

Recebido em: 04/04/2022  
Aprovado em: 02/06/2022  
Publicado em: 30/09/2022

## A RELEITURA HABERMASIANA DA PSICANÁLISE DE FREUD E SEUS PERCALÇOS POSITIVISTAS

### THE HABERMASIAN REREADING OF FREUD'S PSYCHOANALYSIS AND ITS POSITIVIST MISCELLANEOUS

Paula Mariana Rech<sup>1</sup>  
([paula.mariana.rech@gmail.com](mailto:paula.mariana.rech@gmail.com))

**Resumo:** O presente artigo aborda, em sentido amplo, 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 método crítico particular, propondo sua releitura como uma forma de discurso hermenêutico. Em face disso, a psicanálise representa uma peça fundamental na suplantação de entraves positivistas ao desenvolvimento da crítica do conhecimento, explicitando um tipo de “interesse emancipatório” inerente à identificação e ao transcender de patologias sociais. Além disso, remontaremos brevemente os passos mais fundamentais da longa trajetória na qual Habermas apreende o desenvolvimento da autorreflexão filosófica e seus percalços positivistas. Será apresentado um processo esquemático cujas etapas vão desde Kant até Dilthey, passando por Hegel e Marx, com ênfase para redescobrir a conexão perdida entre o conhecimento e as condições transcendentais do conhecimento possível.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Hermenêutica. Autorreflexão. Patologias Sociais. Positivismo.

**Abstract:** The present paper in a broad sense addresses the role played by psychoanalysis in the work *Knowledge and Human Interests*, published by Jürgen Habermas in 1968. The main objective is to demonstrate how Habermas uses psychoanalysis as a particular critical model, proposing its reinterpretation as a form of hermeneutic discourse. Understood in this way, psychoanalysis would be a fundamental part in overcoming the positivist obstacles to the development of the critique of knowledge, explaining a model of “emancipatory interest” inherent to the identification and transcendence of social pathologies. Moreover, we will briefly retrace the most fundamental steps of the long trajectory in which Habermas apprehends the development of philosophical self-reflection and its positivist mishaps. A schematic process will be presented whose stages range from Kant to Dilthey, passing through Hegel and Marx, with its focus on rediscovering the lost connection between knowledge and the transcendental conditions of possible knowledge.

**Keywords:** Psychoanalysis. Hermeneutics. Self-reflection. Social Pathologies. Positivism.

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharela em Filosofia pela mesma instituição.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4231828278705238>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7208-4475>.



## 1 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 e 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).

### 1.1 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 ser 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, por intermédio da linguagem, efetua-se a interação dos sujeitos com as instituições e suas normas.

A relação entre esses conceitos encontra-se diretamente ligada aos interesses antropológicos de existência, sobrevivência e conservação, bem como ao gradativo processo de conhecimento da espécie humana. 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 aos seus objetivos mais diretamente empíricos. Além disso, em virtude do ato reflexivo se pode criticar a autoconsciência objetivista das ciências nomológicas e a transformação desta em ideologia cientificista (ROUANET, 2001, p. 265).

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). Isto se dá 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 levada filosoficamente a sério. Dessa forma, a ciência só se deixa ser concebida em termos da teoria do conhecimento, ou seja, como *uma* categoria do conhecimento possível e não equiparado ao saber absoluto de uma grande filosofia nem às cegas com a autoconsciência 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. Em outras palavras, isso significaria dizer que nem Hegel nem Marx 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). Por esse viés, tanto Hegel quanto Marx contribuiriam para o avanço da teoria positivista.

Com efeito, como esclarecido por Rouanet (2001, pp. 266-270), para Kant, o conhecimento possível depende das categorias *a priori*, as quais 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, Hegel não percebe 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. É exatamente isso que faz com que toda a problemática proposta por Kant sobre a relação entre filosofia e ciência desapareça.

Ainda 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 em base materialista, para dizer que a espécie humana, na medida em que transforma a natureza por meio do trabalho, constitui transcendentalmente a objetividade, visto 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, portanto, que essas sínteses não seriam apenas resultado direto do desenvolvimento das forças produtivas e do progresso técnico, mas produto de relações de força por meio da luta de classes.

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. Esse fato, deixa o caminho aberto ao positivismo cuja principal tarefa é fundar a ciência, objetivamente compreendida, em uma ontologia do factual (HABERMAS, 1968, p. 141).

Em sua mais importante teoria, “a lei dos três estados”, baseada em suas observações a respeito da evolução da espécie, Auguste 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 que enxergamos que a intenção do positivismo mais antigo é tão somente “propagar de maneira pseudocientífica o monopólio da ciência sobre o conhecimento”.

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 a determinadas circunstâncias do progresso científico. Por conseguinte, propicia 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”.

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 por ela garantir 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 procedimentos 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 a harmonia entre a ciência e a técnica possibilitaria a disposição técnica tanto sobre os processos da natureza quanto sobre os processos da sociedade (HABERMAS, 1968, p. 129). A partir disso, Comte nota 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, tendo em vista que, para ele, 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 permanece 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 as suplantando de suas discussões ao chamá-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 o 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 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, p. 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 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, ou seja, encontra-se associada à questão de saber se esses elementos ultrapassam a fronteira do que é da ordem do físico e a 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 reside no “Eu”. Quando Mach

dá o seguinte exemplo (HABERMAS, 1968, pp. 137): uma cor é um objeto físico, tão logo atentamos para a sua dependência em relação à fonte luminosa da luz, mas, se

atentamos para sua dependência em relação à retina, então ela é um objeto psicológico, uma sensação.

Disto se infere que, para 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 emprega “elemento” e “sensação”, no mais das vezes, como sinônimo. De acordo com Habermas, precisamente aí se encontra 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, p. 137).

No entanto, a intenção de Mach 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, p. 138).

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

Assim, a principal tarefa do positivismo parece não ser alcançada através da adoção 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 pertence 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: 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. Portanto, somente fundamenta o domínio dos objetos e a primazia da ciência sobre a reflexão. A intenção dessa doutrina 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). Dessa forma, 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.

## 1.2 O contramovimento de Peirce e Dilthey

Durante o percurso do positivismo em tentar reduzir a teoria do conhecimento a uma teoria da ciência, houve 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).

A partir das teorias de Peirce, 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.

Assim, Habermas percebeu que a lógica de Peirce está aquém das condições de uma consciência transcendental e ultrapassa as 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 continua a enxergá-lo como uma vertente do positivismo, ou melhor, considera 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 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 as 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), que 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 que o objeto das ciências da natureza seria tão somente a observação. É papel, então, da hermenêutica o ato interpretativo dessas significações, uma vez que “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, efetua-se”.

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) os conceitos de “experiência interna e externa”. No século XIX, por intermédio de Dilthey, a hermenêutica assume um método de conhecimento, o qual busca empregar 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.

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). 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).

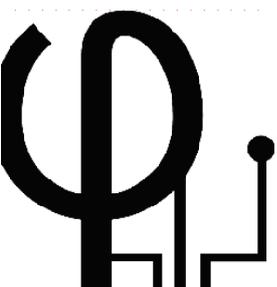
A perspectiva hermenêutica diltheyana aproxima-se de uma abordagem preocupada em reafirmar a primazia das ciências humanas em relação às ciências naturais, com vistas à libertação dos dogmas instaurados pelo positivismo, a fim de se obter uma forma de conhecimento relativo às ciências humanas que não esteja atado aos métodos encontrados nas ciências da natureza. Na 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 que 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).

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 de Dilthey 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). Nesse sentido, a lógica diltheyana centrar-se-ia na relação entre vivência, experiência e compreensão cujo objeto de pesquisa seria o mundo no qual a vida social dos seres humanos se manifesta.

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

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, ele (HABERMAS, 1968, p. 237) demonstra como Dilthey se enreda em um círculo vicioso



ao afirmar que o sujeito cognoscente, ao mesmo tempo em 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 para uma lógica das ciências.

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. Essa escolha parte do fato de que a hermenêutica está vinculada à interpretação, pois 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 adquire contornos conforme suas experiências nas diversas relações de vida. Além disso, elas são também 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 dada “comunidade”. Nesse sentido, “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 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. No entanto, “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 de 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.

## 2 A PSICANÁLISE COMO MÉTODO HERMENÊUTICO CRÍTICO

A fim de dar continuidade à centralidade atribuída à psicanálise no interior da chamada “primeira geração da teoria crítica” (ROUANET, 2001; WHITEBOOK, 1996), Jürgen Habermas apropria-se da psicanálise nos capítulos finais de *Conhecimento e Interesse* (1968) como um instrumento epistemológico fundamental para a elaboração de sua crítica ao positivismo, compreendido como um conhecimento objetivo da realidade social sob idênticos 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. Desse modo, os conceitos postulados por Freud aparecem como um modelo metodológico

cujo pilar de sustentação repousa no interesse de emancipação, que ocorre através da autorreflexão amparada 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, evita assumir o conhecimento objetivo 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, sua ênfase recai 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.

Desse modo, Habermas dedica-se aos estudos clínicos de Freud e busca interpretá-los como um capítulo-chave na trajetória da reflexão filosófica dedicada aos processos de autocompreensão subjetiva e seus bloqueios característicos (HABERMAS, 1968, p. 230). A leitura habermasiana, cabe dizer, não apenas inscreve a psicanálise como parte da herança hermenêutica, mas busca reconhecer sua especificidade como um modo particular e original de “hermenêutica crítica” munida de um “interesse emancipatório”, acessando com isso o liame entre o processo de autoconhecimento e suas restrições sociais (REPA, 2004, p. 22), por intermédio de um método clínico dedicado à identificação de bloqueios sistemáticos no acesso às próprias experiências subjetivas. 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 paciente.

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 (BELO, 2003, p. 235).

A interpretação da psicanálise como uma hermenêutica crítica não se limita 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 mais concordarem entre si e desmentirem o que é dito pelo paciente – não que este tenha tido a intenção de mentir ou omitir algo –, que pode nem mesmo ter percebido o que aconteceu ou mesmo ter ignorado 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 o comprova como partes segregadas de uma contextura simbólica: são as cicatrizes de um texto deteriorado, que o autor defronta como um texto que lhe é incompreensível (HABERMAS, 1968, p. 330).

Com efeito, os distúrbios internos e os atos falhos, tais como casos de esquecimento, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento, são indícios seguros que expressam aqueles sentimentos latentes que estão alheios ao paciente, por estarem no inconsciente, embora o pertença. 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 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 expectativas convertidas em obrigações (HABERMAS, 1968, p. 380).

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.

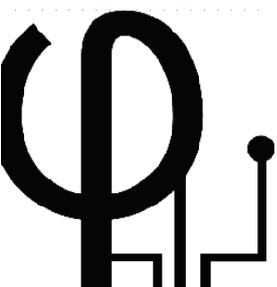
Essa parte inacessível ao paciente é fruto de uma pressão de resistência, que é responsável por tornar a comunicação entre analista e analisando obscura. A resistência, para Habermas, representa um indício de conflito interno, um conflito entre duas forças, entre duas partes, isto é, a parte da nossa psique que deseja manifestar algum conteúdo latente recalcado, e outra força, outra parte que deseja continuar restringindo, recalçando 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. (FREUD, 1940- 1952, v. XV, p. 14-15).

Por isso, Freud cunhou a fórmula do *território estrangeiro interno* para capturar o caráter dual deste novo domínio, que se refere à alienação de algo que ainda é muito próprio ao sujeito (McCARTHY, 1985, p. 196). Thomas McCarthy explica que essa fórmula serviria para explicar que, muitas vezes, os sentimentos latentes de cada sujeito lhes causam tanta dor que, por isso, alienam-se em territórios psíquicos tão profundos, que nem mesmo os próprios sujeitos conseguem distinguir, encontrar ou mesmo entender seus sentimentos expressos através da comunicação.

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 próprio autoconhecimento, representando o ponto de partida para que haja uma possível superação do sujeito ante as coerções das instituições sociais com formas patológicas, dando início à reconquista de seu “território estrangeiro interno” (ROUANET, 2001, p. 320). Trata-se, então, de tornar o inconsciente acessível ao consciente. Desse modo, a psicanálise permitiria não apenas evitar certos limites “tradicionalistas” contidos na herança hermenêutica clássica, mas oferecer orientações importantes ao desenvolvimento de um modelo de crítica social, capaz de ser dirigido tanto às inibições da autocompreensão subjetiva quanto a patologias sociais de caráter intersubjetivo – entendidas como “estruturas da comunicação sistematicamente deturpadas” (HABERMAS, 1968; ROUANET, 2001, p. 258).

Esse projeto habermasiano, entretanto, não se impõe sem dificuldades. Em primeiro lugar, teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria



autocompreensão freudiana, a qual não poderia ser integralmente enquadrada na herança histórico-hermenêutica, sobretudo nos momentos em que atribui um caráter explicativo de cunho naturalista à dinâmica pulsional e à neurofisiologia, afastando-se da exclusividade que Habermas busca atribuir ao universo interpretativo e aos limites da autorreflexão na constituição do sofrimento psíquico.

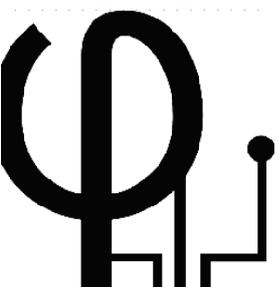
Desde o início de sua carreira como médico, Freud já voltava os seus interesses à fisiologia e aos estudos a respeito do sistema nervoso. Ao aprender mais sobre a neurofisiologia, a qual conseguia reconstruir assuntos antropologicamente fundados, baseando-se em métodos oferecidos pela medicina e pelas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

Entretanto, para Habermas, o modo freudiano científico de entender os métodos psicanalíticos seria um grande mal-entendido, pois, como citado no prefácio de seu livro *Legitimation Crisis* (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).

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), visto que ele pretende 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 fito 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 autoelaboração do sujeito seria traduzido 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.

Cabe dizer ainda que Habermas (1968 [2011], p. 504) não escreveu *Conhecimento e Interesse* para criticar a pesquisa convencional feita nas ciências sociais, mas para combater uma compreensão cientificista dessa práxis, de acordo com a qual outras abordagens, sobretudo as interpretativas e as críticas, deveriam ser banidas da atividade científica séria. No entanto, visto que tais combates metateóricos permaneceram improdutivos, ele abandonou logo a seguir o projeto de justificar a teoria crítica da sociedade, em primeira linha, nos termos da metodologia e da teoria do conhecimento, dedicando-se às questões substanciais de uma teoria da ação comunicativa.



## REFERÊNCIAS

- BELO, F. *A primazia da alteridade: Interlocuções entre psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003.
- 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](http://www.dicopo.fr)>.
- COMTE, A. *Discours sur l'esprit positif*. Ed. Fetscher. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- COMTE, A. *Soziologie*. Jena: Fischer, 1923.
- DILTHEY, W. *Introduction to the Human Sciences*. Editado: R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. DILTHEY, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967, v. VII.
- DILTHEY, W. *Ethical and World-View Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2019. (Selected Works, v. VI).
- FISETTE, D. Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 535-576, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000400002>.
- FREUD, S. (1900). *A Interpretação dos Sonhos*. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2016.
- FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*, v.XV. Londres: Imago, 1940-1952.
- FREUD, S. Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos: 1914-1916*, v. XII. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*. Boston: ed. Jeffrey Moussaieff Masson, Harvard University Press, 1985.
- HABERMAS, J. (1968). *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- HABERMAS, J. From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization. In: HABERMAS, J. *Truth and Justification*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- HABERMAS, J. *Legitimation Crisis*. Boston: ed. Heinemann Educational Publishers, 1976.
- 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: McCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.
- MEDEIROS, A. M. S. de, & Marques, M. A. de R. B. Habermas e a teoria do conhecimento. *ETD – Educação Temática Digital*, vol. 5, n. 1, p. 1–24, 2008. DOI: <https://doi.org/10.20396/etd.v5i1.627>.
- PRADO JR., B. Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. *Discurso*, n. 14, p. 49-66, 1983. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1983.37902>.
- POPPER, K. *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- REPA, L. Prefácio. In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, [1968] 2014.
- ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- WHITEBOOK, J. *Perversion and Utopia*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.