para fundamentar aquela concepção.

Outro modo que Dilthey procura demonstrar a relação entre vivência, expressão e compreensão é através da autobiografia, que serve como um meio para ele desenvolver as implicações hermenêuticas das ciências do espírito. Sua escolha parte do fato de que a hermenêutica está vinculada à interpretação, pois ela oferece um paradigma de como nossa consciência age para abranger as relações de vida, desde o nascimento até a morte, incluindo as experiências individuais, que formam a unidade da biografia de um sujeito, ancorada na identidade de um Eu com uma significação. Essa identidade pode ser determinada com as vivências de um sujeito e suas manifestações psíquicas em um contexto biográfico.

As significações são em geral uma espécie de derivação da biografia de um sujeito que ele vai adquirindo conforme suas experiências nas diversas relações de vida. Além disso, essas significações são uma categoria à qual a compreensão hermenêutica se dirige, sendo parte constituinte das vivências, que permitem que haja uma compreensão linguisticamente fundada entre indivíduos de uma mesma “comunidade”, no sentido de que “essa comunidade se manifesta na mesmidade da razão, na simpatia da vida emotiva, na ligação recíproca da obrigação e do direito, a qual é acompanhada pela consciência do dever” (HABERMAS, 1968, p. 248), ou seja, os indivíduos dessa comunidade podem compartilhar suas significações em uma linguagem não mais apenas no sentido cognitivo, mas igualmente no sentido afetivo.

Neste ponto, Habermas se detém no conceito de interesse comunicativo, que permite às ciências hermenêutico-culturais objetivar, tendo como base a linguagem comum, a realidade social e histórica. Todavia,

Dilthey não consegue chegar ao conceito de interesse comunicativo, porque os pressupostos positivistas do seu tempo o levam, apesar de reconhecer enfaticamente o enraizamento da hermenêutica em contextos de ação comunicativa, a defender um modelo de objetividade que pretende purificar a hermenêutica da influência desses contextos, em vez de derivar a cientificidade da hermenêutica precisamente de sua inserção na ação interativa (ROUANET, 2001, p. 271).

Dilthey não alcança o conceito de interesse comunicativo, pois, assim como Peirce pressupôs um processo de pesquisa para o quadro das ciências da natureza, Dilthey pressupôs um processo

de formação biográfica para o quadro das ciências do espírito. Dessa maneira, ambos se depararam com dificuldades na relação entre o universal e o particular.

No caso de Dilthey, essa dificuldade sucedeu-se devido à compreensão hermenêutica ter de lidar com categorias inevitavelmente universais em um sentido individual de uma comunidade. Todavia, “o andamento quase-indutivo das ciências hermenêuticas se baseia, pelo contrário, sobre a operação específica da linguagem cotidiana, que possibilita comunicar indiretamente o valor posicional de categorias universais em um contexto concreto de vida” (HABERMAS, 1968, p. 257). Nesse processo, ainda que pressuponha categorias universais, resta pouca clareza a respeito de seu estatuto próprio, bem como sua gênese histórica e função reflexiva na autocompreensão de contextos culturais. Em síntese, apesar de fazer uso de universais, a hermenêutica filosófica de Dilthey seria incapaz de explicar sua gênese em termos estritamente historicistas, bem como seu papel na autocrítica de formas de vida concretas.

Em suma, conforme conclui Habermas (1968, p. 238), ainda que Peirce e Dilthey aparentemente aproximem-se dos interesses cognitivos, ultrapassando, de alguma forma, o marco positivista, e tornando possível enxergar, em certa parte, alguns traços no próprio positivismo, mesmo que censurados, de uma reflexão epistemológica, suas teorias interpretativas os desviam, cada um a seu modo, para a direção de um objetivismo incapaz de elaborar uma crítica do sentido conduzida em termos de lógica da pesquisa. Para que haja a possibilidade de renovar, fora do campo positivista, uma teoria crítica do conhecimento, seria necessário incorporar a autorreflexão no domínio das questões metodológicas. Esse papel será cumprido pela psicanálise.

3 A PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO E SUA TRANSFORMAÇÃO EM UM MODELO DE CRÍTICA SOCIAL

Neste capítulo será analisado o modo como Jürgen Habermas utiliza a psicanálise como um modelo de abordagem crítica, propondo sua releitura como uma forma peculiar de discurso hermenêutico, que, no entanto, daria um passo além em relação à hermenêutica filosófica: buscaria superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, a partir de um processo reflexivo de tomada de consciência de si, expondo o papel central que a autorreflexão exerce em um modelo de identificação e crítica das patologias sociais. Além disso, será discutido brevemente como esse projeto habermasiano teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, que em certos momentos recairia mais uma vez em tendências positivistas, afastando-se exatamente do papel central que a autorreflexão exerceria neste modelo de crítica.

3.1 A psicanálise como discurso hermenêutico crítico em Habermas

Uma vez que um dos objetivos de Jürgen Habermas no livro *Conhecimento e Interesse* é fundamentar a Teoria Crítica, fornecendo maior plausibilidade às teses articuladas por seus fundadores (ROUANET, 2001, p. 258), principalmente no que diz respeito ao conceito de autorreflexão, os conceitos postulados por Freud aparecem como um modelo metodológico cujo pilar de sustentação é o interesse na emancipação, que se dá através da autorreflexão suportada pelo diálogo entre analista e analisando. A psicanálise, então, apresentaria intuições satisfatórias a esse processo, uma vez que, por um lado, no autoesclarecimento de sua prática clínica, ela evita assumir o conhecimento objetivante e distanciado sobre os estados no mundo humano, buscando auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, ao invés de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, ela possui seu foco na superação dos limites ao autoconhecimento – encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

A partir disso, Habermas se propõe a fazer uma releitura da psicanálise como uma forma particular de crítica hermenêutica, da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório - o qual buscaria não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas superar

bloqueios de acesso do analisando às próprias experiências subjetivas, tendo, como objetivo, portanto, a superação dos entraves comunicativos. Os fragmentos dessas experiências subjetivas possuem um sentido e seriam passíveis de compreensão após um esclarecimento de sua própria corrupção a partir da fala emitida pelo paciente.

Portanto, a hermenêutica crítica é uma hermenêutica que unifica a análise da linguagem com a pesquisa psicológica e social dos nexos causais à corrupção de sentido, além de ser uma forma específica de hermenêutica que se especializa em interpretar certos conteúdos latentes inacessíveis ao próprio autor. Segundo Fábio Belo (2003, p. 235):

A concepção hermenêutica da psicanálise pode ser vista como uma defesa epistemológica da psicanálise clínica. Essa defesa tem como tese principal o fato de que a psicanálise explica o comportamento de uma pessoa dando as razões dessa pessoa, e não as causas para tal comportamento.

A interpretação da psicanálise como uma hermenêutica crítica não se limita apenas ao pensamento expresso em linguagem escrita, mas inclui a linguagem de gestos corporais e manifestações psíquicas, como os atos falhos, os equívocos e os sonhos. Desse modo, a hermenêutica crítica não mais se refere a textos exclusivamente escritos, mas a uma ampla gama de mensagens linguísticas comunicadas pelo paciente.

Há combinações de linguagem que incluem os nexos simbólicos entrelaçados aos elementos linguísticos (expressões obsessivas), ações (compulsão à repetição) e manifestações corporais distintas. Um jogo de linguagem pode quebrar essas combinações até o ponto delas não concordarem mais entre si e desmentirem o que é dito pelo paciente - não que este tenha tido a intenção de mentir ou omitir algo, podendo nem mesmo ter percebido o que aconteceu, ou como se deu o mal-entendido. Por isso, sua autorreflexão deve partir do que é conscientemente comunicado, mas buscando recompor aquilo que lhe escapa como texto deteriorado.

Eles [elementos linguísticos] não podem ser malbaratados como acidentes, mas tampouco podem ser denegados em longo prazo no seu caráter de símbolo, o que os comprova como partes segregadas de uma contextura simbólica: são as cicatrizes de um texto deteriorado, que o [paciente] defronta como um texto que lhe é incompreensível (HABERMAS, 1968, p. 330).

Com efeito, os distúrbios internos, os atos falhos, tais como casos de esquecimento, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento, são indícios seguros que expressam as autoilusões do paciente, isto é, aqueles sentimentos latentes que estão alheios a ele, por estarem

no inconsciente, embora o pertença. Esses símbolos reprimidos fazem com que um sujeito busque formas substitutivas de compensação, fadadas, portanto, a uma comunicação distorcida, gerando distúrbios de entendimento devido ao aprisionamento desses símbolos.

Os símbolos segregados e os motivos repelidos desdobram seu poder por cima das cabeças dos sujeitos e forçam a satisfações e simbolizações substitutivas. Dessa maneira, eles distorcem o texto dos jogos de linguagem cotidianos e fazem-se notar como distúrbio das interações avezadas: por meio da compulsão, da mentira e da incapacidade de corresponder a expectativas convertidas em obrigações (HABERMAS, 1968, p. 380).

Assim, Freud cunhou a fórmula do *território estrangeiro interno*: “Freud coined the phrase ‘internal foreign territory’ to capture the dual character of this new domain; it refers to alienation of something that is still the subject’s very own” (McCARTHY, 1985, p. 196). Segundo McCarthy, essa fórmula serviria para explicar que, muitas vezes, os sentimentos latentes de cada sujeito lhes causam tanta dor que acabam por se alienar em territórios psíquicos tão profundos, que nem mesmo os próprios sujeitos conseguem distinguir, encontrar ou mesmo entender seus sentimentos expressos através da comunicação.

Como enfatiza Habermas, os sonhos seriam exemplos desses conteúdos latentes inacessíveis à consciência. Uma vez que eles estão tão profundamente segregados, presos e deixados de lado no inconsciente do sujeito, durante o dia continuam sendo reprimidos pela instância restritiva, mas, durante a noite, têm suas repressões afrouxadas, isto é, quando o inconsciente penetra no pré-consciente na forma de sonho. No entanto, os sonhos aparecem aos sujeitos como fragmentos, situações nem sempre tão claras e, por isso, quando o paciente as relata ao analista, faz-o de modo ainda menos claro.

Nessa perspectiva, podemos considerar os sonhos como uma espécie de desgramaticalização da linguagem comum, passando da comunicação “normal” para a comunicação “patológica” – destruída enquanto linguagem - (ROUANET, 2001, p. 258), daí a ideia de comunicação mutilada ou deturpada.

O analista orienta o paciente para que ele aprenda a ler os próprios textos, mutilados e deturpados por ele mesmo, traduzindo os símbolos de um modo de expressão deformada na linguagem privada para o modo de expressão da comunicação pública. Essa tradução explora, para uma recordação até então bloqueada, as fases geneticamente importantes da história de vida, tomando-se consciência do próprio processo de formação: nesse aspecto, a hermenêutica psicanalítica não visa, como a hermenêutica das ciências do espírito, à compreensão dos nexos simbólicos; antes, *o ato da compreensão*, ao qual ela conduz, *é autorreflexão* (HABERMAS, 1968, pp. 342-343).

Assim, é o enunciador de seu próprio texto fragmentado quem deve tentar explorar, através de uma tomada da consciência de si, seus significados ocultos.

Freud lança, no início do século XX, uma obra intitulada *A Interpretação dos Sonhos*, tomando os sonhos como o caminho mais direto para o alcance do inconsciente. Os sonhos, esta atividade de “via real que leva ao conhecimento das atividades inconscientes da mente” (FREUD, 1900, p. 647), são, segundo a concepção freudiana, a realização disfarçada de um desejo não manifesto na consciência, ou seja, é produto do estado de sono, apresentando, no mais das vezes, estratégias inconscientes de defesa, tais como a condensação - nexos oníricos que se produzem por sobreposição e por uma compressão do material inconsciente -, o deslocamento e as omissões ou disfarces.

O mecanismo de “deslocamento” serve à instância de censura para deturpar o sentido original. O outro mecanismo é a erradicação de passagens chocantes do texto. Também vai ao encontro das omissões a estrutura da linguagem onírica, com suas compressões ligadas de maneira apenas branda (HABERMAS, 1968, p. 337).

Os sonhos possuem um papel importante para entender o mecanismo de defesa chamado recalque que, segundo Freud, é a pedra angular na qual repousa sua teoria psicanalítica. Esse mecanismo de defesa, que constitui nosso aparelho psíquico, se dá, inicialmente, a partir de um acontecimento traumático isolado no inconsciente do sujeito cuja possibilidade de lembrança é praticamente nula, mas é a causa do sofrimento do sujeito experimentado.

Além disso, quando as moções pulsionais, isto é, os instintos, os desejos libidinosos dirigidos a um objeto exterior de satisfação, entram em conflito com o sistema consciente, muitas vezes representado pelas repressões impostas pela sociedade, esse mecanismo de defesa protege os indivíduos através do aprisionamento de suas representações traumáticas e de suas pulsões, sendo, portanto, um destino a elas. Assim, há um conflito psíquico, um conflito entre desejo e intenção, entre a satisfação pulsional e a limitação necessária, que aparece como traumática a um sujeito, fazendo-o, assim, reproduzir o recalque desse trauma.

Os conteúdos oníricos podem ser resíduos diurnos, fragmentos do nosso dia recente, bem como frutos dos sentimentos inconscientes, originados pelas pulsões, prenes de conflito, que foram recalçadas. No entanto, esse desejo permanece no inconsciente, originando uma pressão constante para a sua realização e manifestando-se em forma de sonhos.

Outrossim, a manifestação onírica pode ser considerada como os sentimentos traumáticos que nascem na vida infantil, uma vez que, em geral, os sonhos se tratam da repetição de cenas da infância investidas de conflito. Desse modo, eles nada mais seriam que

um fragmento da vida psíquica infantil suplantada, que se encontram sob o mecanismo do recalque, ligando-se à vida adulta.

A regressão noturna da vida psíquica à fase da infância torna compreensível o caráter peculiarmente atemporal dos motivos inconscientes. Tão logo os símbolos segregados e os motivos recalcados da ação conseguem obter, contra a censura instituída, o acesso ao material suscetível de consciência, como no sonho, {...} eles acabam ligando o presente a constelações do passado (HABERMAS, 1968, p. 339).

O recalque desses conflitos internos funciona como certa exclusão dos nossos instintos que fragmenta e deturpa as situações de latência e trauma de cada sujeito, não seguindo as regras comunicativas dadas como normais – como as narrativas lineares -, a fim de haver uma interpretação clara a respeito dos seus próprios conflitos. Não basta ainda compreender esses fragmentos internos, deve-se também compreender a razão pela qual esses sentimentos foram recalcados e, por consequência, aparecem como fragmentos, ou seja, compreender não apenas o sentido de um texto ou a comunicação possivelmente deturpada, mas o sentido da própria deturpação deles. Dessa maneira, Habermas enxerga o papel da psicanálise como uma ferramenta que objetiva remover os bloqueios da resistência psíquica, fazendo com que essa representação traumática retorne à consciência.

Essa parte inacessível ao paciente é fruto de uma pressão de resistência, que é responsável por tornar a comunicação entre analista e analisando obscura. A resistência, para Habermas, é um indício de que existe um conflito interno, um conflito entre duas forças, entre duas partes, isto é, a parte da nossa psique que deseja manifestar algum conteúdo latente recalcado, e outra força, outra parte que deseja continuar restringindo, recalcando esses sentimentos e lembranças, ou seja, a resistência é ao inconsciente, ou melhor, ao desejo latente inconsciente.

É preciso haver uma força que quer expressar algo e uma outra que teima em não admitir essa manifestação. {...} Em um ponto pode ser que uma força consiga impor o que ela queria dizer, em outro ponto a instância resistente tem sucesso em extinguir por completo a comunicação intencionada ou substituí-la por algo que não revela nenhum sinal dela. {...} Ou seja, se o sonho não reproduz fielmente os pensamentos do sonho, se é preciso um trabalho de interpretação para lançar pontes sobre o abismo entre ambos, então isso é um êxito da instância resistente, inibidora e restritiva, que temos de explorar a partir da percepção da resistência na interpretação do sonho (FREUD, 1940-1952, v. XV, pp. 14-15).

Assim como Freud iniciou seus estudos sobre os sonhos, sempre orientando suas interpretações pelo modelo hermenêutico do trabalho filológico (HABERMAS, 1968, p. 323),

no qual a interpretação visava revelar o significado do que ele denominou de sonho latente, em contraposição ao conteúdo onírico manifesto – história lembrada e manifestada no relato -, do mesmo modo a hermenêutica crítica busca revelar, descobrir, perceber o significado mais profundo daquilo que se mostra, de modo bruto, na realidade comunicativa de um sujeito. Sua procura aponta para um significado oculto, não manifesto, de um texto emitido pelo paciente – seja através da comunicação, seja através de manifestações corporais ou psicológicas. Além disso, ela visa abranger um método de emancipação do sujeito enquanto parte de uma sociedade, viabilizado através da comunicação entre paciente e analista, por meio da qual se pode alcançar o conhecimento real do próprio sujeito e a busca por uma compreensão semântica e pragmática de si e da sociedade.

Em face das normas e instituições reificadas, que bloqueiam a livre comunicação entre os homens, e das falsas legitimações, que tornam opacos esses bloqueios, a psicanálise propõe o modelo de uma comunicação *sui generis*, que instaura entre analisando e analista uma subjetividade cujo resultado final é a tomada de consciência, através de um processo de autorreflexão (ROUANET, 2001, p. 258).

Visto que as nossas moções pulsionais entram em conflito com o sistema de autoconservação, o objetivo principal da sociedade é canalizar a energia pulsional primitiva de um sujeito para outras atividades físicas, como o trabalho, ou psicológicas, como os dogmas religiosos, sendo este um processo conhecido, na psicanálise, como sublimação¹. Contudo, essa compensação do desejo por meio de outros modos sociais de satisfação são apenas satisfações virtuais que de fato não se realizam, isto é, os desejos insatisfeitos dão lugar à realidade do progresso técnico da sociedade. Uma vez que, de acordo com Marx, a autoconstituição da espécie está ligada ao mecanismo do trabalho social, a sociedade humana, então, estaria fundada em alicerces econômicos, haja vista que a sociedade visa a canalização das energias libidinosas dos cidadãos para o trabalho.

O motivo da sociedade humana é, em última instância, um motivo econômico; dado que não tem meios de vida suficientes para conservar seus membros sem o trabalho deles, ela precisa restringir o número de seus membros e direcionar as energias de sua atividade sexual para o trabalho (FREUD, 1940-1952, v. XIV, p. 322).

Com isso, parece que a repressão social depende do grau de disposição técnica sobre as formas naturais e da organização de seus rendimentos e da distribuição dos bens produzidos. À

¹ “Os instintos e seus destinos”, in *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos: 1914-1916* (Obras completas, v. 12).

medida que o poder de disposição técnica se amplia e ameniza a pressão da realidade, mais débil se torna a censura pulsional forçada pelo sistema de autoconservação e mais forte se torna o *Ego*, aumentando sua capacidade de lidar com as frustrações.

Contudo, à medida que a pressão da realidade é superpotente, o *Ego* se torna mais débil e a renúncia pulsional só pode se dar por meio das forças afetivas. A partir disso, a solução encontrada para esses conflitos são soluções coletivas e, disso, começam a ser erigidas as instituições sociais com formas patológicas (HABERMAS, 1968, p. 406), como as igrejas, “com suas imagens religiosas do mundo, ritos e sistemas de valor” (HABERMAS, 1968, p. 411), gerando ilusões e, por consequência, a reprodução de comportamentos uniformes.

O conhecimento das enfermidades neuróticas de diversos seres humanos realizou bons serviços para a compreensão das grandes instituições sociais, pois as próprias neuroses se revelam tentativas de solucionar individualmente os problemas da compensação do desejo, os quais devem ser solucionados socialmente pelas instituições (FREUD, 1940-1952, v. VIII, p. 416).

Essas instituições sociais, erigidas a fim de servirem como soluções temporárias para os conflitos entre pulsão e sistema de autoconservação, trazem à tona a necessidade dos indivíduos rejeitarem e remanejarem suas moções pulsionais para o trabalho ou para as religiões, por exemplo, produzindo visões legitimadoras do mundo (ROUANET, 2001, p. 333) e uniformizações no comportamento de cada sujeito, como acontece dentro das instituições religiosas cujos mandamentos e padrões adestram seus seguidores, oferecendo uma suposta gratificação subjetiva. Contudo, é por meio do ato autorreflexivo, que acontece sob as condições de uma comunicação entre analista e analisando, que o paciente se torna interessado pelo seu próprio autoconhecimento, sendo este o ponto de partida para que haja uma superação, ou melhor, uma emancipação do sujeito frente às coerções das instituições sociais com formas patológicas.

A reflexão sobre a relatividade histórica dos critérios para o que vale como patológico, levou Freud da coerção patológica no plano individual para a patologia da sociedade em seu todo. Instituição da dominação e tradições culturais são concebidas por Freud como soluções temporárias de um conflito fundamental entre as potencialidades pulsionais excedentes e as condições da autoconservação coletiva. As soluções são temporárias, uma vez que, na base afetiva da repressão, geram a coerção das soluções substitutivas patológicas. Mas, como na situação clínica, na própria sociedade é posto, junto com a coerção das sociedades patológicas, o interesse por sua superação (HABERMAS, 1968, p. 422-323).

Habermas compara o trabalho do analista ao trabalho de um arqueólogo, pois sua principal tarefa consistiria em tentar reconstruir a pré-história do seu paciente (HABERMAS, 1968, p. 345) e ajuda-lo durante o processo de autorreflexão, ao propor interpretações e construções de partes da vida do paciente esquecidas, mas relevantes para a sua história. Essa tarefa de reconstrução do conhecimento dessas partes da vida do paciente é apenas um conhecimento sugerido pelo analista, permanecendo um saber abstrato até que o analisando consiga apropriar esse saber a si mesmo, recordando-se de suas alienações durante o processo de consciência de si, dando início à reconquista de seu “território estrangeiro interno” (ROUANET, 2001, p. 320).

É possível prosseguir com a reconstrução racional dos textos mutilados emitidos pelo paciente ao analista, a partir de uma longa cadeia de associações livres do analisando, até chegar ao elemento traumático reprimido, ou seja, é através de momentos vividos pelo paciente desde a infância até a fase adulta e relatados ao analista, que este poderá remontar o passado do analisando, encontrando seu ponto de latência recalcado. Durante este processo, não cabe ao analista buscar a verdade enquanto algo absoluto, isto é, não convém a pesquisa com familiares, por exemplo, para descobrir se o que o paciente relata é verdadeiro. Por esse viés, a psicanálise segue a técnica de fazer com que os próprios analisandos, tanto quanto possível, proporcionem a solução de seus próprios enigmas, sendo o analista apenas um mediador e um auxiliar nas interpretações deles.

Dáí o papel central do analista ao ajudar o paciente a interpretar seus próprios textos fragmentados. Trata-se de tornar o inconsciente acessível ao consciente, o que acontece mediante a suplantação das resistências, que são um empecilho à comunicação normal.

Acontece que, no decurso do tratamento, os pacientes, ao invés de apresentar seus sintomas – como febres, dores de cabeça, etc -, apresentam seus textos fragmentados, ou seja, tanto o relato de seus sonhos quanto partes de sua vida que lhes causam alguma espécie de dor ou desconforto. Por isso a terapia é tão importante, pois a comunicação prepara o paciente para a sua emancipação, para a retirada das resistências, o que torna possível a superação do seu estado oprimente, através do autoconhecimento.

Para tanto, pressupõe-se que o analista não entre na situação da análise de modo frio e contemplativo, mas assume de forma metódica o papel de parceiro e, no instante correto, desliga o vínculo do paciente consigo (HABERMAS, 1968, p. 354). Todo esse processo de autocompreensão dos seus próprios textos fragmentados causa dor ao analisando, uma vez que ele se defronta com sua vida psíquica dilacerada, repleta de contradições e, enquanto o analista

tenta remover as resistências, essa vida psíquica vai crescendo junto, a grande unidade que chamamos como seu *Ego* passa a incluir todas as moções pulsionais que eram até então segregadas e deixadas presas por ele.

Esses sentimentos, que foram recalçados, não querem ser lembrados, pois são dolorosos e traumáticos. Não obstante, a lembrança dessas fases é condição necessária para que se possa haver uma suposta cura.

As moções inconscientes não querem ser lembradas como a cura o deseja, mas se empenham por reproduzir-se, em correspondência com a atemporalidade e com a capacidade de alucinação do inconsciente. O doente atribui atualidade e realidade, em semelhança ao que se passa no sonho, aos resultados da descoberta de suas moções inconscientes; ele quer pôr em ação suas paixões, sem tomar consideração pela situação real. O médico quer compeli-lo a alinhar essas emoções no contexto do tratamento e de sua história de vida, para subordiná-las à consideração intelectual e reconhecê-las segundo seu valor psíquico (FREUD, 1940-1952, v. VIII, p. 374).

Neste âmbito, a linguagem emprega características que evidenciam a sociedade a que cada sujeito está inserido, com particularidades peculiares a cada uma delas, tais como as tradições e a cultura. A consciência e as interpretações dos textos deturpados através da aplicação da hermenêutica crítica aos métodos do diálogo da clínica psicanalítica tradicionais têm como resultado a autorreflexão e a consequente emancipação do sujeito aos entraves a uma comunicação livre e ao seu estado traumático, além da tradução de um modelo de clínica individual para um modelo de análise às patologias sociais.

Com isso, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não restringir-se-ia apenas a identificar omissões e conteúdos velados, mas a identificar os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los em um processo reflexivo de consciência de si. Tal projeto, cabe dizer, teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, que recairia em tendências positivistas ao atribuir um papel explicativo de cunho naturalista à dinâmica pulsional e à neurofisiologia, já que Freud, atado a essa concepção científicista, tenta enquadrar sua teoria, seus conceitos e seus métodos psicanalíticos, afastando-se do papel central que a autorreflexão exerce em um modelo de crítica às patologias sociais.

Desde o início de sua carreira como médico, Freud já voltava seus interesses à fisiologia e aos estudos a respeito do sistema nervoso. Ao aprender mais sobre a neurofisiologia, a qual conseguia reconstruir assuntos antropologicamente fundados, baseando-se em métodos oferecidos pela medicina e pelas ciências naturais, Freud daria início a uma “nova” ciência

humana, mas enraizada na tradicional ciência natural, entendendo que os nossos processos psíquicos seriam equivalentes a pesquisas observáveis de eventos naturais. Dessa forma, ele não demonstra preocupação em a psicanálise ser comparada às ciências naturais, ou melhor, ele mesmo considera a possibilidade dessa ciência ser possivelmente substituída pelas operações bioquímicas de cunho farmacológico.

Freud never doubted that psychology was a natural science; he even considered it possible in principle that psychoanalytic therapy might be someday replaced by psychopharmacology. Having worked in physiology for a number of years at the start of his career, he first attempted to develop psychology as a branch of neurophysiology. Although he soon abandoned this program, he retained much of the neurophysiological terminology {...} and presented his own psychoanalytic findings in an energy-distribution model. In short he regarded his metapsychology as the framework for a strictly empirical Science (McCARTHY, 1985, p. 195).

Entretanto, para Habermas, esse modo freudiano científico de entender os métodos psicanalíticos seria um grande mal-entendido, pois, como citado no prefácio de seu livro *Legitimation Crisis* (Boston, 1975), seria um erro substituir a psicanálise por qualquer ciência empírica, a exemplo da psicofarmacologia, haja vista que sua eficácia apenas ocorre quando já dispõe de funções dentro do organismo humano que possibilitem as modificações em sua consciência. A psicanálise, por outro lado, fundamentada pelo ato reflexivo, tem como pré-requisito um sujeito em particular, consciente e operante, insubstituível, e não uma técnica apenas eficaz em “desonerar o sujeito de suas próprias operações” (HABERMAS, 1968, p. 370).

Ela [a psicanálise] conduz, inevitavelmente, à descoberta do seu enraizamento num interesse emancipatório, que é o da dissolução dos bloqueios à comunicação do sujeito consigo mesmo. É por isso que o processo de autorreflexão de uma ciência crítica como a psicanálise é distinto do realizado pelas ciências naturais e culturais (ROUANET, 2001, p. 324).

Por esse viés, Habermas baseia-se nos pilares psicanalíticos ao postular a hermenêutica crítica, pois eles lidam diretamente com o surgimento das patologias (REPA, 2004, p. 22). O que ele pretende aqui é reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento, emancipação e superação dos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material inconsciente. Além disso, a hermenêutica crítica tem por objetivo salientar o papel central que a autorreflexão exerce na superação de um contexto de dominação, ou seja, na tradução de um modelo psicanalítico de clínica individual para um modelo mais amplo de crítica às patologias sociais. Entretanto, o modo específico como as distorções comunicativas

de auto-elaboração do sujeito seriam traduzidas aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, permanece pouco claro ao longo da obra, sendo apenas indicado como objetivo maior de um projeto teórico em andamento. É também sobre esse ponto que recaem algumas das objeções mais contundentes feitas à obra.

4 OBJEÇÕES À COMPREENSÃO DA PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO

Neste capítulo serão discutidas algumas objeções por parte de importantes teóricos cujas pesquisas culminaram em debates clássicos a respeito da compreensão habermasiana da psicanálise de Freud como método crítico de interpretação hermenêutica. Serão brevemente abordadas aqui divergências interpretativas especialmente em Jean Laplanche e Paul Ricoeur, e algumas possíveis concordâncias entre a teoria de Habermas e a desses pensadores, uma vez que é nítida a importância que a psicanálise freudiana imputa na elaboração dos três.

Por um lado, Laplanche defende a psicanálise como anti-hermenêutica, estando sua maior crítica baseada no movimento aparente da psicanálise em assentar certos processos interpretativos de leitura pré-definidos, ou seja, o estabelecimento de nexos causais fixos e chaves de leitura generalizadas, sendo praticamente impossível algum tipo de interpretação sem um código de tradução (LAPLANCHE, 1996, p. 7). Ricoeur, por outro lado, critica, entre outras coisas, a posição de Habermas em relação aos métodos psicanalíticos servirem de paradigma modelar da emancipação do sujeito e não os métodos hermenêuticos clássicos, já que estes, do ponto de vista habermasiano, não se articulariam com as ciências sociais críticas (HENRIQUES, 2010, p. 12), o que se contrapõe à visão ricoeuriana de que “as ciências críticas são elas próprias hermenêuticas” (RICOEUR, 1991, p. 163). Assim, pretendo desenvolver uma rápida análise a respeito do modo como Ricoeur interpreta a posição habermasiana em *Conhecimento e Interesse*.

4.1 Jean Laplanche e a psicanálise como anti-hermenêutica

Jean Laplanche (1924 – 2012) é um psicanalista francês de grande relevância para a psicanálise contemporânea. Pertencente à terceira geração de analistas franceses, Laplanche é um dos mais renomados, sendo a maior parte de seu sucesso atribuído especialmente à sua mais conhecida obra em parceria com Jean-Bertrand Pontalis: *Vocabulário da Psicanálise*. Suas contribuições teóricas e metodológicas tiveram grande inserção no movimento psicanalítico, tanto nacional quanto internacional, assumindo todas elas como base certas problemáticas recorrentes na teoria freudiana. Examinaremos aqui, em especial, a crítica de Laplanche à psicanálise como hermenêutica e o problema da hermenêutica em sua teoria da sedução generalizada (TSG).

Em um clássico texto de 1996, “Psychoanalysis as anti-hermeneutics”, Laplanche inicia deixando claro que entende o possível estranhamento causado em seus leitores, à primeira vista, ao se depararem com o título dado ao seu artigo, uma vez que este vai de encontro à tradição existente de proximidade entre hermenêutica e psicanálise. Uma das hipóteses centrais a que Laplanche associa sua recusa em vincular a psicanálise a essa herança intelectual, baseia-se nos pressupostos que ele atribui à interpretação hermenêutica: segundo Laplanche (1996, p. 7), “there can be no interpretation without a translation code or key”.

Assim sendo, a psicanálise, se entendida como um ramo da hermenêutica, acabaria tendo, como métodos de interpretação, chaves de leitura previamente determinadas. No entanto, o autor critica esse uso metafórico da palavra “chave” na hermenêutica, alegando que ela mais fecha que abre, ou melhor, para ele o que o método analítico hermenêutico faz é desmontar, não abrir (LAPLANCHE, 1996, p. 12).

Desse modo, o autor procura argumentar contra esse *modus operandi* da psicanálise cujos métodos estão diretamente conectados ao movimento hermenêutico clássico em assentar certos processos interpretativos pré-definidos, em estabelecer códigos de leitura fixos, sendo praticamente impossível, na ausência dessas chaves, algum meio de interpretação. Neste texto, ele notoriamente opõe a psicanálise a qualquer forma de síntese, visto que, de acordo com o seu entendimento, a psicanálise jamais poderia se valer de um método de interpretação com códigos estereotipados cujas correspondências já estariam pré-definidas, mas consistiria em “destraduzir” os elementos produzidos em nosso inconsciente, como as reminiscências, e retraduzi-los sem o uso de chaves de tradução.

Como exemplo, Laplanche retoma a análise freudiana do sonho de Irma, demonstrando que o que há nesta análise não é uma tradução, o método ali consistiria, em suas palavras, “in ‘de-translation’, on the track of elements described as unconscious (at this point Freud speaks of memories, or rather, of reminiscences)” (LAPLANCHE, 1996, p. 8), e após esse processo de destradução, novas sínteses se formariam à revelia desses códigos de retradução. Para ele, o método analítico de interpretação teria sido solapado pelos códigos de leitura chamados de “simbolicismo” e “tipicidade”:

Let us pause at this moment, when the typical and the symbolic first appear. Freud saw this as a fundamental discovery, perhaps the only real addition to his doctrine. Moreover, the discovery concerned both the level of content (which would be universalized) and that of method. Alongside the step-by-step method of individual free association, something called a 'symbolic method' was proposed: a sort of readingoff, or good translation. Symbolism versus association: my question is, do these amount to parallel, or even

complementary methods, as Freud wished? Or are we dealing rather with two antagonistic vectors, precisely those of anti-hermeneutics and hermeneutics? (LAPLANCHE, 1996, p. 8)

Aparentemente, nesta passagem Laplanche pretende demonstrar certa oposição existente entre o simbolicismo e as associações, pois o primeiro traduziria o discurso manifesto de um sonho, ao mesmo tempo que lhe preservaria sua coerência, mas, ainda assim, o simbolicismo e suas chaves de leitura ocultariam o inconsciente da teoria psicanalítica e do ser humano, enquanto o segundo não transmitiria muita credibilidade ao sonho, já que dissociaria o relato manifesto. Dessa forma, é claro para ele que simbolicismos e associações não podem estar ativos no mesmo momento, sendo necessário, portanto, que um esteja desativo, enquanto o outro age.

A fim de exemplificar essa falta de cooperação entre simbolicismos e associações, Laplanche evoca uma outra análise freudiana de um sonho: “o homem com um machado”.

A man who had been seriously ill for a year, reported that when he was between eleven and thirteen he had repeatedly dreamt (to the accompaniment of severe anxiety) that a man with a hatchet was pursuing him; he tried to run away, but seemed to be paralysed and could not move from the spot. (LAPLANCHE, 1996, p. 9)

À primeira vista, somos levados a indicar um signo de castração; todavia, Freud não se atenta a isso. Ao que, de fato, Freud remete sua atenção, é ao resultado do sujeito sendo atacado internamente por impulsos sexuais inconscientes, o que, para Laplanche, deixaria sua teoria muito mais próxima ao “recalcamento”: “all thus leads to the formulation of a hypothesis: it is symbolism which silences association. And to go further: synthesis – encoded thought – is on the side of repression.” (LAPLANCHE, 1996, p. 9).

Por esse viés, Laplanche, ao analisar esse sonho, percebe que é quando Freud se recusa a entender a castração como um cenário sintético, que ele segue o método analítico. A partir disso, o autor conclui: “reading through symbolism and typicality does not stimulate the associative method. When one is present, the other is absent, and vice versa” (LAPLANCHE, 1996, p. 9).

Com isso, ele propõe a fundamentação da psicanálise como anti-hermenêutica, chamando-a de teoria da sedução generalizada. Essa teoria reformulada por Laplanche consiste em uma retomada da teoria freudiana da sedução, que foi abandonada por Freud e substituída pelos conceitos de fantasia inconsciente e de sexualidade infantil. A partir do dia 21 de setembro de 1897, Freud retira a teoria da sexualidade de sua teoria psicanalítica, como relata na carta

69, a Fliess: “Confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses: não acredito mais em minha neurótica [hipótese da sedução]” (FREUD, 1887-1904, [MASSON, 1985]).

Laplanche, então, procura demonstrar que a genialidade da teoria da sedução de Freud estaria muito mais ligada à relação que ocorre entre o inconsciente e a alteridade de uma pessoa externa que meramente à questão do inconsciente. O ponto de partida para a sua teoria seria tanto a suposta mensagem enigmática que o adulto transmitiria à criança de quem cuida quanto a afirmativa de o ser humano ser um hermeneuta genuíno, por desde sempre ter de interpretar mensagens.

Assim, o autor passa a se basear no conceito ferencziano de que há uma confusão de línguas entre um adulto e uma criança. Esse conceito revela que “haveria um traumatismo inerente ao encontro da linguagem adulta com a infantil, resultando em um erro de interpretação da sedução adulta sobre o corpo infantil” (CAMPOS, 2012, p. 30), levando Laplanche a inferir que o trauma pode ser fruto de uma falha na retradução da linguagem adulta – seja física, seja falada – pelo aparelho psíquico da criança: “assim que a alteridade da outra pessoa se esvanece e é reintegrada sob a forma de minha fantasia do outro, de minha fantasia de sedução, a alteridade do inconsciente é colocada em risco” (LAPLANCHE, 1992, p. 23 - tradução livre).

Laplanche aproxima-se inicialmente da perspectiva heideggeriana ao evidenciar que a hermenêutica não pode ser associada a uma disciplina especializada, pois “ela só pode ser”, diz ele (1996, p. 11), “uma hermenêutica da condição humana, praticada pelo indivíduo humano”. No entanto, sua aproximação a Heidegger não dura muito, já que Laplanche logo traz à tona o modo como enxerga a situação analítica, pois, para ele, a situação originária passaria de “I am there, in place, and I interpret” para “the other addresses me, in an enigmatic way, and I (the baby, the analysand) translate” (LAPLANCHE, 1996, p. 11), sendo a recepção dessas mensagens enigmáticas feita através do método de tradução.

Aqui, o autor chama atenção para o sentido em que ele pretende usar a palavra “enigmático”. Ele diz que essa palavra não deve ser entendida como “mistério” ou algo “inexplicável”, mas sim para designar as mensagens que os adultos transmitiriam às crianças, mensagens que seriam, em sua maioria, não verbais.

Essas mensagens são consideradas enigmáticas, pois estariam diretamente ligadas ao inconsciente do adulto que as emite, sem que sequer ele mesmo as entenda. Essa recepção das mensagens pelo inconsciente da criança é feita a partir de códigos elementares, porém falhos, e esse fracasso na tradução corresponderia ao recalçamento. Segundo Laplanche (1996, p. 11),

“on its journey, it often stumbles across layers of old translation, which it makes sure to reconstruct; always, though, pushing on further ahead the tracking of unconscious residues”, ou seja, Laplanche, ao finalizar seu artigo, torna explícita sua ideia de que a prática da psicanálise sob os pilares hermenêuticos seria o mesmo que aplicar um novo código de tradução sob um outro código de tradução antigo, baseando-se apenas naquilo que já é manifesto para relê-lo.

4.1.1 Colocando Habermas e Laplanche para conversar

Após esse trajeto cujo objetivo era compreendermos quais são as críticas laplanchianas à interpretação hermenêutica da psicanálise e os motivos pelos quais ele recusa essa aproximação, eu gostaria de colocar, minimamente, Habermas e Laplanche para “conversar”. Embora esteja claro que há um conflito entre a interpretação habermasiana e a laplanchiana da psicanálise, ainda assim existem mais concordâncias em suas teorias que divergências.

Mesmo que Habermas, diferentemente da concepção laplanchiana, entenda a psicanálise como um processo hermenêutico crítico vinculado à expectativa de emancipação, na qual a autorreflexão exerceria papel central, o que de fato Habermas procura combater, assim como Laplanche, são essas tendências positivistas a leis interpretativas fixas, a fim de evitar que a psicanálise seja considerada um manual interpretativo que estabeleceria interpretações universais pré-definidas. Com efeito, umas das preocupações mais elementares de Habermas é justamente recusar que experiências interpretativas preliminares sejam transformadas em leis causais de cunho universal, aos termos das ciências naturais, ou na reafirmação de um vocabulário *standard*, nos termos da hermenêutica clássica

Em ambos os casos, faltariam os traços individuais presentes em cada experiência, o que leva a se abrir mão de situações contingentes, expondo nexos causais de um esquema cujas variantes são condicionais. Esses nexos seriam formulados como relações de sentido fixas, indo de encontro à compreensão habermasiana da hermenêutica crítica que assumiria uma função exploratória vinculada à auto-elaboração reflexiva, diferenciando-se exatamente dos termos explanatórios das ciências empíricas (HABERMAS, 1968, p. 402).

{...} as interpretações universais são, tanto quanto as teorias das ciências empíricas, por mais distinta que seja a base empírica, acessíveis diretamente ao teste empírico, ao passo que as suposições fundamentais da hermenêutica [crítica] a respeito da ação comunicativa, da deformação da linguagem e da patologia do comportamento provêm da reflexão ulterior sobre as condições

do conhecimento psicanalítico possível e só indiretamente podem se confirmar ou fracassar pelo êxito de toda uma categoria de processos de pesquisa, por assim dizer. (HABERMAS, 1968, p. 379)

Habermas discorda, portanto, da ideia de que a psicanálise, em determinado momento, poderia ser substituída por tecnologias advindas das ciências empíricas (HABERMAS, 1968, p. 369). Essa discordância está baseada no próprio modo como compreende o processo de análise, uma vez que este não é uma operação acessível ao teste empírico, mas sim um movimento reflexivo operado diretamente pelo sujeito, não podendo as funções de auto-elaboração serem substituídas por uma metodologia pré-estabelecida de alcance da verdade objetiva.

Por conseguinte, entende-se que a principal divergência entre Habermas e Laplanche está centralizada na questão interpretativa entre hermenêutica e psicanálise. Um encara a psicanálise como anti-hermenêutica, recusando seus métodos, suas chaves e códigos de leitura pré-estabelecidos; o outro, ainda que igualmente recuse a universalização de nexos causais interpretativos, busca apropriar os métodos hermenêuticos à psicanálise, a fim de reconstruir uma hermenêutica crítica voltada à orientação de processos de autoconhecimento e de emancipação do paciente. Dessa forma, encontraríamos em Habermas uma hermenêutica que não reconstruiria as experiências dos sujeitos a partir de chaves de leitura fixas, mas que se dedica à superação de entraves da comunicação, permitindo ao próprio sujeito reelaborar conteúdos latentes em princípio inacessíveis.

4.2 Jürgen Habermas e Paul Ricoeur: um diálogo hermenêutico

A obra habermasiana *Conhecimento e Interesse* é uma referência relevante para o debate epistemológico caro a Ricoeur e à sua teoria hermenêutica. É notória a diferenciação entre as teorias hermenêuticas habermasianas e ricoeurianas; todavia, a psicanálise de Freud assume grande relevância na constituição teórica de ambos, o que faz com que haja algumas linhas de concordância entre determinadas partes de suas pesquisas, bem como partes divergentes. Portanto, examinaremos aqui, rapidamente, quais são os pontos de aproximação e, um pouco mais detalhadamente, quais são os pontos de fuga entre as filosofias de Habermas e de Ricoeur.

4.2.1 Habermas e Ricoeur: algumas linhas de concordância e alguns pontos divergentes

Segundo Robert Piercey (2004), o clássico debate Gadamer-Habermas exerce uma influência central na concepção ricoeuriana de hermenêutica, principalmente no que diz respeito ao conceito de “Tradição” em Ricoeur, haja vista que o objetivo ricoeuriano era o de fundamentar um conceito de hermenêutica que pudesse colocar a Tradição em um patamar que alargasse os extremos desse debate situado primordialmente entre a hermenêutica das tradições em Gadamer e a crítica das ideologias na lógica das ciências sociais em Habermas. Com efeito, Ricoeur acaba por ser um mediador entre a razão hermenêutica de Gadamer e a razão crítica de Habermas, ao apresentar a possibilidade de uma racionalidade hermenêutico-crítica, ou seja, um modo interpretativo que permite em seu escopo a junção da linguagem à condição de historicidade e à crítica das ideologias.

Ainda assim, sua reflexão crítica a respeito desse debate se dá de uma forma muito original, visto que Ricoeur em momento algum nega a contribuição desses autores nem mesmo sobrepõe uma teoria a outra. O que, de fato, ele faz é reformular uma hermenêutica que pudesse se situar a igual distância tanto de Habermas quanto de Gadamer (REAGAN, 1996), a fim de demonstrar que a perspectiva hermenêutica e a perspectiva da crítica das ideologias são vetores opostos, ainda que não excludentes. Como diz Ricoeur (1981, p. 362):

O meu objetivo não é fundir a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias em um super sistema que as englobe. Disse-o desde o início, cada uma fala de um lugar diferente. E assim deve ser. Mas pode ser pedido a cada uma que reconheça a outra não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como representando, à sua maneira, uma reivindicação legítima

A partir disso, Ricoeur procura reformular o projeto hermenêutico, baseado nas ciências críticas, propondo certo distanciamento de um texto emitido em relação à famosa tríplice formada pelo autor do texto, pela situação e pelo leitor, analisando-se as estruturas semânticas e de referência desse texto. Esse novo projeto hermenêutico procura demonstrar que existem aspectos desse texto que vão além de procurar a intenção inconsciente do autor por detrás do texto emitido, pois para compreender esse texto seria necessário deixar-se levar por ele, recebendo as condições de interpretação que ele mesmo traria à tona, ao invés de se apegar em uma ideologia interpretativa.

Além da relevância que a teoria psicanalítica freudiana imputa nas pesquisas de Habermas e Ricoeur, podemos destacar outras linhas de concordância entre suas filosofias, destacando três importantes pontos. Em primeiro lugar, tanto Habermas quanto Ricoeur

valorizam o grande legado deixado pela modernidade, ainda que Habermas não seja tão a favor da pós-modernidade, enquanto Ricoeur dialogue mais e até mesmo incorpore dimensões importantes do pensamento pós-moderno (HENRIQUES, 2010, p. 7). Em segundo lugar, as teorias habermasianas e as ricoeurianas têm um compromisso ativo em relação às questões epistemológicas e ao importante papel desempenhado pelo diálogo entre a filosofia e as ciências, tendo como objetivo a expansão do diálogo filosófico com outras correntes do saber.

Em um texto intitulado “Habermas” (1991), Paul Ricoeur apresenta críticas e faz análises a respeito da visão habermasiana em *Conhecimento e Interesse*, focando, majoritariamente, no conceito de *interesse* abordado na obra. Além disso, ele também se preocupa com a hipótese proposta por Habermas de que o campo epistemológico do conhecimento não se constituiria nas ciências naturais e nas ciências humanas, mas sim nas ciências instrumentais, nas ciências histórico-hermenêuticas e nas ciências sociais críticas, formando, dessa maneira, uma tríplice epistemológica (HENRIQUES, 2010, p. 11).

Na concepção habermasiana é o interesse emancipatório que seria responsável por organizar o campo da experiência que corresponderia às ciências sociais críticas. Contudo, essas ciências não se articulariam com a hermenêutica, pois ela, segundo Habermas, não daria conta desse tipo de interesse, haja vista que “a hermenêutica procura expandir a capacidade espontânea de comunicação sem ter desmantelado um sistema de distorção. A sua preocupação é apenas: enganos pontuais, equívocos, não a distorção de compreensão” (RICOEUR, 1991, 163), assim sendo necessária a introdução da psicanálise como paradigma modelar, dado o seu desenvolvimento no campo da distorção de um texto, associando a análise linguística à investigação psicológica das relações causais.

Ricoeur vai totalmente de encontro a esse modo de pensar a questão hermenêutica e a questão da emancipação, visto que ele concebe a prática hermenêutica como “explicar mais para compreender melhor”, ou seja, ele enxerga que a hermenêutica deve assumir “que a interpretação que lhe dá corpo só se consuma na tensão e no vaivém entre explicar e compreender ou, o que é o mesmo, entre método e verdade” (HENRIQUES, 2010, p. 13). Assim, Ricoeur conclui que “as ciências críticas são elas próprias hermenêuticas” (RICOEUR, 1991, 163).

A análise ricoeuriana a respeito de *Conhecimento e Interesse* segue apresentando as principais teses de Habermas a respeito da psicanálise. Ricoeur entende que a relação analítica no contexto da obra se dá por duas vias: 1) condições de se realizar o processo de consciência de si, 2) sendo esse processo baseado em um trabalho de desconstrução das resistências.

Segundo sua análise, o processo de cura exigiria “uma reestruturação da economia libidinal” (RICOEUR, 1991, 164), o que vai além de meramente reconhecer as resistências sociais que impedem a realização do autoconhecimento.

A importância modelar desta dimensão da terapia psicanalítica para a crítica das ideologias é, não apenas permitir conceber uma ideologia como um sistema de resistências, como também pôr em evidência que, no plano social, a emancipação não depende só do conhecimento dos mecanismos sociais, mas sim, sobretudo, do acesso ao poder e à partilha do poder (HENRIQUES, 2010, p. 14).

Finalizando seu artigo, Ricoeur destaca três pontos de possibilidade e três pontos, feitos na forma de questionamentos, de impossibilidade de uma estrutura entre psicanálise e crítica das ideologias. Os pontos de contato, por um lado, são: 1) o principal motivo das ciências sociais críticas como um todo parece ser a dimensão autorreflexiva inerente ao processo analítico; 2) tanto para a psicanálise quanto para as ciências sociais críticas "a distorção pertence ao mesmo nível de experiência que a emancipação" (RICOEUR, 1991, 171); 3) o fato de em ambas haver a possibilidade de se construir um modelo explicativo derivado da comunicação.

Por outro lado, entre os pontos divergentes identificados por Ricoeur, há um fundamental: “para mim, a diferença fundamental é não haver nada na crítica das ideologias comparável à relação psicanalítica entre analista e paciente” (RICOEUR, 1991, 175). As razões por ele apontadas são baseadas em questionamentos: 1) como se pode encontrar alguém que se considere suficientemente “doente”, ao nível da crítica das ideologias, e aceite que necessita de ajuda terapêutica, a fim de superar suas resistências à consciência de si? E, ao mesmo tempo, como alguém pode se assumir como aquele que possui os métodos de cura, como faz o médico-analista? 2) como é possível pensar a possibilidade de uma cura, como acontece na análise, que levaria à consciência de si, no campo da crítica das ideologias? 3) há algum sentido em se falar de terapia e cura na crítica das ideologias? Com isso, coloca-se em evidência a principal crítica que Ricoeur faz à teoria habermasiana: o fato de, aparentemente, Habermas propor certo poder absoluto da razão, quando diz que as ciências sociais críticas seriam apenas uma separação que faria, nada mais, que superar as ciências histórico-hermenêuticas, sendo necessário, portanto, a instauração da psicanálise.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, pretendeu-se analisar o modo como Habermas apreende a psicanálise em *Conhecimento e Interesse*, chamando atenção para a sua importância na crítica habermasiana do positivismo e revitalização da herança crítico-reflexiva. Gostaria, dessa forma, de retomar alguns pontos da trajetória de Habermas, que o levaram a propor uma releitura da psicanálise como uma forma particular de discurso hermenêutico crítico, capaz de superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, a partir de um processo reflexivo de tomada de consciência de si.

No primeiro capítulo, pudemos observar a tentativa de Habermas remontar os passos mais fundamentais da longa trajetória com que ele apreende o desenvolvimento da autorreflexão filosófica e seus percalços positivistas, através de um processo esquemático cujas etapas foram desde Kant até Dilthey, passando por Hegel e Marx, com seu foco voltado a redescobrir a conexão perdida entre produção científica e as condições histórico-transcendentais do conhecimento possível. Nesse percurso, encontramos a tese de que, após Kant, a ciência não foi mais pensada a sério filosoficamente (HABERMAS, 1968, p. 28), pois tanto Hegel quanto Marx, apesar de seus avanços fundamentais na apreensão filosófica da autocompreensão social, não foram capazes de elevar a investigação epistemológica para além das constrições positivistas.

Vimos que, embora Habermas valorizasse as contribuições hegelianas e marxianas no campo da teoria do conhecimento, nenhum deles teria conseguido colocar a investigação epistemológica em um novo patamar. Hegel transformou a teoria do conhecimento no idealismo de um saber absoluto; Marx, por sua vez, mesmo que tenha atribuído acertadamente um substrato materialista a sua filosofia da história, acabou por reduzir a reflexão meramente ao trabalho, desenvolvendo uma análise instrumentalista da reflexão. Com o positivismo de Comte e Mach, no qual a compreensão cientificista das ciências substituiu o conceito filosófico de conhecimento e a reflexão sobre seu sentido, foi introduzido o conceito normativo de ciência sob os termos de uma filosofia da história, que firma a ideologia que possibilitou fazer a substituição da teoria do conhecimento pela teoria da ciência e cuja prioridade são as pesquisas científicas em detrimento das reflexões epistemológicas, legitimando uma autoconsciência objetivista da ciência.

Durante esse percurso do positivismo em tentar reduzir a teoria do conhecimento a uma teoria da ciência, desenvolveu-se as teorias de Charles Sanders Peirce e Wilhelm Dilthey, as

quais Habermas procurou atestar o vínculo entre conhecimento e interesse. Esse vínculo teria sido encontrado por meio de uma autorreflexão das próprias abordagens metodológicas das ciências, ao reconstruir as reflexões de Peirce, no âmbito das ciências da natureza, e de Dilthey, no âmbito das ciências do espírito (REPA, 2004, p. 16). Todavia, conforme concluiu Habermas (1968, p. 238), ainda que Peirce e Dilthey aparentemente aproximem-se dos interesses cognitivos, ultrapassando, de alguma forma, o marco positivista, e tornando possível enxergar, em certa parte, alguns traços no próprio positivismo, mesmo que censurados, de uma reflexão epistemológica, suas teorias interpretativas os desviaram, cada um a seu modo, para a direção de um objetivismo incapaz de elaborar uma crítica do sentido conduzida em termos de lógica da pesquisa. A fim de renovar, fora do campo positivista, a teoria crítica do conhecimento, seria necessária, então, uma autorreflexão das ciências que não ultrapasse o domínio das questões metodológicas. Habermas encontrou esse papel na psicanálise.

Conforme foi apresentado no segundo capítulo, a psicanálise apresentaria intuições satisfatórias ao processo de emancipação do sujeito frente aos elementos traumáticos por ele reprimidos, uma vez que, por um lado, no autoesclarecimento de sua prática clínica, ela evita assumir o conhecimento objetivante e distanciado sobre os estados no mundo humano e busca auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, ao invés de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, ela possui seu foco na superação dos limites ao autoconhecimento – encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

A partir disso, vimos como Habermas propôs a releitura da psicanálise como crítica hermenêutica, da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório, o qual busca não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, tendo, como objetivo, portanto, a superação dos entraves comunicativos. Com isso, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não restringir-se-ia apenas a identificar omissões e conteúdos velados, mas a identificar os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los em um processo reflexivo de consciência de si.

Por esse viés, a tentativa habermasiana foi a de basear-se nos pilares psicanalíticos, a fim de postular a hermenêutica crítica, pois eles conseguiriam acessar o liame entre processo de autoconhecimento e suas constrições sociais (REPA, 2004, p. 22). Sua pretensão foi a de

reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento, emancipação e superação aos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material psíquico.

Como a toda teoria são dirigidas críticas, com a teoria habermasiana não foi diferente. Vimos rapidamente no nosso último capítulo algumas objeções por parte de importantes teóricos, como Jean Laplanche e Paul Ricoeur, a respeito da compreensão habermasiana da psicanálise de Freud como método crítico de interpretação hermenêutica. O que ficou claro foi que a principal divergência entre Laplanche e Habermas está pautada no modo pelo qual eles interpretam a psicanálise. Laplanche defende a psicanálise como anti-hermenêutica, estando sua maior crítica baseada no suposto movimento de assentar certos processos interpretativos de leitura pré-definidos, ou seja, o estabelecimento de nexos causais fixos e chaves de leitura generalizadas, sendo praticamente impossível algum tipo de interpretação sem um código de tradução, ideia que contrasta diretamente à interpretação habermasiana, como vimos.

Ricoeur também lançou suas objeções à posição de Habermas em relação aos métodos psicanalíticos servirem de paradigma modelar da emancipação do sujeito e não os métodos hermenêuticos clássicos, já que estes, do ponto de vista habermasiano, não se articulariam com as ciências sociais críticas (HENRIQUES, 2010, p. 12), contrapondo a visão ricoeuriana de que “as ciências críticas são elas próprias hermenêuticas” (RICOEUR, 1991, p. 163). Com isso, evidenciou-se a principal objeção que Ricoeur faz à teoria habermasiana: conceber de forma limitada a herança hermenêutica, negligenciando seus próprios instrumentos de crítica, além de pretender importa-los de fora, a partir de uma interpretação iluminista da psicanálise que lhe atribui certo “poder absoluto da razão”.

Todavia, foi com a psicanálise que a crítica habermasiana da ciência foi concluída, pois ela oferece um modelo de ciência que é também uma hermenêutica, e de uma descrição que é também uma crítica, e onde o interesse emancipatório assegura a mediação entre uma teoria que visa à transformação e a uma práxis terapêutica (ROUANET, 2001, p. 326). Assim que a psicanálise “se livra” de sua autocompreensão naturalista, ela passa a servir, para Habermas, como paradigma de uma ciência crítica que inclui as legitimações ideológicas e as estruturas de comunicação sistematicamente deformadas como patologias a serem superadas.

Com Habermas, Freud perde sua estrutura trágica. Deixa de ser o profeta da razão negativa, que recusa todas as sínteses, e transforma-se no herói cultural de um mundo regido pela ação comunicativa, que autoriza, num marco consensual, sínteses progressivas (ROUANET, 2001, p. 354).

Ainda que algumas críticas tenham sido feitas à teoria habermasiana e alguns pontos ainda sejam fortemente questionados por certos teóricos e até mesmo Habermas tenha “renegado” posteriormente essa parcela de sua obra, podemos dizer que *Conhecimento e Interesse* é um livro que mantém sua importância renovada no meio filosófico atual. Robin Celikates é um dos que, em *Crítica como práxis social*, defende o modelo habermasiano encontrado em *Conhecimento e Interesse* como aquele capaz de evitar o objetivismo sociológico que ignora a autocompreensão dos agentes, assim como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação subjetiva de sentido, sem se perguntar por suas possíveis falhas e restrições sociais. Com base na obra habermasiana, Celikates defende um modelo de crítica como “diálogo entre teóricos e participantes”, de tal modo que a análise de estruturas sociais patológicas, que impedem o pleno desenvolvimento das capacidades reflexivas dos autores sociais, pode contribuir com práticas imanentes de sua superação (CELIKATES, 2009, BRESSIANI, 2016).

Essa e outras tentativas de reinscrever a obra no debate filosófico contemporâneo não podem ser desenvolvidos aqui. Este trabalho não encerra com a pretensão de ter apresentado chaves de entendimento e avaliação definitivas a respeito da obra. Inspirada por seu próprio objeto, a expectativa foi estabelecer uma compreensão inicial a respeito do modo como Habermas apreende a psicanálise em *Conhecimento e Interesse*, de tal modo a fazer emergir algumas de suas principais teses e possíveis limitações. O conjunto de questões e debates reunidos ao longo do trabalho sugere tanto a riqueza quanto o caráter insaturado e ainda profícuo desse vínculo entre psicanálise e autorreflexão filosófica, o qual merece ser explorado em pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

- BELO, F. *A primazia da alteridade: Interloquções entre psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003.
- BRESSIANI, N. “Uma nova geração da teoria crítica”. *Discurso*, 46(1), 231-250, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>.
- CAMPOS, É. “Os fundamentos da constituição subjetiva segundo Laplanche”. *Impulso*, Piracicaba, 2012, pp. 21-34. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/index>
- CARRÉ, L. e ALVARENGA, R. In: *Théorie Critique*. Organização: Vicente Bourdeau e Roberto Merrill – *Dicopo Dictionnaire de théone politique*, 2008. Disponível em: www.dicopo.fr.
- CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.
- COMTE, A. *Discours sur l'esprit positif*. Ed. Fetscher. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- _____. *Soziologie*. Jena: Fischer, 1923.
- DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Editado: R. A. Makkreel & F. Rodi.
- _____. “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”. In: *Gesammelte Schriften*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967, v.VII.
- _____. *Ethical and World-View Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2019. (Selected Works, v. VI).
- FISSETTE, D. “Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach”. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 535-576, Dec. 2009.
- FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos*, Porto Alegre: Ed. L&PM, [1900], 2016.

_____. “Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, v.VIII.

_____. “Hemmung, Symptom, Angst”. In: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, v. XIV.

_____. “Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.” In: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, v. XV.

_____. “Os instintos e seus destinos”. In *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos: 1914-1916, obras completas*, v. XII. Brasil, Imago.

_____. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*. Ed. Jeffrey Mousaieff Masson. Harvard University Press, 1985.

_____. “Über wilde Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, v.VIII.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, São Paulo: Ed. Unesp, [1968] 2014.

_____. “From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization”. In: *Truth and Justification*. Cambridge|Massachusetts: MIT Press, [1999] 2003.

_____. *Legitimation Crisis*. Ed. Heinemann Educational Publishers, 1976.

HENRIQUES, F. “Habermas e Ricoeur: sobre a Hermenêutica ou uma convergência divergente”. Artigo publicado em ROCHA-CUNHA, Silvério (ed.), *ECONOMIA E SOCIOLOGIA* 90 (2010), pp. 20-32, *Habermas - Política e mundo da vida na transição do século XXI*, Instituto Superior Económico e Social, Évora,

LAPLANCHE, J. “Da teoria da sedução restrita à teoria da sedução generalizada”. In: J. Laplanche, *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988b, pp. 108-125.

_____. “Interpréter [avec] Freud”. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, 1992. (pp. 21-36).

_____. “Psychoanalysis as anti-hermeneutics”. *Radical Philosophy* 079 (Sept|Oct 1996). Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/author/jean-laplanche>.

LEÃO, R. “Hermenêutica das tradições em Gadamer e a crítica das ideologias de Habermas: um debate sobre a obra interpretação e ideologias de Paul Ricoeur”. In: *Dossiê Discurso e poder: por que (ainda) resistir?* v. 13 n. 2 (2017), pp. 26-39.

MACH, E. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. 6.ed. Jena: G. Fischer, 1911.

MCCARTHY, T. *Psychoanalysis and Social Theory*. In: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.

MEDEIROS, A. “Habermas e a teoria do conhecimento”. Ed. Educação Temática Digital, 2003.

OSVALDO, P. “Análise das sensações (1886): Comentários introdutórios: antimetafísico”. Trechos do Cap. I do livro *Contribuições para análise das sensações*, originalmente de 1886, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena. Tradução original em inglês: *The analysis of sensations*, trad. C.M. Williams, Open Court, Chicago, 1897, correspondente à 2ª edição alemã de 1900. (Tradução para o português feita por Osvaldo Pessoa Jr., para o curso de Filosofia e História da Ciência Moderna (FLF0449), 1º semestre de 2012.)

PIERCEY, R. “Ricoeur’s Account of Tradition and the GadamerHabermas Debate”. In: *Human Studies*, v. 27, 2004, pp. 259-280.

PRADO Jr, B. “Autorreflexão ou interpretação sem sujeito? Habermas interprete de Freud”, 1985. In: B. Prado Jr, 2000, pp. 11-28.

POPPER, K. *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.

REAGAN, C. *Paul Ricoeur: His Life and Work*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

REPA, L. Prefácio. In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, São Paulo: Ed. Unesp, [1968] 2014.

RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

_____. “Habermas”. In: Mário Valdez. Ed. *Reflection & Imagination*, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 159-181.

ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SCOCUGLIA, J. “A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas”. Brasília, 2002, v. 17, n. 2, p. 249-281.

SIMANKE, R. T. “As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise”. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 16, n. 22, p. 67-88, dec. 2007. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfpa/article/view/235>.

STRENGER, C. *Between hermeneutics and science: an essay on the epistemology of psychoanalysis*. Connecticut: International Universities Press, 1991.

VALENTIM, O. *O Brasil e o Positivismo*. Ed. Publit, Rio de Janeiro, 2010.

WHITEBOOK, J. *Perversion and Utopia*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.