

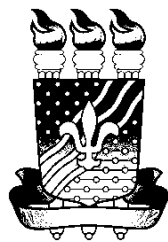
**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Deformação sistemática da linguagem como possibilidade da emancipação da espécie humana.**

**DOUGLAS FAVERO**

**JOÃO PESSOA**

**JULHO / 2015**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Deformação sistemática da linguagem como possibilidade da emancipação da espécie humana.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – sob a orientação do Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva.

**JOÃO PESSOA**  
**JULHO / 2015**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)

---

Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

---

Prof. Dr. Anderson D'arc Ferreira (UFPB)

---

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (UNICAP)

## **AGRADECIMENTOS**

A minha família.

A meu avô Amadeu, pela inspiração que nos causou sua aventura em atravessar o atlântico em busca de um sonho em terra estrangeira.

A meu pai Oswaldo por ter me emprestado seus livros e pela importância que simbolizou os seus gestos.

A meu irmão Francisco, pelos gestos de carinho inesquecíveis, os mais simples, mas que provocaram em mim a mais completa compreensão da palavra irmão.

A Paula Cristiane Claudino de Lima, pelas inúmeras revisões.

Ao professor Dr. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa por ter se disposto à leitura deste trabalho.

Aos professores Bartolomeu Leite da Silva, Anderson D'arc e Jorge Adriano Lubenow – dos quais tive a honra de ser aluno – pela dedicação nas aulas, pela compreensão nos momentos de dificuldades e por terem se disposto à leitura deste trabalho.

Sou especialmente grato ao Professor Bartolomeu Leite da Silva – sempre responsável para com os seus alunos – pela orientação paciente e compreensiva.

A todos que fizeram parte direta ou indiretamente da construção deste trabalho.

*Pela provocação que suscita: “O homem é a medida de todas as coisas”.*

Protágoras

## RESUMO

O objetivo primordial desta dissertação é mostrar qual é o interesse orientador do conhecimento. Habermas, em sua obra *Conhecimento e Interesse*, pôde analisar a pré-história do positivismo moderno com o objetivo de recuperar a possibilidade de uma renovada teoria do conhecimento através da autorreflexão das ciências, recusar a reflexão isto é o positivismo. A tese principal é a de que todo conhecimento tem conexão com um interesse que o orienta, seja no âmbito teórico, de acordo com as ciências da natureza, seja no âmbito prático, de acordo com as ciências culturais. Habermas pôde analisar a conexão entre conhecimento e interesse com o propósito de apoiar a afirmação de que a crítica do conhecimento só é possível como teoria da sociedade. A psicanálise freudiana é acionada, por Habermas, com o propósito de fundamentar teoricamente a conexão entre conhecimento e interesse, evidenciando que as legitimações das neuroses individuais tem sua conexão com as legitimações societárias. O que está atrás das legitimações, em última análise, é o poder que se exerce pela comunicação deformada. A adequada interpretação desta comunicação deformada evidencia o interesse fundamental da espécie humana, a saber: o interesse pela emancipação.

Palavras-chave: Habermas, Freud, Positivismo, Psicanálise, teoria do conhecimento, emancipação, interesses cognitivos, Teoria crítica.

## **ABSTRACT**

The main objective of this work is to show which is the guiding human interest of Knowledge. Habermas in his work *Knowledge and Human Interest* aims to analyze the prehistory of Modern Positivism in order to recover the possibility of a renewed Theory of Knowledge through the self-reflection of the Sciences discredited by positivism. The main thesis is that all knowledge has connection with an human interest that guides that knowledge at the theoretical level according to the natural sciences or at the practical level according to the cultural sciences. Habermas analyzes the connection between knowledge and human interest in order to support the claiming that the critique of knowledge is only possible as a theory of human society. The Freudian psychoanalysis is triggered by Habermas in order to justify from a theoretical point of view the connection between knowledge and human interest showing that the legitimation of individual neuroses has its connection with the social practices. What is behind the practices in the final analysis is the power that is exercised by the wrong communication, the right interpretation of wrong communication highlights the fundamental human interests of human species, namely: the interest for emancipation.

**Keywords:** Habermas, Freud, positivism, theory of knowledge, emancipation, cognitive interests, critical theory.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A crise da crítica do conhecimento e suas relações com o Positivismo, Pragmatismo e Historicismo.....	22
1.1 A crítica do conhecimento em Kant.....	22
1.2 A crise da crítica do conhecimento em Hegel.....	23
1.3 A submissão do historicismo idealista de Hegel a uma filosofia materialista da história em Marx.....	25
1.4 A dissolução da teoria do conhecimento pelo positivismo em Comte e Mach.....	26
1.5 Um renovado ressurgimento da teoria do conhecimento e autorreflexão das ciências da natureza em Pierce.....	27
1.6 Autorreflexão da ciência do espírito em Dilthey.....	33
CAPÍTULO II: Autorreflexão como ciência: a crítica psicanalítica do sentido em Freud.....	37
2.1 A autorreflexão das ciências da natureza e do espírito.....	37
2.2 Hermenêutica profunda versus hermenêutica filológica.....	40
2.3 A tarefa da metapsicologia.....	43
2.4 A interpretação genérico-universal.....	47
2.5 Interpretações genéricas versus teorias universais.....	49
CAPÍTULO III: Psicanálise e teoria societária.....	64
3.1 Neuroses <i>versus</i> instituições.....	64
3.2 Dimensão psicanalítica da crítica da cultura.....	90
CONCLUSÃO.....	103



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107
---------------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

Pretendemos mostrar, pela análise do livro *Conhecimento e interesse* de Habermas e confirmar, pela análise do livro *Teoria crítica e psicanálise* de Rouanet, que a crítica do conhecimento em Habermas, que é crítica ao positivismo, faz emergir os interesses cognitivos que orientam o conhecimento. O elo necessário entre conhecimento e interesse é estabelecido por uma comunicação deformada *sui generis*, a qual Habermas encontra na psicanálise freudiana. Desta forma, pretendemos deixar claro, a compreensão habermasiana, a qual evidencia que: “a análise da conexão entre conhecimento e interesse tem a finalidade de apoiar a afirmação de que a crítica do conhecimento só é possível como teoria da sociedade” (HABERMAS, 1982, p. 305). Nesta afirmação está implícito que a crítica do conhecimento tem sua contra parte na crítica da cultura, e foi pela apropriação do freudismo, que Habermas pôde através de uma teoria da comunicação sistematicamente deformada, “repensar metodicamente o objeto da crítica da cultura, que é, na essência, uma crítica da ideologia” (ROUANET, 1986, p. 305). Tal crítica da ideologia ao nível teórico é crítica do saber e seu objetivo é desmascarar a auto-ilusão objetivista da ciência; ao nível prático ela é crítica da cultura e seu objetivo é desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente distorcidas. A crítica habermasiana do saber e da cultura fundamentada numa comunicação sistematicamente deformada, como diz Rouanet: “contém, em pontilhados a exigência de uma teoria da competência comunicativa” (ROUANET, 1986, p. 259), baseada na livre comunicação entre todos os interessados na busca da verdade, assim como na transparência de cada um deles para si mesmo quanto para os outros, o que supõe a veracidade dos participantes, e a ausência da auto-ilusão. O que pretendemos mostrar é que Habermas encontrou na psicanálise freudiana um modelo de ciência que espelha os elementos e relações acima citados, ou seja, a psicanálise freudiana é ao mesmo tempo crítica e comunicação. Podemos confirmar esta nossa afirmação, quanto ao modelo comunicativo, em Filho:

Ao conceber distúrbios do comportamento e da comunicação, Freud recorreu a um critério preliminar de normalidade, a saber, o modelo de uma comunicação pura, livre de pressões e exercida de modo integral, já que nela não há obstáculos contra a tematização discursiva de interpretações de necessidades vitais. (FILHO, 2012, p. 106)

Quanto à crítica da ciência e principalmente ao objetivismo da ciência, segundo Rouanet, Habermas remonta ao jovem Hegel de Iena que parte da distinção entre *interação* e *trabalho*, tais categorias tem a função fundamental da evolução da espécie humana. Pela *interação*, os homens interagem entre si por meio de normas e instituições, simbolicamente mediatizadas por intermédio da linguagem. Pelo *trabalho* a espécie interage com a natureza a fim de dominá-la por meio de instrumentos. *Interação* corresponde à esfera da ação comunicativa, *trabalho* corresponde à esfera da ação instrumental. A esfera da ação instrumental, ou *trabalho*, é orientada por regras técnicas, fundamentadas num saber empírico, e torna necessário previsões a respeito de acontecimentos observáveis, o objetivo é o controle sobre a natureza, através da adequada organização dos meios. A esfera da ação comunicativa, ou *interação*, é determinada segundo normas vigentes, válidas e obrigatórias, tendo como objetivo a expectativa de que os participantes comportem-se de determinada forma, mediatizada por uma linguagem comum simbolicamente compreendida por todos os atores da comunicação. As regras técnicas correspondentes da ação instrumental são apreendidas e produzem uma competência técnica que tem como função o alcance do sucesso de algum fim, a não observância de tais regras conduzem ao fracasso da ação. As normas vigentes, relacionadas à ação comunicativa, são internalizadas e constituem, a partir de sua internalização, a personalidade dos indivíduos, a não observância de tais normas exporá o indivíduo a ser rotulado como de comportamento desviantes, sujeito a sanções sociais de acordo com o meio e momento em que tal comportamento desviante for identificado.

As categorias trabalho e interação promovem, como explicamos acima, a reprodução da espécie, seja pelo domínio da natureza, seja pela introjeção das normas da tradição através da comunicação, mas além dos meros imperativos biológicos da autopreservação, que tais categorias promovem, elas proporcionam algo mais, que transcende a mera reprodução da espécie, é imanente à evolução da humanidade, e é assegurada pelo processo de conhecimento. Tal processo pretende assegurar cada vez mais a possibilidade acumulativa do conhecimento dando uma nova dimensão para as categorias de trabalho e interação, estas se tornam assim interesses orientadores do conhecimento. É a partir dessa constatação que Habermas vai afirmar as categorias trabalho e interação como interesses cognitivos, e é a partir de tais interesses que as ciências se constituem. Como esclarece Rouanet:

Esse algo mais, que transcende a simples reprodução da espécie, é imanente à evolução da humanidade, e é assegurada pelo processo de conhecimento. Mas o conhecimento, longe de representar uma ruptura com os contextos pré-científicos da ação instrumental e comunicativa, representa uma continuação sistemática dos processos cumulativos de aprendizado técnico ocorridos na esfera do trabalho, e uma reformulação metódica dos processos pelos quais os homens se comunicam entre si, no horizonte da tradição. As ciências correspondentes à esfera da ação instrumental são as empírico-naturais, e as correspondentes à esfera da ação comunicativa são as histórico-hermenêuticas. As ciências sociais se incluem na primeira categoria, na medida em que procedem nomologicamente, à maneira das ciências naturais, com o objetivo de descrever o mundo social numa perspectiva objetivante, procurando fixar co-variações e regularidades causais. Em outras palavras, as ciências se constituem a partir do que Habermas chama de interesses cognitivos (*erkenntnisleitende Interessen*) literalmente, interesses orientadores do conhecimento, e que incluem o interesse da espécie no controle da natureza, e o interesse na preservação e ampliação ‘da intersubjetividade comunicativa’. (ROUANET, 1986, p. 261)

Rouanet procurar entender qual é o estatuto dos interesses cognitivos. Segundo Habermas, interesses são “as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: *trabalho e interação*” (HABERMAS, 1982, p. 303). Rouanet esclarece que tais interesses têm um estatuto transcendental na medida em que é condição para o surgimento das ciências correspondentes, as ciências correspondentes à esfera da ação instrumental são as empírico-naturais, e as correspondentes à esfera da ação comunicativa são as histórico-hermenêuticas. Tal condição transcendental pode ser entendida no sentido kantiano, como *a priori* a partir do qual a realidade se desvenda: seja como a totalidade do que pode ser experimentado segundo o controle técnico possível, seja como a totalidade do que pode ser experimentado de acordo com um sistema simbólico dado. Mas, devemos fazer uma ressalva quanto à qualidade desse *a priori*, pois este não pode ser atribuído ao um sujeito transcendental, pois Habermas desenvolve essa noção de transcendental

fundamentada em premissas materialistas da teoria crítica, somente nestas condições, de ordem prática, os interesses se correlacionam ao processo de autoformação da espécie humana. Tais interesses não devem ser interpretados como se fossem condições naturais do desenvolvimento da espécie, como se fossem características biológicas, pois é justamente no momento em que tais condições, meramente biológicas, estão sendo transcendidas pela cultura que elas ganham seu adequado estatuto de interesses orientadores do conhecimento. É justamente quando os contextos espontâneos de trabalho e interação se mostram insuficientes para a manutenção da espécie que o conhecimento ganha a possibilidade de vir à tona e se remodelar, para isto é posto em prática processos metódicos de investigação. Rouanet chama a atenção para o fato dos interesses cognitivos serem entendidos, por Habermas, como categorias semitranscendentais, ou seja, não são nem empírico nem transcendental, são ambivalentes nesse sentido.

Rouanet chama atenção para a importância da compreensão das implicações da teoria dos interesses cognitivos para a filosofia da ciência. Se for verdade que a práxis comunicativa ou técnica funcionam como condição de possibilidade para a existência de todo saber, então uma ciência que não assuma essa condição é, por compressão habermasiana, falsa consciência objetivista, pois acredita ter acesso direto aos fatos. Rouanet correlaciona este tipo de ciência, que julga ter acesso direto aos fatos, com a tradição da filosofia grega, para a qual a *theoria* era vista como uma adequação contemplativa do sujeito à ordem imutável do Cosmos. Vejamos:

O filósofo contempla a realidade tal como é em sua essência, sem qualquer interferência das paixões ou dos interesses. Em sua autocompreensão objetivista, as ciências contemporâneas partilham com a filosofia essa ilusão ontológica. Também as ciências empírico-naturais julgam descrever o universo teoricamente, sem qualquer influência de interesses ou motivações sociais. O mesmo ocorre, *mutatis mutandis*, com as ciências histórico-hermenêuticas: embora seu método seja não-causal, e se baseie no *Verstehen*, na compreensão dos conteúdos simbólicos da tradição, essas ciências têm em comum com as empírico-naturais a consciência metodológica de descrever uma realidade estruturada dentro do horizonte da atitude teórica. Tanto essas ciências como a filosofia clássica supõem, ingenuamente, a existência de uma correlação não-mediatizada entre as proposições

teóricas e os fatos do mundo natural ou histórico, e suprimem a estrutura transcendental que constitui a própria objetividade desses fatos. O cientificismo é a ilusão da teoria pura: o ponto em que o saber científico se articula com a *theoria* dos filósofos gregos. (ROUANET, 1986, p. 263)

A ilusão da teoria pura relacionada com a tradição filosófica grega nos parece muito interessante, pois, o que está em questão é que a contemplação do Cosmos conduz o filósofo a reproduzir em si mesmo as formas ideais desta ordem natural. É assim que a *theoria* nesse sentido, da filosofia grega, prolongando-se no *ethos*, modela a vida eticamente perfeita à imagem da harmonia do universo. Portanto, a filosofia clássica partilha com a ciência objetivista a separação entre teoria e práxis, entre fatos e valores, entre teoria e vida, e é justamente essa conexão perdida que Habermas quer reestabelecer, fiel aos objetivos da teoria crítica. Tal separação, entre teoria e práxis, deve ser superada para não cair numa ilusão objetivista. A intenção prática da filosofia clássica deve, para se realizar, segundo Rouanet entende Habermas, negar sua ontologia implícita que reprime os interesses do mundo da vida, somente admitindo tais interesses pode-se escapar da ilusão objetivista do saber. Esses interesses como já vimos são o trabalho e interação, ambos fornecem a condição para a objetivação das ciências naturais e culturais enraizadas em contextos instrumentais e interativos espontâneos. Se as ciências surgem a partir de interesses que tem na práxis sua origem então o esquecimento de tal origem conduz à falsa consciência, que deve ser combatida pela compreensão de que o controle da natureza e o entendimento intersubjetivo são momentos necessários para manutenção e reprodução do gênero humano. Tais ciências, que surgem a partir desses interesses, não devem perder de vista que sua objetividade foi forjada a partir de tais interesses, não devem esquecer que sua própria existência dependeu também da práxis onde as ações devem buscar sua orientação.

O que está em questão nesse momento é que o conhecimento tem sua objetividade a partir de uma estrutura de interesses, não sendo possível seu surgimento apenas em saberes puramente teóricos, mas a dúvida que surge é qual é o estatuto teórico do conhecimento que pretende equacionar essa conexão entre conhecimento e interesse? Habermas não poderia fugir à regra, ou seja, esse saber funda-se num interesse da espécie, a saber: o interesse emancipatório.

A humanidade no processo de sua autoformação visa um fim que é justamente a emancipação, isto representa dizer que a humanidade busca a liberdade e autonomia crescente, através do controle progressivo da natureza e também por formas de interação livres de dominação. Rouanet esclarece que as teorias correspondentes a esse interesse, emancipatório, são as disciplinas críticas (a psicanálise e a crítica da ideologia) e também as ciências sociais criticamente orientadas, ou seja, o objetivo, das ciências sociais, não deve ser mera descrição dos fatos com formulação de regularidades nomológicas, é preciso ver o reprimido e o esquecido que permeia a realidade. As proposições derivadas do interesse emancipatório encontram sua validade a partir da auto-reflexão. É pela auto-reflexão que o sujeito alcança a compreensão e libertação de toda dependência dogmática.

Habermas pesquisou a pré-história do positivismo moderno e pode encontrar os traços reprimidos da interrogação epistemológica. A contribuição de Pierce e Dilthey trouxe a tona os interesses cognitivos soterrados, os quais Habermas pode dar o seu adequado estatuto numa perspectiva de teoria do conhecimento. Desta forma, o elo entre conhecimento e interesse pode ser esclarecido, recorrendo, para isto, ao auxílio da psicanálise. O momento da compreensão se confunde, ao mesmo tempo, com a descoberta do reprimido, deflagrando o conteúdo ideológico motivador do distúrbio da comunicação e do comportamento. Por isso, uma crítica do conhecimento é ao mesmo tempo crítica da ideologia. A crítica da ciência pode deflagrar a falsa consciência teórica, pois o objetivismo da ciência esqueceu que sua existência está encrustada em contexto da ação, mas a falsa consciência teórica encontra sua contrapartida em estruturas societárias de falsa consciência, fundadas em legitimações que pretendem dissimular a existência dos interesses cognitivos, com o objetivo de imunizar, tais estruturas societárias de qualquer crítica. A forma pela qual isso se dá é através da interferência com a intersubjetividade da livre comunicação. Portanto, para a crítica da ciência, no campo teórico, corresponde a crítica das falsas objetivações, no campo da cultura. Como podemos confirmar em Rouanet:

Mas entre Pierce e Dilthey, que por assim dizer escavaram o solo e tomaram visíveis os interesses cognitivos soterrados, e Habermas, que fixa seu estatuto na teoria do conhecimento, existe um elo ausente. Antecipemos, para não quebrar a sequência da exposição, que esse elo ausente é a psicanálise, como veremos a seguir. Mas antes disso, é

indispensável prosseguir, em outra esfera, a reflexão de Habermas sobre a ideologia. Pois ‘uma crítica do conhecimento radical só é possível como teoria social’. Se as ciências estão enrustadas nos contextos da ação, e em última instância na ação comunicativa, a crítica da ciência tem que ser completada por uma crítica da cultura. (ROUANET, 1986, p. 272)

Rouanet esclarece, segundo sua compressão de Habermas, que a falsa consciência teórica, expressa na ilusão cientificista e na transformação das ciências naturais em paradigmas do saber possível, tem sua contrapartida em estruturas societárias de falsa consciência, fundadas em legitimações que encobrem a existência dos interesses cognitivos, colocando em evidência a crença na neutralidade da ciência, impedindo a crítica às normas e instituições obsoletas, como consequência a intersubjetividade da livre comunicação fica comprometida. Como sintetiza Rouanet: “À crítica do objetivismo, no campo da teoria, corresponde a críticas das falsas objetivações, no campo da cultura”. (ROUANET, 1986, p. 272)

Vejamos agora ao que focaliza cada capítulo. A organização da dissertação se divide em três momentos que se inter-relacionam.

O capítulo I focaliza os pressupostos teóricos da crise da crítica do conhecimento e suas relações com o Positivismo, Pragmatismo e Historicismo. Habermas inicia sua crítica do conhecimento pela análise da crítica do conhecimento em Kant, Habermas pôde constatar, através dessa análise, que a teoria do conhecimento, através do questionamento lógico-transcendental, toma pela primeira vez consciência de si, mas Kant, na verdade, absolutizou dogmaticamente as categorias *a priori* do conhecimento, não refletindo de forma consequente seus pressupostos, influenciado pela crença cartesiana do “eu penso”. Em consequência, a crise da crítica do conhecimento em Hegel teve seu início. Tal crítica, de Hegel a Kant, constitui-se pela exigência da certificação das categorias do sujeito cognoscente como verdadeiro conhecimento, antes mesmo deste sujeito pressupor a realidade utilizando-se de seus instrumentos cognitivos. Na impossibilidade de tal certificação, Hegel, desta forma, faz sucumbir à tentativa kantiana de unificar a ciência à filosofia e em consequência sucumbe também a possibilidade de uma teoria do conhecimento. Mas, Habermas esclarece que a crítica de Hegel a Kant pode ser utilizada contra o próprio Hegel. Pois, se saber enquanto absoluto só é atingido no fim do processo fenomenológico, como pode então ser



pressuposto no decorrer do processo se ainda o próprio espírito absoluto não se realizou? De forma ambígua e paradoxal é a resposta. Desta forma, a crítica de Hegel a Kant perde sua força, assim como a teoria do conhecimento reflexiva.

Mas, no decorrer deste percurso histórico filosófico. Habermas enxerga em Marx a possibilidade de uma renovada teoria do conhecimento, pois através do trabalho social são asseguradas as condições materiais de reprodução da existência, pelo domínio da natureza, e também assegura uma base transcendental objetiva para reprodução do sujeito como tal, isto é, como processo de formação da espécie. Mas essa renovada possibilidade de uma teoria de conhecimento é interrompida em Marx, pois o projeto filosófico marxiano é submetido ao paradigma das ciências da natureza, carecendo assim de uma categoria da interação para completar sua fundamentação teórica.

Neste estágio da análise, Habermas compreende que a teoria do conhecimento, pelo positivismo em Comte e Mach, fica completamente dissolvida. O positivismo torna-se, assim, uma metodologia da pesquisa fundamentada na crença da ciência nela mesma, desprezando qualquer possibilidade de reflexão epistemológica.

Mas, Habermas encontra em Pierce um renovado ressurgimento da teoria do conhecimento e auto-reflexão das ciências da natureza. Com Pierce reabilita-se, involuntariamente, a reflexão transcendental da lógica da pesquisa científica. Para Habermas, Pierce pergunta pelas condições de possibilidade do progresso científico, e isso renova a possibilidade de uma teoria do conhecimento, mas para Pierce os modos de inferências, em última análise, garantem o progresso da ciência. Habermas discorda pois para ele a ação comunicativa, entre os pesquisadores, é que garante as conquistas objetivas que servirão de ponto de partida para novas investigações. Mas, apesar desse desacordo, é na lógica de Pierce que Habermas busca a categoria do interesse técnico como estrutura transcendental que possibilita a objetividade do conhecimento científico. Renova-se assim, uma dimensão de auto-reflexão para as ciências naturais.

Se Habermas identifica em Pierce a dimensão de auto-reflexão das ciências da natureza em contrapartida identifica em Dilthey a possibilidade da auto-reflexão das ciências do espírito. Se Pierce negligenciou a interação comunicativa, em Dilthey ela é a tarefa principal da sua hermenêutica, visando à interação comunicativa, mediatizada lingüisticamente, no horizonte da tradição. Dilthey desenvolveu a metodologia das ciências do espírito como lógica da investigação e concebeu o processo de pesquisa a

partir de um complexo vital objetivo, entendido como práxis da vida. Habermas entende que nesse momento a lógica da ciência recupera a dimensão da teoria do conhecimento, obliterada pelo positivismo. Mas, segundo Habermas, Dilthey pretendeu alinhar as ciências do espírito ao estrito conceito de ciências experimentais, submetendo sua hermenêutica ao conceito de empatia, em consequência recai ao domínio da contemplação de acordo com o ideal da descrição pura, difundida pelo positivismo. Mas para Habermas, Pierce e Dilthey, por certo, fizeram surgir os interesses cognitivos, seja como interesse técnico ou como interesse prático, devolvendo a possibilidade da teoria do conhecimento. Ainda assim, no caso específico das ciências do espírito, esta traz uma lacuna que precisa ser resolvida, a compatibilidade entre o particular e o universal das teorias das ciências sistemáticas do espírito. É exatamente nesse ponto que a psicanálise freudiana é acionada.

O capítulo II focaliza que a psicanálise nasce movimentando-se no exercício da autorreflexão, Freud refletiu as premissas da psicanálise a partir da própria experiência psicanalítica. Habermas dá acentuada importância para a psicanálise, pois para o seu projeto filosófico o elemento da crítica reflexiva do conhecimento é fundamental, e a psicanálise, apesar do equívoco cientificista de Freud, tem essa característica como fundamento. Como afirma Habermas: “A psicanálise é, para nós, relevante como o único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo”. (HABERMAS, 1982, p. 233)

No item “A autorreflexão das ciências da natureza e do espírito” procuramos mostrar que, segundo Habermas. Freud prossegue a reflexão hermenêutica, que Dilthey deixara interrompida por sua incapacidade de escapar aos pressupostos positivistas do seu tempo. Mas enquanto a hermenêutica, no sentido de Dilthey, procura interpretar expressões simbólicas intencionais, mesmo distorcidas, Freud vai além do conscientemente intencionado, com sua hermenêutica das profundezas.

Os elementos de divergência e convergência entre os dois tipos de hermenêuticas, procuramos mostrar no item seguinte “Hermenêutica profunda versus hermenêutica filológica”. Mostrando fundamentalmente a seguinte ideia, segundo Habermas: “Com sua análise da linguagem ordinária Dilthey não fez mais do que tangenciar o caso-limite da discrepância entre proposições, ações e expressões vivenciais; este caso-limite constitui, porém, o caso normal para a psicanálise”

(HABERMAS, 1982, p. 236). Para esclarecer este caso-limite que é o caso normal para a psicanálise, acionamos a tarefa da metapsicologia. Que é o tema do nosso próximo item.

A metapsicologia fornece uma série de categorias e de hipóteses fundamentais que, a rigor, englobam complexos de deformação da linguagem e de patologia do comportamento, possibilitando uma moldura teórica onde as interpretações genérico-universais podem ser desenvolvidas. E são exatamente sobre a lógica e constituição das interpretações genérico-universais que trataremos a seguir.

As interpretações genérico-universais são para psicanálise, segundo esclarece Habermas: “uma matriz narrativa, sobre a qual processos de formação interrompidos podem ser completados, tornando-se assim uma história sem lacunas, os prognósticos que são adquiridos com sua ajuda, servem para reconstruir o passado; mas, também eles são hipóteses que podem gorar” (HABERMAS, 1982, p. 274). Tal matriz narrativa é construída a partir de varias e repetidas experiências clínicas psicanalíticas, podemos citar como exemplo: o complexo de Édipo. Desta forma, nosso objetivo é estabelecer o esquema orientador da interpretação psicanalítica. Nosso próximo passo consiste em determinar a validade das interpretações genéricas (no quadro de uma comunicação entre médico e paciente) em relação às teorias universais (no círculo funcional do agir instrumental).

No item “Interpretações genéricas *versus* teorias universais” podemos argumentar sobre a validade das interpretações genérico-universais. A lógica da interpretação genérico-universal não segue os mesmos critérios de refutação que são próprios às teorias universais das ciências experimentais estritas. Em um caso normal de pesquisa, das ciências estritamente experimentais, a teoria contém proposições a respeito do objeto pesquisado e essa é externa, separada desse objeto, a validação das proposições se dá ao confrontar as proposições teóricas, a respeito de um determinado objeto, com o objeto propriamente dito, respeitando os critérios de coerência e de pertinência empírica. No caso da psicanálise, as interpretações genérico-universais dependem de uma condição especial, pois a validade das hipóteses propostas pelo analista depende da aprovação do paciente, e somente ele pode legitimar as proposições hipotéticas construídas na interação entre medico e paciente. Portanto, somente o paciente pode assegurar a validade das interpretações genérico-universais, pois o mesmo sujeito que investiga é também o objeto da investigação.

O capítulo III focaliza, segundo Habermas, que Freud desenvolveu seus estudos sobre civilização e cultura com pretensões sociológicas, mas sempre com a intenção de vincular seus estudos de psicanálise, das condições de natureza interior encontradas no âmbito individual, com aquelas de natureza exterior encontradas no âmbito societário. A psicanálise ao conceber os distúrbios do comportamento e da linguagem afirma uma diferenciação entre normalidade e patologia. Traçaremos, dessa forma, uma ponte entre as neuroses e as instituições através da apropriação habermasiana de Freud, apropriação essa que identifica o modelo de comunicação sistematicamente deformada como aquele que legitima tanto as neuroses como as ideologias societárias. A psicanálise possibilitou em Habermas, completar a crítica do saber, mas como afirmou o próprio Habermas, uma crítica do conhecimento só é possível como crítica da sociedade. E por isso, mostraremos também, neste capítulo, a crítica da sociedade feita por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, de acordo com a apropriação do modelo da comunicação sistematicamente deformada. Para fechar a reflexão habermasiana do conhecimento é imprescindível um contraponto com Nietzsche: Se Freud, influenciado pelo positivismo da época, defende que a ciência não é uma ilusão, Nietzsche defende o contrário. Mas, segundo Habermas o objetivo da redução metodológica da ciência a um interesse pela autoconservação, em Nietzsche, não está a serviço de uma determinação lógico-transcendental de um conhecimento possível, mas, sim, a serviço da negação da própria possibilidade de se conhecer. Por fim, ampliaremos e confirmaremos a crítica da sociedade, nessa correlação Habermas e Freud, mas agora através de Rouanet, que prefere chamar de crítica da cultura. A psicanálise proporcionou a Habermas completar sua crítica do conhecimento, e como uma teoria do conhecimento só é possível como teoria da sociedade, possibilitou também a crítica da cultura. O que está na base dessas críticas é um interesse, o interesse pela emancipação da espécie humana.

O tema/problema que esta dissertação focaliza parte da pretensão habermasiana de encontrar uma renovada teoria do conhecimento para fazer frente ao positivismo que inibe qualquer reflexão epistemológica. A hipótese de trabalho é a de que todo conhecimento tem um interesse que o orienta. Em uma questão: qual é o interesse orientador do conhecimento? Portanto nosso objetivo geral é mostrar como Habermas responde essa questão evidenciando a conexão entre conhecimento e interesse. Nosso objetivo específico será responder três questões: Primeira, Qual é a crise da crítica do

conhecimento e suas relações com o Positivismo, Pragmatismo e Historicismo? Segunda, Como a autorreflexão como ciência, ou seja, a crítica psicanalítica do sentido em Freud auxilia na compreensão da conexão entre conhecimento e interesse? Terceiro, Por que para Habermas uma teoria do conhecimento só é possível como teoria da sociedade e qual é a influência da psicanálise nesta questão?

## **CAPÍTULO I:**

### **1. A crise da crítica do conhecimento e suas relações com o Positivismo, Pragmatismo e Historicismo**

Para sustentar o seu projeto filosófico, Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, pretende reavivar as discussões a respeito de uma teoria do conhecimento, sendo essa possível somente como teoria da sociedade. Para isso, Habermas não aceita as pretensões do positivismo que intentava inibir qualquer reflexão epistemológica, encerrando o conhecimento apenas na perspectiva da própria ciência. Outro passo fundamental de Habermas é recolher as contribuições, do pragmatismo de Pierce e do historicismo de Dilthey, recolocando a possibilidade de uma teoria do conhecimento. Mas, antes disso, Habermas nos mostra o desenrolar da história da crise do conhecimento. A teoria do conhecimento, tema de grande relevância para a filosofia moderna, assumiu sua crise ao tentar legitimar-se aos moldes da ciência da natureza de sua época, caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada. Kant iniciou a crítica ao conhecimento, Hegel, por sua vez, iniciou a crítica da crítica ao conhecimento iniciando assim a sua crise. Desta forma, nosso objetivo, neste capítulo, é analisar os desdobramentos desta crise, assim como a própria crítica do conhecimento, e as relações com o Positivismo, Pragmatismo e Historicismo.

#### **1.1 A crítica do conhecimento em Kant**

A inquietação à pergunta posta pela modernidade: como é possível adquirir um conhecimento digno de critério? Encontra em Kant célebre representante. Kant almeja responder essa questão através do postulado do sujeito transcendental, composto por um sistema de faculdades cognitivas, estruturado em categorias invariantes *a priori*, por intermédio do qual o conhecimento é possível. O objetivo é fazer frente ao cientificismo das ciências, tendência positivista da época, dissolvendo o objetivismo ilusório desta crença através da crítica radical. Neste momento, a crença nas ciências como única

fonte fidedigna de conhecimento leva a filosofia a perder seu primado como aquela que poderia ser fonte do conhecimento. Kant, motivado pelo progresso das ciências, almejava recolocar a filosofia em novas bases. Para tal tarefa, Kant utilizou-se das ciências matemática e física da época, pelo fato destas serem vistas como ideal de saber claro e distinto. Kant intentou com isso unir correntes de pensamento tanto racionalista quanto empirista, delimitando assim: “A metafísica da área do objeto e a justificação lógico-psicológico da vigência de uma ciência da natureza, caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada.” (HABERMAS, 1982, p. 25).

Por este caminho, Kant concede assim espaço legítimo a uma ciência que se limita a explicar a rotina investigatória fática, submetendo a filosofia a uma metodologia de pesquisa científica. Habermas aceita que, nesse momento, a teoria do conhecimento, através do questionamento lógico-transcendental, toma pela primeira vez consciência de si, mas Kant, na verdade, absolutizou dogmaticamente as categorias *a priori* do conhecimento, não refletindo de forma consequente seus pressupostos, influenciado pela crença cartesiana do “eu penso”. Mas, é através de Hegel que a crítica de Kant ao conhecimento assume sua crise. É exatamente a respeito desta crise, em Hegel, o nosso próximo tema.

## 1.2 A crise da crítica do conhecimento em Hegel

A crise à crítica do conhecimento tem sua delimitação, segundo Habermas, quando Hegel historiciza a versão instrumental do processo cognitivo kantiano. A crítica de Hegel a Kant constitui-se pela exigência da certificação das categorias do sujeito cognoscente como verdadeiro conhecimento, antes mesmo deste sujeito pressupor a realidade utilizando-se de seus instrumentos cognitivos. Para Habermas:

O desafio é, portanto, o seguinte: conhecer a faculdade cognitiva antes mesmo de conhecer. Seria o mesmo que propor-se a nadar antes de haver entrado na água. O exame das potencialidades do conhecimento é, ele mesmo, um saber; não pode chegar aquilo que pretende ser, eis que já é um saber em si. (HABERMAS, 1982, p. 28)

Desta forma, o questionamento lógico-transcendental, a respeito das condições de possibilidade de um conhecimento digno de critério, é submetido pela auto-reflexão. Hegel volta-se, assim, contra a teoria do *órganon* cognitivo, pois o conhecimento mediado por um *instrumento* ou por *um espaço intermediário*, ao ser submetido à crítica radical, revela, ao subtrair os meios, o conhecimento na forma absoluta. Nessa linha de argumentação, segundo Harbermas, a objeção de Hegel afigura-se de forma palmar:

Se subtraímos de uma coisa aquilo que o instrumento dela realizou, então a coisa – aqui o absoluto – volta a ser o que já era antes de fazermos esses esforços inúteis... Ou, quando o exame do conhecimento, por nós representado como *Medium*, ensina-nos a reconhecer a lei de sua refração luminosa, nada resolve subtrair essa refração do resultado, pois o conhecimento não é a quebra do raio mas o próprio raio pelo qual a verdade nos toca. (HABERMAS, 1982, p. 31)

Nesta objeção está implícita a pressuposição de um saber absoluto em Hegel, um conhecer em si. Sua objeção à teoria do *órganon* cognitivo deflagra uma ambiguidade, ou seja, o caminho para a ciência já é ciência. Mas a crítica de Hegel à Kant pode ser utilizada contra o próprio Hegel. O que era alvo da crítica no início foi solicitado no final, ou seja, “renova-se, na verdade, a aparente aporia de um saber *antes* do saber” (HABERMAS, 1982, p. 41). Pois, se saber enquanto absoluto só é atingido no fim do processo fenomenológico, como pode então ser pressuposto no decorrer do processo se ainda o próprio espírito absoluto não se realizou? Se as etapas da reflexão fenomenológica podem evidenciar a ciência, como tal saber pode ser justificado pelo espírito que só se realizará no final do percurso fenomenológico? De forma ambígua e paradoxal é a resposta. Desta forma, Hegel comete o mesmo erro de Kant, a crítica de Hegel a Kant perde sua força, assim como a teoria do conhecimento reflexiva. Hegel reduz toda a ciência a essa filosofia absoluta, sendo a ciência apenas um momento na história do espírito rumo ao absoluto. Hegel, desta forma, faz sucumbir à tentativa kantiana de unificar a ciência à filosofia e em consequência sucumbe também a possibilidade de uma teoria do conhecimento. Os adversários positivistas encontram-se, assim, fortalecidos frente à teoria do conhecimento e da filosofia. O caminho está aberto ao positivismo, à exclusão de toda reflexão epistemológica. A crise da crítica do conhecimento em Hegel aniquila a possibilidade de toda reflexão epistemológica, mas,



Habermas enxerga em Marx a possibilidade de uma renovada teoria do conhecimento, é o que trataremos a seguir.

### **1.3 A submissão do historicismo idealista de Hegel a uma filosofia materialista da história em Marx**

Marx, no decorrer desse processo histórico filosófico, submete o historicismo idealista de Hegel a uma filosofia materialista da história. Habermas enxerga nessa tentativa marxiana a possibilidade de uma renovada teoria do conhecimento, pois através do trabalho social são asseguradas as condições materiais de reprodução da existência, pelo domínio da natureza, e também assegura uma base transcendental objetiva para reprodução do sujeito como tal, isto é, como processo de formação da espécie. Mas, Marx compreende, segundo Habermas, que o fator constitutivo do processo de formação da espécie está exclusivamente vinculado ao trabalho social enquanto domínio da natureza, como ação instrumental. Desta forma, segundo Habermas, o erro de Kant é também executado por Marx, pois o projeto filosófico marxiano é submetido ao paradigma das ciências da natureza. Segundo Habermas:

Marx encara a dinâmica social como um processo histórico natural, dirigido por leis que não apenas independera da consciência e da intenção dos homens mas, antes pelo contrário, determinam seu querer, sua consciência e seus propósitos. (HABERMAS, 1982, p. 62)

Para o projeto filosófico de Habermas a ideia de uma teoria do conhecimento só é possível como teoria da sociedade, para isso a categoria trabalho (ação instrumental) não pode vir desacompanhada da categoria interação (ação comunicativa), tal categoria de interação não foi identificada por Marx, segundo Habermas, “esta ideia está implícita na teoria da sociedade de Marx, muito embora ela não possa ser extraída da autocompreensão de Marx e do marxismo”. (HABERMAS, 1982, p. 23)

Desta forma a ciência do materialismo histórico se submete ao paradigma de ciência, compreendido como ciência da natureza. Acontece que a ciência do materialismo histórico, que supõem a reprodução da espécie humana sob suas bases

instrumentais, não consegue justificar as condições do conhecimento possível, pois seu arcabouço teórico não possui categorias da interação, isto é, da ação comunicativa. Em consequência fica definitivamente aberto o caminho para a supremacia do positivismo, conduzindo à total dissolução da teoria do conhecimento iniciada por Hegel. O exame do processo de dissolução da teoria do conhecimento conduz aos passos abandonados da reflexão, tal exame deixa no lugar da teoria do conhecimento a teoria da ciência. Habermas pretende refazer esse caminho recuperando, na sua origem, a esquecida experiência da reflexão. Recusar a reflexão, como deixa claro Habermas, isto é o positivismo. Mas esta recusa, de toda reflexão epistemológica, não é aceita por Habermas, é o que veremos a seguir.

#### **1.4 A dissolução da teoria do conhecimento pelo positivismo em Comte e Mach**

Com o positivismo, representado por Comte e March, a teoria do conhecimento fica completamente dissolvida, mas devemos chamar atenção que tanto Hegel quanto Marx contribuíram para este estágio positivista da ciência, tornando desnecessária a teoria do conhecimento. O positivismo torna-se assim, uma metodologia da pesquisa fundamentada na crença da ciência nela mesma, desprezando qualquer possibilidade de reflexão epistemológica. Sua função principal é blindar a pesquisa científica contra qualquer reflexão epistemológica. Se o positivismo se fecha a qualquer possibilidade de auto-refletir os seus pressupostos, então, em consequência, o positivismo se auto legitima em uma autoconsciência objetiva da ciência, isto é o cientificismo. Como esclarece Habermas:

Diante de um saber absoluto, o conhecimento científico deve, forçosamente, parecer canhestro; a única tarefa que ainda resta, então, é a dissolução crítica dos obstáculos do saber positivo. Por outro lado, onde falta um conceito de saber que transcenda a ciência vigente, a crítica do conhecimento abdica em favor da teoria da ciência. Esta limita-se a regular, de forma pseudonormativa, a pesquisa corrente. A posição da filosofia frente à ciência, que um dia levou o nome de teoria do conhecimento, ficou insustentável pela dinâmica do pensamento enquanto tal: o lugar da filosofia foi deslocado pela

própria filosofia. Desde então a teoria do conhecimento teve que ser substituída por uma metodologia desamparada pelo pensamento filosófico. Pois, a teoria da ciência, que desde meados do século XIX adota a herança da teoria do conhecimento, é uma metodologia acionada pela autocompreensão cientificista das ciências. "Cientismo" significa a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento, mas que este deva identificar-se com aquela. O positivismo, posto em cena por Comte, serve-se dos elementos da tradição tanto empirista quanto racionalista para solidificar a posteriori, em vez de refletir, a fé da ciência em sua validade exclusiva, clarificando a estrutura das ciências com base nesta fé. O positivismo moderno levou a cabo essa tarefa com uma sutilidade digna de registro e comum sucesso que não pode ser contestado. (HABERMAS, 1982, p. 26)

O caso de Mach, em relação à sua doutrina dos elementos, em linhas gerais se identifica com esta fé da ciência nela mesma. Como esclarece Habermas: "A doutrina dos elementos é a forma da reflexão própria à ciência, mas uma forma que proíbe qualquer reflexão que se aventure para além da ciência". (HABERMAS, 1982, p. 107)

Mas, Habermas não aceita as pretensões do positivismo que intentava inibir qualquer reflexão epistemológica, encerrando o conhecimento apenas na perspectiva da própria ciência. Habermas identifica uma renovada possibilidade da auto-reflexão das ciências da natureza graças à contribuição encontrada em Pierce. É exatamente a respeito deste renovado ressurgimento da teoria do conhecimento e auto-reflexão das ciências da natureza, em Pierce, nossa próxima abordagem.

### **1.5 Um renovado ressurgimento da teoria do conhecimento e auto-reflexão das ciências da natureza em Pierce**

No interior do próprio movimento positivista que tenta se legitimar como teoria científica, surge um tipo de investigação, à primeira vista, meramente metodológico que põem à prova, por assim dizer, os dogmas cientificistas. Habermas encontrou um

renovado ressurgimento da teoria do conhecimento em C. S. Pierce. Com Pierce reabilita-se, involuntariamente, a reflexão transcendental da lógica da pesquisa científica. Do ponto de vista de Habermas:

O que diferencia Pierce tanto do positivismo mais antigo bem como das escolas positivistas mais recentes é a intelecção incondicional de que a tarefa da metodologia não é a de esclarecer a construção lógica das teorias científicas, mas sim, clarear a lógica do método com ajuda do qual nos apossamos de teorias científicas. Dizemos que as informações tão somente possuem caráter científico — e apenas nesse caso — quando é possível conseguir um consenso duradouro e isento de coação acerca de sua validade; esse consenso não é, na verdade, definitivo, mas tem em vista uma concordância definitiva. A realização genuína da ciência moderna não consiste antes de mais nada em produzir enunciados verdadeiros, portanto, proposições corretas e ao mesmo tempo pertinentes sobre aquilo que denominamos realidade; a ciência distingue-se das categorias tradicionais muito mais pelo método de obter, por intermédio de nossas concepções, um tal consenso permanente e livre de qualquer imposição. (HABERMAS, 1982, p. 110)

Portanto, o objetivo do processo de investigação científica é produzir consenso entre opiniões divergentes, eliminando incertezas e divergência de opiniões, fixando uma base confiável para novas investigações científicas junto à comunidade dos pesquisadores. Em outras palavras, o processo de pesquisa deve cumprir algumas funções capazes de estabilizar opiniões divergentes, eliminar incertezas, construir convicções não-problemáticas; ou seja, fixar convicções válidas. Para eliminar tais incertezas e divergências fixando novas convicções, uma lógica da investigação é acionada, os modos de inferência – indução, dedução, abdução.

O momento da abdução é o mais importante, pois consiste no processo de formação de novas hipóteses explicativas, nesse sentido é tão somente pela abdução que o processo investigatório é impulsionado. A dedução demonstra que algo se deve comportar de forma determinada. A indução verifica a probabilidade de confirmação das hipóteses a partir de experimentos elaborados, para mostrar que algo se deve comportar efetivamente desta ou daquela maneira. Pierce dá primazia as formas

sintéticas de silogismo, abdução e indução, isto representa dizer que os resultados obtidos a partir dessas duas formas sintéticas são necessariamente contingentes, ou seja, tem correlação direta com a realidade, com a experiência. Juízos sintéticos *a priori*, como formulou Kant, não são aceitos segundo a lógica da pesquisa de Pierce.

Em sua lógica, Pierce demonstra que a argumentação científica tem seu fundamento nos modos de inferências e estes, por sua vez, têm suas bases em contextos de ação instrumental. Há uma interconexão entre os contextos da ação instrumental e os modos de inferências, pois ambos visam uma conclusão, um fim a ser atingido, exatamente como é o modo de proceder da dedução que aplica, neste caso, uma regra geral de conduta a um caso particular, podendo desta forma prever uma conclusão, um fim.

Toda ação que se diz instrumental visa um fim a ser atingido; uma inferência dedutiva visa prever também um fim, isto é, a conclusão de uma regra geral aplicada a um caso particular. Portanto, a lógica da investigação científica tem a mesma forma que a lógica da ação instrumental. Ou seja, ambas aplicam uma lei geral a um caso particular com a consequência de uma conclusão, de um fim. Toda ação instrumental pode ser entendida como a execução de uma operação dedutiva - ou seja, um caso particular orientado por regras gerais com o objetivo de atingir um fim bem sucedido - assim como a dedução silogística pode ser comparada à ação instrumental se entendermos a conclusão de um silogismo como um fim antecipado a partir da regra geral e do caso particular. A conexão dos três modos de inferência, indução, dedução e abdução, expõe as regras metodológicas para uma pesquisa que pretenda levar, em longo prazo, a enunciados válidos sobre a realidade. A pergunta que surge é por que tais regras garantem realmente o objetivo do processo investigatório? A forma silogística da dedução conduz concludentemente a proposições corretas, justamente pelo seu caráter analítico, mas isso quer dizer que com sua utilização nada de novo aparece, sendo estéril para o progresso científico. Por outro lado, as formas sintéticas de inferência, indução e abdução, são forçosamente convincentes, produzindo sempre novas hipóteses explicativas, possibilitando o progresso da ciência. Mas explicar sua validade não é tarefa fácil, pois não é possível *a priori* compreender por que elas devam ter vigência.

Quanto à justificação de validade dos modos sintéticos de inferência e sua qualidade de conduzir o progresso da ciência Pierce tão somente diz: "Nós tão-somente sabemos isto: caso nos aferrarmos cegamente a tal modo-de-concluir, então nos aproximaremos, em termos globais, da verdade" (HABERMAS, 1982, p. 132). Pierce

parte do caráter circular do conceito de realidade, o que torna a compreensão da validade de sua metodologia científica bastante complexa, de forma que tanto o real como o processo de pesquisa são trazidos à luz pela aplicação metodológica. As regras dessa mesma metodologia não tem outro lugar para confirmar sua validade a não ser na própria realidade, somente na realidade pode-se verificar o comportamento da aplicação das regras a casos particulares.

O caráter circular do conceito de realidade de Pierce é recusado por Habermas.

O que é realidade para Pierce? A resposta encontrada na teoria da verdade de Pierce, segundo Habermas, é:

Se ... nada de real existir, então qualquer pergunta, pelo falo de pressupor que algo exista — pois ela reconhece sua própria urgência — tem por pressuposto que nada existe senão ilusões. Mas mesmo a existência de uma ilusão é uma realidade, pois uma ilusão exerce ou influência sobre todos os homens ou não sobre todos. No primeiro caso ela é uma realidade correspondente à nossa teoria sobre a realidade; no segundo caso ela é independente da constituição intelectual dos indivíduos, excetuados aqueles sobre os quais ela exerce acidentalmente influência. A resposta à pergunta: 'Por que algo é real?' significa, portanto, o seguinte: 'Suposto uma vez que uma coisa qualquer exista, por que então algo é real?' A resposta é que, exatamente, esta existência é por definição uma realidade. É por isso que, antes de qualquer outro, pretendo haver mostrado que é possível sustentar uma teoria conseqüente acerca da validade das leis da lógica ordinária. (HABERMAS, 1982, p. 134)

Segundo Habermas, Pierce pressupõe que a existência de um estado de coisas, as quais podemos relacionar com seu entendimento de realidade, que não possa ser pensado independente de inferências sintéticas. Portanto, os enunciados alcançados pela pesquisa científica, através da utilização dessas regras metodológicas, tem para Pierce status de realidade. Apesar desses resultados, como afirma Habermas, serem alcançados através do consenso entre os pesquisadores, ou seja, através de uma teoria da linguagem ordinária que sustente tal consenso. Pierce, diferentemente de Habermas, entende que a realidade é a soma de todos os enunciados verdadeiros acerca desta realidade e isso é possível pela força das regras do silogismo, desprezando, de certa forma, a força

dialógica da metodologia da pesquisa. Para Pierce a realidade só pode ser objetivada com referência aos contextos da ação instrumental interconectados aos modos de inferências, desta forma a ação instrumental adquire um estatuto transcendental, renovando assim a possibilidade da reflexão epistemológica recalcada pelo positivismo.

A abdução, através de hipóteses, pretende explicar a realidade de fenômenos ou fatos, se ao final da aplicação metodológica produzir consenso junto à comunidade dos pesquisadores, então as hipóteses iniciais atingiram as causas dos fenômenos ou fatos. Tais hipóteses, submetidas a tal situação e atingindo tal estágio, são para Pierce entendidas como algo que existe efetivamente. Desta forma, através desta metodologia científica, produzem-se explicações a respeito do mundo, de forma que a própria realidade é estabelecida, passando a existir efetivamente, mesmo que sejam temporárias elas existem e tem força de realidade. Portanto, as regras de inferência possibilitam, ao final do processo de pesquisa, tanto a fundamentação das hipóteses explicativas causais de fatos ou fenômenos, e sua validade, quanto determinam a própria realidade.

A força das regras metodológicas ganha validade quando os resultados atingidos pelo processo científico são colocados à prova, pois tais resultados funcionam como regras gerais que orientam o comportamento de casos particulares. Enquanto tal comportamento, agindo junto à realidade, não for considerado problemático, então equivale dizer que a regra geral que orienta tal comportamento mantém sua validade, e é dessa constância não problemática que o método científico tira sua validade e também a validade dos próprios modos de inferência como condutores do método científico. O que sustenta a validade de uma convicção, convicção entendida como hipótese que atinge status de regra geral, é o fato do comportamento que nela se orienta permanecer não-problemático quando submetido à realidade, quando o comportamento começa a fracassar perante a realidade é sinal de que a convicção que orientava tal comportamento precisa de uma reorientação. As convicções produzidas ao final do processo de pesquisa, se confirmadas como válidas, são compreendidas como proposições universais sobre a realidade, passíveis de serem transformadas em recomendação técnica para a manipulação de objetos.

Para Habermas, Pierce pergunta pelas condições de possibilidade do progresso científico, e isso renova a possibilidade de uma teoria do conhecimento, mas para Pierce os modos de inferências, em última análise, garantem o progresso da ciência, já para

Habermas, a ação comunicativa entre os pesquisadores é que garante as conquistas objetivas que servirão de ponto de partida para novas investigações. Para Habermas a validade das proposições científicas é garantida pela comunidade científica, quando esta chega a um consenso duradouro, através da aplicação metodológica científica, estruturada por uma linguagem não formalizada e de forma intersubjetiva, livre de qualquer imposição. Contando obviamente com os conhecimentos acumulados da ciência natural, motivo pelo qual é possível dizer a respeito de um progresso científico. Pierce, por sua vez, acredita que a comunidade científica ao exercer a metodologia, pode, exclusivamente, pela força da própria metodologia e pela força das regras de inferência, atingir proposições válidas.

Pierce, segundo Habermas, não pôde justificar a participação efetiva da comunidade dos cientistas, segundo categorias técnicas. Ele não entendeu que a metodologia científica só pode alcançar seus resultados efetivamente através da participação dialógica entre os cientistas, e para isso é necessário outra categoria, a da comunicação, para atingir o consenso de convicções válidas e divulgar os resultados científicos. A metodologia científica, como pensou Pierce, com sua categoria estritamente técnica, instrumental, baseada em regras técnicas e de caráter monológico, não dispõe de recursos para interpretar intersubjetivamente, dialogicamente, a intenção de se obter um consenso, nem traduzir para uma linguagem ordinária os resultados científicos estabelecidos numa linguagem formal. Portanto, o consenso não pode fundar-se na ação instrumental, mas sim na comunicação entre os investigadores. Fato é que para Habermas a compreensão de Pierce de que o processo de investigação científica é produzir consenso, fixando uma base confiável para novas investigações científicas junto à comunidade dos pesquisadores, em última análise recoloca a questão da reflexão transcendental da lógica da pesquisa científica, pois Pierce, pergunta pelas condições de possibilidade do progresso científico. É na lógica de Pierce que Habermas busca a categoria do interesse técnico como estrutura transcendental que possibilita a objetividade do conhecimento científico. Renova-se assim, uma dimensão de auto-reflexão para as ciências naturais.

Se Habermas identifica em Pierce a dimensão de auto-reflexão das ciências da natureza em contrapartida identifica em Dilthey a possibilidade da auto-reflexão das ciências do espírito. É a respeito desta possibilidade da auto-reflexão das ciências do espírito, em Dilthey, nosso próximo tema.



## 1.6 Auto-reflexão da ciência do espírito em Dilthey

Para Habermas, Pierce não entendeu sua metodologia como auto-reflexão da ciência da natureza, assim como em contrapartida, Dilthey não entendeu sua metodologia como auto-reflexão da ciência do espírito. A compreensão entre indivíduos, pressuposta por aqueles que participam do processo investigatório e negligenciada pelas ciências naturais, é reivindicada pelas ciências do espírito de Dilthey como sendo seu domínio exclusivo. Dilthey tem como objeto próprio de sua ciência a interação comunicativa, mediatizada linguisticamente, visando à compreensão mútua entre os falantes, tendo em vista um contexto de significação no horizonte da tradição. Enquanto o método das ciências da natureza é essencialmente a observação o das ciências do espírito é, sobretudo, o compreender. Tal compreender é possível para os cientistas, pois estes estão inseridos na tradição cultural onde o trabalho hermenêutico é realizado e é justamente essa tradição cultural que serve de condição objetiva para as interpretações. Para que o ato do compreender aconteça é preciso estar de posse da cultura. Há aqui um caráter circular na metodologia de Dilthey, pois a cultura é tanto fonte para as interpretações como também é passível de ser influenciada por essas interpretações, há assim uma constante renovação nas bases que apoiam as interpretações científicas, assim como as próprias interpretações. O foco de tais interpretações é a auto-biografia do sujeito, onde o indivíduo toma posse da história de sua vida em interação com outros sujeitos, tornando claro sua própria identidade. As interações intersubjetivas cotidianas movem-se já a partir de experiências vitais objetivas, acumuladas pré-cientificamente, e carregadas de sentido. A tarefa metodológica do compreender hermenêutico de Dilthey é justamente interpretar metodicamente este sentido. Esse interpretar considera que toda interação cotidiana move-se já sob uma compreensão (*Verstehen*) e por acontecer intersubjetivamente é considerada como um entendimento mútuo (*Verständigung*). A expectativa do entendimento é plausível, pois tem como base normas que são comuns a todos, e se exprimem através de símbolos compreensíveis a todos.

Uma ciência da história em Dilthey, segundo Habermas, compreende-se que o sujeito que investiga a história é o mesmo que a faz. “A primeira condição da ciência histórica consiste no fato de eu mesmo ser uma realidade histórica, isto é, aquele que *investiga* a história é o mesmo que *faz* história” (HABERMAS, 1982, p. 163). Por isso podemos dizer que a tarefa da Hermenêutica é decifrar as lacunas dos textos

deformados, pois aquele que interpreta é também constituído como participante da cultura. A intenção da hermenêutica corresponde precisamente em traduzir os textos deformados de sentido, as omissões e os desentendimentos, daquelas que se comunicam espontaneamente no cotidiano com expectativa de entendimento, e não atingem entendimento intersubjetivo das ações que executam. A aplicação hermenêutica é posta em ação justamente quando os interlocutores encontram-se desprovidos de condição de compreender-se mutuamente, isto corresponde dizer que as interpretações ganham motivação justamente em situações problemáticas. Essa também é a situação encontrada em Pierce quando uma convicção já não mais corresponde à realidade, ou seja, tal convicção tornou-se problemática.

Tanto Pierce quanto Dilthey estão em contextos submetidos ao paradigma da práxis. Habermas localizou nas ciências da natureza o interesse técnico, aquele que emancipa o homem pelo controle da natureza, assim como das ciências do espírito retirou o interesse prático ou comunicativo, aquele que emancipa o homem pela possibilidade do entendimento intersubjetivo.

Dilthey, por certo, reconhece o interesse prático do conhecimento hermenêutico em contextos de ação comunicativa, mas influenciado pelo positivismo da sua época submete as ciências do espírito à pretensão de validade universal sob o modelo das ciências naturais. Dilthey gostaria de descomprometer a compreensão hermenêutica dos contextos próprios à ação comunicativa, nos quais a vida e as ciências do espírito se confrontam, pois seus interlocutores: “historiadores, economistas, professores de direito constitucional e investigadores da religião” (HABERMAS, 1982, p. 188) podem influenciar tais contextos. Dilthey pretende alinhar as ciências do espírito ao estrito conceito de ciências experimentais, em consequência recai ao domínio da contemplação de acordo com o ideal da descrição pura, difundida pelo positivismo. A contaminação entre os falantes, pressuposta pela ação comunicativa, é vista por Dilthey como um perigo para a cientificidade da hermenêutica, desta forma o critério de cientificidade deve ser garantido através de um processo monológico, no qual o sujeito, pelo conceito de empatia, tem acesso imediato ao outro sujeito ou mesmo uma obra. A objetividade do conhecimento está, assim, garantida pela eliminação das influências perturbadoras. Mas, segundo Habermas, esta condição não poderia, em princípio, ser satisfeita por uma compreensão que continua fundamentalmente presa ao complexo da comunicação. Pois, numa interação dialógica comunicativa onde os falantes procuram mutuamente a compreensão, intermediada pela linguagem ordinária por meio de significações

constantes, o interprete não é menos participante do que aquilo que está sendo interpretado. Assim Habermas definiu a possibilidade de objetividade da hermenêutica na compreensão com o outro, sem desprezar a influência dos interlocutores no processo do entendimento:

Contudo, a compreensão hermenêutica pode alcançar a objetividade, na medida em que o sujeito que compreende aprende, através da apropriação comunicativa das objetivações alheias, a se perceber a si mesmo em seu próprio processo formativo. (HABERMAS, 1982, p. 191)

\*\*\*

A crítica do conhecimento em Kant proporcionou a Habermas constatar que a teoria do conhecimento, através do questionamento lógico-transcendental, toma pela primeira vez consciência de si. A crise da crítica do conhecimento em Hegel proporcionou a Habermas constatar que a crítica de Hegel a Kant, constitui-se pela exigência da certificação das categorias do sujeito cognoscente como verdadeiro conhecimento. A submissão do historicismo idealista de Hegel a uma filosofia materialista da história em Marx proporcionou a Habermas constatar em Marx a possibilidade de uma renovada teoria do conhecimento, mas interrompida, pois o projeto filosófico marxiano é submetido ao paradigma das ciências da natureza. A dissolução da teoria do conhecimento pelo positivismo em Comte e Mach proporcionou a Habermas compreender que a teoria do conhecimento fica completamente dissolvida. Com Pierce, Habermas pôde compreender um renovado ressurgimento da teoria do conhecimento e autorreflexão das ciências da natureza, como lógica da investigação. Com Pierce reabilita-se, involuntariamente, a reflexão transcendental da lógica da pesquisa científica. A autorreflexão da ciência do espírito em Dilthey possibilitou a Habermas compreender que Dilthey desenvolveu a metodologia das ciências do espírito como lógica da investigação e concebeu o processo de pesquisa a partir de um complexo vital objetivo, entendido como práxis da vida. Habermas entende que nesse momento a lógica das ciências do espírito recupera a dimensão da teoria do conhecimento.

Por fim, Pierce e Dilthey, por certo, fizeram surgir os interesses cognitivos, seja como interesse técnico ou como interesse prático, renovando a possibilidade da teoria do conhecimento. Mas, no caso específico das ciências do espírito, esta traz uma lacuna que precisa ser resolvida, assim como diz Habermas:

As ciências sistemáticas do espírito elaboram teorias gerais sem que seja possível desvencilhá-las do chão da história universal. Como à pretensão da universalidade, que elas reivindicam para suas teorias, é compatível com sua intenção de apreender processos históricos individualizados? Freud não assumiu, por certo, esta questão em termos metodológicos; mas a psicanálise, se a concebermos como uma teoria geral de processos biográficos formativos, não deixa de dar uma resposta a essa pergunta. (HABERMAS, 1982, p. 195)

É justamente pela análise de Habermas da psicanálise de Freud que tentaremos responder a questão acima de forma bastante abrangente, sem perder de vista a discussão a respeito da reavivada teoria do conhecimento e dos interesses cognitivos que conduzem a emancipação do homem através da auto-reflexão. Este é, exatamente, o tema do nosso próximo capítulo.

## **CAPÍTULO II:**

### **2. Autorreflexão como ciência: a crítica psicanalítica do sentido em Freud**

A psicanálise nasce movimentando-se no elemento da autorreflexão, mas o auto-equívoco de Freud evidencia a tentativa de cientificizar a psicanálise. Freud refletiu as premissas da psicanálise a partir da própria experiência psicanalítica, ou seja, a psicanálise surge pelo exercício da autorreflexão, mas Freud tentou legitimá-la por um processo estritamente científico. Habermas dá acentuada importância para a psicanálise, pois para o seu projeto filosófico o elemento da crítica reflexiva do conhecimento é fundamental, e a psicanálise, apesar do equívoco cientificista de Freud, tem essa característica como fundamento. Para Habermas: “A psicanálise é, para nós, relevante como o único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício auto-reflexivo”. (HABERMAS, 1982, p. 233)

Através da psicanálise, Habermas, pôde reconduzir a discussão da real dimensão do interesse orientador do conhecimento, aquela que Pierce e Dilthey não compreenderam na sua concepção mais profunda. É o que pretendemos mostrar a seguir.

#### **2.1 A autorreflexão das ciências da natureza e do espírito**

Pierce e Dilthey, por certo, iniciaram uma contracorrente de pensamento que retoma a redução da teoria do conhecimento à teoria da ciência, na tentativa da autorreflexão das ciências da natureza e do espírito, alcançar o interesse orientador do conhecimento. Ambos desenvolvem a metodologia das ciências da natureza e do espírito como lógica da investigação e concebem o processo de pesquisa a partir de um complexo vital objetivo, seja como técnica ou como práxis da vida. A lógica da ciência, desse modo, procura uma resposta para a questão das condições, *a priori*, de todo o conhecimento. A lógica da ciência recupera, desta forma, a dimensão da teoria do conhecimento, a qual o positivismo da ciência abandonara. É evidente que nesse momento, para a lógica das ciências, as condições *a priori* do conhecimento já não são

mais em si, mas exclusivamente, para o processo investigatório fundamentado num complexo vital objetivo. Nas palavras de Habermas:

A lógica das ciências da natureza e do espírito não se ocupa, como a lógica transcendental, com a organização da razão pura e teórica, mas com as regras metodológicas, tendo em vista a organização dos processos de pesquisa. Tais regras não continuam tendo o *status* de puras regras transcendentais; elas possuem um peso valorativo transcendental, mas irrompem em conexões vitais práticas: a partir das estruturas de uma espécie que reproduz sua vida através de processos de aprendizagem, próprios ao trabalho social organizado, da mesma forma do que por meio de processos de compreensão, próprios a interações mediatizadas pela linguagem cotidiana. Na interdependência de tais relações vitais subjacentes mede-se, por isso, o sentido da validade de proposições que podem ser obtidas no seio dos sistemas de referência quase transcendentais dos processos investigatórios nas ciências da natureza e do espírito: o saber nomológico é tecnicamente utilizável da mesma forma como o saber hermenêutico é praticamente eficaz. (HABERMAS, 1982, p. 216)

Mas, segundo Habermas, o interesse orientador do conhecimento não foi compreendido na sua real dimensão por Pierce e Dilthey, não interrompendo, desta forma, a marcha vitoriosa do positivismo. Como esclarece Habermas:

Pierce e Dilthey defrontaram-se com os interesses que constituem a base do conhecimento científico, mas eles não os refletiram. Eles não elaboraram o conceito do interesse capaz de orientar o conhecimento e, na verdade, não entenderam aquilo que tal conceito toma por objetivo. Não há dúvida de que eles analisaram a constituição do fundamento da lógica investigatória nas condições gerais da vida; mas eles só poderiam ter identificado as orientações fundamentais das ciências empírico-analíticas e hermenêuticas *como* interesses a orientar o conhecimento no quadro que, a rigor, lhes era estranho, a saber: no interior da concepção de uma *história da espécie* considerada como *processo formativo*. (HABERMAS, 1982, p. 218)

Diferentemente do que aconteceu com Pierce e Dilthey, Freud não era um lógico da ciência e não pôde contar com uma ciência já estabelecida. Podemos dizer que a psicanálise nasce de sua própria experiência. A partir e junto dessa nova disciplina Freud refletiu sobre suas premissas. Para Habermas: “A psicanálise inicia-se como uma forma especial de interpretação: libera pontos de vista teóricos e regras técnicas para interpretação, de conjuntos simbólicos”. (HABERMAS, 1982, p. 234)

Freud, como médico, queria formular um arcabouço teórico para explicar distúrbios psíquicos de seus pacientes, estes apresentavam distúrbios da linguagem e patologias do comportamento, como por exemplo, paralisia de fundo histérico. A técnica de tratamento inicial foi a hipnose, por influência de Breuer:

Em sua primeira fase - a da catarse de Breuer - ela consistia em focalizar diretamente o momento em que o sintoma se formava, e em esforçar-se persistentemente por reproduzir os processos mentais envolvidos nessa situação, a fim de dirigir-lhes a descarga ao longo do caminho da atividade consciente. Recordar e ab-reagir, com o auxílio, era a que, àquela época, se visava. A seguir, quando a hipnose foi abandonada, a tarefa transformou-se em descobrir, a partir das associações livres do paciente, o que ele deixava de recordar. (FREUD, 1914, p.90)

Mas, Freud observou que a descarga provocada pela hipnose não era suficiente para curar seus pacientes. Do ponto de vista de Habermas:

O método terapêutico, utilizado por Breuer, fora pensado com o objetivo de conseguir que o *quantum* de afeto, empregado para a manutenção do sintoma, *quantum* que se havia desencaminhado e, por assim dizer, estrangulado, fosse dirigido para a via normal, onde pudesse chegar à descarga (ab-reação). (HABERMAS, 1982, p. 266)

Como esclareceu Habermas, Freud Posteriormente seguiu em outra direção, utilizando-se da técnica que chamou de livre associação. Freud abandona a hipnose, pois essa deve contar com a memória do paciente para que a partir da recordação o

paciente possa levar a vias normais o *quantum* de energia estrangulado pela repressão, mas se a resistência impede justamente que fragmentos recalcados, da biografia do sujeito, venham à consciente, conclui-se assim a impossibilidade da hipnose produzir elaborações que possam reconduzir, a vias normais, a história esquecida do paciente. Mas Habermas pontua o texto enfatizando o equívoco de Freud, aquele de compreender a psicanálise como uma ciência da natureza, passível de medição e observação. Assim, Freud esclarece que a resistência deve ser superada pelo diálogo entre médico e paciente, através de elaborações do paciente, por orientação do analista, responsabilizando-o pela recuperação de sua biografia perdida, mas a este movimento de autorreflexão, Freud insiste em comparar teoricamente, com o modelo do *quantum* de energia. Segundo Freud:

Esta elaboração das resistências pode, na prática, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista. Todavia, trata-se da parte do trabalho que efetua as maiores mudanças no paciente e que distingue o tratamento analítico de qualquer tipo de tratamento por sugestão. De um ponto de vista teórico, pode-se correlacioná-la com a ‘ab-reação’ das cotas de afeto estranguladas pela repressão - uma ab-reação sem a qual o tratamento hipnótico permanecia ineficaz. (FREUD, 1914, p. 96)

A livre associação consiste em encorajar o paciente a dizer o que vier à sua mente, sendo também este convidado a relatar seus sonhos. Desta forma, a biografia do sujeito vem à tona e junto suas deformações de sentido. Tais deformações de sentido, da biografia do sujeito, foram fundamento para o desenvolvimento de um novo tipo de hermenêutica, *hermenêutica das profundezas*. É exatamente a *hermenêutica das profundezas* de Freud comparada à hermenêutica filológica de Dilthey, assunto que trataremos a seguir.

## 2.2 Hermenêutica profunda versus hermenêutica filológica

Segundo Habermas, a *hermenêutica das profundezas*, desenvolvida por Freud, contrapõe à versão filológica de Dilthey; essa interpreta conexões simbólicas a partir de certas regras técnicas, reporta-se a textos que indiciam *autoenganos do autor*.



Freud observou que as deformações de sentido encontradas nos relatos de seus pacientes, quando estes narravam um sonho ou recordação da infância, indicavam motivos perturbadores ocultos. Tais deformações de sentido seriam vistas como o objeto primordial a ser analisado, portanto, o método hermenêutico da psicanálise deve ir mais além do que aquilo que constitui o simples recordar de uma biografia. A biografia, para a psicanálise, só é objeto de análise na medida em que ela é o “conhecido e o desconhecido do interior”. (HABERMAS, 1982, p. 234)

Em contrapartida, Dilthey compromete-se com a biografia do sujeito, mas cujo sentido possa ser garantido por recordações diretas e imediatas. Pela auto-biografia o sujeito pode resolver suas questões de compreensão de sentido desde que haja transparência com sua própria vida, com sua própria história. Segundo a descrição de Habermas:

A vida é histórica na medida em que é apreendida em sua progressão temporal e no conjunto dinâmico no qual ela possui sua gênese. A possibilidade de tal perspectiva está no fato de se reconstruir este curso na memória, o qual não (apenas) reproduz o elemento singular, mas o próprio conjunto e seus estágios mais diversos. O que a recordação realiza na apreensão da sequência da vida enquanto tal, isto é executado na história através de expressões vitais, estas que abarcam o espírito objetivo por intermédio do congraçamento estabelecido por tal sucessão e seus efeitos. (HABERMAS, 1982, p. 234)

O compreender das ciências do espírito, como pensou Dilthey, conta também com as formas simbólicas e os textos nos quais a estrutura do sentido se objetivou, pois para além dos limites da biografia atualizada, não podemos contar somente com a garantia subjetiva de uma memória imediata. Desta forma, o compreender carece da recomposição crítica destes textos, em auxílio à memória adulterada da espécie humana. Nas palavras de Habermas:

A primeira condição para a construção do mundo histórico é, assim, a purificação das confusas e, sob muitos aspectos, corrompidas recordações da espécie humana, nela mesma, através da crítica que constitui o correlato da interpretação. É por isso que a ciência

fundamental da história é a filologia em sentido formal, como estudo científico das línguas nas quais a tradição está sedimentada, coleção da herança da humanidade passada, eliminação dos erros que ela contém, ordenação cronológica e combinação, as quais põem tais documentos em íntima relação uns com os outros. Filologia não é, nesse sentido, um recurso acessório para o historiador, mas assinala o primeiro raio de ação de seu modo de proceder. (HABERMAS, 1982, p. 235)

Tanto a psicanálise quanto a filologia investigam a biografia do sujeito como fundamento para suas interpretações; ambas lidam com a fragilidade da memória, seja na fidelidade de suas recordações, seja nas distorções confusas de conteúdo. Outra convergência importante entre as duas está no fato de que ambas pretendem que a crítica reconstrua o texto mutilado da tradição. Em contrapartida, a crítica filológica distingue-se da crítica psicanalítica, pois a filologia reconduz ao conjunto intencional da subjetividade<sup>1</sup> como base última da experiência, ou seja, aquilo que é intencionado pelo sujeito deve encontrar sua representação pela apropriação do espírito objetivo.<sup>2</sup> Pelo contrário, a crítica pretendida pela psicanálise não conta, primordialmente, com aquilo que é intencionado pelo sujeito, “não se volta para complexos de sentido, peculiares à dimensão daquilo que se intenciona conscientemente, seu trabalho crítico não elimina deficiências acidentais”. (HABERMAS, 1982, p. 236)

A filologia de Dilthey, voltada para a conexão simbólica, privilegia a transparência do sujeito à sua própria história, ou seja, o compreender evita materiais deformados e defeitos acidentais, aquilo que se pretende dizer conscientemente deve pautar por clareza semântica. Por outro lado, para a hermenêutica psicanalítica não se deve evitar as omissões e alterações da linguagem, muito pelo contrário, essas recebem atenção principal, pois indicam a possibilidade de conteúdos latentes que explicariam a deformação de sentido dos textos narrados pelo paciente. Textos adulterados dessa espécie só poderão ter seu sentido compreendido quando esclarecido o sentido da

---

<sup>1</sup> Vejamos: “Dilthey compromete a hermenêutica com a opinião subjetiva, cujo sentido pode ser garantido pela lembrança direta e imediata”. (HABERMAS, 1982, p. 234).

<sup>2</sup> Nota-se que: “Dilthey concebe o espírito objetivo como o ser-comum das unidades vivas”. HABERMAS, 1982, p. 17. Vale salientar ainda que: “Cada manifestação vital particular representa algo comum no reino deste espírito objetivo. Cada palavra, cada sentença, cada gesto ou fórmula de boas maneiras, cada obra de arte e cada ação histórica só são compreensíveis porque elementos comuns conectam aquele que se exprime e aquele que compreende; o indivíduo vivencia, pensa e age sempre em uma esfera comum e somente nela ele se entende”. (HABERMAS, 1982, p. 169).

própria corrupção, ou seja, a técnica da interpretação psicanalítica vai mais além do que a compreensão hermenêutica, como pensou Dilthey, pois ela não apenas pode atingir o sentido de um possível texto deformado, mas fundamentalmente atingir o próprio sentido da deformação. No que concerne ao sistema de Habermas: “É isto que caracteriza a tarefa particular de uma hermenêutica que não se pode limitar aos modos de proceder da filologia, mas *unifica a análise da linguagem com a pesquisa psicológica de complexos causais*”. (HABERMAS, 1982, p. 236)

As omissões e alterações, as quais a crítica filológica pretende compreender, não possuem peso valorativo sistemático, pois a estrutura do sentido dos textos, com os quais a hermenêutica da história se ocupa, está sempre apenas ameaçada por influências externas. Pela interpretação psicanalítica a manifestação parcial e deformada do sentido não é em consequência de uma tradição defeituosa, mas, trata-se de um sentido que potencialmente pode vir à consciência, pois o conjunto biográfico, ao qual o sujeito não tem mais acesso, pode ser incorporado à história do sujeito se a análise obtiver êxito.

Dilthey considera que a recordação da autobiografia conscientemente intencionada é fundamento para o ato de compreender, assim uma intelecção hermenêutica se torna possível. Freud entende que a opacidade da memória expressa intenções ocultas, as quais devem ser esclarecidas, mas, o domínio daquilo que perfaz a opinião subjetiva não pode cumprir, exclusivamente, esta tarefa. Portanto, aquilo que a hermenêutica da história de Dilthey evita, para o ato de compreender, é fundamento para a psicanálise: “Com sua análise da linguagem ordinária Dilthey não fez mais do que tangenciar caso-limite da discrepância entre proposições, ações e expressões vivenciais; este caso-limite constitui, porém, o caso normal para a psicanálise”. (HABERMAS, 1982, p. 236)

É exatamente com o objetivo de esclarecer este caso-limite, que é o caso normal para a psicanálise, que acionamos a tarefa da metapsicologia. Que é o tema do nosso próximo item.

### **2.3 A tarefa da metapsicologia**

Habermas enfatiza que o erro de Freud, preso ao mal-entendido cientificista, submete a metodologia a um objetivismo, perdendo de vista a verdadeira vocação da psicanálise, aquela da dinâmica da reflexão emancipatória, submetendo a psicanálise ao

positivismo de sua época. Habermas indica, assim, qual é a tarefa da metapsicologia dentro de sua característica original:

A tarefa da metapsicologia é, portanto, demonstrar que este caso normal é o caso-limite de uma estrutura de motivação que depende, concomitantemente, de interpretações que afetam tanto necessidades comunicadas publicamente quanto necessidades reprimidas e privatizadas. (HABERMAS, 1982, p. 271)

A moldura metapsicológica que delimita o modelo estrutural da psicanálise teve, primeiramente, sua origem a partir da situação analítica e da interpretação dos sonhos. Numa fase tardia do desenvolvimento teórico, Freud enquadra suas suposições básicas em um modelo estrutural, no qual expõe a conexão funcional do aparelho psíquico, composto por três categorias ego, id, superego, que estão comprometidas com o sentido específico de uma comunicação entre médico e paciente que procuram executar um processo de esclarecimento, levando em consideração a resistência do doente à tentativa de tornar consciente seu inconsciente. Para Habermas:

O modelo das três instâncias — Eu, Id, Superego — possibilita uma apresentação sistemática da estrutura da linguagem e da patologia do comportamento. Os enunciados meta-hermenêuticos podem ser organizados neste modelo. Eles elucidam o quadro metodológico no qual as interpretações, empiricamente ricas em conteúdo, dos processos formativos podem ser desenvolvidas. Estas interpretações *genérico-universais* precisam, porém, ser distinguidas da *moldura metapsicológica*. Trata-se de interpretações referentes ao desenvolvimento da primeira infância (relativa à gênese da base motivadora e da formação paralela das funções do Eu) e que servem de matrizes narrativas que, em cada caso particular da biografia, devem ser encaradas como esquemas de interpretação, a fim de que possa ser encontrada a cena primeva do conflito não resolvido. Os mecanismos de aprendizagem, com os quais Freud conta (escolha de objeto, identificação com o modelo, introjeção de objetos-de-amor abandonados), tornam compreensível a dinâmica do surgimento de estruturas do Eu ao nível de interações mediadas simbolicamente. (HABERMAS, 1982, p. 273)

O modelo estrutural da metapsicologia esclarece as condições de possibilidade do conhecimento analítico, desvelando uma específica conexão entre deformação da linguagem e patologia do comportamento. Segundo Habermas, Freud elabora as instâncias da vida psíquica no contexto do diálogo psicanalítico, almejando uma autorreflexão emancipatória, mas Freud com suas pretensões cientificistas conduz a psicanálise ao modelo estrutural de distribuição de energia, mais próximo das ciências experimentais, com pretensões de verificação empírica. Freud, que almejava fundamentar a psicanálise aos moldes de uma ciência experimental, propriamente dita, teve dificuldades para sustentar o diálogo analítico como a única e suposta base experimental para as hipóteses psicanalíticas. Às críticas dirigidas à psicanálise, Freud contrapõe, sem sucesso, o argumento da astronomia: “essa ciência também não experimenta, mas está limitada àquilo que observa.” (HABERMAS, 1982, p. 269). Nas palavras de Freud:

Agora ouçam isto. Faz só bem pouco tempo, a faculdade de medicina de uma universidade americana recusou-se a permitir à psicanálise o status de ciência, com base no fato de que ela não comporta nenhuma prova experimental. Poderiam ter levantado a mesma objeção com relação à astronomia; na realidade, a experimentação com corpos celestes é particularmente difícil. Aí, tem-se de buscar apoio na observação. (FREUD, 1932-1936, p. 17)

Tal comparação com a astronomia, em defesa da psicanálise, como ciência experimental, perde sua força, segundo Habermas, pelo fato da seleção quase-experimental das condições iniciais da observação astrológica permitir prognósticos a partir de eventos possíveis de serem observados, por outro lado, a psicanálise não corresponde propriamente à ação instrumental, mas seu lugar científico é a intersubjetividade do compreender-se mutuamente sobre o sentido dos símbolos incomprensíveis, indicando, assim, a impossibilidade de qualquer demonstração experimental. Habermas aponta como erro essa tentativa de equiparar a psicanálise a uma ciência mensurável, correndo o risco de perder seu verdadeiro status, pois jamais verificou asserções quantitativas na psicanálise. Nas palavras de Habermas:

Que Freud, mesmo assim, teime obstinadamente em ver no diálogo analítico a única base experimental não apenas para o desenvolvimento da metapsicologia, mas também para a validade da teoria trai, por outro lado, uma consciência do verdadeiro *status* desta ciência. Freud por certo pressentia que a realização consequente do programa de uma psicologia “científico-universal” ou, no mínimo, sua exata execução em termos behavioristas teria que ter sacrificado a intenção à qual a psicanálise deve, exclusivamente, sua existência: a intenção do esclarecimento — de acordo com o qual o id deve vir a ser Eu. Verdade é que Freud não abandonou tal programa, ele não entendeu a metapsicologia como aquilo que ela tão-somente no sistema referencial da autoreflexão pode ser: como uma *interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie*. (HABERMAS, 1982, p. 269)

Habermas reserva à metapsicologia as hipóteses fundamentais que elucidam uma específica conexão entre deformação da linguagem e patologia do comportamento, hipóteses que devem ter sua estrutura respaldada por uma teoria da linguagem ordinária. Não se trata de uma teoria empírica, mas uma metateoria ou mais precisamente uma meta hermenêutica que servirá de condição de possibilidade do conhecimento psicanalítico. Às metodologias das ciências da natureza e do espírito, como pensou Pierce e Dilthey, respectivamente, Habermas corresponde sua metapsicologia, pois esta reflete o quadro transcendental do conhecimento analítico como um conjunto objetivo de defesa organizado, e ao mesmo tempo um conjunto objetivo de processos auto-investigatório. A grande diferença da psicanálise para com as ciências da natureza e do espírito é que no plano da autorreflexão, a lógica não possibilita uma separação entre metodologia e sua contra parte material, pois, na psicanálise, aquele que investiga é também o objeto da investigação.

A metapsicologia fornece uma série de categorias e de hipóteses fundamentais que, a rigor, englobam complexos de deformação da linguagem e de patologia do comportamento, possibilitando uma moldura teórica onde as interpretações genérico-universais podem ser desenvolvidas. E é exatamente sobre a lógica e constituição da interpretação genérico-universal que trataremos a seguir.

## 2.4 Interpretação genérico-universal

Segundo Habermas, Freud elabora as interpretações genérico-universais sob hipóteses de desenvolvimento e socialização da primeira infância, com suas pessoas de referência, com seus conflitos nas relações correspondentes e suas formas de resolvê-los, tais conflitos e suas soluções influenciam determinantemente a personalidade da criança e conseqüentemente a formação da biografia futura. Tal processo de formação acontece pela via da ação comunicativa, a teoria pode assumir a forma de um relato que apresenta narrativamente o desenrolar psicodinâmico da criança como o curso de uma sucessão de ações: com distribuição típica de papéis, sucessão de conflitos básicos, modelos recorrentes de interpretação, com perigos, crises, soluções, com triunfos e derrotas. As interpretações genérico-universais dos processos de formação são acessíveis diretamente à verificação empírica. Tais interpretações são resultado de repetidas experiências clínicas, a partir de antecipações circularmente confirmadas, mas já estavam sob o esquema geral dos processos de formação perturbados. Do ponto de vista de Habermas:

A metapsicologia fornece uma série de categorias e de hipóteses fundamentais que, a rigor, englobam complexos de deformação da linguagem e de patologia do comportamento. As interpretações genérico-universais, desenvolvidas neste quadro, são o resultado de múltiplas e repetidas experiências clínicas: elas foram adquiridas de acordo com o método elástico das antecipações hermenêuticas circularmente comprovadas. Mas, mesmo tais experiências já estavam sob a *influência genérica do esquema antecipado de processos de formação perturbados*. Ademais, qualquer interpretação que reivindique o *status* da "universalidade" subtrai-se ao método hermenêutico, próprio à contínua correção da pré-compreensão junto ao texto. Diferentemente do que ocorre com a antecipação hermenêutica do filólogo, a interpretação genérico-universal é "constatada" e, enquanto teoria universal, precisa ser confirmada através de prognoses dedutivas. Se a psicanálise propõe uma matriz narrativa, sobre a qual processos de formação interrompidos podem ser completados, tornando-se assim uma história sem lacunas, os prognósticos que são adquiridos com sua ajuda, servem para

reconstruir o passado; mas, também eles são hipóteses que podem gorar. (HABERMAS, 1982, p. 274)

Freud observou que das histórias contadas pelos seus pacientes, seria possível encontrar elementos comuns entre elas. Desta forma, foi possível criar modelos abstratos de carácter universal, que poderiam ser transferidos para outros pacientes. Ou seja, interpretações genérico-universais partem de modelos que são forjados pela generalização de diversos casos clínicos, justamente porque já há um caso típico nas histórias individuais. Nos relata a narrativa habermasiana:

Em cada história, por mais contingente que seja, esconde-se um elemento universal, pois de cada história um outro pode destilar algo de exemplar. Histórias são tanto mais compreensíveis, como um exemplo, quanto maior for o carácter típico de sua narração. O conceito do tipo designa aqui uma qualidade daquilo que pode ser traduzido: uma história é típica em uma dada situação e em relação a um público determinado quando a "ação" pode facilmente ser destacada de seu contexto original e *transferida* para uma outra situação, igualmente individualizada. Podemos aplicar o "caso típico" a nosso próprio caso: somos nós próprios quem empreendemos a aplicação, abstraímos o comparável do distinto e, respeitadas as circunstâncias especiais do nosso caso, concretizamos o modelo derivado pela via desta abstração. (HABERMAS, 1982, p. 279)

O complexo de Édipo, como pensou Freud, é um excelente exemplo de esquema orientador da interpretação psicanalítica, de muitas histórias clínicas individuais é possível generalizar sistematicamente tais esquemas. É exatamente alicerçado nesses esquemas que médico e paciente podem desenvolver suas interpretações. Desta forma, para Habermas:

Tal é também o procedimento do médico que reconstrói a biografia do doente com a ajuda de um material disponível; o paciente, como tal, não procede de outra maneira quando, com ajuda do esquema proposto, narra sua história-de-vida, também em seus detalhes até então esquecidos. Ambos não se orientam, por certo, em um *exemplo*,



mas — exatamente — em um *esquema*. Na interpretação genérico-universal faltam os traços individuais do exemplo, o passo em direção à abstração já está feito; médico e paciente não têm mais o que fazer senão ativar o esquema. A generalização sistemática consiste, portanto, no seguinte: em experiências hermenêuticas precedentes já se abstraiu de muitas histórias típicas, tendo em vista a multiplicidade dos casos individuais. A interpretação genérico-universal não contém nome de indivíduos, apenas papéis anônimos; ela não contém circunstâncias contingentes, mas constelações que retornam sempre de novo, e modelos de ação; ela não contém um emprego idiomático da linguagem, mas um vocabulário estandardizado. Ela não apresenta um processo típico senão que descreve, em conceitos de tipo, o esquema para uma atividade com variantes condicionais. É desta maneira que Freud expõe o complexo de Édipo e suas soluções: com a ajuda de conceitos estruturais com eu, id e superego (os quais foram obtidos a partir de experiências do diálogo analítico); recorrendo a papéis, pessoas e modelos da interação (resultantes da estrutura familiar) e, finalmente, pelo recurso a mecanismos da ação e da comunicação (como escolha de objeto, identificação e interiorização). (HABERMAS, 1982, p. 279)

Apresentamos assim, o esquema orientador da interpretação psicanalítica, nosso próximo passo consiste em determinar o grau de validade das interpretações genéricas, no quadro de uma comunicação entre médico e paciente, em relação às teorias universais, aquelas no círculo funcional do agir instrumental.

## 2.5 Interpretações genéricas *versus* teorias universais.

A partir desse ponto faz-se necessário uma distinção entre a validade empírica das *interpretações genéricas* (no quadro de uma comunicação entre médico e paciente) daquelas das *teorias universais* (no círculo funcional do agir instrumental). A lógica da interpretação genérico-universal não segue os mesmos critérios de refutação que são próprios às teorias universais das ciências experimentais estritas. Em um caso normal de pesquisa, das ciências estritamente experimentais, a teoria contém proposições a respeito do objeto pesquisado e essa é externa, separada desse objeto. A validação das proposições se dá ao confrontar as proposições teóricas, a respeito de um determinado

objeto, com o objeto propriamente dito, respeitando os critérios de coerência e de pertinência empírica. No caso da psicanálise, as interpretações genérico-universais dependem de uma condição especial, pois a validade das hipóteses propostas pelo analista depende da aprovação do paciente, e somente ele pode legitimar as proposições hipotéticas construídas na interação entre médico e paciente. Portanto, somente o paciente pode assegurar a validade das interpretações genérico-universais, pois o mesmo sujeito que investiga é também o objeto da investigação. Segundo Habermas:

Interpretações genérico-universais possuem uma posição toda especial entre o sujeito que investiga e o domínio do objeto investigado. Enquanto que, em casos normais, o que denominamos de teoria contém proposições acerca de um domínio de objeto ao qual estas, *como* enunciados, permanecem exteriores, a validade de interpretações genérico-universais depende, precisamente, do fato dos enunciados sobre o domínio do objeto serem aplicados a eles mesmos pelos "objetos", a saber, pelas *próprias* pessoas em questão. (HABERMAS, 1982, p. 276)

Quanto à pertinência empírica das interpretações genérico-universais essa não depende de uma observação controlada e da posterior divulgação dos resultados à comunidade científica, mas única e exclusivamente pela autorreflexão exercida pelo investigador, validando os pressupostos teóricos iniciais de sua própria investigação. Neste contexto, o investigador é seu próprio objeto de pesquisa. Assevera Habermas: “O processo de pesquisa não pode conduzir a informações válidas senão ao se transformar em uma auto-investigação do paciente”. (HABERMAS, 1982, p. 277)

As teorias universais têm a pretensão de produzir explicações causais e previsões condicionais sobre o objeto, a psicanálise almeja, também, tal pretensão, mas não há, neste caso, uma separação metodológica exata entre o domínio do objeto e o plano dos enunciados teóricos. Segundo Habermas: “No processo de nossa própria formação somos, por certo, atores e críticos numa e na mesma experiência”. (HABERMAS, 1982, p. 275)

A partir disso, três consequências devem ser analisadas a partir das Interpretações genéricas *versus* teorias universais: primeiro, para a construção da

linguagem interpretativa; segundo, para as condições do exame empírico; terceiro, para a lógica da explanação enquanto tal.

Quanto à construção da linguagem interpretativa: Para toda interpretação assim como todas as interpretações genérico-universais estão sob a dimensão da linguagem cotidiana. Para a psicanálise, médicos e pacientes partem de um esquema orientador da interpretação psicanalítica, tal esquema se constitui a partir da constatação de que para cada história narrada, por mais contingente que seja, esconde um elemento universal, possibilitando, com esses elementos a construção de tal esquema interpretativo, utilizando-se, para isso, da linguagem ordinária. A linguagem ordinária também será utilizada na interpretação-genérico-universal, os esquemas constituídos podem ser aplicados a um caso particular, a partir das expressões simbólicas que surgem narrativamente pelo paciente. Tal narrativa carece, obviamente, de interpretação, portanto, faz-se necessário uma compreensão hermenêutica, aplicada sobre o material simbólico narrado pelo paciente, própria a uma biografia fragmentária. Portanto, as interpretações genérico-universais, assim como a construção dos esquemas, tem na linguagem ordinária seu elemento fundador. Habermas afirma que a metodologia psicanalítica, seja na construção teórica, seja na aplicação interpretativa, dependem da linguagem ordinária corrente, pois esta tem características passíveis de intercambiar esquemas universais com histórias particulares. Argumenta Habermas:

A significação histórica de qualquer acontecimento está sempre relacionada, de forma implícita, com a conexão de sentido de uma biografia, cuja coesão é mantida pela identidade do Eu, ou de uma história coletiva, determinada pela identidade do grupo. É por isso que a exposição narrativa está comprometida com a linguagem ordinária; pois, somente a reflexividade *sui generis* do linguajar cotidiano permite comunicar aquilo que é individual em expressões que, inevitavelmente, são universais. (HABERMAS, 1982, p. 278)

No diálogo entre médico e paciente, a utilização de uma moldura genérica interpretativa se reveste com o exemplo biográfico do paciente. De papéis anônimos de um esquema surgem nomes de indivíduos, modelos de interação são preenchidos por cenas vividas, neste momento surge uma nova linguagem; pois a linguagem da

interpretação universal é posta de acordo com a do paciente. Nesta etapa, a aplicação hermenêutica se dá como tradução, porque as sutilezas da linguagem variam muito, influenciadas pelo contexto onde são utilizadas. A linguagem ordinária que é utilizada na construção da teoria deve fatalmente diferir da linguagem ordinária utilizada pelo paciente, o problema da tradução torna-se explícito quando a distância social da linguagem se acentua. Segundo Habermas, Freud tem consciência desse fato, fato este que é ampliado no debate acerca da psicanálise ser no futuro, difundida ao nível das massas:

Defrontar-nos-emos, então, com a tarefa de adaptar a nossa técnica às novas condições. Não tenho dúvidas de que a validade das nossas hipóteses psicológicas causará boa impressão também sobre as pessoas pouco instruídas, mas precisaremos buscar as formas mais simples e mais facilmente inteligíveis de expressar as nossas doutrinas teóricas. (FREUD, 1917-1918, p. 105) <sup>3</sup>

A etapa da aplicação não se revela como uma tradução no caso das teorias científico-experimentais. Tal aplicação decide se condições empíricas disponíveis satisfazem, ou não, às determinações teóricas de caráter universal. Não há maiores problemas com a utilização da linguagem que conecta o particular com o universal, pois acontecimentos particulares só entram em consideração na medida em que correspondem às expectativas dos predicados universais. O mecanismo de dedução teórica não se altera. Por outro lado, na aplicação de expressões teóricas que afetam interpretações genérico-universais, o problema da linguagem se agiganta, pois as condições empíricas não são eventos singulares, mas sim, expressões simbólicas liberadas pelo paciente, carentes de interpretação. Tal interpretação afigura-se como aplicação hermenêutica, que por sua vez transforma-se em tradução, submetida à moldura de uma comunicação inerente à linguagem cotidiana. A tarefa de tal aplicação hermenêutica é transformar a matriz narrativa das interpretações genérico-universais em uma narração, ou seja, as expressões simbólicas trazidas pelos pacientes serão planificadas, transformando uma história individual em uma exposição narrativa. As

---

<sup>3</sup> A partir desse ponto todas as citações, referente à Freud, estão indicadas no livro *Conhecimento e Interesse*, mas resolvemos citar diretamente dos textos originais, de Freud, para facilitar a identificação das obras.

deduções teóricas são mediatizadas por uma comunicação com o médico, mas, para tais deduções, somente o paciente poderá empreender tal tarefa decisivamente.

Quanto às condições do exame empírico: Observa-se nessa fase, uma particularidade da metodologia quanto ao aspecto da falseabilidade das hipóteses, aplicadas às teorias universais ou às interpretações genérico-universais. Para as teorias universais: “Se uma prognose condicional, deduzida de uma hipótese nomológica e de certas condições iniciais da operação, for falsificada, a hipótese poderá ser vista como refutada.” (HABERMAS, 1982, p. 281). As coisas acontecem de forma análoga para as interpretações genérico-universais, pois, é possível construir dedutivamente, das deduções esquemáticas e do diálogo com o doente, a forma de um prognóstico condicional. Aqui surge a grande diferença quanto à refutação de hipóteses científicas, pois, para as interpretações genérico-universais a falsificação depende em última instância da confirmação do doente. Caso o paciente confirme o prognóstico, este produzirá como consequência determinadas recordações esquecidas. Refletindo sobre este fragmento biográfico esquecido, superará as patologias, iniciais, do comportamento e da comunicação. Mas, por outro lado, se o paciente recusar as hipóteses construídas no diálogo analítico, a interpretação da qual tal construção foi deduzida, não poderá ser cabalmente refutada. Portanto, hipóteses psicanalíticas podem ser falsificadas ou confirmadas, mas somente pelo paciente. E, além disso, para a psicanálise, as verificações das hipóteses interpretativas correm o risco de serem submetidas à resistência do paciente. Portanto, não sendo confirmadas, ficará sempre a dúvida se a interpretação será realmente falsa ou a resistência criará mais um obstáculo para que a experiência da reflexão, no sentido da formação emancipatória, possa acontecer. Esta dificuldade metodológica da psicanálise leva-nos à pergunta: quando, para a psicanálise, um “sim” do paciente é realmente um sim? Mas, Habermas afirma que Freud estava consciente desta dificuldade metodológica:

Em alguns raros casos ele mostra ser a expressão de uma recusa legítima. Muito mais frequentemente, expressa uma resistência que pode ter sido evocada pelo tema geral da construção que lhe foi apresentada, mas que, de modo igualmente fácil, pode ter surgido de algum outro fator da complexa situação analítica. Um 'não' de um paciente, portanto, não constitui prova de correção de uma construção, ainda que seja perfeitamente compatível com ela. Uma vez que toda construção desse tipo é incompleta, pois abrange apenas um pequeno

fragmento dos eventos esquecidos, estamos livres para supor que o paciente não esteja de fato, discutindo o que lhe foi dito, mas baseando sua contradição na parte (do psiquismo) que ainda não foi revelada. Via de regra, não dará seu assentimento até que tenha sabido de toda a verdade, e esta abrange amiúde um campo muito grande. Desta maneira, a única interpretação segura de seu 'não' é que ele aponta para a qualidade de não ser completo; não pode haver dúvida de que a construção não lhe disse tudo. Parece, portanto, que as elocuções diretas do paciente, depois que lhe foi oferecida uma construção, fornecem muito poucas provas sobre a questão de saber se estivemos certos ou errados. É do maior interesse que existam formas indiretas de confirmação, que são, sob todos os aspectos, fidedignas. (FREUD, 1937-1939, p. 170)

Outra questão que surge: os sonhos podem ser influenciados pela sugestão do médico? Freud, segundo Habermas, dá grande importância ao problema das associações corroborantes do sonhador, que podem estar impregnadas com a própria situação analítica. Se o paciente influenciado por um sonho sonhado pode vir a recordar textos esquecidos do passado, assim como influenciar novos sonhos, podemos então aceitar a ideia da qual a própria experiência analítica influencia a construção onírica. A questão começa a ficar complexa, pois como dar o legítimo valor aos sonhos? Ou a construção onírica tem como origem o inconsciente e este não é influenciado pela análise, ou a construção onírica pode ser impregnada com sugestões decorrente do processo analítico? Habermas cita Freud que esclarece a respeito:

Se um sonho traz à tona situações que podem ser interpretadas como referentes a cenas do passado do sonhador, parece em especial importante indagar se a influência do médico também pode desempenhar algum papel em conteúdos de sonhos deste tipo. E essa questão é a mais urgente de todas, no caso dos sonhos chamados *corroborativos*, que, por assim dizer, 'seguem atrás' da análise. Com alguns pacientes, esses são os únicos sonhos que se consegue. Tais pacientes reproduzem apenas as exigências passadas de sua infância depois de havê-las construído a partir de seus sintomas, associações e outros sinais, e proposto a eles essas construções. Seguem-se, então, os sonhos corroborantes acerca dos quais surge, contudo, a dúvida de

saber se não podem ser inteiramente despidos de valor probatório, em vista da possibilidade de terem sido imaginados em submissão às palavras do analista, em lugar de trazidos à luz desde o inconsciente do sonhador. Não se pode fugir a essa situação ambígua na análise, de vez que, com esses pacientes, e a menos que se interprete, construa e proponha, jamais obtemos acesso ao que neles está reprimido. (FREUD, 1923-1925, p. 69)

Segundo Habermas, Freud acredita que as sugestões do analista encontram seus limites, em relação à capacidade de influenciar o paciente, no próprio mecanismo da formação dos sonhos, pois este, como tal, não pode ser influenciado. Mas, mesmo assim o analista deve estar atento tanto ao “não” quanto ao “sim” do paciente, quanto a seu peso valorativo, pois a resistência de defesa do paciente pode camuflar o verdadeiro significado da interpretação. Tudo se dá de forma muito obscura, algo querendo se revelar e se ocultar ao mesmo tempo. Habermas chama atenção ao fato de muitos críticos afirmarem que o analista não faz outra coisa a não ser induzir uma reinterpretação da interpretação. Mas, Freud entende que a corroboração do paciente só pode ser uma denegação da construção feita na análise, o único significado da corroboração é o de denegar a construção feita. Como esclarece Habermas citando Freud:

É verdade que não aceitamos o ‘não’ de uma pessoa em análise por seu valor nominal; tampouco, porém, permitimos que seu ‘sim’ seja aceito. Não há justificação para que nos acusem de que invariavelmente deformamos suas observações, transformando-as em confirmação. Na realidade, as coisas não são tão simples assim, e não tornamos fácil para nós próprios chegar a uma conclusão. Um simples ‘sim’ do paciente de modo algum deixa de ser ambíguo. Na verdade, pode significar que ele reconhece a correção da construção que lhe foi apresentada, mas pode também não ter sentido ou mesmo merecer ser descrito como ‘hipócrita’, uma vez que pode convir à sua resistência fazer uso de um assentimento de uma verdade que não foi descoberta. O ‘sim’ não possui valor, a menos que seja seguido por confirmações indiretas, a menos que o paciente, imediatamente após o ‘sim,’ produza novas lembranças que completem e ampliem a construção.

Apenas em tal caso consideramos que o 'sim' tratou completamente do assunto em debate. (FREUD, 1937-1939, p. 169)

Desta forma, respondemos nossa pergunta anterior: quando, para a psicanálise, um “sim” do paciente é realmente um sim? Freud deixa claro na citação acima: este sim apenas possui um valor probatório quando a ele seguirem confirmações indiretas, quando o paciente produz, como adendo imediato a seu sim, novas lembranças, as quais completam e ampliam a construção. Somente em tal caso reconhecemos o 'sim' como arremate do ponto em questão. Portanto, confirmações indiretas após um sim do paciente, exclusivamente nesta condição, trazem à luz novas lembranças completando e ampliando a construção. O paciente amplia, pela auto reflexão, sua biografia esquecida no processo de auto formação. Mas, as coisas não são tão simples assim para a psicanálise, mesmo depois da confirmação indireta, a análise deve cercar-se de cuidados, pois a resistência não se cansa de atuar. Vejamos:

Mesmo a confirmação indireta através da associação não tem senão um valor relativo, caso for considerada isoladamente. Com razão Freud insiste que apenas a continuação da análise pode decidir algo sobre a utilidade ou inutilidade de uma construção: tão-somente o contexto do processo da formação em seu todo possui o poder de corroborar ou de falsificar. (HABERMAS, 1982, p. 284)

A pergunta que fica é: o que é este “contexto do processo de formação como um todo”? Habermas cita Freud para tentar esclarecer:

Em suma, comportamo-nos segundo o modelo de uma conhecida, figura de Nestroy, o criado, que tem nos lábios uma única resposta para todas as perguntas e objeções: 'Tudo se tornará claro no decorrer dos acontecimentos'. (HABERMAS, 1982, p. 317)

A verificação das hipóteses formuladas a partir da experiência comunicativa entre paciente e médico devem estritamente obedecer às regras que são pertinentes à situação do exame, ou seja, aquelas dentro da dimensão da autorreflexão, somente dentro desta dimensão o sentido dos enunciados psicanalíticos podem reivindicar validade. As condições empíricas do exame de hipóteses psicanalíticas encontram-se no meio da autorreflexão dependendo em última instância da confirmação do doente,



portanto, diferentemente da verificação das interpretações filológicas, assim como das teorias universais, o curso da investigação dessas duas últimas, tem sua validação sob critérios do exterior, seja pelos critérios do jogo de linguagem, seja pelos critérios da observação controlada.

Quanto à lógica da explanação enquanto tal: Esta última particularidade da lógica, referente às interpretações genérico-universais, tem como origem o vínculo da compreensão hermenêutica com a explicação causal. Ou seja, o ato-do-compreender adquire, ele próprio, poder explanatório. As hipóteses explicatórias podem ser assemelhadas com os procedimentos analíticos-causais, pois tais hipóteses são construídas a partir dos sintomas evidenciados pelo paciente, seja na forma da distorção do discurso, seja em relação sintomática física ou do comportamento. Segundo Habermas: “A circunstância de as construções poderem assumir, em vista dos sintomas, a forma de hipóteses explicatórias revela o parentesco com os procedimentos analíticos-causais” (HABERMAS, 1982, p. 284).

A construção hipotética está no âmbito da interpretação, podendo ser verificada a partir da rememoração dos conteúdos ocultos do paciente e também pela anuência do paciente, ou seja, a aceitação das construções hipotéticas, a respeito da origem dos seus sintomas, é auto-reflexiva. De certa forma, Habermas aceita para o método psicanalítico, explicação do tipo causal, mas o fato das construções hipotéticas necessitarem de interpretação prévia, salienta a diferença dos procedimentos estritamente analíticos-causais em comparação a certa afinidade com o método explicativo-hermenêutico, sendo este último sempre em vista da autorreflexão.

Compreendemos que Habermas aceita a fundamentação do método psicanalítico, e que este não perde sua veracidade, pelo fato de não ser um método estritamente científico. Devemos recordar uma citação que fundamenta tal compreensão e ao mesmo tempo mostra a ambiguidade a qual Freud se expõe, quando remetido às questões de a psicanálise ser seriamente chamada de uma terapia causal. Habermas diz:

Verdade é que Freud não abandonou tal programa, ele não entendeu a metapsicologia como aquilo que ela tão-somente no sistema referencial da autoreflexão pode ser: como uma *interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie*. (HABERMAS, 1982, p. 269)

Por outro lado, Freud diz:

Na medida em que a terapia analítica não se propõe como sua tarefa primeira remover os sintomas, ela se comporta como uma terapia causal. Em outro aspecto, os senhores podem dizer, ela não o é. É que, há muito tempo atrás, situamos a origem da seqüência das causas da doença, das repressões às disposições instintuais, suas intensidades relativas na constituição e aos desvios no curso de seu desenvolvimento. Supondo, agora, que fosse possível, talvez, por algum meio químico interferir nesse mecanismo, aumentar ou diminuir a quantidade de libido presente em determinada época ou reforçar um instinto à custa de outro - tal coisa seria, então, uma terapia causal no verdadeiro sentido da palavra, para qual nossa análise teria efetuado o indispensável trabalho preliminar de reconhecimento. No momento atual, como sabem, não existe semelhante método de influenciar os processos libidinais; com nossa terapia psíquica, atacamos em conjunto diferentes pontos - não exatamente os pontos que sabemos serem as raízes dos fenômenos, mas, ainda assim, bem distantes dos sintomas; os pontos que se nos tornaram acessíveis devido a algumas circunstâncias muito especiais. (FREUD, 1915-1916, p. 129)

Devemos compreender que se torna evidente o fato da psicanálise não abarcar, dentro de sua constituição metodológica, conexões causais entre eventos empiricamente observáveis, somente uma terapia bioquímica junto ao organismo poderia, supostamente segundo Freud, aceitar conexões causais estritamente empíricas, tal terapia bioquímica não existia na época de Freud, restando à psicanálise a tarefa terapêutica. Mas, mesmo assim, Habermas esclarece que a psicanálise não trata somente de sintomas, além disso, evidencia conexões causais por meio de circunstâncias assaz peculiares, ou seja, pela rememoração e anuência do paciente no processo de autorreflexão. Assevera Habermas: “Este é, precisamente, o ponto em que linguagem e comportamento são patologicamente deformados pela causalidade de símbolos e motivos reprimidos”. (HABERMAS, 1982, p. 285)

O esforço de Habermas em esclarecer as sutilezas a respeito da causalidade no sentido da psicanálise e da causalidade no sentido analítico-científico, encontra em Hegel um auxílio. Pois, como mostra Habermas, Hegel já havia feito uma distinção

entre causalidade da natureza e causalidade do destino, como é o caso em questão. Para a psicanálise cena primeva, defesa e sintoma, não são regidos por leis naturais, em uma invariância da natureza, mas, por uma invariância da biografia que se manifesta, quando em estado patológico, representada pela compulsão à repetição, mas passível de ser removida pela força da reflexão. Habermas esclarece que as interpretações genéricas diferentemente das teorias universais se reportam a uma segunda natureza, ou seja, à auto-objetificação dos processos psíquicos, a saber: o inconsciente. O inconsciente será então a matriz explicativa causal para a psicanálise, guardando obviamente, as particularidades metodológicas. À categoria de inconsciente cabe o seguinte esclarecimento, segundo Habermas:

Este termo foi pensado para designar a classe de todas as coações motivadoras, independizadas de seu contexto, que emanam daquelas disposições da necessidade, desautorizadas pela sociedade e cuja existência pode ser evidenciada na conexão causal entre, por um lado a situação da frustração originária e, por outro, certas atitudes anormais da linguagem e do comportamento. O peso de motivações desta espécie constitui uma medida para avaliar perturbações e desvios do processo formativo. Enquanto, pela disponibilidade técnica sobre a natureza, fazemos com que esta, em virtude de nosso conhecimento acerca das conexões causais, trabalhe para nós, a intelecção analítica envolve a causalidade do inconsciente como tal: diferentemente do que ocorre na medicina somática, ‘causal’ que é em sentido estrito, a terapia não repousa sobre *um ato-do-reivindicar* a pertinência dos conhecidos elos causais; pelo contrário, a terapia deve muito mais sua eficácia à *supressão* das conexões causais em si. A metapsicologia contem, de qualquer maneira, hipóteses referentes ao mecanismo da defesa da disjunção de símbolos, do recalque de motivos, além de hipóteses sobre o modo complementar do trabalho da auto-reflexão, isto é, hipóteses que ‘explicam’ a gênese e a remoção de uma causalidade do destino. Um complemento para as hipóteses nomológicas, das teorias universais, seriam em consequência as hipóteses básicas da metapsicologia acerca da estrutura da linguagem e do agir; mas exatamente estas são desenvolvidas em nível metateórico e não possuem, assim, o *status* de hipóteses nomológicas (‘comuns’). (HABERMAS, 1982, p. 286)

O inconsciente ganha uma importância muito grande no processo psicanalítico, ele passa a ser a fonte do material carregado de censura que através do diálogo entre médico e paciente, tal material poderá vir à consciência, formando o paciente do seu outro encoberto. Se por um lado as interpretações universais, aquelas das ciências naturais, garante seu status de validade pelo fato da manutenção dos elos causais entre a teoria e o experimento, por outro, a psicanálise pretende romper com esses elos, pois assim que o paciente conhece o real significado das fontes motivadoras de suas patologias, da linguagem e do comportamento, tal elo de conexão desaparece, pois o conteúdo inconsciente desloca-se à consciência, desfazendo-se assim os sintomas e suas fontes originais inconscientes. Desta forma, o processo psicanalítico orienta-se por uma metapsicologia que tem desta forma, hipóteses que "explicam" a gênese e a remoção de uma causalidade do destino, diferentemente da causalidade da natureza, mas de qualquer forma a psicanálise orienta-se por uma relação causal guardando, obviamente, suas particularidades.

O conceito de uma causalidade do inconsciente exercitado pela psicanálise traz a compreensão de que a crítica exerce dupla função, tanto de conhecimento quanto de mudança. A investigação das causas das patologias do paciente é passível de resultados práticos, pelo fato do complexo empírico, ou seja, as manifestações patológicas serem simultaneamente complexos intencionais, desejos capazes de gerar conflito, passíveis de compreensão e reconstrução. Para tal tarefa de compreensão e reconstrução, é necessário o auxílio de regras gramaticais. As hipóteses explicativas formuladas pelo médico ao paciente, tem sua origem por dedução da interpretação-genérico-universal e de condições suplementares, o objetivo é entender e explicar o elo causal entre as situações conflitantes do passado e os sintomas do presente. Mas, médico e paciente devem ser capazes, dentro do processo analítico, de investigar o conjunto de sentido das hipóteses, tal conjunto está determinado: pelo conflito, pela segregação do símbolo de desejo, pela satisfação substituta do desejo censurado, pela formação do sintoma e pela defesa secundária. Desta forma, as hipóteses se sustentam por um complexo causal que é formulado como um conjunto-de-sentido hermenêuticamente compreensível. Feito esta formulação, ela servirá como uma hipótese causal e também como uma interpretação a respeito dos textos deformados através dos sintomas. Desta forma, o compreender da hermenêutica profunda assume também a função da explicação. É pela capacidade dessa hermenêutica profunda, de explicar em detalhes por meio da auto-

reflexão, que a objetivação das coações motivadoras independizadas do seu contexto, é suprimida. Compreender e explicar, esse é o objetivo da análise. Habermas, nesse momento da discussão, traz Hegel para ajudar a auxiliar na argumentação, citando: “esta é a efetuação crítica daquilo que Hegel subsumiu sob o título do compreender (‘agarrar pelo pensamento’).” (HABERMAS, 1982, p. 287)

Insistamos em distinguir quanto à forma lógica, entre compreensão explanatória da hermenêutica profunda e da explicação formulada em sentido estritamente científico-experimental. O ponto decisivo entre as duas está no fato de que as proposições teóricas submetidas, quanto à aplicação, à realidade se mantem inalteradas, pois são regidas de forma nomológica, ou seja, ocorrem neste caso, explicações sobre leis *sem contexto*. No outro caso, a explicação hermenêutica não pode se sustentar sem o contexto trazido da narrativa individual do paciente, desta forma, as asserções teóricas, traduzidas de uma história individual, somente se consolidam como enunciado causal na medida em que está totalmente dependente deste contexto. Habermas quer com isso afirmar a possibilidade das explicações psicanalíticas estarem ancoradas numa relação causal, ou seja, pretende ter critério de validade, mas com certas particularidades que são distintas das ciências estritamente científicas e o ponto decisivo está no fato de que a psicanálise depende do contexto narrativo e por outro lado, as ciências estritamente científicas independem de contextos, estabelecendo seus critérios de validade em leis. Assim, Habermas formula a distinção entre as duas posições:

As explicações narrativas distinguem-se das operações estritamente dedutivas pelo fato de os eventos ou as circunstâncias, para as quais reivindicam uma relação causal, receberem uma determinação suplementar no curso de sua aplicação. O que chamamos de interpretações genérico-universais não autorizam, em consequência, explicações isentas de um contexto. (HABERMAS, 1982, p. 287)

\*\*\*

A crítica psicanalítica do sentido em Freud proporcionou a Habermas identificar a relevância da psicanálise como uma ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo. A autorreflexão das ciências da natureza e do espírito com Pierce e Dilthey, respectivamente, fizeram surgir os interesses cognitivos, seja como interesse

técnico ou como interesse prático, devolvendo a possibilidade da teoria do conhecimento. Mostramos que Habermas, a partir da psicanálise freudiana, prossegue a reflexão hermenêutica, que Dilthey deixara interrompida por sua incapacidade de escapar aos pressupostos positivistas do seu tempo. Mas, enquanto a hermenêutica, no sentido de Dilthey, procura interpretar expressões simbólicas intencionais, mesmo distorcidas, Freud vai além do conscientemente intencionado, com sua hermenêutica das profundezas.

Quanto à Hermenêutica profunda *versus* hermenêutica filológica procuramos mostrar os elementos de divergência e convergência entre os dois tipos de hermenêuticas. Mostramos fundamentalmente que aquilo que a hermenêutica da história de Dilthey evita, o caso-limite como chamou Habermas, para o ato de compreender, é fundamento para a psicanálise. Para esclarecer este caso-limite, que é o caso normal para a psicanálise, acionamos a tarefa da metapsicologia.

Quanto à tarefa da metapsicologia, acreditamos ter esclarecido que a metapsicologia fornece uma série de categorias e de hipóteses fundamentais que, a rigor, englobam complexos de deformação da linguagem e de patologia do comportamento, possibilitando uma moldura teórica onde as interpretações genérico-universais podem ser desenvolvidas.

Na sequencia, mostramos que as interpretações genérico-universais são "uma matriz narrativa, sobre a qual processos de formação interrompidos podem ser completados, tornando-se assim uma história sem lacunas" (HABERMAS, 1982, p. 274), tal matriz narrativa é construída a partir de várias e repetidas experiências clínicas psicanalíticas. Desta forma, nosso objetivo foi estabelecer o esquema orientador da interpretação psicanalítica.

Por fim, quanto às Interpretações genéricas *versus* teorias universais, acreditamos ter esclarecido a respeito da validade das interpretações genéricas (no quadro de uma comunicação entre médico e paciente) em relação às teorias universais (no círculo funcional do agir instrumental). A lógica da interpretação genérico-universal não segue os mesmos critérios de refutação que são próprios às teorias universais das ciências experimentais estritas. Em um caso normal de pesquisa, das ciências estritamente experimentais, a teoria contém proposições a respeito do objeto pesquisado e essa é externa, separada desse objeto, a validação das proposições se dá ao confrontar as proposições teóricas, a respeito de um determinado objeto, com o objeto propriamente dito, respeitando os critérios de coerência e de pertinência empírica. No

caso da psicanálise, as interpretações genérico-universais dependem de uma condição especial, pois a validade das hipóteses propostas pelo analista depende da aprovação do paciente, e somente ele pode legitimar as proposições hipotéticas construídas na interação entre médico e paciente. Portanto, somente o paciente pode assegurar a validade das interpretações genérico-universais, pois o mesmo sujeito que investiga é também o objeto da investigação.

A psicanálise ao conceber os distúrbios do comportamento e da linguagem afirma uma diferenciação entre normalidade e patologia, ou seja, aquilo que é entendido como normalidade ou desvio depende de uma precondição, alicerçada muito mais no sentido cultural do que num estado de coisas já fixadas conceitualmente. É justamente esta conexão entre psicanálise e teoria societária que trataremos no próximo capítulo.

## CAPÍTULO III

### 3. Psicanálise e teoria societária.

Habermas explica-nos que Freud entendeu a sociologia como uma psicologia aplicada. O objetivo de Freud seria formular uma teoria societária através dos fundamentos da psicanálise. Freud desenvolveu seus estudos sobre civilização e cultura com pretensões sociológicas, mas sempre com a intenção de vincular seus estudos de psicanálise, das condições de natureza interior encontradas no âmbito individual, com aquelas de natureza exterior encontradas no âmbito societário. A psicanálise ao conceber os distúrbios do comportamento e da linguagem afirma uma diferenciação entre normalidade e patologia, ou seja, aquilo que é entendido como normalidade ou desvio depende de uma precondição, alicerçada muito mais no sentido cultural do que num estado de coisas já fixadas conceitualmente. Como afirma Freud: "Vimos que não é cientificamente viável traçar uma linha demarcatória entre o que é psiquicamente normal e anormal, de maneira que esta distinção, apesar de sua importância prática, possui apenas um valor convencional" (HABERMAS, 1982, p. 288). Desta forma, nossa pretensão, a seguir, é visualizar a correlação entre neuroses individuais e instituições a partir da história do desenvolvimento cultural da espécie humana.

#### 3.1 Neuroses *versus* instituições

Aquilo que pode, na análise das neuroses individuais, ser considerado como processo formativo normal ou como desviante tem como pano de fundo a confrontação dessas mesmas neuroses com seu meio ambiente, há, desta forma, certa relatividade naquilo que podemos chamar de normal ou desviado. Mas o quadro institucional de uma sociedade, que serve de parâmetro para determinar os estados dos processos formativos patológicos ou normais, analisado no sentido do diagnóstico das neuroses individuais, pode estar ele como um todo, comparado a outras sociedades, em estado patológico. Portanto, como podemos determinar os estados normais e patológicos de



uma determinada sociedade, no sentido de uma teoria societária com fundamento psicanalítico? Freud vai buscar tal fundamento no “processo civilizatório”. Vejamos:

O que Freud denomina de *diagnose das neuroses coletivas* postula uma investigação que vai além dos critérios da moldura institucional dada e visualiza a história do desenvolvimento cultural da espécie humana, o ‘processo civilizatório’. Tal perspectiva filogenética é, ademais, sugerida por uma reflexão adicional, também ela advinda da psicanálise. (HABERMAS, 1982, p. 288)

As neuroses têm como pano de fundo a defesa frente a moções impulsoras indesejáveis, a tentativa é de consolidar interesses de natureza exterior, de natureza interior e do superego. Do exterior, porque para garantir a autoconservação da sociedade é preciso o esforço de indivíduos socializados, trabalho. Do interior, porque cada indivíduo tem em sua natureza, necessidades libidinosas e agressivas. Do superego, porque esse, dentro do sistema de autoconservação, é um prolongamento intrapsíquico da autoridade externa, representadas pelos pais quando o indivíduo está ainda em formação, ou seja, é uma internalização de forças coercitivas da realidade externa. Desta forma, o sistema de autoconservação, para manter seus indivíduos vivos, não dispõe de outro meio a não ser que todos trabalhem, desviando suas energias da atividade sexual. Isso implica que o fundamento da manutenção de uma sociedade é econômico. Para esclarecer Habermas cita Freud:

O móvel da sociedade humana é, em última análise, econômico; como não possui provisões suficientes para manter vivos todos os seus membros, a menos que trabalhem, ela deve limitar o número de seus membros e desviar suas energias da atividade sexual para o trabalho. Em suma, defronta-se com as eternas e primevas exigências da vida, que nos assediam até o dia de hoje. (FREUD, 1915-1916, p. 48)

Habermas esclarece que se o fundamento das frustrações da sociedade humana tem um fundo econômico, pelo fato de haver carência de recursos materiais e ser o trabalho condição obrigatória para sua própria manutenção, assim as frustrações originadas desse conflito estão sob condições historicamente variáveis. Os mecanismos de repressão social estão intimamente correlacionados com a pressão da realidade, que por sua vez pode ser alterada conforme a disponibilidade técnica sobre a natureza, assim como a produção e distribuição de bens de consumo. Ou seja, quanto maior for o

domínio sobre a natureza, no sentido de tornar as condições materiais acessíveis a todos, bem como a organização dos bens e sua distribuição, menor a pressão da realidade sobre os indivíduos de uma sociedade, menor serão também as censuras pulsionais decorrentes de tais conflitos. Habermas quer mostrar, segundo o desenvolvimento freudiano de uma teoria da sociedade, que é possível fazer um paralelo entre a teoria psicanalítica no sentido individual com uma psicanálise aplicada a uma teoria da sociedade no sentido coletivo. Vejamos:

Enquanto a coação da realidade é toda-poderosa e a organização do Eu frágil, de modo que a renúncia pulsional não pode ser imposta senão através de forças efetivas de repressão, a espécie encontra, para o problema da defesa, soluções coletivas que se assemelham às soluções neuróticas em nível individual. (HABERMAS, 1982, p. 289)

Habermas mostra nos estudos de Freud as correlações possíveis entre as neuroses individuais e seus mecanismos de compensação, a utilização desse mecanismo também está presente na construção e nas funções das instituições sociais. Assim as mesmas motivações as quais levam o indivíduo a constituir suas neuroses servem de motivo para erigir as instituições sociais. Por exemplo, uma compulsão à repetição, comportamento patológico de indivíduo neurótico, é comparado por Freud, segundo Habermas, com a violência institucionalizada no domínio societário, pois esta última, assim como a compulsão à repetição, gera uma reprodução relativamente rígida e imune a críticas, a característica determinante é um comportamento constante e inalterado. Habermas esclarece citando Freud:

Nosso conhecimento das doenças neuróticas dos indivíduos foi de grande auxílio para a compreensão das grandes instituições sociais, porque as neuroses mostraram ser tentativas de encontrar soluções individuais para o problema de compensar os desejos insatisfeitos, enquanto que as instituições buscam proporcionar soluções sociais para esses mesmos problemas. (FREUD, 1913-1914, p. 131)

Portanto, a partir deste conhecimento das doenças neuróticas, inicia-se uma nova abordagem interpretativa da história da cultura e das civilizações. A crença é de que as intenções reprimidas projetem-se nas instituições sociais e na cultura, como fantasias de

desejo, que cumprem o papel de sublimação dos desejos censurados publicamente, um tipo de compensação autorizada pela renúncia imposta pela cultura e civilização. Dessa forma, Habermas esclarece citando Freud:

Todo o curso da história da civilização nada mais é que um relato dos diversos métodos adotados pela humanidade para ‘sujeitar’ seus desejos insatisfeitos, que, de acordo com as condições cambiantes (modificadas, ademais, pelos progressos tecnológicos) defrontaram-se com a realidade, às vezes favoravelmente e outras com frustração. (FREUD, 1913-1914, p. 130)

Habermas mostra que essa é a chave psicanalítica para uma teoria societária e que como consequência converge com a reconstrução marxista da história da espécie e sob outra ótica revela compreensões completamente novas. A compreensão de Marx do termo “sociedade” converge com a compreensão freudiana de cultura. Ambas tem como fundamento o afastamento de uma condição de existência animal para uma posição mais elevada, ou seja, como espécie humana. Para isto, duas funções são postas em prática: afirmação do homem contra a natureza e pela organização das relações dos homens entre si. A divergência ou melhor dizendo a novidade trazida por Freud está na compreensão de que cada *um* é potencialmente inimigo virtual da civilização. Habermas esclarece citando Freud:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais - e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização -, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação instintual que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele

próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolha como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal. (FREUD, 1927-1931, p. 5)

Para Marx as instituições sociais formuladas a partir do sistema do trabalho social, tem como função a regulamentação dos interesses dessa mesma sociedade, a tarefa é assegurar as indenizações e obrigações aos seus participantes. O poder que tais instituições adquirem, pela função de distribuição de compensações e encargos, está assentado na violência, legitimada pela estrutura de divisão e dominação de uma classe sobre a outra. Freud, de forma diferente, entende que as instituições sociais são erigidas, de forma determinante, pela repressão às moções pulsionais dos seus indivíduos; o sistema de autoconservação, no qual o indivíduo coagido pela repressão preserva-se, é pensado por Freud numa escala ampliada, ou seja, social. Somente pela repressão dos instintos é que o sistema de autoconservação se perpetua independente do fato de haver, como pensou Marx, distribuição de encargos e bens, segundo critérios de divisão de classes sociais. Segundo Freud, o principal inimigo da sociedade é o próprio homem, pelo fato dos seus impulsos hostis serem dirigidos contra interesses coletivos, aqueles de produção e distribuição das riquezas. O fundamental numa sociedade, nesses termos, seria uma compulsão ao trabalho, que produz as riquezas necessárias para que a vida seja possível, e uma renúncia às pulsões, pelo fato de que assim não só garante-se a produção das riquezas pelo trabalho, mas principalmente defende tais riquezas das ameaças destrutivas e rebeldes dos participantes da civilização. Por um lado, temos a produção das riquezas e por outro, temos a necessidade de defender essas riquezas dos próprios participantes da sociedade.

Freud esclarece-nos, para que a vida em sociedade seja possível é indispensável que todos trabalhem, ou pelo menos a maioria. Os atingidos por essa coerção acabam renunciando às pulsões mais primitivas, libidinosas e agressivas, transformando essa renúncia em uma compulsão ao trabalho. Cabe às instituições, então, o papel de regulamentação da correção necessária ao trabalho socialmente dividido, pois segundo Freud o homem por sua natureza tem inclinação às paixões e não se deixaria submeter

se não fosse pela imposição coercitiva das instituições sociais, que são, na verdade, fruto dessa mesma necessidade de coerção.

É nesse embate entre normas coercitivas socialmente impostas e desejos individuais submetidos a desejos coletivos, que o patrimônio psíquico da civilização se auto-forma, como esclareceu Freud:

Com o reconhecimento de que toda civilização repousa numa compulsão ao trabalho e numa renúncia à pulsão, provocando, portanto, inevitavelmente, a oposição dos atingidos por essas exigências, tornou-se claro que a civilização não pode consistir, principal ou unicamente, na própria riqueza, nos meios de adquiri-la e nas disposições para sua distribuição, de vez que essas coisas são ameaçadas pela rebeldia e pela mania destrutiva dos participantes da civilização. Junto com a riqueza deparamo-nos agora com os meios pelos quais a civilização pode ser defendida: medidas de coerção e outras, que se destinam a reconciliar os homens com ela e a recompensá-los por seus sacrifícios. Estas últimas podem ser descritas como o patrimônio psíquico da civilização. (FREUD, 1927-1931, p. 7)

É através da moldura institucional do sistema do trabalho social que o próprio trabalho é regulado, seja quanto à cooperação e divisão do trabalho entre os participantes, seja quanto à distribuição ou produção de bens. O trabalho, pensado como uma atividade racional-finalista, toma emprestado do sistema do trabalho social seu poder de regulação, poder esse que é construído pela ação comunicativa, complexo de interações e interpretações. Fato é que o próprio sistema do trabalho social carece de consolidação junto às instituições. O problema que surge é que nem todas as necessidades interpretadas encontram sua satisfação. Vejamos, segundo Habermas:

... sob a pressão da realidade, nem todas as necessidades interpretadas encontram sua satisfação, e nem todos os motivos acionais, a transbordar os limites sociais impostos, podem ser recalçados conscientemente, mas apenas com a ajuda de forças afetivas se deixam reprimir. É por isso que o quadro institucional consiste num feixe de normas obrigatórias; elas não apenas legalizam necessidades

interpretadas por meio da linguagem, mas também as reorientam, metamorfoseiam e reprimem. (HABERMAS, 1982, p. 292)

A dominação imposta pelas instituições sociais promove no indivíduo a renúncia às pulsões e como consequência ganha uma recompensa, as chamadas satisfações compensatórias. As satisfações compensatórias amenizam a força instintual dos desejos mais primitivos, uma forma de sublimação, uma fantasia. Elas servem aos objetivos da repressão exercida pelas instituições sociais, mas uma parte delas pode também ser reelaborada em legitimação de normas vigentes. As fantasias coletivas de desejos são aceitas, pois apesar de não serem privadas e estarem à mostra não possuem existência ao nível da comunicação pública, o caráter de dominação e censura metamorfoseado em fantasias coletivas, tem sua existência subtraída à crítica. O mais intrigante nisso é que tais fantasias são ampliadas adquirindo a dimensão de interpretações de mundo, e como tal exercem a função que as instituições de domínio querem, ou seja, são postas a serviço das normas sociais vigentes. É isso que Freud chamou de o patrimônio psíquico da civilização (e/ou cultura). Alguns exemplos seriam: mundividências religiosas, e ritos, ideias e sistemas de valores, estilizações e produtos artísticos, o mundo-da-projeção e da aparência objetiva; em suma, o mundo das “ilusões”.

Um detalhe importante que não podemos perder de vista é que não devemos entender ilusão como uma ideia delirante, uma alucinação, como é a situação dos casos de delírios psiquiátricos, onde o paciente está em completa contradição com a realidade. Uma forma de ilusão que assumiu sob o crivo da cultura uma forma objetiva foi a religião judaico-cristã, fato este ao qual Habermas chama a atenção para evidenciar que Freud não era arrojado a ponto de reduzir a superestrutura cultural a fenômenos patológicos. Uma ilusão não necessariamente é falsa, ou seja, como tal pode vir a se realizar. Como esclarece Habermas citando Freud:

O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. Com respeito a isso, aproximam-se dos delírios psiquiátricos, mas deles diferem também, à parte a estrutura mais complicada dos delírios. No caso destes, enfatizamos como essencial o fato de eles se acharem em contradição com a realidade. (FREUD, 1927-1931, p. 21)

Pelo fato de Freud entender a sociologia como uma psicologia aplicada, e isso equivale a dizer que é a partir de uma teoria das neuroses individuais que ocorre a empreitada sociológica de Freud, ou seja, Freud expandiu sua teoria das neuroses individuais para uma teoria da espécie em seu conjunto. As fantasias coletivas de desejos ampliadas como visão de mundo não tem a mesma rigidez das fantasias no sentido individual, portanto, para o indivíduo ou para a espécie em seu conjunto, a relação com as instituições de repressão tem forças apropriadas. Para o indivíduo as forças repressoras institucionalizadas exercem tal poder que se tornam inamovíveis. Com isso, os desejos sufocados pela pressão da realidade, produzem sintomas, que seguem para o caminho das satisfações compensatórias. Para a espécie em seu conjunto, diferentemente do que acontece com as satisfações compensatórias individuais, os limites da realidade dada podem ser expandidos com mais facilidade. Habermas analisa que esses limites podem ser atenuados dependendo, para isso, do domínio técnico, o grau de repressão é atenuado de acordo com a capacidade de domínio técnico sobre os processos da natureza. Desta forma, os encargos e compensações impostos pelo quadro institucional, estabilizando o convívio social através da dominação e pela renúncia imposta pela civilização, podem transformar em realidade as projeções de desejos, aquelas que se transformam com o decorrer do tempo em tradições culturais. A repressão exercida para a manutenção da sociedade, pode ser transformada em fantasias de desejo, podendo sedimentar-se como tradição cultural, as “ilusões”, sancionada pelas relações com o quadro institucional, podem vir a ser realidade, caso haja disponibilidade técnica para isso.

Portanto, em relação à ilusões, se o domínio técnico sobre a natureza proporcionar uma situação de diminuição da necessidade de repressão, assim o conteúdo utópico pode ser liberado, evidenciando criticamente os elementos de dominação e assim supera-los. Habermas assevera:

As ‘ilusões’ não são apenas falsa consciência. Como naquilo que Marx chama de ideologia, há nelas também o que chamamos de utopia. Desde que o progresso técnico abra a possibilidade objetiva de reduzir as repressões socialmente inevitáveis a um nível inferior àquele postulado pelas instituições, o conteúdo utópico pode ser liberado de sua junção com os elementos alucinatórios, ideológicos,

próprios à legitimação do poder, e passar à crítica dos complexos de dominação historicamente obsoletos. (HABERMAS, 1982, p. 293)

Em tal contexto Freud, assim como Marx, investiga o sistema de dominação de uma classe sobre a outra. Nesse contexto, enquanto o sistema das repressões gerais for administrado por uma classe dominante sobre a maioria da população, as privações e frustrações *gerais*, aquelas impostas a todos os membros de forma igual, serão ampliadas com decepção *específicas* de classe. Portanto, aquelas tradições que legitimam a dominação de uma classe sobre a outra, são obrigadas a indenizar as massas não só pelas frustrações gerais, que são aquelas da manutenção da vida, mas agora, também, por frustrações específicas de classe. Assim, se as legitimações que sustentam a repressão aos membros da sociedade, seja de forma geral, em prol da manutenção da própria sociedade, seja de forma específica, pela dominação de classe, se tornarem precárias, essa mesma massa reprimida se voltará contra a cultura estabelecida, invertendo contra a cultura estabelecida os conteúdos utópicos da tradição. Desta forma, Freud argumenta sobre dominação entre classes sociais com fundamento último nos desejos reprimidos:

Se nos voltarmos para as restrições que só se aplicam a certas classes da sociedade, encontraremos um estado de coisas que é flagrante e que sempre foi reconhecido. É de esperar que essas classes subprivilegiadas invejem os privilégios das favorecidas e façam tudo o que podem para se liberarem de seu próprio excesso de privação. Onde isso não for possível, uma permanente parcela de descontentamento persistirá dentro da cultura interessada, o que pode conduzir a perigosas revoltas. Se, porém, uma cultura não foi além do ponto em que a satisfação de uma parte e de seus participantes depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior - e este é o caso em todas as culturas atuais-, é compreensível que as pessoas assim oprimidas desenvolvam uma intensa hostilidade para com uma cultura cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho, mas de cuja riqueza não possuem mais do que uma quota mínima. (...) Não é preciso dizer que uma civilização que deixa insatisfeito um número tão grande de seus participantes e os impulsiona à revolta, não tem



nem merece a perspectiva de uma existência duradoura. (FREUD, 1927-1931, p. 9)

Marx elaborou a ideia do ato-da-autoconstituição da espécie em duas dimensões: como *processo de autoprodução* e como *processo de formação*. A primeira acontece pela atividade daqueles que participam do trabalho social e é acumulado nas forças produtivas. A segunda surge pela atividade crítico-revolucionária das classes e é conservada nas experiências da reflexão. Habermas considera que Freud pôde visualizar uma conexão conceitual que apreende da gênese das instituições o peso valorativo das ilusões, trazendo à tona o caráter de dominação incrustados nas ideologias, coisa que, segundo Habermas, Marx não conseguiu perceber na sua intimidade. Salienta Habermas:

Por outro lado, Marx não pôde prestar contas ao *status* da ciência cuja função, enquanto crítica, seria, a de reconstruir o ato-da-autoconstituição da espécie: sua concepção materialista de síntese entre homem e natureza continuava limitada à armação categorial da atividade instrumental. Em tal armação conceitual um saber de produção podia ser justificado, mas não o saber inerente à reflexão. Tampouco o modelo da atividade produtiva era adequado para reconstruir as relações, entre dominação societária e ideologia. Na metapsicologia Freud adquiriu, em contrapartida, um quadro de atividade comunicativa deformada; este permite que se apreenda a gênese das instituições, se avalie o peso valorativo das ilusões; portanto, que se entenda dominação e ideologia num e no mesmo complexo. Freud pode expor uma conexão conceitual, a qual Marx não chegou a flagrar em sua intimidade. (HABERMAS, 1982, p. 295)

Freud pôde identificar nas instituições, assim como na tradição cultural, o elemento de poder e dominação que impele os participantes da sociedade à compulsão interna, manifesta em comunicação deformada e autolimitadora. As Instituições como poder, tradição cultural como inconsciente coletivo, afiguram a base repressiva que engendra sintomas. Nesse inconsciente coletivo, símbolos isolados orientam para as vias das satisfações compensatórias, os motivos submetidos à repressão, seja pelas

instituições, seja pela tradição cultural. Tais motivos reprimidos não perdem sua existência, só estão excluídos da comunicação pública e carentes de crítica, mas são sempre reativados. Esses motivos possuem uma força vital que pela ameaça externa e o perigo das sanções imediatas, emprestam força a um aprisionamento da consciência ao inevitável, ou seja, legitimam a dominação enquanto tal. Mas esses motivos também são forças que podem liberar a consciência cativa das ideologias, a se libertarem pela auto-reflexão. Importante é ressaltar que para isso ocorrer é esperado um novo acréscimo no potencial de dominação da natureza, é justamente esse domínio técnico que motivará o descredito a antigas formas de legitimação.

Segundo Habermas, Marx não pôde flagrar *dominação e ideologia* como uma comunicação distorcida, pelo fato da sua compreensão de sociedade pressupor que os homens se distinguem dos animais no dia em que começaram a produzir seus meios de existência, transformando um comportamento adaptativo em um comportamento instrumental, para isto, duas funções práticas são relevantes: afirmação do homem contra a natureza e organização das relações dos homens entre si. Como a base natural da história lhe interessa, construída sob a categoria do trabalho, na qual Marx acreditava e se apoiava, não fornecia elementos para prestar conta ao ato-da-autoconstituição da espécie humana, este carece de uma reflexividade crítica. Freud ao contrário não está voltado para o sistema do trabalho social, mas sim para outra categoria, a de Família. Se Marx entende a saída do homem da sua condição animal pela categoria trabalho: *o animal que fabrica instrumentos*, Freud por sua vez, distingue os homens dos animais no momento em que estes inventaram uma agência, a Família, que socializa a prole biologicamente ameaçada e por um longo tempo, da infância até a fase adulta. Tal socialização é construída comunicativamente, ou seja, transformando comportamento instintivo em agir próprio à comunicação. Assim como Marx, para Freud a base natural da história lhe interessa, mas sob a categoria do excedente pulsional e sua apropriada transformação: *o animal inibido em suas pulsões e que, ao mesmo tempo, fantasia*. A esse respeito relata Habermas:

O desenvolvimento da sexualidade humana com seus dois zênites, interrompido pelo período da latência em base da repressão edipal, e a função da agressividade no estabelecimento da instância do Superego, fazem com que o problema antropológico básico não lhe pareça ser a *organização do trabalho*, mas o *desenvolvimento de instituições*

capazes de resolver, de forma estável e duradoura, o conflito entre o excedente pulsional e a coerção da realidade. (HABERMAS, 1982, p. 296)

O interesse de Freud está em compreender os destinos das pulsões primárias, na interação do ser que se desenvolve com o seu meio ambiente, determinado fundamentalmente pela estrutura familiar, onde este indivíduo que cresce passa uma longa fase de sua vida. Freud foca seus esforços na gênese do fulcro motivador, próprio à atividade comunicativa, antes de investigar as funções do ego que se desenvolvem em nível cognitivo, próprio à atividade instrumental.

Segundo a leitura de Habermas, para Freud a base natural da espécie humana é constituída pelo excedente pulsional e pela prolongada dependência infantil da estrutura familiar. A tarefa da sociologia Freudiana, como uma psicologia aplicada, está em compreender o surgimento das instituições profundamente orientadas por esses parâmetros e suas relações. Ou seja, se o surgimento das instituições puder ser estruturado a partir de tais conexões, próprias de uma comunicação deformada, então segundo Habermas, dominação e ideologia terão outra função, com peso valorativo mais substancial do que Marx lhe predicara.

Contrapondo Marx à Freud, Habermas esclarece quanto a um peso valorativo mais substancial do que aquele que Marx lhe predicara:

Com isso a lógica da dinâmica reflexiva, dirigida contra dominação e ideologia, recebendo seus impulsos pelo progresso que ocorre no sistema do trabalho social (ciência e técnica), torna-se intelectualmente acessível: trata-se da lógica da tentativa e do erro, mas transposto para o plano da história universal. Sob os pressupostos da teoria de Freud, a chamada base natural não faz uma *promessa* — a saber: pelo desenvolvimento das forças produtivas haveria a possibilidade objetiva de libertar totalmente o quadro institucional do caráter repressivo que lhe é peculiar — mas também não pode, em princípio, desencorajar uma tal *esperança*. (HABERMAS, 1982, p. 296)

Habermas analisa Freud segundo uma história da espécie, determinada ao mesmo momento por um processo de autoprodução sob a categoria trabalho, que em nosso entendimento está muito ligada ao trabalho científico pelo domínio da natureza e pela produção de riquezas, e também por um processo de formação ao qual Habermas entende estar sob as condições de uma comunicação deformada. O desenvolvimento técnico-científico é visto como uma possibilidade objetiva de arrefecer a violência do quadro institucional, pois a produção das riquezas pela produção técnica assim como a dissolução do poder das ideologias por uma educação racional em detrimento de uma educação com princípios religiosos, podem liberar as forças instituais para as vias normais, diminuindo as tensões agressivas do indivíduo reprimido por forças exteriores que não passaram pelo poder da crítica reflexiva. Em relação a isso Habermas esclarece: “o desenvolvimento das forças produtivas engendra, em cada etapa, a possibilidade objetiva de atenuar a violência do quadro institucional e ‘substituir a base afetiva de sua obediência civilizatória por uma (base) racional’”.<sup>4</sup> (HABERMAS, 1982, p. 297)

A prescrição racional se dirige agora para a cultura com o objetivo de transformar a moldura institucional e a destruição das ideologias pertinentes a uma cultura constituída sob a dominação. É o que Freud deixa claro, na sua obra “O futuro de uma ilusão”, a respeito de uma tentativa de substituição de uma educação religiosa por uma educação fundada nas ciências, ou seja, na capacidade racional da humanidade, aja visto a dominação da religião sobre os instintos libidinosos. Mas Freud confessa que se esta tentativa falhar restará sua análise descritiva sobre a natureza humana, governada por suas paixões e suas exigências instintuais, incapazes de serem dominadas pela inteligência, apresentando-se como inimigas da própria civilização. O objetivo da fundamentação racional das prescrições culturais é desenvolver uma organização das relações sociais, de forma que as normas que a orientam sejam validadas pelo consenso obtido por meio de uma comunicação isenta de dominação. Mas Freud insiste, segundo Habermas, que o progresso do esclarecimento está rigorosamente comprometido com a possibilidade de traduzir o sofrimento produzido pelos sintomas, de algum tipo de repressão, em seu contrário, ou seja, revelar o poder repressor atrás dos sintomas. Mas, tal tentativa conduz a uma consciência hipotético-prática que pode também não dar em nada. A sutileza entre Habermas e Freud está no fato de Habermas prescrever uma comunicação isenta de dominação para se alcançar o consenso, onde a violência

---

<sup>4</sup> O trecho: “substituir a base afetiva de sua obediência civilizatória por uma (base) racional” é de Freud, a referência bibliográfica é: (FREUD, 1927-1931, p.31).

institucional se apresenta, e Freud entende que os sintomas tem um fundo reprimido, devendo este ser interpretado para as vias normais, o problema está em garantir a veracidade do interpretado.

O assunto em questão tem como pano de fundo o iluminismo que intenta com pretensão racional “de que seja possível adquirir, pelo trabalho científico, um saber sobre a realidade do mundo através do qual possamos aumentar nosso poder e em vista do qual possamos organizar nossa vida” (HABERMAS, 1982, p. 297). Esta esperança separa uma filosofia com razões iluministas das tradições dogmáticas, Freud deposita nas ciências essa fé, quando as distingue das ilusões, primordialmente a religião. Para ele, as ciências não são ilusões incorrigíveis, como são as ilusões religiosas, ou seja, não possuem um caráter alucinatório. Se a experiência mostre que a ciência não pode cumprir a tarefa de substituição de uma base afetiva, da obediência civilizatória, por uma base racional, então podemos assumir que nos enganamos e assim renunciar ao que acreditávamos como correto, possibilidade que não está presente nas ilusões religiosas. Para Freud as raízes da dominação e da ideologia não podem ser dissolvidas apenas na esperança de um projeto iluminista de educação, e não somente pela capacidade de produzir riqueza, diminuindo e satisfazendo as necessidades materiais, devemos, além disso, levar em conta as tendências libidinosas e agressivas que podem levar o homem a ser o seu próprio inimigo, usurpando as normas sociais com o objetivo de possuir as riquezas alheias e satisfazer suas vontades, independentemente se conduz ao descumprimento das normas ou leis. Habermas observa uma vantagem e um paradoxo nesta compreensão de Freud:

A vantagem:

Esta é a vantagem de uma teoria que incorpora, na base natural da história, a herança flexível de uma história natural, patrimônio de um potencial instintual que engloba tanto tendências libidinosas e agressivas quanto a possibilidade de romper o mecanismo da satisfação imediata. (HABERMAS, 1982, p. 298)

O Paradoxo:

Mas, paradoxalmente, este mesmo ponto de vista pode, igualmente, levar a uma construção objetivista da história, a qual conduz Freud a um estágio de reflexão anterior àquele que Marx atingira, e o impede de elaborar a inteligência básica da psicanálise em termos de uma teoria da sociedade. (HABERMAS, 1982, p. 298)

Marx concebe o ato-da-autoconstituição da espécie pela categoria trabalho social, desta forma ele não dissociou a formação de autoconstituição da espécie enquanto um sujeito, não concebendo a autoconstituição nas categorias da revolução natural. Freud, por outro lado, formula sua metapsicologia sob um modelo energético de dinâmica pulsional, almejando assim objetivar as bases da psicanálise. Freud visualizava no processo cultural da espécie as mesmas bases pulsionais, ou seja, o sujeito da espécie tem sua história determinada por estas bases libidinais e agressivas. Mas Habermas afirma que o esquema biológico da filosofia da história é somente a silhueta de um modelo teológico, sendo os dois igualmente pré-críticos. A concepção dos instintos como motor primeiro da história e da civilização (cultura) como resultado do seu esforço esquece que o conceito de impulso foi derivado da deformação da linguagem e da patologia do comportamento. Habermas evidencia contra o objetivismo de Freud que ao nível humano não há qualquer necessidade que não seja já interpretada linguisticamente e não esteja simbolicamente fixada por potenciais da ação. Nas palavras de Habermas:

A herança da história natural, a qual consiste em um potencial de impulsos desprovidos de qualquer especialização, determina as condições iniciais de reprodução da espécie humana, mas os meios de tal reprodução societária emprestam, de saída, à *conservação da espécie* a qualidade da *autoconservação*. Verdade é que devemos acrescentar imediatamente que a experiência da autoconservação coletiva fixa já o conceito da pré-compreensão, a partir do qual inferimos privativamente algo assim como conservação da espécie em vista da pré-história animal da espécie humana. Seja como for, uma reconstrução da história da espécie, a qual não abandone o terreno da crítica, precisa recordar-se da base de sua experiência e conceber a espécie a partir do "instante" em que esta não pode reproduzir sua vida senão em condições culturais, como um *sujeito* que necessita, antes de

mais nada e de qualquer forma, de se reproduzir como *sujeito*.  
(HABERMAS, 1982, p. 299)

Habermas esclarece que Marx neste sentido, por ser herdeiro da tradição idealista, manteve, implicitamente, a síntese como ponto de referência:

Marx, nesse sentido herdeiro da tradição idealista, manteve tacitamente a síntese como ponto de referência: a síntese de uma porção de natureza subjetiva com uma natureza objetiva para esta síntese; isso supõe que as condições contingentes da síntese remetam a uma natureza já explorada em si. "Natureza em si" é, porém, uma construção; ela designa uma *natura naturans* que engendrou do mesmo modo a natureza subjetiva como aquela que se lhe opõe como natureza objetiva, mas sempre de tal maneira que *nós*, enquanto sujeitos cognoscentes, não possamos, em princípio, tomar posição fora ou até "por baixo" da divisão da chamada "natureza em si" em uma natureza subjetiva e uma natureza objetiva. (HABERMAS, 1982, p. 299)

O que está em questão aqui é o fato de a natureza incognoscível ter seus potenciais acessíveis ao conhecimento desde que consigam vir à tona pela força da crítica, na medida em que determinem a origem do conflito, assim Habermas esclarece que isso só é possível enquanto dependentes das condições de nossa existência: trabalho, linguagem e poder; graças a uma autorreflexão do conhecimento. As condições culturais, trabalho, linguagem e poder, definem o interesse pela autoconservação, mas o interesse pela autoconservação não deve ter por objetivo direto e imediato a reprodução da vida da espécie, antes disso, esta espécie, em primeiro turno, deve interpretar o que é melhor a ser vivido e isso dependente das condições culturais de nossa existência.

Tanto o processo de investigação das ciências da natureza, organizado no quadro transcendental da atividade instrumental, assim como o processo das ciências do espírito que articula-se no plano transcendental da atividade própria a comunicação, refletem as estruturas de trabalho e interação, sendo portanto reflexo das conexões de vida. Habermas entendeu estes dois pontos de vista transcendentais como a expressão cognitiva de interesses que orientam o conhecimento como tal. Mas, este vínculo entre

conhecimento e interesse só se estabelece nas bases da autorreflexão de ciências sob os critérios típicos à crítica racional. O modelo de ciência escolhido por Habermas que contempla essa característica foi a psicanálise, pelo fato da psicanálise ter no seu processo de pesquisa a auto-investigação exercida no diálogo entre paciente e médico. A psicanálise possui nesse sentido duas condições: uma transcendental e outra objetiva. Transcendental, na medida em que estabelece as condições do sentido da validade de interpretações psicanalíticas; objetiva, na medida e ao mesmo tempo em que permite atualizar um tratamento fático de fenômenos patológicos. Como já foi explicado anteriormente, a psicanálise, no ato da autorreflexão o interesse do sujeito em querer conhecer o motivo por traz das suas patologias do comportamento ou suas deformações da linguagem, coincide ao mesmo tempo com o interesse de se libertar dessa coerção. Ou seja, o ato do conhecer está ao mesmo tempo vinculado ao interesse em se libertar dos poderes das coerções objetificadas, aquelas que geram sintomas. Essa ligação entre conhecimento e interesse, Habermas apreendeu da filosofia de Fichte, mas não sem algumas ressalvas e ampliações: Vejamos:

Na situação analítica a unidade da intuição sensível e da emancipação, da intelecção sensível e da libertação frente à dependência dogmática, tal unidade entre razão e o uso interesseiro da mesma — o que Fichte elaborou no conceito da auto-reflexão — é efetivamente real. Ocorre, porém, que a auto-reflexão não mais se realiza como atividade de um Eu absoluto mas, sim, sob condições que afetam a comunicação entre médico e paciente, motivadas, por sua vez, por imperativos de ordem patológica. Sob os pressupostos materialistas, o interesse da razão não pode mais, por conseguinte, ser concebido como uma auto-explicação autárquica da razão. A fórmula segundo a qual o *interesse é inerente à razão* assume tão-somente no idealismo um caráter plenificante, isto é, apenas no momento em que estamos convencidos de que a razão pode vir a ser transparente a si mesma através do exercício da *autofundamentação*. Mas, caso concebamos a capacidade cognitiva e a força crítica da razão a partir de uma autoconstituição da espécie humana em condições naturais contingentes, então resulta disso que a *razão é*, enquanto tal, *inerente ao interesse*. Com esta unidade de razão e interesse Freud depara-se na situação onde a maiêutica do médico não pode incentivar a auto-reflexão do doente senão sob o



impacto da coerção patológica sob o interesse correspondente de a remover . (HABERMAS, 1982, p. 300)

A grande diferença entre Fichte e Habermas quanto ao conceito de autorreflexão está no fato de que para Habermas o conceito não mais se realiza como atividade de um Eu absoluto, mas sim partir de uma autoconstituição da espécie humana em condições naturais contingentes.

Em Freud, os critérios que descrevem o que pode ser considerado como patológico ou não, possuem uma relatividade histórica, ou seja, o que pode ser considerado patológico hoje, amanhã sob outras condições sociais e históricas pode ser considerado de forma diferente. Freud pôde, sem perder de vista essa relatividade histórica, construir uma compreensão de patologia da sociedade a partir da sua compreensão das compulsões doentias na esfera individual. As instituições de domínio e as tradições culturais são compreendidas por Freud como soluções temporárias, como solução do conflito entre as pulsões libidinais e agressivas, e a realidade que impulsiona os participantes da sociedade à autoconservação coletiva. Estas soluções são temporárias porque, nas bases afetivas da repressão, elas produzem a compulsão de soluções patológicas substitutas. Mas, o fundamental é entender que, seja na situação analítica ou na sociedade a coerção patológica e o interesse pela sua remoção são inseparáveis. Habermas chama atenção ao fato de a patologia das instituições assim como a patologia da consciência individual, serem mediadas pela linguagem e pela atividade comunicativa. Portanto, essas patologias aparecem como deformação estrutural do entendimento entre os homens. Assim as manifestações patológicas da linguagem despertam o interesse daquele que sofre, pela compreensão de tais motivos originários das deformações da comunicação e ao mesmo tempo o interesse pela sua clarificação, sendo a reflexão a única dinâmica pela qual o interesse pode se afirmar como tal.

Habermas coloca o interesse pela autoconservação no rumo do interesse da razão, mas agora fundamentado na história natural, sob os pressupostos materialistas, além disso e principalmente, Habermas não aceita a compreensão Freudiana, de objetificar as bases que subjaz o interesse de autoconservação da espécie humana, este interesse antes de tudo é dependente das condições culturais: trabalho, linguagem e poder, carecendo sempre de interpretação. Dessa forma Habermas propõe:

Nas pegadas do interesse da razão o interesse pela autoconservação segue o seu curso; vista sob este aspecto, também a razão possui seu fundamento na história natural. Mas o interesse pela autoconservação é indireto: ele não perfaz nem uma necessidade empírica, nem representa a propriedade sistêmica do organismo. De fato, não é possível definir o interesse pela autoconservação independentemente das condições culturais — trabalho, linguagem e poder. O interesse pela autoconservação não pode ter por objeto direto e imediato a reprodução da vida da espécie, eis que esta espécie precisa primeiro, ela própria, interpretar o que merece ser vivido sob as condições de existência da cultura. (HABERMAS, 1982, p. 301)

A pergunta que surge é: o que merece ser vivido sob as condições de existência da cultura? Para Habermas estas interpretações orientam-se nas ideias da vida que é boa em si e para si. Mas devemos dizer isso com muita cautela, pois o “bem” não deve ser entendido como uma convenção nem uma essência, ele é muito mais fantasiado, ocultando motivos recalcados, devemos assim aplicar a razão sobre tais fantasias. Por isso: O interesse da razão tende à progressiva execução revolucionário-crítica, mas sempre a *título de ensaio*, a saber: “para a realização das grandes ilusões da humanidade; nelas os motivos recalcados têm sido burilados em fantasias da esperança”. (HABERMAS, 1982, p. 301)

O que está em questão é reencontrar e articular o interesse pela emancipação historicamente disponível, sob as condições disponíveis ou pelas condições manipuláveis do momento. O homem para viver em comunidade torna indispensável o interesse pela autoconservação e tal interesse assumirá as características do interesse da razão que se desenvolve na crítica com consequências práticas. Portanto:

Enquanto houver homens que necessitem conservar sua vida por meio de trabalho e de interação sujeita à renúncia pulsional — portanto, sob a coerção patológica de uma comunicação distorcida — o interesse pela autoconservação assumirá necessariamente a forma do interesse da razão, o qual tão-somente se desenvolve na crítica e se confirma pelas consequências práticas de tal exercício crítico. (HABERMAS, 1982, p. 302)

A reprodução da vida social acontece sob influência determinante das categorias trabalho e interação, assim o interesse pela autoconservação tem como objetivo fundamental as condições de funcionamento dessas categorias, trabalho e interação, muito mais do que a satisfação imediata de condições empíricas. Em consequência o interesse pela autoconservação também incorpora, da mesma forma, as categorias que são pertinentes a esse saber, pelo trabalho abarca os processos acumulativos de aprendizagem, pela interação abarca as interpretações permanentes mediatizadas através da tradição. A partir do momento em que as condições do interesse de autoconservação, de uma forma metódica, estiverem asseguradas, o processo de pesquisa poderá orientar-se nas bases de tal interesse. Compreender o interesse da autoconservação em bases naturalistas evidencia um equívoco segundo Habermas, pois um interesse que oriente o conhecimento deve ao mesmo tempo não ser exterior à função deste conhecimento, no ato da autorreflexão o sujeito que conhece é ao mesmo tempo o objeto do conhecimento.

Habermas mostrou, a partir da psicanálise como um exemplo de ciência crítica, que o interesse da autoconservação tem suas funções adequadamente pensadas como um interesse que age através da própria razão. Se na dinâmica da autorreflexão conhecimento e interesse constituem uma única realidade, pois na reprodução da vida social o interesse pela autoconservação está vinculado trabalho e interação, então também a dependência de interesses técnicos, o qual caracteriza as condições transcendentais das ciências da natureza, e interesses práticos o qual caracteriza as condições transcendentais das ciências do espírito, não deve implicar numa submissão do conhecimento a esses interesses. Pois, o que tal dependência evidencia é o fato de os interesses orientadores do conhecimento serem eles mesmos racionais, fornecendo as condições de objetividade da validade de enunciados. Desta forma, o sentido do conhecimento deve sempre ser elucidado através daquela inter-relação que une conhecimento e interesse, somente nessas bases fica elucidado o critério de sua autonomia.

Habermas afirma que Freud reconheceu esta conexão entre conhecimento e interesse, mas a radicalizou numa depreciação subjetivista do conhecimento. Vejamos:

Freud reconheceu esta conexão de conhecimento e interesse, constitutiva do conhecimento *enquanto tal*; mais ainda, ele a sustentou

contra o mal-entendido psicologizante, de forma tão incisiva como se a demonstração da validade de tal mal-entendido fosse equivalente a uma depreciação subjetivista do conhecimento. (HABERMAS, 1982, p. 303)

Habermas quer marcar com isso que o fato da autorreflexão do conhecimento encontrar no sujeito que pesquisa também o objeto a ser pesquisado, não equivale a dizer que o método científico, aqui empregado, não seja passível de validar suas próprias proposições. A pretensão de Freud em cientificizar a psicanálise ofuscou esta possibilidade de compressão, ou seja, de uma ciência crítica autorreflexiva poder cumprir, dentro de sua metodologia, os critérios necessários de validade. Em consequência, a compreensão de Freud o conduziu a uma tentativa, ao nível teórico, de objetificar as bases da psicanálise, de forma que o aparelho psíquico torna-se uma extensão do mundo exterior e o modo de ser constituído o mundo será considerado como uma abstração vazia, desprovida de qualquer interesse prático, a não ser que leve em conta o aparelho psíquico perceptivo. É assim que Freud defende que a ciência não é uma ilusão. Conforme esclarece Habermas citando Freud:

Tentou-se desacreditar o esforço científico de maneira radical, com o fundamento de que, achando-se ele ligado às condições de sua própria organização, não poderia produzir nada mais senão resultados subjetivos, ao passo que a natureza real das coisas a nós externas permanece inacessível. Mas isso significa desprezar diversos fatores de importância decisiva para a compreensão do trabalho científico. Em primeiro lugar, nossa organização - isto é, nosso aparelho psíquico - desenvolveu-se precisamente no esforço de explorar o mundo externo, e, portanto, teria de ter concebido em sua estrutura um certo grau de utilitarismo; em segundo lugar, ela própria é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar e admite prontamente tal investigação; em terceiro, a tarefa da ciência ficará plenamente abrangida se a limitarmos a demonstrar como o mundo nos deve aparecer em consequência do caráter específico de nossa organização; em quarto, as descobertas supremas da ciência, precisamente por causa do modo pelo qual foram alcançadas, são determinadas não apenas por nossa organização, mas pelas coisas que influenciaram

essa organização; finalmente, o problema da natureza do mundo sem levar em consideração nosso aparelho psíquico perceptivo não passa de uma abstração vazia, despida de interesse prático. Não, nossa ciência não é uma ilusão. (FREUD, 1927-1931, p. 37)

Segundo Habermas, Nietzsche tentou demonstra justamente o oposto disso. Nietzsche viu a íntima relação entre conhecimento e interesse, mas a utilizou para dissolver a possibilidade do próprio conhecimento. Nietzsche recusa a teoria do conhecimento com base no argumento que Hegel utilizou contra Kant. Nietzsche, segundo Habermas, não deixa de entrar em contato com a autorreflexão das ciências, mas com o objetivo de aniquilar à crítica assim como à ciência. Curiosamente, Nietzsche compartilha com o positivismo o conceito de ciência, ou seja, somente pode ser considerado como conhecimento aquilo que estiver em estrita correspondência com os critérios de validade das ciências experimentais. Habermas chama atenção que de acordo com este conceito de conhecimento, assumido por Nietzsche, todo o conhecimento da tradição teria de ser considerado como mito. Nietzsche compreende, desta forma, que o progresso técnico-científico é uma superação da metafísica. O que está em questão é que as teorias científicas podem anular a pretensão de validade das interpretações transmitidas pela tradição, neste sentido estas teorias são críticas. Mas, elas apenas destroem a pretensão de validade das interpretações transmitidas pela tradição, o vazio que surge a partir da crítica não pode, por si só, reestabelecer a relação com a práxis. Como esclarece Habermas citando Nietzsche:

A ciência sonda o curso da natureza, mas jamais pode *dar ordens* ao homem. O que denominamos de inclinação, amor, prazer, desprazer, exaltação e esmorecimento, isso tudo a ciência desconhece. Aquilo que o homem vive e vivência, isto ele precisa *interpretar* a partir de algo disponível e (assim) aprender a escolher. (HABERMAS, 1982, p. 305)

Habermas observa que as teorias científicas possuem um saber tecnicamente aplicável, mas nenhum saber normativo que possa orientar a atividade prática. Segundo Habermas, a eliminação crítica dos dogmas, pelas ciências, conduz ao caminho do esclarecimento, mas não liberta, ela, como diz Habermas, não é emancipatória e sim

niilista. Habermas nos conta que o conceito positivista de ciência, em Nietzsche, é ambivalente. Por um lado concede-se à ciência moderna o monopólio do conhecimento; este desvaloriza qualquer metafísica. Por outro lado, o monopólio do conhecimento é desacreditado pelo fato de perder o elo com a práxis, tarefa que era realizada pela metafísica. De acordo com o positivismo, saber é aquilo que está em íntima relação com o método das ciências experimentais; mas, segundo Habermas, Nietzsche ao aceitar o positivismo não se deixa convencer de que este saber mereça o designativo do conhecimento. Pois, se a metodologia das ciências garante certeza a seus conhecimentos, por outro lado desconhece os interesses que poderiam dar sentido a esse conhecimento. Como esclarece Habermas parafraseando Nietzsche: “Frente aos objetos que suscitam um interesse que vai além da disponibilidade técnica, ‘a ciência cultiva uma soberana ignorância’”. (HABERMAS, 1982, p. 306)

A partir deste ponto, Habermas traz elementos da obra “Segunda consideração intempestiva” de Nietzsche com respeito à cientificização da história. Nietzsche havia exposto nessa obra, segundo Habermas, que a “insignificância” atribuída às ciências naturais poderia ser aplicada analogamente à história. Desta forma, as ciências do espírito ao serem submetidas aos critérios da metodologia científica ficarão alienadas do complexo da vida. Como esclarece Habermas analisando Nietzsche:

A consciência histórica só é útil para a práxis da vida enquanto se apropria de uma tradição e a continua elaborando sob a perspectiva do presente. A história viva faz com que o passado e o estranho sejam elementos constitutivos de um processo atualizado de formação. A formação histórica constitui o parâmetro da ‘força plástica’, pela qual um homem ou uma cultura se torna transparente a si mesmo no momento em que presentifica o passado e o estranho. (HABERMAS, 1982, p. 306)

Habermas chama a atenção para o embaraço de Nietzsche frente às ciências do espírito, tal embaraço é idêntico àquele frente às ciências naturais. Pois, por um lado, Nietzsche assume o conceito positivista de uma ciência desvinculada da prática, mas por outro lado, não pode se liberar do conceito mais exigente de uma teoria que tem significação para a vida.

Segundo Habermas, a teoria do conhecimento de cunho nietzscheniano, consiste na tentativa de compreender a moldura das ciências da natureza como *a priori* relativo de um mundo de aparência objetiva, com o objetivo de dominar a natureza, conservando a existência humana: Como esclarece Habermas citando Nietzsche:

Todo o aparelho-do-conhecimento é um aparelho de abstração e de simplificação, voltado não para o conhecimento, mas para a dominação das coisas: 'fim' e 'meio' estão tão distantes da essência (das coisas) como os 'conceitos'. Com 'fim' e 'meio' apossamo-nos do processo (inventase um processo que seja perceptível), com 'conceitos' apoderamo-nos, porém, das coisas que constituem o processo. (HABERMAS, 1982, p. 308)

Segundo Habermas, a redução metodológica da ciência a um interesse pela auto conservação, em Nietzsche, não está a serviço de uma determinação lógico-transcendental de um conhecimento possível, mas sim a serviço da negação da própria possibilidade de se conhecer: Como mostra Habermas citando Nietzsche: “Nosso aparelho cognitivo não está *organizado* para o ‘saber’”. (HABERMAS, 1982, p. 309) Segundo Habermas, Nietzsche, motivado pela autocompreensão positivista de ciência, prova que o descaminho objetivista é uma propriedade da filosofia, com o objetivo de afirmar que o critério de verdade não é mais do que a utilidade biológica: Como esclarece Habermas citando Nietzsche:

O descaminho da filosofia deve-se ao fato de que, em vez de ver na lógica e nas categorias da razão meios de organizar o mundo em vista de fins utilizáveis (portanto, 'basicamente' em vista de uma *falsificação* útil), acreditava possuir na lógica e nas categorias da razão o critério da verdade ou a (própria) *realidade*. O 'critério da verdade' era, de fato nada mais do que a *utilidade biológica, própria a um tal sistema de falsificação fundamental*: e como uma espécie animal não conhece nada de mais importante do que se manter em vida, legítimo seria aqui, de fato, falar de verdade. Mas a ingenuidade consistia apenas nisso: tomar a idiossincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como critério indicativo do 'real' e do 'irreal' — em suma, a de haver absolutizado uma norma condicional. (HABERMAS, 1982, p. 309)

Habermas afirma que Nietzsche não pôde reconhecer que sua crítica da autocompreensão objetivista da ciência é no fundo uma crítica do conhecimento, em consequência entendeu mal, segundo critérios naturalistas, o interesse orientador do conhecimento. Desta forma, Habermas entende que Nietzsche se vê obrigado, aprisionado ao positivismo, a argumentar contra a possibilidade de uma teoria do conhecimento: Como esclarece Habermas citando Nietzsche que recorre ao argumento de Hegel contra Kant:

Dever-se-ia *saber*, (...) o que é *certeza* (moral), o que é *conhecimento* e assim por diante. Mas, como nós *não* o sabemos, uma crítica da faculdade do conhecimento não faz sentido: de que maneira o instrumento deveria ser capaz de se criticar a si próprio, se apenas dispõe *de si* mesmo para esta crítica? Ele não está nem em condições de se definir a si próprio! (HABERMAS, 1982, p. 311)

Habermas esclarece essas relações dizendo que Hegel recorreu a esse argumento contra Kant com o objetivo de forçar a crítica do conhecimento a fazer a crítica dos seus pressupostos, levando adiante uma autorreflexão interrompida. Mas, Nietzsche, muito pelo contrário, adota este argumento para mostrar a impossibilidade de toda e qualquer autorreflexão. Mas, Habermas chama a atenção para uma diferença fundamental entre Nietzsche e os seus contemporâneos positivistas: Como afirma Habermas:

Não há dúvida de que esta recusa da reflexão em Nietzsche não resulta, como em seus contemporâneos positivistas, de um encantamento do investigador através da aparência objetivista da ciência, essa que precisa ser prática *intentione recta*. Nietzsche, e isso o distingue de qualquer outro, denega a força crítica da reflexão, única e exclusivamente, com *meios inerentes à própria reflexão*. (HABERMAS, 1982, p. 311)

Habermas afirma que a crítica de Nietzsche à filosofia ocidental, à ciência, à moral dominante é um atestado incontestado de uma pesquisa do conhecimento através da auto-reflexão e estritamente com base na auto-reflexão. Por fim, Habermas observa uma irônica contradição nessa auto-recusa da reflexão por Nietzsche, pois, a reflexão que se



auto-aniquila não pode se esquecer de que chegou a essa falsa constatação pelo exercício da própria reflexão, ou, melhor dizendo, pela crítica.

Evidenciamos os elementos principais discutidos em “Conhecimento e interesse”, tais como: autorreflexão como ciência, crítica ao positivismo, crítica ao objetivismo das ciências, os interesses orientadores do conhecimento, crítica à ilusão objetivista da psicanálise segundo Freud, sua tentativa de fundar o aparelho psíquico em bases estritamente naturalista, hermenêutica profunda da psicanálise, a psicanálise como ciência crítica autorreflexiva, a psicanálise estrutura no modelo da comunicação sistematicamente deformada, evidenciamos os elementos iniciais da recepção do freudismo em Habermas sem deixar de averiguar um longo processo histórico filosófico que fundamenta essa recepção. Mas, nossa próxima etapa consiste em mostrar a recepção do freudismo em Habermas especificamente na dimensão psicanalítica da crítica da cultura. Pois como afirmou Rouanet em seu livro *Teoria crítica e psicanálise*:

Com a psicanálise, fica concluída a crítica habermasiana da ciência. Ela oferece o modelo de uma ciência que é também uma hermenêutica, e de uma descrição que é também uma crítica, e onde o interesse emancipatório, imediatamente visível e expressamente assumido, assegura a mediação entre uma teoria que visa a transformação e uma práxis terapêutica cuja eficácia depende da validade das interpretações teóricas. Depurada de sua autocompreensão naturalista, a psicanálise oferece, ao mesmo tempo, o paradigma, em geral, de toda disciplina crítica, o que inclui a *Ideologiekritik*: uma teoria, derivada da reflexão metódica da experiência da comunicação sistematicamente deformada, e que visa dissolver as falsas objetivações através de *propostas* de interpretação em que os interessados possam, finalmente, reconhecer-se, reapropriando, assim, uma parte perdida de sua própria subjetividade. (ROUANET, 1986, p. 276)

Para tal tarefa seguiremos os passos de Sérgio Paulo Rouanet, em seu livro “Teoria crítica e psicanálise”.

### 3.2 Dimensão psicanalítica da crítica da cultura

Rouanet, nos alerta que a visão da psicanálise como ciência paradigmática da comunicação sistematicamente deformada coloca a concepção da psicanálise freudiana, desde o início, no contexto da crítica da cultura. É com essa justificativa que pretendemos mostrar que a crítica psicanalítica do saber contém elementos, em sua estrutura, que podem ser utilizados também como crítica da ideologia, justamente por ser crítica da cultura. Rouanet explicita que no cerne sociológico do discurso psicanalítico, as necessidades humanas são sempre, segundo entendimento de Habermas, necessidades interpretadas, desta forma, as pulsões não tem qualquer existência independente de sua expressão cultural. O que está em questão é que a radicalidade das interpretações passa pelo crivo da cultura, não sendo aceito interpretações de qualquer tipo, mas sim aquelas interpretações que estejam em íntima compatibilidade com as normas estabelecidas. Nesse sentido, Rouanet, segundo sua compreensão de Habermas, vê o recalcamento como o processo pelo qual a sociedade inibe as motivações indesejáveis, tirando de circulação, da comunicação pública, as interpretações simbólicas correspondentes às motivações. A eficiência de tal processo consiste em retirar do âmbito da comunicação as interpretações linguísticas correspondentes aos motivos de ação, desta forma, os motivos de ação correspondentes às interpretações perdem sua força, tornando-se, assim, inofensivos. Os motivos expulsos da comunicação são transformados em motivos inconscientes exatamente no momento em que os símbolos que mediatizam tais motivos são expulsos da interação normal. Nesta altura da discussão sobre a dimensão psicanalítica da crítica da cultura, Rouanet faz uma citação de Habermas encontrada em *conhecimento e interesse* que nos pareceu muito interessante, pois evidencia a importância da linguagem no processo de expulsão dos desejos simbolicamente mediatizados do grupo comunicativo onde circulam, tornando-os inconscientes:

Tal processo é a imitação intrapsíquica de uma categoria de punição, cuja eficiência era especialmente acentuada nos tempos arcaicos: a expulsão, o ostracismo e o afastamento do criminoso do grupo social cuja linguagem ele partilha. (ROUANET, 1986, p. 328)

O que está em questão é que o desejo é sempre interpretado na e pela a linguagem, excluir o desejo equivale a uma excomunhão ou mais precisamente, nos termos de Rouanet, uma excomunicação. É através desse bloqueio, no processo comunicativo, que a interação torna-se possível, em sociedades baseadas em normas que são incapazes de justificação discursiva, é uma forma de ocultar o caráter opressor que escondem, correspondendo assim a relações de violência. Rouanet nos diz a respeito de uma comunicação real, que tem como fundamento o reconhecimento mútuo de normas em princípios validáveis discursivamente, este tipo de comunicação é justamente o oposto do que acontece quando estamos numa sociedade que precisa inibir o processo comunicativo para esconder o caráter de poder das normas vigentes. Assim, a comunicação real é substituída por uma pseudocomunicação entre sujeitos incapazes de vincular desejos, desejos estes em desacordo com as normas vigentes. Para a comunicação real já está subentendido uma comunicação ideal no sentido da mutualidade das expectativas baseadas em normas em princípios legitimáveis. Este ideal comunicativo, referente à comunicação real, é substituído, em sociedades que não legitimam discursivamente suas normas em princípios, pela pseudomutualidade das ações baseadas em normas subtraídas à crítica. O que está em questão é que os motivos de ação, quando reprimidos, tornam-se inconscientes, desta forma, são petrificados em causas que determinarão o comportamento do indivíduo, tais motivos, petrificados, são como uma segunda natureza do indivíduo. Como mostra Rouanet citando Habermas:

As necessidades proibidas são reprimidas, mas não perdem sua força motivante... Continuam determinando a ação, mas não podem mostrar-se nas interpretações correspondentes. São mascaradas... É essa violência que transforma (a estrutura dos desejos publicamente articuláveis) em natureza demoníaca. (ROUANET, 1986, p. 328)

Para analisar a origem do comportamento socialmente “desejado”, Rouanet faz distinção entre recalque e aquilo que chama de internalização. Pelo recalque, as representações proibidas são exiladas para o Id tornam-se assim incomunicáveis. Pela internalização, por intermédio do Superego, o processo se completa, pois conduz à observância automática das normas, concluindo, desta forma, o sistema de dominação. Rouanet esclarece-nos que essa estrutura conceitual freudiana é reformulada por Habermas na categoria linguagem. A internalização assim como o recalque, ambos na dimensão do inconsciente, são processos complementares, pois tem em comum a função

de remover as significações articuladas linguisticamente da discussão pública. As normas internalizadas através do Superego, não estão na dimensão da deformação da linguagem privada, como é o caso das interpretações recalcadas. Tais normas, reorientadas pelo Superego, continuam sendo formuladas numa linguagem pública, mas o fundamental nesse processo é que o Id as petrifica, impossibilitando que tais normas venham a ser passíveis de crítica. Como esclarece Rouanet: “A catexis libidinal santifica a normatividade inculcada, imunizando-a contra a crítica” (ROUANET, 1986, p. 329). Há, desta forma, dois mecanismo que inibem a problematização discursiva: por um, impede-se as interpretações disfuncionais, recalque, pelo outro, impõem-se conteúdos normativos não legitimáveis, internalização.

Os símbolos censurados tornam-se inconscientes sob a forma de uma linguagem que Rouanet chama de desgramaticalizada. Esta linguagem privada possui características que a faz inacessível ao sujeito e aos outros, justamente porque se estrutura segundo regras distintas das regras da comunicação pública. Rouanet esclarece que Freud denominou esse tipo de linguagem privada como gramática do inconsciente, por possuir características como: a deformação, a condensação, a transformação em seu contrário (uso da mesma palavra para designar conteúdos opostos), etc. Mas, aquilo que é recalcado quer vir à tona, nos termos de Rouanet, vir à esfera pública. O sonho é um exemplo da força do recalcado que quer vir à tona, seria a forma “normal” da neurose. Durante o sonho os motivos censurados e incomunicáveis, estruturados segundo uma linguagem privada e desgramaticalizada, misturam-se com a linguagem pública, justamente porque elementos, restos diurnos, são misturados ao ato de sonhar. Como esclarece Rouanet:

Produz-se assim um texto de compromisso — o conteúdo manifesto do sonho — produzido pelo entrelaçamento de duas linguagens, a linguagem privada do inconsciente e a linguagem pública que se infiltra no pré-consciente. O sintoma neurótico cristaliza, num registro patológico, essa mesma interpretação. A inacessibilidade do sintoma neurótico à compreensão resulta do fato de que é um texto estruturado, predominantemente, pela gramática privatizada do inconsciente — o incomunicável que aspira, não obstante, à comunicação, e que utiliza, para isso, alguns temas da linguagem pública. Os sintomas ocupam o lugar dos símbolos ex-comunicados. (ROUANET, 1986, p. 329)

Rouanet nos mostra que Habermas recorre à terminologia de Alfred Lorenzer para reformular a ideia da relação entre esfera pública da comunicação e a esfera privada do inconsciente. Em relação à estrutura do psiquismo, esta é composta por duas organizações simbólicas, uma mais arcaica e outra mais recente, a origem das duas se dá consecutivamente na formação da criança. A esfera mais arcaica é composta pelos paleossímbolos, e isto se dá na primeira infância, antes do aprendizado da linguagem. A esfera mais recente é composta pelos símbolos da linguagem comum. Foi através da análise dos sonhos e pela patologia da linguagem que a organização arcaica pode ter sua existência inferida, tal organização não está sob a orientação de regras gramaticais da linguagem ordinária. Os símbolos pré-linguísticos, os paleossímbolos, são emocionalmente carregados e estão ligados a cenas da infância, e pelo fato de estarem desconectados de uma linguagem ordinária, estrutura gramaticalmente, seu conteúdo se torna estritamente privado. Os paleossímbolos, por terem essa característica, não estão no âmbito da comunicação intersubjetiva que pressupõe uma linguagem comum a todos os participantes. O privatismo, dos paleossímbolos, é em decorrência do fato de que ao nível paleossimbólico não é possível diferenciar entre signos, referentes e conteúdos semânticos. Rouanet, quer dizer com isso que não é possível, em resumo, diferenciar entre realidade e aparência, entre mundo público e privado. Sendo assim, podemos compreender o recalque como o processo pelo qual as representações indesejáveis são exiladas da linguagem pública para a esfera paleossimbólica. Como podemos ver em citação de Rouanet:

O Ego fugitivo, que numa situação de conflito deve submeter aos imperativos da realidade exterior, esconde-se de si mesmo, e apaga do texto de sua auto-compreensão cotidiana os representantes da pulsão indesejável. Através dessa censura, as representações associadas ao objeto de amor ilícito são excomungadas da linguagem pública e exiladas na esfera geneticamente mais arcaica dos paleossímbolos. (ROUANET, 1986, p. 330)

Rouanet nos diz que, segundo seu entendimento de Habermas, além da obstrução da comunicação pelo recalque existe outra forma de obstrução, ou seja, pelos mecanismos de defesa voltados contra o mundo exterior, são eles: a projeção e a negação. Pela negação as representações intercambiadas no domínio da linguagem pública são exiladas para a esfera alinguística dos paleossímbolos, obstruindo a

comunicação. Pela projeção, são justamente os paleossímbolos que interpenetram na linguagem, deformando a capacidade de compreensão mútua entre os falantes, pelo fato da incapacidade dos paleossímbolos de articular coerentemente entre mundo interior e exterior, obstruindo a comunicação. É correto afirmar que em todo caso a comunicação está bloqueada, como afirma Rouanet:

Em todos os casos, a organização paleossimbólica bloqueia o processo de comunicação, induzindo uma falsa consciência sistemática, resultante seja da impossibilidade de tematizar normas ou articular desejos (banimento das representações proibidas para a esfera paleossimbólica), seja da penetração incontrolada de material paleossimbólico, inibindo a percepção exata da realidade (projeção e negação), ao que podemos acrescentar uma terceira modalidade, que é a sacralização dos valores vigentes através do Superego, cuja eficácia deriva da energia irradiada da esfera paleossimbólica. (ROUANET, 1986, p. 331)

Dentro dessa perspectiva cabe à função da psicanálise a inversão desse processo de bloqueio do processo de comunicação, justamente pela inversão do processo de excomunhão. A função do analista é induzir no paciente o processo de auto-reflexão, tornando o conteúdo exilado novamente integrado à comunicação pública. O analista tem como função ressimbolizar os conteúdos semânticos recalcados, melhor dizendo, converte-los em símbolos públicos, possibilitando a compreensão, de tais conteúdos, pelos participantes do processo interativo. Assim, Rouanet define a psicanálise quanto à sua função:

A psicanálise é uma forma especial da análise linguística: uma hermenêutica que não se limita a decifrar lapsos do texto e a corrigir suas deformações, mas em retificar, pela linguagem — a relação dialógica analista-analisando — processos de excomunhão ocorridos *na e pela* linguagem. A fala do analista se infiltra nos silêncios da neurose, devolvendo a palavra às significações ressimbolizadas, desde que essa compreensão corresponda à autocompreensão do analisando. (ROUANET, 1986, p. 331)

Rouanet nos esclarece que, de acordo com essa tarefa da psicanálise, se o recalque excomunga para o inconsciente o desejo proibido, utilizando-se da técnica de

dissociá-lo das representações verbais correspondentes, então o processo de conscientização analítica deve almejar restabelecer a vinculação perdida entre o desejo proibido e as representações verbais correspondentes. Assimetricamente, segundo Rouanet, em relação ao bloqueio da comunicação pela projeção e pela negação, a tarefa do analista, deve almejar a diferenciação dos níveis interpenetrados, o simbólico e o paleossimbólico, e em expulsar da esfera pública os símbolos pré-linguísticos. Em relação ao recalque a tarefa da psicanalítica é restabelecer a vinculação perdida, em relação à projeção e negação, pelo contrário, a tarefa é expulsar da esfera pública os símbolos pré-linguísticos. Desta forma, a tarefa do analista passa a ser a excomunhão dos símbolos indesejados em prol do estabelecimento de uma comunicação normal, completando a tarefa de restabelecer a comunicação que foi sistematicamente deformada, como afirma Rouanet:

A excomunhão, agora, é executada pelo próprio analista, em benefício da comunicação normal, que é inibida tanto pela expulsão para o inconsciente de interpretações associadas a desejos proibidos como pela invasão incontrolada de material paleossimbólico, associado a experiências infantis, a qual também contribui, em última análise, para obstruir as tematizações discursivas. Pois o material pré-linguístico acumulado no inconsciente, resultante originalmente de frustrações infantis, pode levar a distorções da percepção que interferem com a interação e impedem a articulação consciente do desejo, assim como a eventual justificação discursiva de uma normatividade que assegure sua realização. (ROUANET, 1986, p. 332)

Rouanet quer estabelecer um vínculo entre a constituição das neuroses e sua correlação como a constituição das instituições, ambas são estruturadas numa raiz comum, a da comunicação sistematicamente distorcida. Rouanet deixa claro que, segundo a interpretação Habermasiana da neurose, é possível extrair de tal interpretação uma crítica da cultura, pois há uma correlação entre as patologias individuais e as forças exteriores de dominação. Por um lado, temos a falsa consciência individual, o sujeito que não mais se reconhece no seu outro, por outro lado, temos as legitimações ideológicas das sociedades que escondem ou evidenciam, dependendo do ponto de vista, o seu opressor, ambas mediadas pelo processo de comunicação deformado. A neurose é um prolongamento intrapsíquico do processo societário que recalca as interpretações indesejáveis através da distorção da comunicação. Tais deformações

neuróticas podem ser ampliadas como visões de mundo e assim podem, de certa forma, dar vazão às fantasias de desejo, às satisfações virtuais. A tradição cultural, desta forma, é sedimentada por estas fantasias, seu propósito último é a gratificação àqueles que excomungaram da comunicação pública o conteúdo proibido. Como nos esclarece Rouanet, segundo seu entendimento de Habermas:

É evidente, assim, que a interpretação habermasiana da neurose já é, em si, crítica da cultura. Como os freudo-marxistas e todos os frankfurteanos, Habermas vê na patologia individual o reflexo e até certo ponto a condição de possibilidade de uma estrutura externa de dominação. Não é preciso construir uma ponte, sempre mais ou menos arbitrária, entre a falsa consciência individual e as legitimações ideológicas, porque ambas estão radicadas numa mesma estrutura, que é a da comunicação sistematicamente deformada. A neurose é o prolongamento intrapsíquico de um processo societário baseado na distorção do processo de comunicação. Ao mesmo tempo, as visões do mundo legitimadoras dessa distorção derivam sua força de sua maior ou menor capacidade de satisfazer fantasmas individuais, cuja fonte é a própria repressão pulsional. A tradição cultural pode ser vista como a sedimentação de fantasias projetivas, destinadas a gratificar, substitutivamente, os desejos proibidos. A neurose e as instituições são modalidades simétricas de subtrair à crítica e à problematização discursiva desejos socialmente indesejáveis. (ROUANET, 1986, p. 332)

O que está em questão, como afirma Rouanet, é que as mesmas configurações que impelem o indivíduo à neurose promovem na sociedade erigir as instituições. Queremos marcar, com isso, que a interpretação habermasiana de Freud, segundo Rouanet, evidencia uma assimetria entre as neuroses e as instituições, pois ambas tem em comum a não realização da crítica e a não problematização discursiva dos desejos socialmente censurados.

Pelo modelo societário freudiano, podemos entender que, segundo Habermas nos apresentou em *conhecimento e interesse*, sob a coerção da realidade, da escassez, a sociedade reprime e reorienta o aparelho pulsional dos seus membros, com o objetivo de transferir a energia para o trabalho. Mas, esta colocação na linguagem Habermasiana ficaria assim, segundo Rouanet: “nem todas as necessidades interpretadas podem ser



atendidas, e os motivos de ação que correspondem a tais interpretações tem que ser removidos de circulação” (ROUANET, 1986, p. 333). Habermas amplia o modelo freudiano das neuroses e sua contra parte nas instituições por um viés comunicativo, ou seja, o modelo freudiano deve ser completado por uma teoria da linguagem. Nessas condições, o quadro institucional de uma sociedade estruturasse em um conjunto de normas compulsórias, que por um lado gratifica certas necessidades linguisticamente interpretadas, mas por outro pode excluir, transformar e reorientar outras, seguindo o modelo da comunicação sistematicamente deformada. Essas normas ocultam um caráter opressor, são opacas e relativamente rígidas à crítica, tais normas são como que blindadas, escondem sua verdadeira vocação, a dominação. A força de estarem quase que imunes à crítica, vêm do fato pelo qual os motivos de ação, que poderiam contestá-las ou substituí-las, estarem neutralizados, pelo processo de excomunhão para a esfera paleossimbólica das interpretações linguísticas correspondentes aos desejos proibidos. Concomitantemente, uma parcela da energia pulsional reprimida é transformada em visões de mundo legitimadoras, um exemplo, no sentido coletivo, são as religiões, são chamadas de gratificações substitutas. Podemos compreender nesse processo que, por um lado, os desejos censuráveis tornam-se inofensivos por terem sido expulsos para a esfera do incomunicável das interpretações vedadas, e por outro, os desejos censuráveis podem vir a ser, através da sublimação, legitimação das normas existentes, de acordo com isso levam uma existência pública, em oposição à forma de existência privada que correspondem às interpretações dessimbolizadas. Mas, tanto as legitimações como os motivos alinguísticos, que determinam o comportamento do neurótico, têm como característica comum o fato de serem imunes à crítica. Assim posto, podemos estabelecer uma ponte entre as falsas consciências individuais e as falsas consciências societárias, como mostra Rouanet:

As estruturas individuais e as societárias da falsa consciência estão mutuamente relacionadas e convergem para o mesmo resultado, que é a não-tematização das relações de poder, tanto em sua existência pública — as normas e instituições — como em sua existência privatizada, representada pela interiorização da normatividade hegemônica. (ROUANET, 1986, p. 333)

A partir deste ponto, Rouanet analisa, em Habermas, duas visões do processo de humanização entre Freud e Marx. Diz Rouanet, que o modelo freudiano conferiu à

ideologia e ao poder uma importância muito mais fundamental que a marxista. Ambos, Marx e Freud, conceptualizaram a evolução da espécie humana de acordo com duas dimensões: da autoprodução através do controle da natureza, e o da autoformação através de processo interativo. Como já vimos anteriormente, Marx acredita, segundo Habermas, e agora confirmado por Rouanet, que a história humana é determinada pela categoria do trabalho, e somado a essa também pela luta de classes. Rouanet afirma que é possível extrair da autocompreensão filosófica do marxismo, que de fato Marx privilegia a categoria de ação instrumental, radicada na esfera do trabalho, sendo assim Marx foi conduzido, a pensar a organização da interação humana como que subjugada a categoria trabalho. Assim sendo, a base natural da espécie humana, seria determinada pela característica, do homem, de produzir seus meios de subsistência, ou seja, pelo trabalho, desta forma a esfera do trabalho seria a fundamental, justificando o caráter derivado da esfera comunicativa, como esclarece Rouanet:

Se a base natural da história humana é a característica da espécie como produtora dos seus meios de subsistência, segue-se que a esfera do trabalho é a fundamental, e justifica-se o caráter derivado atribuído às formas de organizar a comunicação intersubjetiva, em sociedades concretas, inclusive as legitimações ideológicas das normas existentes. (ROUANET, 1986, p. 334)

Mas, para Freud a essência do homem tem uma característica *sui generis* que contrasta com a visão de Marx, como explica Rouanet:

Mas se Freud, como Marx, vê em toda a sua acuidade a importância do controle instrumental da natureza, o homem não é, para ele, essencialmente, um *homo faber*, como para Marx, e sim um ser *sui generis* que se caracteriza pelo conflito entre impulsos excedentes e os imperativos da realidade. (ROUANET, 1986, p. 334)

Para Marx, o homem distingue-se do animal quando ultrapassa sua condição instintiva e passa a transformar o comportamento adaptativo em ação instrumental. Para Freud o homem distingue-se do animal quando ultrapassa sua condição de sociabilidade governada pelos instintos e estabelece condições para a ação comunicativa. Rouanet compreende que, segundo Freud, o homem é um ser que precisa ser compelido ao trabalho através da renúncia às suas pulsões, tais pulsões são em parte, compensadas por

gratificações substitutas, autorizadas pelas legitimações coletivas. Como sintetiza muito bem Rouanet: “É um ser condenado à repressão e à fantasia” (ROUANET, 1986, p. 334). Tais fantasias, não são necessariamente alucinatórias, pois tendo os desejos como origem, podem ser consideradas, em certo sentido, como reais, e promoveriam, desta forma, a possibilidade da sua própria realização. Pois Freud, segundo podemos confirmar em Rouanet, admite que o nível de repressão de uma sociedade está correlacionado à capacidade do controle sobre a natureza, de acordo com a capacidade de produzir mais ou menos riquezas, e também pela desigualdade de distribuição dessas riquezas. Sendo assim, as tradições legitimadoras da autoridade devem compensar as massas, se quiserem se sustentar como poder, não somente pelas privações gerais, quanto à carência de bens, mas também pelas privações decorrentes da dominação de uma classe sobre a outra. São essas classes desprivilegiadas, segundo Rouanet, que em geral transformam o conteúdo utópico da tradição em crítica da sociedade existente. É nesse sentido que as fantasias podem se realizar, passando da utopia à crítica. Há assim, a crença de que o grau de desenvolvimento das forças produtivas pode, em cada caso, liberar os conteúdos pulsionais, desde que haja condição material para suprir as necessidades vitais. Mas, segundo esclarece Rouanet enfatizando sua compreensão freudiana, a repressão não é simplesmente em consequência das condições proporcionadas pela esfera trabalho, não é condição acidental e historicamente superável, mas sim uma condição decorrente do próprio processo de humanização. O que está em questão é que a esfera da comunicação não está superdeterminada pelo desenvolvimento da base material, muito pelo contrário, ela é condição fundamental para a possibilidade de se libertar da repressão. Como esclarece Rouanet:

Se a esfera da comunicação não é um epifenômeno, não existe nenhum automatismo necessário no processo emancipatório, em função do desenvolvimento da base material: o progresso técnico e a riqueza acumulada abrem um espaço de liberdade possível, mas a ação histórica visando à concretização dessa liberdade é contingente em seu desfecho. (ROUANET, 1986, p. 335)

As ilusões não se realizam necessariamente pelo desenvolvimento da base material como poderíamos extrair do marxismo, é preciso levar em consideração as pulsões libidinosas e agressivas dos homens e a manutenção da sociedade, como afirmaria Freud, a condição para a liberdade não é, assim, necessária, mas contingente.

Desta forma, como Rouanet bem entendeu Freud, as ilusões coletivas possuem uma promessa utópica, mas essa promessa pode gorar, ou seja, pode realizar-se ou não. Dentro deste contexto, Rouanet esclarece que o pessimismo cultural em Freud, pessimismo no sentido de recusa da predestinação teleológica, arraigada na lógica do desenvolvimento das forças produtivas, é em consequência de sua visão da repressão segundo o contexto da comunicação deformada. Em alguns casos tais deformações são necessárias, porque nem todas as interpretações linguísticas, associadas a desejos, podem ser permitidas, justamente porque, segundo Freud, o principal inimigo da sociedade é o próprio homem, pelo fato dos seus impulsos hostis serem dirigidos contra interesses coletivos, aqueles de produção e distribuição das riquezas, devendo o homem ser controlado pela opressão e pela renúncia pulsional, ou como diria Rouanet: “a interpretação do pessimismo cultural de Freud como manifestação da tendência burguesa a absolutizar a ordem capitalista, e de sua incapacidade de conceber um tipo de cultura que não seja fundado na opressão e na renúncia pulsional” (ROUANET, 1986, p. 19). Em outros casos, tais deformações, são supérfluas, quando o processo de excomunhão das interpretações da comunicação pública, está meramente ligado a interesses de classes. O que se afirma aqui é que as deformações da comunicação, sejam elas necessárias ou supérfluas, estão intimamente ligadas às características do aparelho pulsional e não são necessariamente derivadas do estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não existe um *telos* necessário, imanente à história humana, intimamente ligada ao progresso técnico, mas sim uma área de contingência, sempre definida a cada etapa pelo nível de desenvolvimento material.

Desta forma, ficam expostos os elementos da crítica psicanalítica da cultura, segundo a leitura de Rouanet, através deles, Freud mostrou a possibilidade de dissolução das pseudolegitimações do quadro institucional que bloqueiam, em todos os casos, a comunicação, seja pública ou privada. A inversão do processo de excomunhão, das interpretações proibidas, no contexto da deformação da comunicação, resulta em última análise, numa reflexão emancipatória. O processo pelo qual as ideologias são desmistificadas é análogo à auto-reflexão da relação clínica. Como acreditamos dizer Rouanet:

O Iluminismo consiste, para Freud, na possibilidade de transformar, em cada uma dessas etapas, o quadro institucional, dissolvendo as pseudolegitimações que bloqueiam o processo de comunicação a um

nível que excede à deformação historicamente necessária num estágio dado. O pessimismo é na verdade a recusa em aceitar uma predestinação teleológica, radicada na lógica do desenvolvimento das forças produtivas. Mas a reflexão freudiana é intrinsicamente emancipatória, na medida em que deixa claro que toda a história humana é regida pela lógica da deformação sistemática do processo comunicativo por sistemas de dominação que impedem, por mecanismos internos e externos, a problematização discursiva das instituições que regulamentam aquelas relações de violência. O progresso social da humanidade, se é delimitado pelas possibilidades técnicas em cada momento histórico, é alcançado, principalmente, não por qualquer automatismo da base, mas por uma atividade crítico-prática, na esfera da ação comunicativa, que contesta o poder e dissipa as ideologias legitimadoras que se tornam obsoletas. O processo pelo qual as ideologias são desmitificadas é análogo ao que leva à conscientização, na relação clínica — a auto-reflexão. Os processos coletivos de auto-reflexão, conduzidos por quadros e organizações que representam os grupos oprimidos, traduzem-se, como no caso do seu equivalente terapêutico, na dissolução das estruturas reificadas, e numa reapropriação de capítulos esquecidos da autobiografia desses grupos. Num e noutro caso, a base motivacional da crítica é a mesma — o sofrimento. (ROUANET, 1986, p. 335)

\*\*\*

Acreditamos ter esclarecido que Freud desenvolveu seus estudos sobre civilização e cultura com pretensões sociológicas. A psicanálise ao conceber os distúrbios do comportamento e da linguagem afirma uma diferenciação entre normalidade e patologia, alicerçada muito mais no sentido cultural. Traçamos, dessa forma, uma ponte entre as neuroses e as instituições, por intermédio de um modelo de comunicação sistematicamente deformada. A psicanálise possibilitou em Habermas, completar a crítica do saber, mas como afirmou o próprio Habermas uma crítica do conhecimento só é possível como crítica da sociedade. E por isso, mostramos também neste capítulo, o fundamento da crítica da sociedade feita por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, com a apropriação do modelo da comunicação sistematicamente deformada. Se Freud, influenciado pelo positivismo da época, defende

que a ciência não é uma ilusão, Nietzsche defende o contrário. Mas, segundo Habermas o objetivo da redução metodológica da ciência a um interesse pela autoconservação, em Nietzsche, não está a serviço de uma determinação lógico-transcendental de um conhecimento possível, mas, sim, a serviço da negação da própria possibilidade de se conhecer.

Por fim, ampliamos e confirmamos a crítica da sociedade, nessa correlação Habermas e Freud, segundo a compreensão de Rouanet. A psicanálise proporcionou a Habermas completar sua crítica do conhecimento, e como uma teoria do conhecimento só é possível como teoria da sociedade, possibilitou também a crítica da cultura. O que está na base dessas críticas é um interesse, o interesse pela emancipação da espécie humana.

## CONCLUSÃO

Habermas criticou o positivismo da ciência, fazendo emergir, através da crítica, os interesses cognitivos, em contrapartida renova-se a possibilidade de uma teoria do conhecimento que só é possível enquanto teoria da sociedade, o que justifica completar a crítica do conhecimento com uma crítica da cultura, sendo a psicanálise freudiana a fornecedora de uma modelo de comunicação sistematicamente deformada que viabilizou, “em pontilhados a exigência de uma teoria da competência comunicativa” (ROUANET, 1986, p. 259), que esclarece as falsas legitimações, seja na sociedade ou nas neuroses individuais.

Seguindo um modelo bastante analítico podemos concluir que:

- a) Habermas pôde constatar, em Kant, que a teoria do conhecimento, através do questionamento lógico-transcendental, toma pela primeira vez consciência de si, apesar de Kant, na verdade, ter absolutizado dogmaticamente as categorias *a priori* do conhecimento, não refletindo de forma consequente seus pressupostos, influenciado pela crença cartesiana do “eu penso”.
- b) Nesse sentido, Habermas pôde constatar que crítica de Hegel a Kant, constitui-se pela exigência da certificação das categorias do sujeito cognoscente como verdadeiro conhecimento, antes mesmo deste sujeito pressupor a realidade utilizando-se de seus instrumentos cognitivos. Na impossibilidade de tal certificação, Hegel, desta forma, faz sucumbir à tentativa kantiana de unificar a ciência à filosofia, em consequência interrompe-se a possibilidade de uma teoria do conhecimento. Mas Habermas esclarece que a crítica de Hegel a Kant pode ser utilizada contra o próprio Hegel. Pois, se saber enquanto absoluto só é atingido no fim do processo fenomenológico, como pode então ser pressuposto no decorrer do processo se ainda o próprio espírito absoluto não se realizou? De forma ambígua e paradoxal é a resposta.
- c) Nesta sequencia, Habermas pôde constatar em Marx a possibilidade de uma renovada teoria do conhecimento, pois através do trabalho social são asseguradas as condições materiais de reprodução da existência, pelo domínio da natureza, e também assegura uma base transcendental objetiva para reprodução

do sujeito como tal, isto é, como processo de formação da espécie. Mas essa renovada possibilidade de uma teoria de conhecimento é interrompida em Marx, pois o projeto filosófico marxiano é submetido ao paradigma das ciências da natureza, carecendo assim de uma categoria da interação para completar sua fundamentação teórica.

- d) Neste estágio da análise, Habermas compreende que a teoria do conhecimento, pelo positivismo em Comte e March, fica completamente dissolvida. O positivismo torna-se assim, uma metodologia da pesquisa fundamentada na crença da ciência nela mesma, desprezando qualquer possibilidade de reflexão epistemológica.
- e) Mas, Habermas encontra em Pierce um renovado ressurgimento da teoria do conhecimento e auto-reflexão das ciências da natureza. Com Pierce reabilita-se, involuntariamente, a reflexão transcendental da lógica da pesquisa científica. Para Habermas, Pierce pergunta pelas condições de possibilidade do progresso científico, e isso renova a possibilidade de uma teoria do conhecimento, mas para Pierce os modos de inferências, em última análise, garantem o progresso da ciência, Habermas discorda, para ele a ação comunicativa, entre os pesquisadores, é que garante as conquistas objetivas que servirão de ponto de partida para novas investigações. Mas, apesar desse desacordo, é na lógica de Pierce que Habermas busca a categoria do interesse técnico como estrutura transcendental que possibilita a objetividade do conhecimento científico. Renova-se assim, uma dimensão de autorreflexão para as ciências naturais.
- f) Se Habermas identifica em Pierce a dimensão de autorreflexão das ciências da natureza, em contrapartida, identifica em Dilthey a possibilidade da autorreflexão das ciências do espírito. Se Pierce negligenciou a interação comunicativa, em Dilthey ela é a tarefa principal da sua hermenêutica, visando a interação comunicativa, mediatizada linguisticamente, no horizonte da tradição. Dilthey desenvolveu a metodologia das ciências do espírito como lógica da investigação e concebeu o processo de pesquisa a partir de um complexo vital objetivo, entendido como práxis da vida. Habermas entende que nesse momento a lógica das ciências do espírito recupera a dimensão da teoria do conhecimento, obliterada pelo positivismo. Mas, segundo Habermas, Dilthey pretendeu alinhar as ciências do espírito ao estrito conceito de ciências experimentais, submetendo sua hermenêutica ao conceito de empatia, em consequência recai ao domínio da



contemplanção de acordo com o ideal da descrição pura, difundida pelo positivismo. Mas para Habermas, Pierce e Dilthey, por certo, fizeram surgir os interesses cognitivos, seja como interesse técnico ou como interesse prático, devolvendo a possibilidade da teoria do conhecimento. Ainda assim, no caso específico das ciências do espírito, esta traz uma lacuna que precisa ser resolvida, a compatibilidade entre o particular e o universal das teorias das ciências sistemáticas do espírito. É exatamente nesse ponto que a psicanálise freudiana é acionada.

- g) Segundo Habermas, Freud prossegue a reflexão hermenêutica, que Dilthey deixara interrompida por sua incapacidade de escapar aos pressupostos positivistas do seu tempo. Mas enquanto a hermenêutica, no sentido de Dilthey, procura interpretar expressões simbólicas intencionais, mesmo distorcidas, Freud vai além do conscientemente intencionado, com sua hermenêutica das profundezas.
- h) Para fechar a reflexão habermasiana do conhecimento é imprescindível um contraponto com Nietzsche: Se Freud, influenciado pelo positivismo da época, defende que a ciência não é uma ilusão, Nietzsche defende o contrário. Mas, segundo Habermas, o objetivo da redução metodológica da ciência a um interesse pela autoconservação, em Nietzsche, não está a serviço de uma determinação lógico-transcendental de um conhecimento possível, mas, sim, a serviço da negação da própria possibilidade de se conhecer.
- i) Segundo Habermas, Freud desenvolveu seus estudos sobre civilização e cultura com pretensões sociológicas, mas sempre com a intenção de vincular seus estudos de psicanálise, das condições de natureza interior, encontradas no âmbito individual, com aquelas de natureza exterior, encontradas no âmbito societário. A psicanálise ao conceber os distúrbios do comportamento e da linguagem afirma uma diferenciação entre normalidade e patologia, ou seja, aquilo que é entendido como normalidade ou desvio depende de uma precondição, alicerçada muito mais no sentido cultural do que num estado de coisas já fixadas conceitualmente. Traçamos, dessa forma, uma ponte entre as neuroses e as instituições, através da apropriação habermasiana de Freud, apropriação essa que identifica o modelo de comunicação sistematicamente deformada como aquele legitima tanto as neuroses como as ideologias societárias. A psicanálise possibilitou em Habermas, completar a crítica do

saber, mas como afirmou o próprio Habermas uma crítica do conhecimento só é possível como crítica da sociedade. E por isso mostramos, também, que a crítica da sociedade, feita por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, pressupõem um modelo de comunicação sistematicamente deformada fundamentado na psicanálise freudiana. Por fim, confirmamos que a psicanálise proporcionou a Habermas completar sua crítica do conhecimento, e como, segundo o próprio Habermas, uma teoria do conhecimento só é possível como teoria da sociedade, então completamos a crítica do conhecimento com uma crítica da cultura que é, na essência, uma crítica da ideologia.

O que está na base dessas críticas é um interesse, o interesse pela emancipação da espécie humana.

## Referências bibliográficas

### 1. Obras de Habermas

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. In: Habermas et al. Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural S.A., 1980. Coleção Os Pensadores. 2.a Edição.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. No original: **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt am Main, 1973; tradução inglesa: **Knowledge and Human Interests**, Boston 1971.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Justificação**. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **The theory of Communicative Action**. Vol. I, Boston: Beacon Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. "The dialectics of rationalization: an interview with J. Habermas". Telos, 49 (outubro/81).

\_\_\_\_\_. **Teoría y Praxis**. : Editorial Tecnos, 1990a.

\_\_\_\_\_. **Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990b

\_\_\_\_\_. **Ciencia y Técnica como <<ideologia>>** Tecnos. Madri, 1986.

\_\_\_\_\_. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

\_\_\_\_\_. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Agir comunicativo e razão destrancendentalizada**. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

\_\_\_\_\_. **A Lógica das Ciências Sociais**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro, 2003a.

- \_\_\_\_\_. **Depois de trinta anos: notas acerca de conhecimento e interesse.** Trad. Marcelo José Wesseling. *Problemata: R. intern. Fil.* Vol. 02. (2011), pp.332-341 ISSN 1516-9219.
- \_\_\_\_\_. **Mudança estrutural na esfera pública.** 2ª ed. Rio de Janeiro, 2003b.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002c.
- \_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana.** São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** São Paulo: Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Passado como futuro.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993b.
- \_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª

## 2. Bibliografia complementar

- ANDRADE, Abrahão Costa. **Ricouer e a formação do sujeito.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- AUSTIN, J.L. **Outras Mentes.** Trad. Marcelo Guimarães Lima. São Paulo. Editor Civita. 1975
- \_\_\_\_\_. **Philosophical Papers** - London - Ed. J.O Urmson - Oxford University Press, 1972
- \_\_\_\_\_. **Quando Dizer é Fazer** - Trad. Danilo Marcondes - Porto Alegre -Ed. Artes Médicas, 1990
- \_\_\_\_\_. **Sentido e Percepção.** Trad. Armando Manuel Moura de Oliveira. São Paulo. Martins Fontes, 1993
- DILTHEY, Wilhelm. **Teoria das Concepções do Mundo.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições70, 1992.
- FILHO, Aldir Carvalho. **Linguagem e Autonomia.** São Luis: EDUFMA, 2012.
- FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XII [1914] **Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II).** Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]
- \_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XIII [1913-1914] **Totem e Tabu e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]
- \_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XVI

[1915-1916] **Conferências introdutórias sobre psicanálise (parte III)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

\_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XVII [1917-1919] **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

\_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XIX [1923-1925] **O Ego e o Id e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

\_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXI [1927-1931] **O futuro de uma ilusão, o Mal-Estar na civilização e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

\_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXII [1932-1936] **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

\_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXIII [1937-1939] **Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

\_\_\_\_\_. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, vol. XXVII [1917-1918] **Uma neurose infantil e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Versão online]

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel**. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rondei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Sílvio Rosa Filho, Prefácio de Bento Predo Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor Ltda, 1997.

LUBENOW, J. A. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: Para uma reconstrução da autocrítica**. João Pessoa. Editora Manufatura, 2012.

LUCHI, J. P. **A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas**. *Dissertatio ad Doctoratum*. Roma, 1999

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2004.

ROUANET, S.P. **Teoria crítica e psicanálise**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

\_\_\_\_\_. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo. Ed. Abril Cultural. 1975.