

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

PAULA MARIANA ENTRUDO RECH

***CONHECIMENTO E INTERESSE E SUA RECEPÇÃO NA TEORIA CRÍTICA
RECENTE***

PORTO ALEGRE
2023

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

PAULA MARIANA ENTRUDO RECH

***CONHECIMENTO E INTERESSE E SUA RECEPÇÃO NA TEORIA CRÍTICA
RECENTE***

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva.

PORTO ALEGRE
2023

CIP - Catalogação na Publicação

Rech, Paula Mariana Entrudo
"CONHECIMENTO E INTERESSE" E SUA RECEPÇÃO NA TEORIA
CRÍTICA RECENTE / Paula Mariana Entrudo Rech. -- 2023.
112 f.
Orientador: Felipe Gonçalves Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2023.

1. Teoria Crítica. 2. Psicanálise. 3. Autorreflexão
. 4. Emancipação. I. Silva, Felipe Gonçalves, orient.
II. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação
de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) –
Código 001.

PAULA MARIANA ENTRUDO RECH

**CONHECIMENTO E INTERESSE E SUA RECEPÇÃO NA TEORIA CRÍTICA
RECENTE**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Léa Silveira (UFLA).

Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR).

Prof. Dr. Ricardo Crissiúma (UFRGS).

Aos meus...

AGRADECIMENTOS

À minha mãezinha, agradeço por ser o meu pilar de sustentação e minha força. Seu amor, carinho, cuidado, alento e apoio foram decisivos para a conclusão dessa dissertação.

Agradeço ao meu orientador, Felipe Gonçalves Silva, por ter se tornado um amigo sempre disposto a me auxiliar no que fosse preciso e por fazer apontamentos cuidadosos durante a pesquisa, para que junto ao meu crescimento acadêmico não viessem mágoas ou inseguranças. Estendo meus agradecimentos à banca, composta pelos professores Léa, Ricardo e Eduardo. Foi um prazer ouvir seus valiosos apontamentos.

Por fim, agradeço à CAPES pela bolsa ao longo dos dois anos de pesquisa de mestrado. Nesse período, devido ao seu importante auxílio, pude desenvolver uma pesquisa única, rigorosa e autoral no campo da filosofia e psicanálise e dedicar-me exclusivamente à pesquisa, participando de eventos, tanto nacionais quanto internacionais, apresentando minhas pesquisas e debatendo novas ideias com outros pesquisadores, inclusive com a própria Amy Allen, no intento de expandir o meu escopo dialógico com importantes estudiosos desse campo disciplinar e encontrar diálogos paralelos à minha pesquisa.

RESUMO

Os objetivos da presente pesquisa se dirigem a reconstruir o significado da psicanálise na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada por Jürgen Habermas em 1968, indicando seu lugar na estrutura argumentativa da obra, seu papel no percurso ali apresentado, suas especificidades em relação às leituras mais habituais da psicanálise freudiana e suas dificuldades particulares. Além disso, esse trabalho pretende analisar os destinos de *Conhecimento e Interesse* nos debates da teoria crítica recente, a partir de duas principais obras: *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, publicada por Robin Celikates em 2009, e *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*, publicada por Amy Allen em 2020. Para isso, buscaremos apresentar brevemente o escopo da obra habermasiana, salientando o tipo de problema para o qual a psicanálise emerge como possível solução. A seguir, reconstituiremos as especificidades da leitura habermasiana sobre a psicanálise, destacando seu sentido específico como prática de autorreflexão. Por fim, a tarefa será discutir alguns elementos centrais do debate mais recente sobre a obra, contrastando a valorização recuperadora de seu modelo crítico por Robin Celikates com os motivos oferecidos por Amy Allen para sua rejeição. Apesar de seu caráter esclarecedor, defenderemos que o debate contemporâneo sobre o livro não esgota o potencial nele presente, chamando atenção para nexos ainda frutíferos entre crítica emancipatória e autorreflexão psicanalítica.

Palavras-chave: Teoria Crítica, Psicanálise, Autorreflexão, Emancipação.

ZUSAMMENFASSUNG

Ziel dieser Studie ist es, die Bedeutung der Psychoanalyse in dem 1968 von Jürgen Habermas veröffentlichten Werk *Erkenntnis und Interesse* zu rekonstruieren und dabei ihren Platz in der argumentativen Struktur dieses Werks, ihre Rolle in dem darin dargelegten Weg, ihre Besonderheiten im Verhältnis zu den üblichen Lesarten der Freudschen Psychoanalyse und ihre besonderen Schwierigkeiten aufzuzeigen. Darüber hinaus zielt diese Arbeit darauf ab, das Schicksal von Wissen und Interesse in den neueren Debatten zur kritischen Theorie zu analysieren, und zwar anhand von zwei Hauptwerken: *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, veröffentlicht von Robin Celikates im Jahr 2009, und *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*, veröffentlicht von Amy Allen im Jahr 2020. Zu diesem Zweck werden wir versuchen, den Umfang von Habermas' Werk kurz zu umreißen und die Art des Problems hervorzuheben, für das die Psychoanalyse als mögliche Lösung erscheint. Anschließend werden wir die Besonderheiten von Habermas' Lesart der Psychoanalyse rekonstruieren und ihre spezifische Bedeutung als Praxis der Selbstreflexion hervorheben. Schließlich werden wir einige Schlüsselemente der jüngsten Debatte über das Werk erörtern und dabei Robin Celikates' restaurative Neubewertung des kritischen Modells mit den Gründen kontrastieren, die Amy Allen für dessen völlige Ablehnung anführt. Trotz ihres aufschlussreichen Charakters werden wir argumentieren, dass die aktuelle Debatte über das Buch ihr Potenzial nicht ausschöpft, indem wir die Aufmerksamkeit auf die immer noch fruchtbaren Verbindungen zwischen emanzipatorischer Kritik und psychoanalytischer Selbstreflexion lenken.

Schlüsselwörter: Kritische Theorie, Psychoanalyse, Selbstreflexion, Emanzipation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 CONHECIMENTO E INTERESSE	13
1.1 A crítica do objetivismo da ciência: reflexão e interesse emancipatório.....	17
1.2 O contramovimento de Peirce e Dilthey.....	28
2 A PSICANÁLISE COMO PRÁTICA HERMENÊUTICA DE AUTORREFLEXÃO.....	39
3 A RECEPÇÃO DA OBRA <i>CONHECIMENTO E INTERESSE</i> PELA TEORIA CRÍTICA RECENTE.....	60
3.1 Crítica como <i>práxis social</i> : um modelo reconstrutivo de teoria crítica.....	61
3.1.1 Entre uma crítica externa à <i>la Bourdieu</i> e uma crítica interna à <i>la Boltanski</i>	64
3.1.2 Teoria Crítica como Crítica Reconstrutiva.....	71
3.2 <i>Critique on the Couch</i> : a psicanálise e a metodologia da crítica à luz do processo transferencial.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99

INTRODUÇÃO

Na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada em 1968, Jürgen Habermas atribui às características distintivas da psicanálise um sentido central em seu próprio projeto filosófico, capaz de dar continuidade a uma herança intelectual marcada pelo vínculo constitutivo entre reflexão teórica e interesse emancipatório. A psicanálise aparece nessa obra como possível solução para desafios teóricos exigentes, marcados pela luta contra o positivismo, pela tendente neutralização de interesses próprios a diferentes campos do conhecimento e, principalmente, pela necessidade de se recompor um interesse emancipatório que pudesse conceder às ciências do espírito um aspecto fundamentalmente crítico, com vistas à identificação e possível superação de bloqueios ao processo de tomada de consciência de si.

No entanto, malgrado esse interesse inicial de Habermas pela psicanálise, percebemos nas obras posteriores a *Conhecimento e Interesse* um progressivo afastamento do importante papel atribuído a ela em seu projeto metodológico, marcado por escassas e cada vez menos consequentes menções à teoria psicanalítica em seus trabalhos futuros. Apesar desse deslocamento operado pelo próprio autor, a obra tem sido revisitada em debates importantes da teoria crítica recente, sendo considerada um dos capítulos significativos na já ampla trajetória de incorporação da psicanálise por essa corrente de pensamento. No intento de contribuir com os debates sobre a atualidade da psicanálise como autorreflexão, esse trabalho busca reconstituir o papel atribuído à psicanálise no percurso argumentativo levado a cabo em *Conhecimento e Interesse*, bem como avaliar os destinos da obra no contexto da mais recente geração de teóricos críticos. Para isso, a estrutura do trabalho divide-se em três capítulos. O primeiro deve cumprir o objetivo mais amplo de contextualização de questões preliminares relevantes para entendermos o tipo de problema para o qual a psicanálise emerge como possível solução. Nesse sentido, o capítulo subdivide-se em duas seções cujos objetivos principais são: (i) remontar o sentido atribuído ao positivismo, o qual se esteia na denegação da reflexão no âmbito de uma teoria do conhecimento, a partir dos

argumentos elaborados por Habermas ao longo de seu combate às querelas deixadas pela teoria positivista; (ii) avaliar como, durante o percurso do objetivismo da ciência, o qual visa reduzir a teoria do conhecimento a uma teoria da ciência, teria surgido um contramovimento, no qual Habermas encontraria um vínculo autêntico entre conhecimento e interesse, sobretudo nas teorias de Charles Sanders Peirce e Wilhelm Dilthey, atestado por meio de uma autorreflexão das próprias abordagens metodológicas das ciências.

No segundo capítulo, buscaremos reconstituir a argumentação empreendida sobretudo no capítulo 10 de *Conhecimento e Interesse*, texto que foi proeminentemente dedicado à caracterização da psicanálise como prática hermenêutica de autorreflexão, orientando-nos pela seguinte estrutura expositiva: (i) analisar conceitos-chave como o interesse pela autorreflexão; o papel de parceiro que o analista desempenha no percurso de auxiliar o analisando a compreender seus textos mutilados, traduzindo-os de uma forma de expressão privada para a comunicação pública; a influência do sistema de autoconservação e suas consequências inibitórias. A partir disso, buscaremos (ii) salientar como a deterioração de nexos simbólicos representam para o autor canais de acesso a motivos e intenções inconscientes dos sujeitos, não podendo ser malbaratadas como meras falhas acidentais de transmissão da memória e da tradição cultural. A seguir, buscaremos (iii) demonstrar como os sonhos poderiam ser considerados como semelhantes aos textos deteriorados emitidos pelos sujeitos, ou seja, uma forma “normal” pela qual a neurose se apresentaria. Por fim, pretende-se (iv) discutir como o projeto de Habermas teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, tendo em vista que para Habermas a autorreflexão como método não se realiza plenamente devido a um “mal-entendido cientificista” que teria acompanhado a psicanálise desde sua fundação.

No capítulo três, buscaremos apresentar, por um lado, a tentativa de Robin Celikates recuperar a crítica reconstrutiva presente em *Conhecimento e Interesse*, revelada sobretudo na consideração da psicanálise como prática de autorreflexão, como modo de superar impasses considerados paralisantes na crítica social

contemporânea; vale dizer, como modo mais profícuo de se evitar as limitações daquilo que vem a chamar de “modelo de ruptura”, presente nas ciências sociais críticas, bem como o “modelo da simetria”, encontrado na sociologia da crítica contemporânea. Na contramão da argumentação de Celikates, veremos *Conhecimento e Interesse* ser novamente colocada no centro dos debates metodológicos da teoria crítica na recente obra de Amy Allen, *Critique on the couch...* (2020), na qual a autora questiona duramente a leitura da psicanálise como hermenêutica crítica e como modelo interpretativo de análise social. Aqui, a autora baseia-se em Freud e em Melanie Klein, no intento de desenvolver uma linha mais realista de pensamento psicanalítico, contrariando as interpretações excessivamente racionalistas e progressistas da psicanálise, a qual teria influenciado boa parte dos objetivos e estratégias metodológicas da crítica social em figuras posteriores, a exemplo do próprio Celikates. Segundo Allen, o método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse* enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio da reflexão racional, fazendo com que seu projeto repousasse sobre uma base racionalista e deixando de lado a dimensão afetiva impregnada nos bloqueios à experiência subjetiva. Por esse viés, um dos principais objetivos de Allen, sobretudo no capítulo cinco de *Critique on the Couch...*, é rearticular a relação entre o método psicanalítico e o crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e menos cognitivista da psicanálise.

Ao final, nos comentários conclusivos da dissertação, buscaremos contrastar os dois posicionamentos apresentados da recente recepção de *Conhecimento e Interesse*. Para isso, pretende-se identificar algumas limitações encontradas em ambos os lados, chamando atenção para contribuições ainda não esgotadas dessa obra para a interlocução entre teoria crítica e psicanálise.

1 CONHECIMENTO E INTERESSE

Anos antes à publicação de *Conhecimento e Interesse* (2014 [1968]), Habermas, em sua aula inaugural em Frankfurt em 1965, apresenta, ainda que *grosso modo*, o modelo crítico que mais tarde seria proeminentemente elaborado com mais atenção e rigor na referida obra. Nessa conferência, cujo título dá nome ao livro, o autor procura desenvolver uma resposta à chamada querela do positivismo nas ciências sociais, e caracterizar as categorias envolvidas nos processos investigativos correspondentes aos três interesses condutores do conhecimento: (i) ciências analítico-empíricas, que são conduzidas por “um interesse do conhecimento pela disposição técnica de processos objetivados”; (ii) ciências hermenêuticas-históricas, que se consolidam sob “um interesse prático do conhecimento por um possível consenso da ação no quadro de uma autocompreensão transmitida”; (iii) ciências sociais críticas, que revelam sua determinação por um interesse emancipatório do conhecimento, através do ato reflexivo, empenhando-se em testar “os enunciados teóricos capazes de capturar legalidades invariantes da ação social geral, bem como as relações de dependência ideologicamente solidificadas em princípios modificáveis” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 157-159).

No que lhes concerne, os interesses condutores do conhecimento podem ser caracterizados dentro de três meios de socialização principais, a saber, o trabalho, a linguagem e a interação. Por meio do trabalho – no qual as ciências analítico-empíricas se incluem –, é possível assegurar o interesse da humanidade por formas adaptativas de sobrevivência ante condições externas de vida. Já por meio da linguagem – no qual as ciências hermenêutico-históricas se incluem –, a humanidade, orientada por um interesse prático, assevera sua inserção social por valores comuns transmitidos na comunicação cotidiana. Por meio da interação, por sua vez, a autorreflexão crítica e a conseqüente identificação de ciências ideológicas legitimadoras de opressão e dominação são orientadas pelo interesse emancipatório

da humanidade frente às moções pulsionais¹ dos indivíduos e à coação das normas sociais (DE CAUX, p. 2016).

Três anos após a apresentação de seu projeto de pesquisa na referida aula inaugural, Habermas publica *Conhecimento e Interesse*, obra na qual se percebe o surgimento de uma nova ligação entre a teoria do conhecimento e uma teoria da sociedade. Essa relação estaria aprofundada, agora, na preleção dos compromissos epistêmicos de Marx à luz dos fragmentos da filosofia do espírito do período hegeliano de Jena. Habermas encontra nos escritos prévios à *Fenomenologia* de Hegel os três meios de formação social que correspondem aos três interesses condutores de conhecimento. Dado que cada um dos conhecimentos são conduzidos por respectivos interesses, cada um possui uma dialética própria, a saber: “as ciências empírico-analíticas são agentes da dialética do trabalho; as hermenêutico-históricas, da dialética da linguagem; e as ciências sociais críticas, que operam como autorreflexão crítica das demais ciências, da dialética da eticidade” (*ibidem*, p. 61).

Nessa obra, o autor defende que a tarefa da teoria crítica seria delimitar o papel do interesse e de suas conexões com o conhecimento. Para isso, seria necessário compreender que essa tarefa “passa pela reconceituação do conflito social no interior do qual ela opera, entendendo a autonomia relativa da dialética da interação ética em relação às do trabalho e da linguagem” (*ibidem*). Conforme Habermas (2014 [1968], p. 307-308), “o conceito de interesse como guia do conhecimento implica os dois momentos formativos: conhecimento e interesse”. Ele debruça-se, portanto, sobre a questão do nexos entre conhecimento e interesse, buscando desenvolver uma teoria crítica da sociedade que estaria endogenamente vinculada a um interesse prático-político de razão emancipatória, com vistas a auxiliar a dissolução da dominação. Por esse viés, Habermas revela o vínculo existente entre sua teoria do conhecimento e sua teoria da sociedade nos seguintes termos:

¹ *Triebregung*. “Expressão utilizada por Freud para designar a pulsão sob o seu aspecto dinâmico, ou seja, na medida em que se atualiza e se especifica num estímulo interno determinado”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPLACHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 285-286.

Eu afirmo apenas que a autorreflexão bem-sucedida adentra de novo no processo de formação do qual se tomou consciência. Eu acentuo o nexo entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade por duas razões. De um lado, os constituintes do sistema social não podem ser apreendidos suficientemente sem que se esclareçam, no âmbito da teoria do conhecimento, as operações cognitivas, ao mesmo tempo dependentes da verdade e ligadas à ação; de outro, também as tentativas de reconstruir a competência cognitiva, nos termos da teoria do conhecimento, possuem a forma de hipóteses que podem ser indiretamente testadas, empregando-as como meios construtivos de uma teoria da evolução social (HABERMAS, 2014 [1968], p. 447).

Habermas propõe discutir o desenvolvimento de sua teoria do conhecimento baseando-se em três principais linhas: o positivismo; o pragmatismo; o historicismo. Em *Conhecimento e Interesse*, encontra-se a continuidade do debate de que o positivismo teria como principal premissa “a denegação da experiência de reflexão no âmbito da teoria do conhecimento” (REPA, 2014, p. 14), buscando um conhecimento objetivo da realidade social aos mesmos moldes das ciências naturais. A partir disso, é possível observar a crescente aniquilação da necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e de crítica epistemológica no âmbito da teoria do conhecimento. Desse modo, o autor apresenta um processo esquemático cujas etapas partem de Kant, passando por Hegel, Marx, Peirce e Dilthey, chegando finalmente a Freud, tendo por foco “redescobrir a conexão perdida entre o conhecimento e as condições transcendentais do conhecimento possível” (ROUANET, 2001, p. 265).

A reconstrução da reflexão metodológica de Peirce, Dilthey e Freud levaria à autorreflexão sobre aquilo que o positivismo nega e encobre: o nexo entre teoria e *práxis*, entre conhecimento e interesse. O propósito crítico imediato é, portanto, dado pela crítica ao positivismo, no âmbito das reflexões sobre teoria do conhecimento e metodologia. Nesse sentido, o projeto subjacente a *Conhecimento e Interesse*, expresso na conferência homônima de 1965, se origina de um contexto teórico marcado pela assim chamada “querela do positivismo”, na qual Adorno e Habermas se bateram contra Popper e Albert, no início dos anos 1960 (REPA, 2017, p. 18).

Ademais, Habermas também contempla em sua obra outros temas caros à tradição frankfurtiana: a reflexão voltada à prática, a crítica da cultura, a denúncia do positivismo e de formas patológicas de reprodução social, no intento de fornecer maior plausibilidade aos postulados da teoria crítica. Ele se detém ao projeto de uma

crítica da ideologia que, “ao nível teórico, seria uma crítica do saber, destinada a desmascarar a autoilusão objetivista da ciência; ao nível da *práxis*, seria uma crítica da cultura, destinada a desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente deturpada” (ROUANET, 2001, p. 258). Assim, Habermas (2014 [1968], p. 218) descreve sua teoria como sendo “aquela que implica, ao mesmo tempo, uma filosofia da história com intenção prática e uma crítica”. Essa crítica se dará em duas principais frentes: (i) uma crítica à abordagem positivista da teoria do conhecimento, da interação social e dos modelos tecnocráticos da ciência como “ideologia”; (ii) uma crítica à radicalização dialético-materialista pós-marxista e hermenêutico-crítica da teoria do sujeito cognoscente, entendida como uma teoria dos interesses orientadora do conhecimento enraizados na *práxis* humana.

Por esse viés, o presente capítulo pretende reconstruir, baseando-se sobretudo nos capítulos iniciais da obra *Conhecimento e Interesse*, a trajetória habermasiana da crítica ao positivismo, bem como sua tentativa de restabelecer, fora do campo positivista, uma teoria crítica do conhecimento, tendo como fio condutor a incorporação da autorreflexão no domínio das questões metodológicas através dos pilares psicanalíticos. À luz dos objetivos mais amplos dessa pesquisa, a tarefa central do capítulo será introduzir questões preliminares ao problema central que será tratado nos capítulos posteriores, vinculado à autorreflexão como método hermenêutico e à recepção do projeto habermasiano por proeminentes representantes da teoria crítica recente. Sendo assim, a exposição argumentativa que seguiremos aqui se dará em duas principais frentes: (i) remontar a crítica do objetivismo da ciência, por meio da exposição comparativa das teses principais de teóricos relevantes que servirão de pano de fundo para fundamentar as críticas e, posteriormente, o projeto de Habermas; (ii) demonstrar como durante o percurso do positivismo em tentar reduzir a teoria do conhecimento a uma teoria da ciência teria surgido um contramovimento no qual Habermas encontraria um vínculo autêntico entre conhecimento e interesse, atestado por meio de uma autorreflexão das próprias abordagens metodológicas das ciências.

1.1 A crítica do objetivismo da ciência: reflexão e interesse emancipatório

No prefácio da *Crítica da Razão Pura*², de Kant, levanta-se uma pertinente questão a respeito do interesse da razão, envolvendo o conceito de “esclarecimento” (*Aufklärung*). Nessa obra, bem como em seu artigo “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?” (1783), através da preocupação em delimitar o que é “esclarecimento”, estabelece-se que a razão apenas toma consciência do interesse a qual a própria faculdade da razão conduz, mediante a “crítica” enquanto método. Aqui, o autor já indica a razão como sendo guiada pelo interesse, ou seja, justamente pelo interesse no esclarecimento.

Além de Kant, essa tradição esclarecedora também foi suscitada por outros dois importantes filósofos, a saber, Hegel e Marx. Para eles, o esclarecimento estaria intimamente ligado a um trabalho crítico da razão cujo nexos entre liberdade, emancipação e história “analisa, a um só tempo, o estado de dominação, o estado de liberdade atingida em um determinado momento de sua história, e ainda o estado dos objetivos a serem atingidos no futuro, não sendo, portanto, uma construção *a priori*” (PINTO, 2015, p. 24).

Para Kant (1783), o esclarecimento implica a saída do homem do seu estado de minoridade, onde ele próprio é responsável por sua comodidade, bem como pela força que a constituição religiosa e política exerce sobre ele. Essa saída emancipadora, entretanto, não é garantia de mais esclarecimento e liberdade no processo da história futura, haja vista que a natural característica de sociabilidade insociável³ da espécie humana dificultaria a perspectiva de um esclarecimento absoluto.

Por outro lado, Hegel entende o conceito de esclarecimento como a ideia de que algo apenas pode ser válido se for através dos argumentos da razão. Caso seja através do uso de autoridade, da força ou mesmo dos costumes, torna-se nada mais que um esclarecimento insatisfeito, devido ao pouco aprofundamento da consciência crítica do esclarecimento. Marx, por sua vez, critica o modo como Kant e Hegel

² Edições de 1781 e 1787.

³ Para uma leitura mais aprofundada sobre esse conceito, cf. KANT, I., “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. São Paulo: Brasiliense, 1986.

entendem o esclarecimento. Na sua compreensão, existiria um déficit de mediação histórica no modo de entender o esclarecimento em Kant e Hegel, já que se impõe o problema do nexa entre esclarecimento e sua própria situação material. O esclarecimento efetivo, para Marx, resultaria em elementos como “a reforma da consciência crítica, o processo de libertação levado a cabo por um sujeito histórico determinado, uma utopia social realizável e a análise do “homem real”, tal como é determinado pelas condições econômicas, sociais e políticas” (*ibidem*, p. 25).

Habermas passa a valer-se, portanto, dos conceitos de “trabalho e interação”, que remontam ao jovem Hegel, denominando como interesses determinadas orientações vinculadas a “condições fundamentais da reprodução possível e da autoconstituição da espécie humana, a saber, trabalho e interação. Essas orientações basilares não objetivam, por isso, a satisfação de carências empíricas imediatas, mas a solução de problemas sistemáticos” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 299). A partir de uma leitura materialista, Habermas recuperaria, dessa forma, a crítica hegeliana ao subjetivismo kantiano do conhecimento. A relação entre esses conceitos estaria diretamente ligada aos interesses antropológicos de existência, sobrevivência e conservação, bem como ao gradativo processo de conhecimento da espécie humana.

Habermas pensa que Marx poderia ter se valido do modelo hegeliano da dialética da eticidade, desenvolvido nos escritos de juventude. [...] A relação de dependência entre interação e trabalho se mostra no fato de que a eticidade é a cada vez expressão da coerção da natureza externa traduzida em repressão da natureza interna. Dito de outro modo: a coação das normas sociais sobre o indivíduo é condicionada pela repressão necessária que a carência material impõe num dado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Quanto mais as forças produtivas se desenvolvem, menor se torna a carência e menor a necessidade de repressão da natureza interna. A dialética do trabalho determina a perda da necessidade da repressão da natureza interna, mas seu fim é dependente antes do resultado da dialética da eticidade. A dialética da eticidade se encontra igualmente com a da linguagem, pois as representações simbólicas que dão significado ao mundo, tendo sido desfiguradas pela violência e subtraídas da comunicação pública sem coerção, exercem elas mesmas uma violência prática. Um exemplo disso, para Habermas, encontra-se na repressão simbólica e institucionalmente assegurada pela fetichização das relações sociais reais (DE CAUX, 2016, p. 63)

A partir dessa concepção habermasiana, é extraído que (i) as ciências humanas, em contraposição às ciências naturais, são guiadas pelo processo

reflexivo, reestruturando uma via de consciência marcada pelo desenvolvimento do sistema do trabalho social; (ii) às ciências humanas é necessário tomar parte na experiência de autorreflexão como uma crítica da ideologia, visto que, afastando-se desse processo de reflexão, as ciências humanas passam a ser dirigidas puramente pelo seu interesse prático na conservação. Somente quando elas passam a refletir sobre si mesmas, com vistas a um interesse emancipatório de ideologias que elas mesmas contribuíram para cristalizar, elas se tornam, de fato, críticas.

Para além desses interesses de preservação, que seriam condutores de conhecimento empírico-analítico, apresenta-se o interesse intrínseco à espécie pela liberdade e pela autonomia, dando origem ao interesse emancipatório de suas dominações sociais viabilizado pelo ato reflexivo. É justamente no processo de consciência de si que se pode “colher aí, mesmo num quadro predominantemente positivista, os laços da retroligação entre as teorias científicas e as conexões sociais e resgatar assim o potencial emancipador da autorreflexão” (LUCCHI, 1999, p. 88). O processo autorreflexivo revelaria, assim, o vínculo entre conhecimento e interesse, mostrando um interesse prático da razão vinculado a seus objetivos mais diretamente empíricos. É devido à reflexão, portanto, que se pode “criticar a autoconsciência objetivista das ciências nomológicas e a transformação dessa autoconsciência em ideologia cientificista (ROUANET, 2001).

A razão se apreende como interessada na efetuação da autorreflexão. Por isso, é com o nexos fundamental de conhecimento e interesse que nos deparamos quando desdobramos a metodologia à maneira da experiência da reflexão: como a dissolução crítica do objetivismo, ou seja, da autocompreensão objetivista das ciências, que escamoteia o interesse da atividade subjetiva nos objetos pré-formados do conhecimento possível (HABERMAS, 2014 [1968], p. 321).

Aqui, a tentativa habermasiana durante esse processo é defender a tese de que,

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

Isso significaria dizer que, embora Habermas valorize as contribuições tanto de Hegel quanto de Marx no campo da teoria do conhecimento, e até mesmo utilize conceitos hegelianos de “experiência”, de “dialética da eticidade” e de “luta por reconhecimento”, bem como os conceitos marxianos de autoprodução da espécie pelas vias do trabalho social como alicerces para uma teoria social e para uma teoria do conhecimento, eles não seriam capazes de levar às últimas consequências a elevação da teoria do conhecimento como teoria crítica da sociedade: Habermas tenta corrigir o idealismo hegeliano utilizando-se do materialismo marxiano, ao mesmo tempo que procura evitar uma “redução das lutas de classe ao âmbito do trabalho, mostrando que elas podem ser vistas também como lutas por reconhecimento e, além disso, não são estranhas a uma dialética da eticidade em que a identidade de cada um é determinada pelo outro que é renegado” (REPA, 2004, p. 15). No entanto, Hegel e Marx não conseguiram colocar a investigação epistemológica em um novo patamar, “pelo contrário, ambos suspenderam, cada um a seu modo, a validade do questionamento próprio da teoria do conhecimento” (*ibidem*, p. 14). Hegel transformaria a teoria do conhecimento no idealismo de um saber absoluto, enquanto Marx, mesmo que atribua acertadamente um caráter materialista à sua filosofia da história, acaba reduzindo a reflexão meramente ao trabalho, desenvolvendo uma análise instrumentalista da reflexão (MEDEIROS; MARQUES, 2003). Por esse viés, Habermas entende que ambos contribuiriam para o avanço da teoria positivista.

Como nos explica Rouanet (2001), o conhecimento possível para Kant dependeria das categorias *a priori*, as quais possibilitam a dissolução da ilusão objetivista. Contudo, ele próprio confere um alto valor dogmático à sua crítica, absolutizando-a, visto que enxerga na matemática e nas ciências naturais paradigmas apresentados como invariantes às estruturas do sujeito transcendental. Já Hegel, em sua *Fenomenologia*, procura demonstrar certo equívoco kantiano, ao assumir que as ciências naturais seriam formas de saber e que o projeto de Kant, baseado na consciência crítica, seria uma espécie de *Cogito*, o qual negligenciaria o processo de autoformação do Espírito. Todavia, o que Hegel não percebe é que ele mesmo recai nesse erro ao identificar a consciência crítica da epistemologia ao

“Saber Absoluto”, isto é, ao reduzir as ciências a nada mais que manifestações desse saber, o que faz com que toda a problemática proposta por Kant da relação entre filosofia e ciência desapareça.

Mesmo que Marx pudesse minimizar as dificuldades criadas pela teoria da história idealista hegeliana, por meio de uma filosofia materialista, a qual seria igualmente uma teoria do conhecimento, o que Marx faz é utilizar o sujeito transcendental de Kant, historicizado pelos postulados de Hegel, mas sob bases materialistas, para dizer que a espécie humana, na medida em que transforma a natureza por meio do trabalho, constitui transcendentemente a objetividade, haja vista que o trabalho constitui o quadro transcendental, permitindo uma constituição da objetividade do conhecimento. Marx considera tanto o momento de síntese por meio das forças produtivas, isto é, o trabalho, quanto a síntese através da interação, que seriam as relações de produção, admitindo que essas sínteses não seriam apenas resultado direto do desenvolvimento das forças produtivas e do progresso técnico, mas produto de relações de força por meio da luta de classes. Entretanto, como nos explica Rouanet (2001, p. 267),

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

Aqui, Habermas passa a analisar o pensamento comteano, de modo a diagnosticar suas contradições e a tentar resgatar a autorreflexão – o mesmo ocorre com o pensamento de Mach e de Peirce. Inicialmente, o positivismo de Comte, mergulhado na razão e crendo apenas na união entre a ciência e a tecnologia, entrou em cena na figura de uma nova filosofia da história, o que originou um conflito. Esse conflito era pautado, nas palavras de Habermas (2014 [1968], p. 121), na seguinte questão: “o conteúdo cientificista da doutrina positivista, de acordo com o qual o conhecimento legítimo só é possível no interior do sistema das ciências empíricas, encontra-se em manifesto conflito com a forma de filosofia da história na qual o positivismo surge a princípio”.

Em sua mais importante teoria, a lei dos três estados, baseada em suas observações a respeito da evolução da espécie, Comte constata que para que haja uma evolução humana, ela precisa passar por três estágios: i) o teológico; ii) o metafísico; iii) o positivo. Contudo, na visão habermasiana, essa teoria pressupõe uma forma lógica que vai de encontro ao *status* de hipótese de lei atribuído às ciências empíricas. Esse conflito, segundo Habermas (2014 [1968], p. 122), poderia ser solucionado à medida em que enxergamos que a intenção do positivismo mais antigo é tão somente “propagar de maneira pseudocientífica o monopólio da ciência sobre o conhecimento”.

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

Trata-se da influência de fato do homem sobre o mundo externo cujo desenvolvimento gradual forma, sem dúvida, um dos principais aspectos da evolução social; certamente, pode-se dizer até mesmo que sem o seu desdobramento essa evolução inteira teria sido impossível. [...] O progresso político, bem como o moral e o intelectual, é absolutamente inseparável do progresso material, por isso, é claro que o efeito do homem sobre a natureza depende principalmente dos seus conhecimentos alcançados no que concerne às leis reais dos fenômenos inorgânicos (COMTE, 1923, p. 368-369 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 123).

Assim como Marx analisa o papel que o progresso técnico-científico emprega na autoconstituição da espécie, focando no conceito idealista de conhecimento, ao reduzi-lo à síntese por meio das forças produtivas, Comte associa a filosofia da história a determinadas circunstâncias do progresso científico, propiciando a elucidação de um conceito de ciência que não mais se insere na teoria do

conhecimento, tendo sido solapado pelo positivismo e passado de uma teoria do conhecimento para uma teoria da ciência. Com isso, a teoria da ciência comtiana se reduziria a um amontoado de regras metodológicas chamadas pelo termo “positivo”.

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

Embora o positivismo tenha adotado inicialmente a regra fundamental do empirismo, segundo a qual o conhecimento precisa ser comprovado por meio da certeza sensível da observação, pois é exatamente essa certeza sensível que determinaria o acesso aos fatos, o positivismo não considera plena a garantia de certeza do conhecimento por meio das fundamentações empíricas, visto que mais importante que a certeza sensível seria a certeza pelo método, pois ele garantiria a fiabilidade do conhecimento científico. Com efeito, a ciência afirma a primazia do método em relação ao objeto cuja fiabilidade se dá através do auxílio dos modos de proceder científico.

Desse modo, Comte liga os princípios racionalistas aos empiristas, pois não se trata mais dos teoremas de uma filosofia do conhecimento, mas de determinadas regras para o procedimento da ciência, uma vez que é exatamente a harmonia entre a ciência e a técnica que possibilitaria a disposição técnica, tanto sobre os processos da natureza quanto sobre os processos da sociedade (HABERMAS, 2014 [1968], p. 129). Contudo, segundo a explicação comteana,

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

supremas. [...] Pois a técnica não será mais exclusivamente geométrica, mecânica ou química e assim por diante, mas também e em primeira linha, política e moral (COMTE, 1956, p. 59-60 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 129-130).

A “certeza” é um dos critérios da cientificidade dos enunciados, dos quais se podem derivar a “incompletude” e a “relatividade” em princípio de conhecimento, que corresponde “à natureza relativa do espírito positivo” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 131). A partir disso, Comte se dá conta de que a relatividade do conhecimento, não nos termos de uma teoria do conhecimento como constituinte das objetivações possíveis da realidade, mas nos termos de uma oposição entre a ciência e a metafísica, poderia ser concebida, já que, na sua visão, a metafísica seria desnecessária se comparada aos fatos, ou melhor, os elementos da tradição metafísica apenas seriam substituídos pelos conceitos positivistas que explicariam de modo causal as regularidades empíricas.

Todavia, Habermas argumenta que essa interpretação positivista continuaria atada à metafísica, uma vez que esta pressupõe uma relação existente entre o *cosmos* do ente e o *logos* do homem, enquanto o positivismo nada mais faria que em toda a parte colocar o relativo no lugar do absoluto. O positivismo, ainda que declare que a tradição metafísica é desprovida de sentido, vê-se obrigado a lidar com as oposições metafísicas entre essência e fenômeno e entre totalidade do mundo e saber absoluto. Comte recusa-se a adentrar no campo de questões da metafísica, simplesmente suplantando-as de suas discussões ao chamá-las de “indiscutíveis”.

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

Essa autocompreensão cientificista das ciências, que se firma enquanto uma teoria da ciência, passa a substituir o conceito filosófico de conhecimento, tornando-o idêntico ao conhecimento científico. Partindo da lei dos três estados, que introduz o conceito normativo de ciência sob os termos de uma filosofia da história, vê-se a

tentativa de levar a cabo um projeto de estabelecer uma ideologia que possibilite fazer a substituição da teoria do conhecimento por uma teoria da ciência.

Habermas (2014 [1968], p. 135) defende que, após ter sido feita essa substituição, a metodologia das ciências deveria ser capaz de determinar sistematicamente a demarcação entre ciência e metafísica, pois “se a ciência se distingue da metafísica por descrever fatos e suas relações, a questão relacionada à demarcação entre ciência e metafísica faz surgir uma outra questão sobre o que se entende por positividade dos fatos”. Essa outra questão, na visão habermasiana, seria a vingança da repudiada teoria do conhecimento, já que impõe um problema irresoluto, fazendo surgir a necessidade de reelaboração através de uma *ontologia do factual* ironicamente renovada.

Nesse ponto, a doutrina dos elementos, de Ernst Mach, apareceria a Habermas como um exemplo da tentativa positivista em justificar o domínio de objetos das ciências, uma vez que ela se propõe a explicitar o mundo sob os fatos e, ao mesmo tempo, os fatos como a essência da realidade. Nela, Mach concebe as relações de dependência entre os elementos como relações funcionais⁴, sendo essas relações formadoras de elementos sensíveis, visto que os fatos somente ocorrem na experiência sensível.

Dessa maneira, Mach busca “um fundamento dos fatos [atestados por sensações e corpos] que permitiria formar um conceito de real para alguém do fenomenalismo e do fisicalismo” (*ibidem*, p. 137). A principal diferença entre esses elementos como relações funcionais, concentra-se na distinção daquilo que é um objeto físico e daquilo que é um ente psíquico, isto é, está ligada à questão de saber se esses elementos ultrapassam ou não a fronteira do que é da ordem do físico e o que é da ordem do psíquico. A partir disso, segue-se que todos os elementos que pertencem ao mundo dos corpos são constituídos por sensações ligadas a um corpo cuja identificação é o “Eu”. Vejamos o seguinte exemplo,

uma cor é um objeto físico, tão logo atentamos, por exemplo, para sua dependência em relação à fonte luminosa da luz (de outras cores, calores, espaços etc.). Mas, se atentamos para sua dependência em relação à retina

⁴ Cf. MACH, E. (1959). *The analysis of sensations and the relation of the physical to the psychical*. New York: Dover Publications. (Originalmente publicado em 1886).

(aos elementos do Eu percipiente), então ela é um objeto psicológico, uma sensação” (*ibidem*, p. 137-138).

Para Habermas, encontra-se aí a graça do monismo de Mach⁵, pois esses elementos quando relacionados ao Eu são sensações, mas quando relacionados entre si, passam a determinar características de corpos.

No entanto, a intenção de Mach com isso é criar uma estratégia, sob o ponto de vista do positivismo, a fim de evitar questionamentos próprios da teoria do conhecimento. Aqui, Habermas explica que (*ibidem*, p. 138),

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

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

Assim, a principal tarefa do positivismo parece não ser alcançada através da utilização da doutrina dos elementos de Mach, pelo fato de seu materialismo isolar a questão da teoria do conhecimento sobre as condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível. Essa doutrina pragmatista apenas fornece uma interpretação a longo alcance da realidade e, ao mesmo tempo, satisfaz-se com uma determinação mínima de conhecimento. A totalidade dos fatos é pertencente ao domínio dos objetos das ciências e essa ciência é demarcada como uma duplicação dos fatos em oposição à metafísica, mas é aí que consiste sua contradição, pois a ciência não pode justificar qualquer reflexão aquém da ciência, então também não pode justificar a si mesma.

No entanto, essa doutrina é exatamente uma forma de reflexão da ciência, uma forma que proíbe qualquer reflexão aquém da ciência. Sua doutrina, então, apenas fundamenta o domínio dos objetos e a primazia da ciência sobre a reflexão.

⁵ Mach utiliza os conceitos de “elemento” e “sensação”, no mais das vezes, como sinônimos.

Essa fundamentação do domínio dos objetos é o critério utilizado a fim de demarcar a contraposição entre ciência e metafísica. O critério positivista se baseia na cópia de fatos. Habermas explica (*ibidem*, p. 144-145):

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

Mach procura defender-se desse tipo de objeção com a seguinte declaração (MACH, 1911, p. 271 *apud* HABERMAS 2014 [1968], p. 145): “com isso não deve ser criada nenhuma nova filosofia, nenhuma nova metafísica, mas fazer uma correspondência com o esforço momentâneo das ciências positivas para alcançar um contato mútuo”. Ele escolhe, então, a física e uma psicologia, nas quais o procedimento teria a ciência natural como modelo, a fim de obter um sistema de referências cujo *status* científico fosse compatível e aceito pelo consenso, resultando dessa integração nas suposições fundamentais da doutrina dos elementos. Todavia, como argumenta Habermas, se esse sistema de referências das ciências for interpretado ontologicamente, logo percebe-se que essas mesmas referências permitem ao sujeito ser reconduzido empiricamente às suas operações cognitivas, derrubando a barreira objetivista da teoria do conhecimento, ao entender que esse sistema de referências é o resultado de uma interação do sujeito cognoscente com a realidade.

Contudo, a intenção de Mach é determinar o sentido da facticidade dos fatos para conseguir eliminar qualquer enunciado que não tenha uma pretensão científica, sendo sua doutrina entendida como “a reflexão que destrói as nebulosidades da reflexão, restringindo o conhecimento à ciência” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 145-

146). Por esse viés, com o positivismo de Comte e Mach, consoma-se o processo de dissolução da teoria do conhecimento, sendo substituída por uma teoria da ciência que prioriza as pesquisas científicas em detrimento das reflexões epistemológicas, legitimando a autoconsciência objetivista da ciência.

1.2 O contramovimento de Peirce e Dilthey

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

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

Peirce leva a cabo a metodologia das ciências na forma de investigações lógicas. Ele emprega aí o conceito de lógica de uma maneira peculiar. Ele nem se restringe à análise das relações formais entre símbolos, ou seja, à forma lógica de enunciados e sistemas de enunciados, nem retorna à dimensão da teoria do conhecimento aberta por Kant. A lógica da pesquisa se encontra como que entre a formal e a transcendental (HABERMAS, 2014 [1968], p. 153).

Assim, o que Habermas percebeu é que a lógica de Peirce está aquém das condições de uma consciência transcendental e vai além das condições formais de validade dos enunciados, constitutivas do conhecimento, uma vez que tanto a lógica da investigação científica quanto a lógica da ação instrumental aplicam hipóteses a casos particulares, tendo como base regras gerais, adquiridas pela experiência empírica, a fim de se transformarem em recomendações técnicas. Por isso, a ciência poderia ser interpretada como certa continuação dos processos espontâneos da ação instrumental cujos resultados seriam revertidos para regras de manipulação técnica da natureza (ROUANET, 2001).

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

A autorreflexão das ciências naturais em Peirce tem sua contrapartida na autorreflexão das ciências culturais com o filósofo alemão Wilhelm Dilthey (ROUANET, 2001), já que este detém sua atenção à parte negligenciada pelas ciências naturais: a interação comunicativa viabilizada pela linguagem. Em Dilthey, Habermas se depara com o tema da comunicação entre os sujeitos, a qual agiria a favor da tentativa de legitimação do *status* das ciências da interpretação frente às ciências naturais, a partir de uma metodologia circular e não viciosa, proposta por Dilthey.

A partir do século XIX, alguns teóricos alemães da chamada Escola Histórica estenderam a ideia de compreensão para o domínio da história: a hermenêutica passou a designar o método da interpretação dos produtos históricos, tornando-se, assim, um método relativo ao que hoje se conhece por ciências sociais. Esta fase da hermenêutica é normalmente conhecida como hermenêutica romântica, pelas relações estreitas da Escola Histórica

com o romantismo alemão. Já no século XX, a hermenêutica assume um caráter mais filosófico, no sentido de que compreender e interpretar não deve ser considerado apenas como empreendimento metodológico, e portanto relativo à ciência, mas como algo que diz respeito ao todo da experiência dos seres humanos no mundo, experiência esta que tem na linguagem uma dimensão fundamental. (HAMLIN, 1999, p. 1).

Pode-se dizer, portanto, que o objeto central das ciências culturais está baseado na compreensão (*Verstehen*⁶), a qual permite que o sujeito interprete as significações que lhe aparecem, pois também participa da mesma tradição da qual elas provêm, enquanto o objeto das ciências da natureza seria tão somente a observação. É papel da hermenêutica, então, o ato interpretativo dessas significações, pois “a compreensão hermenêutica”, explica Habermas (2014 [1968], p. 235), “é a forma metodicamente constituída da reflexividade abafada ou da transparência parcial na qual a vida dos seres humanos, comunicando-se em nível pré-científico e interagindo socialmente, efetua-se”.

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

Dilthey procura estabelecer, dentro da chamada hermenêutica romântica alemã, os fundamentos de uma hermenêutica cujo método de conhecimento utilize critérios, ora filosóficos, ora epistemológicos, como um modo de conhecimento alternativo e independente ao conhecimento positivista naturalista, distanciando-se da ideia de encontrar na hermenêutica um cânone de regras interpretativas. Ele entendia que usar o termo “leis gerais”, seja no campo das ciências do espírito, seja no das ciências humanas, colocava em xeque o próprio conceito de “causa”. Para ele, o mais correto seria pensar em termos de “motivos” ou de “desejos” para

⁶ “Compreensão”, em uma tradução livre.

explicar situações de mudança, já que pensar em termos de leis gerais transmitiria uma ideia de necessidade e inexorabilidade.

O autor defende que, enquanto “as ciências naturais prezam pela generalidade, pelo que se repete ou pelo que não varia, as ciências sociais se interessam pelas singularidades” (SCOCUGLIA, 2002, p. 255). Assim, o objeto das ciências naturais apenas estaria ligado a eventos relacionados a outros eventos em consonância com as leis da natureza, os quais não dizem nada quanto à natureza interior das coisas, enquanto que o foco das ciências humanas estaria voltado a um sentido oculto por trás de suas ações observáveis, algo interno, que possibilita a compreensão (*Verstehen*) das ações humanas em termos de pensamentos, sentimentos e desejos. Segundo a visão diltheyana,

O problema da relação das ciências humanas com nosso conhecimento da natureza só pode ser resolvido quando nós resolvermos a oposição na qual começamos, ou seja, entre um ponto de vista transcendental para o qual a natureza está sujeita às condições da consciência e o ponto de vista empírico objetivista que vê o desenvolvimento do espírito humano como sujeito às condições da natureza (...). A condição de tal solução seria uma demonstração da realidade objetiva da experiência interior e a prova da existência de um mundo externo a partir do qual nós podemos concluir, então, que este mundo contém fatos humanos e significados espirituais por meio de um processo de transferência de nossa vida interior para dentro deste mundo, uma inferência analógica (DILTHEY, 2010 [1989], p. 71).

A fim de demonstrar mais claramente os argumentos teóricos utilizados por ele durante esse processo, faz-se necessário, antes, caracterizar os termos “*Verstehen*” e “hermenêutica” sob a perspectiva diltheyana. A “*Verstehen*” e a hermenêutica diltheyana visam a formulação de uma teoria interpretativa que potencialize a consecução da compreensão hermenêutica de textos clássicos, para a compreensão objetiva de expressões humanas. Ele defende “que as ciências sociais e a história não poderiam ser adaptadas à lógica das ciências naturais, porque a compreensão interpretativa tem um papel diferente nas ciências” (SCOCUGLIA, 2002, p. 252), ou seja, para Dilthey, a fim de se compreender determinada ação, é necessário um trabalho científico de análise da situação e do contexto a qual ela pertence.

A abordagem positivista da hermenêutica, por outro lado, considera a primazia do conceito de explicação (*Erklärung*) em detrimento do conceito de

compreensão (*Verstehen*). Aqui, evidencia-se a distinção, nas ciências sociais e na história, entre explicar (*Erklären*) as ações e as crenças humanas, passíveis de verificação e teste através dos métodos de observação empírica, e compreender (*Verstehen*) seus significados.

Dilthey considerava que as ciências naturais podiam apenas explicar (*Erklären*) eventos observados relacionando-os com outros eventos em consonância com as leis da natureza e que essas leis não dizem nada quanto à natureza interior das coisas e dos processos estudados. Para ele, há nos seres humanos um sentido oculto por trás de suas ações observáveis, algo interno, que possibilita a compreensão (*Verstehen*) das ações humanas em termos de pensamentos, sentimentos e desejos. Há possibilidade de conhecer não apenas o que um homem faz, mas as experiências (*Erlebnisse*), as memórias e julgamentos de valor que o levaram a agir de tal ou qual forma (*ibidem*, p. 259).

Para Dilthey, as ações humanas, tanto seus pensamentos quanto suas relações intersociais, empregam características individuais e singulares que não podem simplesmente ser formuladas em termos das leis gerais das ciências da natureza. Em contrapartida, nas ciências do espírito, as experiências humanas não se restringem às condições experimentais de observação sistemática. Se compararmos a análise que Dilthey realiza a respeito das ciências naturais com a lógica de pesquisa de Peirce, veremos que as teorias propostas por Dilthey apenas serviriam de pano de fundo para destacar a lógica das ciências do espírito (HABERMAS, 2014 [1968]). Nesse ponto, a lógica diltheyana estaria centrada na

relação entre vivência⁷, experiência e compreensão⁸ cujo objeto de pesquisa seria o mundo no qual a vida social dos seres humanos se manifesta.

A compreensão das expressões e das vivências relacionam-se, portanto, de forma recíproca. Dilthey explica que, “pela abundância da própria vivência, a vivência fora de nós é reproduzida e compreendida, e até nas proposições mais abstratas das ciências do espírito, o factual representado nos pensamentos é vivência e compreensão”⁹ (DILTHEY, 1913-1967, v. 7. p. 263 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 233).

Dilthey toma de empréstimo da filosofia da reflexão [...] o modelo que subjaz ao nexos metodológico entre vivência, expressão e compreensão: o espírito tem sua vida no fato de que ele se exterioriza em objetivações e, ao mesmo tempo, retorna a si na reflexão sobre suas manifestações vitais. Nesse processo de formação do espírito se integra a história da espécie humana. Por isso, a existência cotidiana dos indivíduos socializados se move na mesma relação de vivência, expressão e compreensão que constitui também o modo de proceder das ciências do espírito (HABERMAS, 2014 [1968], p. 235).

O conceito de ciência do espírito é extraído por meio da objetivação da própria *práxis* da vida no mundo exterior, ou seja, está intimamente ligado ao nexos de vivência, expressão e compreensão¹⁰: o mesmo sujeito que investiga a história, é o sujeito que a faz (GADAMER, 1997, p. 300). Assim, como explica Habermas (2014

⁷ “A categoria de “vivência” foi para Dilthey, desde o começo, uma chave para sua teoria das ciências do espírito. Como objeto de observação sistemática e conhecimento analítico-causal, a humanidade continua a ser uma parte do domínio de objetos próprios das ciências naturais. Ela deixa de ser um componente meramente físico, tornando-se um objeto das ciências do espírito, tão logo os “estados humanos sejam vivenciados”” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 232).

⁸ Cf. HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, 2014 [1968], p. 235-236. “O nexos de vida, expressão e compreensão [abrange] não apenas gestos, semblantes e palavras com os quais os homens se comunicam, ou as criações espirituais duradouras [...], ou as objetivações constantes do espírito em construtos sociais [...]: também a unidade psicofísica da vida é ela própria conhecida por meio da mesma dupla relação entre vivência e compreensão, ela se torna ciente de si mesma no presente, ela se encontra de novo na recordação com algo passado [...] Em resumo, é pelo processo da compreensão que a vida é esclarecida sobre si mesma em suas profundezas; e, por outro lado, compreendemo-nos a nós mesmos e aos outros somente quando levamos nossa vida vivenciada a toda espécie de expressão da vida própria ou alheia. Assim, em toda parte o nexos de vivência, expressão e compreensão é o procedimento próprio pelo qual a humanidade existe como objeto das ciências do espírito para nós. As ciências do espírito estão assim fundidas nesse nexos de vida, expressão e compreensão”.

⁹ Nesse modo de psicologia da compreensão como uma vivência substituída, na qual, durante o processo de compreensão ocorre o deslocamento do meu próprio *Ego* para algo externo, fazendo com que determinada experiência passada retorne à atualidade em si mesmo, ocorre o processo de enraizamento de uma concepção monadológica de hermenêutica das ciências do espírito, a qual, segundo Habermas, Dilthey nunca, de fato, superou. Cf. HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*, 2014 [1968], p. 233-236.

[1968]), o espírito compreende aquilo que ele mesmo criou, isto é, o ato de compreensão apenas repete o movimento que se efetua como um processo de formação do espírito no mundo da vida social.

Nesse contexto, Dilthey recorre à teoria de Giambattista Vico¹¹ cujo princípio se encontra na defesa de que só podemos conhecer aquilo que fazemos, ou seja, os atores sociais somente atingem a verdadeira compreensão daquilo que eles mesmos fazem ou fizeram¹².

Visto que o ato da compreensão repete explicitamente somente aquele movimento que se efetua de todo modo como processo de formação do espírito no mundo da vida social, à maneira de uma reflexão sobre as próprias objetivações, o sujeito cognoscente é ao mesmo tempo parte do processo do qual provém o próprio mundo cultural. Nesse sentido, o sujeito compreende cientificamente as objetivações de cuja produção ele também participa em um nível pré-científico (*ibidem*, p. 236).

A partir disso, Habermas demonstra como Dilthey se enreda em um círculo vicioso ao afirmar que o sujeito cognoscente, ao mesmo tempo que tem parte na produção dos objetos de seu conhecimento, tem parte na produção dos juízos sintéticos universalmente válidos da história, haja vista que relacionar vivência, expressão e compreensão com a estrutura do mundo, sendo transcendentalmente determinada pela vida, mostra-se insuficiente a uma lógica das ciências:

Os juízos sintéticos *a priori* sobre o que seria a história definem aquele modelo segundo o qual o processo da vida histórica é concebido como tal: o modelo de um espírito que se objetiva e reflete simultaneamente sobre suas manifestações vitais. Essa concepção, porém, já subjaz à proposição de Vico sobre a identidade daquele que conhece o mundo histórico com aquele que o produz. Portanto, Dilthey não pode se basear sobre esse princípio para fundamentar aquela concepção (*ibidem*, p. 237).

Essa metodologia encontraria seu ponto alto na autobiografia. Como Habermas explica, para Dilthey é na biografia que a experiência de vida passa a

¹⁰ Cf. DILTHEY, 1913-1967, v. 7. p. 87 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 236. “Uma ciência pertence às ciências do espírito somente se seu objeto se torna acessível a nós pelo comportamento que está fundido no nexo de vida, expressão e compreensão”.

¹¹ Para uma leitura mais aprofundada sobre o pensamento de Vico, cf. VICENTINI, M. R.; LENZI, E. B., “Vico e a História como Ciência”, *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24, n. 1, p. 201-210, 2002. Disponível em: <https://periodico.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/download/2436/1707/#:~:text=Na%20origem%20desse%20pensamento%20est%C3%A1, eles%20mesmos%20fazem%20ou%20fizeram.>

¹² “Verum et factum convertuntur”.

integrar as relações convergentes do decurso da vida, formando a unidade biográfica de um sujeito, a qual, ancorada em uma identidade do Eu e na articulação de um sentido, dá continuidade ao contexto da biografia no fluxo dos eventos psíquicos. Na autobiografia, Dilthey encontra um modo efetivo de demonstração da relação entre vivência, expressão e compreensão, já que serve como um meio para ele desenvolver as implicações hermenêuticas das ciências do espírito. Sua escolha parte do fato de que a hermenêutica estaria vinculada à interpretação, pois ela oferece um paradigma de como nossa consciência age para abranger as relações de vida, desde o nascimento até a morte, incluindo as experiências individuais, que formam a unidade da biografia de um sujeito, ancorada na identidade de um Eu com uma significação. Essa identidade pode ser determinada com as vivências de um sujeito e suas manifestações psíquicas em um contexto biográfico.

As significações são em geral uma espécie de derivação da biografia de um sujeito, as quais ele vai adquirindo conforme suas experiências nas diversas relações de vida. Além disso, essas significações seriam uma categoria à qual a compreensão hermenêutica se dirige, sendo parte constituinte das vivências, que permitem que haja uma compreensão linguisticamente fundada entre indivíduos de uma mesma “comunidade”, no sentido de que “essa comunidade se manifesta na mesmidade da razão, na simpatia da vida emotiva, na ligação recíproca da obrigação e do direito, a qual é acompanhada pela consciência do dever” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 248), ou seja, os indivíduos dessa comunidade podem compartilhar suas significações em uma linguagem não mais apenas no sentido cognitivo, mas igualmente no sentido afetivo.

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

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

Dilthey não alcança o conceito de interesse comunicativo, pois, assim como Peirce pressupõe um processo de pesquisa para o quadro das ciências da natureza, Dilthey pressupõe um processo de formação biográfica para o quadro das ciências do espírito. No caso de Dilthey, essa dificuldade sucedeu-se devido à compreensão hermenêutica ter de lidar com categorias inevitavelmente universais em um sentido individual de uma comunidade. Todavia, “o andamento quase-indutivo das ciências hermenêuticas se baseia, pelo contrário, sobre a operação específica da linguagem cotidiana, que possibilita comunicar indiretamente o valor posicional de categorias universais em um contexto concreto de vida” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 257).

Nesse processo, ainda que pressuponha categorias universais, resta pouca clareza a respeito de seu estatuto próprio, bem como sua gênese histórica e função reflexiva na autocompreensão de contextos culturais. Em síntese, apesar de fazer uso de universais, a hermenêutica filosófica de Dilthey seria incapaz de explicar sua gênese em termos estritamente historicistas, bem como seu papel na autocrítica de formas de vida concretas. Ora, mesmo com suas críticas ao positivismo, às teorias empiricistas e ao naturalismo, Dilthey não se distancia tanto quanto pensa do legado positivista. De acordo com a explicação habermasiana (*ibidem*, p. 306)

O historicismo operou a junção da aparência objetivada da teoria pura à compreensão do sentido, onde o fato espiritual deveria aparecer como um dado evidente. Consiste numa operação onde o intérprete assume o sentido do universo ou da linguagem de um texto qualquer que de vez em vez deriva seu sentido próprio.

Em suma, conforme conclui Habermas, ainda que Peirce e Dilthey aparentemente aproximem-se dos interesses cognitivos, ultrapassando, de alguma forma, o marco positivista, e tornando possível enxergar, em certa parte, alguns traços no próprio positivismo, mesmo que censurados, de uma reflexão epistemológica, suas teorias interpretativas os desviam, cada um a seu modo, para a direção de um objetivismo incapaz de elaborar uma crítica do sentido conduzida em termos de lógica da pesquisa. A presença do positivismo nas ciências naturais e no historicismo – ainda que de forma mais branda neste último –, representa, no

interior das ciências do espírito, uma desvinculação entre conhecimento e interesse (LUCCHI, 1999).

Para que haja a possibilidade de renovar, fora do campo positivista, uma teoria crítica do conhecimento, seria necessário incorporar a autorreflexão no domínio das questões metodológicas. Esse papel será cumprido pela psicanálise. Nesse campo teórico, a autorreflexão ganharia uma dupla dimensão: “de um lado, a de uma retrospectiva reflexiva em que se leva algo anteriormente inconsciente a se tornar consciente, através da reconstrução do reprimido. De outro lado, a da antecipação dos resultados de uma terapia exitosa ou de uma emancipação” (BELTRAME, 2017, p. 223).

A tarefa do próximo capítulo será (i) apresentar, baseando-se sobretudo no capítulo 10 da obra *Conhecimento e Interesse*, as particularidades da tese habermasiana que caracterizam a psicanálise como prática hermenêutica de autorreflexão. Nesse sentido, prevemos o esclarecimento de um conjunto de pressupostos práticos exigidos por seu núcleo metódico: o interesse do paciente pela autorreflexão, sendo considerado a mola propulsora para uma possível emancipação de suas dominações; o papel de parceiro que o analista desempenha no percurso de auxiliar o analisando a compreender seus textos mutilados, traduzindo-os de uma forma de expressão privada para a comunicação pública; a influência inibidora do sistema de autoconservação e suas consequências. A partir disso, buscaremos (ii) salientar como a deterioração de nexos simbólicos possuem um sentido em si mesmas, porque representam canais de acesso a motivos e intenções inconscientes dos sujeitos, não podendo ser malbaratadas como meras falhas acidentais de transmissão da memória e da tradição cultural. A seguir, faz-se necessário (iii) demonstrar como os sonhos poderiam ser considerados como semelhantes aos textos deteriorados emitidos pelos sujeitos, sendo considerados como uma forma

“normal” pela qual a neurose se apresentaria. Por fim, pretende-se (iv) discutir como o projeto de Habermas teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, tendo em vista que para Habermas a autorreflexão como método não se realiza plenamente devido a um “mal-entendido cientificista” que teria acompanhado a psicanálise desde sua fundação.

2 A PSICANÁLISE COMO PRÁTICA HERMENÊUTICA DE AUTORREFLEXÃO

Iniciaremos esse capítulo tentando responder a uma importante questão: em nome de quê a psicanálise freudiana é convocada no projeto habermasiano de *Conhecimento e Interesse*? A fim de fornecer uma tentativa de resposta a essa questão, precisamos ter em mente que a psicanálise emerge na obra exatamente no momento em que a autorreflexão no âmbito das ciências culturais conduz Dilthey à descoberta do interesse comunicativo (ROUANET, 2001). Por esse viés, de acordo com a compreensão habermasiana, a teoria freudiana seria relevante ao seu projeto, pois conseguiria dar prosseguimento àquilo que escapa a Dilthey: Freud daria continuidade à reflexão hermenêutica que fora interrompida em Dilthey, devido aos pressupostos positivistas de sua época. Dito de outro modo, enquanto os pilares hermenêuticos postulados por Dilthey se ocupam apenas da interpretação de expressões simbólicas intencionalmente distorcidas, buscando remover essas distorções comunicativas, a teoria freudiana conseguiria ultrapassar a barreira daquilo que apareceria como conscientemente intencionado, entendendo que essas distorções não estariam mais no campo da intencionalidade, mas seriam objetivações linguísticas deformadas de maneira sistemática – como veremos ao longo desse capítulo –, necessitando de uma análise a respeito da própria estrutura da corrupção de sentido do texto emitido.

Uma vez que um dos objetivos de Habermas em *Conhecimento e Interesse* é fundamentar a teoria crítica, fornecendo maior plausibilidade às teses articuladas por seus fundadores (ROUANET, 2001), principalmente no que diz respeito ao conceito de autorreflexão, os conceitos postulados por Freud apareceriam como um modelo metodológico cujo pilar de sustentação é o interesse na emancipação, que se dá através da autorreflexão suportada pelo diálogo entre analista e analisando. Conforme explica Repa (2017, p. 20), a psicanálise se apresentaria “como um modelo metodológico de teoria crítica, porque ela faz um uso sistemático da autorreflexão, da situação dialógica entre analista e analisando”, de modo que seria exatamente o interesse do paciente pela emancipação das dominações – que o

impedem de conhecer a si mesmo e aos sujeitos que o cercam –, pautado no ato autorreflexivo, que caracterizaria a força motriz do diálogo analítico. Em outras palavras, esse interesse emancipatório, pautado na autorreflexão, serviria como o nexos pelo qual conhecimento e ação se entrelaçam, fazendo com que a razão se compreenda como interessada.

Ora, a psicanálise apresentaria, desse modo, intuições satisfatórias a esse processo, uma vez que ela é “relevante para nós na qualidade de único exemplo tangível de uma ciência que se vale da autorreflexão como método” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 323), já que possibilitaria o acesso metodológico a essa dimensão reflexiva que outrora fora sepultada pelo positivismo. No autoesclarecimento de sua prática clínica, a psicanálise evitaria assumir o conhecimento objetivante e distanciado sobre os estados no mundo humano, buscando auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, ao invés de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, ela possuiria seu foco na superação dos limites ao autoconhecimento – encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

A partir disso, Habermas propõe fazer uma releitura da psicanálise como uma forma particular de crítica hermenêutica, da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório. Conforme explica o autor (*ibidem*, p. 351), a psicanálise seria crítica, pois lhe é inerente a força analítica de dissolver atitudes dogmáticas, ou seja, “a crítica terminaria em uma transformação do fundamento afetivo-motivacional, assim como começaria também com a necessidade de uma transformação prática. A crítica não teria o poder de romper a falsa consciência, se não fosse impelida por uma paixão da crítica”. Desse modo, ela buscaria não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas superar bloqueios de acesso do analisando às próprias experiências subjetivas, tendo, como objetivo, a superação dos entraves comunicativos.

Assim, os fragmentos dessas experiências subjetivas possuiriam um sentido em si mesmas, sendo passíveis de compreensão após um esclarecimento de sua

própria corrupção a partir da fala emitida pelo paciente. Dessa maneira, a psicanálise seria uma forma de hermenêutica que unificaria a análise da linguagem à corrupção de sentido, especializando-se em trazer à tona conteúdos latentes inacessíveis ao próprio autor.

A hermenêutica crítica postulada por Habermas buscaria exatamente descobrir o significado mais profundo daquilo que se mostra, de modo bruto, na realidade comunicativa de um sujeito. Sua procura aponta para um significado não manifesto de um texto emitido pelo paciente – seja através da comunicação, seja através de manifestações corporais ou psicológicas. Ela visa abranger um método cujo esteio é a autorreflexão, capaz de auxiliar o processo emancipatório do sujeito enquanto parte de uma sociedade, viabilizado através da comunicação entre paciente e analista, por meio da qual se pode alcançar o conhecimento mais profundo do próprio sujeito e a busca por uma compreensão semântica e pragmática de si e da sociedade.

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

A psicanálise, conforme apresentada em *Conhecimento e Interesse*, poderia ser considerada como um modo de análise linguística: uma hermenêutica que não mais se limitaria apenas ao pensamento expresso em linguagem escrita ou à decifração de textos deturpados, no intento de corrigir suas deformações, mas que passaria a incluir uma ampla gama de mensagens linguísticas comunicadas pelo paciente, bem como a linguagem de gestos corporais e manifestações psíquicas, como os atos falhos, os equívocos e os sonhos, com o intuito de ressignificar, por meio da situação dialógica entre analista e analisando, processos de excomunhão ou de censura ocorridos na e pela linguagem (ROUANET, 2001). A fala do analisando apresentaria, dessa forma, combinações de linguagem que incluem nexos simbólicos entrelaçados a elementos linguísticos (expressões obsessivas), ações (compulsão à repetição) e manifestações corporais distintas. Um jogo de

linguagem poderia quebrar essas combinações até o ponto de não concordarem mais entre si e desmentirem o que é dito pelo paciente¹³. Esses elementos linguísticos, que “são as cicatrizes de um texto deteriorado que o [analisando] defronta como um texto que lhe é incompreensível, não podem ser malbaratados como acidentes” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 330). Devemos considerá-los, portanto, não como meras falhas acidentais nos canais de transmissão da memória e da tradição cultural a serem objetivamente corrigidas, mas como falhas carregadas de sentido, pois representam canais de acesso a motivos ou intenções inconscientes: “Freud se depara com distúrbios sistemáticos da recordação, os quais, por sua vez, expressam intenções; porém, nesse caso, estas transcendem necessariamente o domínio do que é subjetivamente suposto” (*ibidem*, p. 327). Por isso, a autorreflexão psicanalítica, enquanto prática clínica, deve partir do que é conscientemente comunicado pelo paciente, mas buscando recompor aquilo que lhe escapa como texto deteriorado.

Para Habermas, os “atos falhos”, tais como esquecimentos, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento, são indícios que expressariam as auto-ilusões do paciente, isto é, sentimentos latentes alheios a ele por estarem inconscientes. Esses símbolos reprimidos, os quais Freud denomina de desejos inconscientes, fazem com que um sujeito busque formas substitutivas de compensação, fadadas a uma comunicação distorcida, gerando distúrbios de entendimento devido ao aprisionamento de símbolos reprimidos.

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

Como o autor enfatiza, semelhantemente aos textos deteriorados emitidos pelo analisando, o qual lhe aparecem como um texto incompreensível, os sonhos poderiam ser considerados como o padrão não patológico de um semelhante texto,

¹³ Isso não quer dizer que o paciente tenha tido a intenção de mentir ou omitir algo durante o processo analítico, inclusive pode ser que nem mesmo ele tenha percebido o que aconteceu ou como se deu esse mal-entendido.

ou seja, uma forma “normal” pela qual a neurose se apresentaria. Acontece que o sujeito que sonha “produz o texto do sonho, manifestadamente como um nexos intencional; mas, após despertar, o sujeito, que é de certo modo idêntico ao autor do sonho, não entende mais sua produção. O sonho se desatrela das ações e das expressões; o jogo de linguagem integral é somente imaginado” (*ibidem*, p. 330).

Dessa forma, Freud concebe a interpretação dos textos oníricos como sendo um dos pilares centrais de sua teoria psicanalítica. Além de ser um modelo capaz de esclarecer os nexos de sentido patologicamente deturpados, os métodos psicanalíticos de decifração de um texto incompreensível aplicados durante o processo de interpretação permitiram a Freud a descoberta do mecanismo de defesa e da formação de sintomas:

O sonho se revela no exame psicológico como o primeiro elo na série de construtos psíquicos anormais, cujos elos posteriores, a fobia histérica, a representação compulsiva e a delirante, devem ocupar o médico por razões práticas. O sonho não pode pretender uma semelhante significação prática [...] mas tanto maior é seu valor teórico como paradigma, e quem não sabe explicar o surgimento das imagens oníricas se empenhará em vão [...] para compreender as fobias, as ideias compulsivas e as delirantes (FREUD, 1940-1952, v. II/III, p. 7 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 331-332).

Os métodos hermenêuticos clássicos de compreensão de um texto fragmentado, por sua vez, não bastariam durante o processo analítico de interpretação de textos oníricos, tendo em vista que os sonhos produzidos pelo sujeito são frutos dos textos com os quais ele mesmo se defronta e que lhe aparecem como incompreensíveis. Em outras palavras, os métodos hermenêuticos clássicos não satisfariam completamente uma interpretação, tendo em vista que a hermenêutica clássica se preocupa em apenas restabelecer o sentido de um texto deturpado, enquanto que a principal preocupação da hermenêutica psicanalítica seria com o sentido da própria deturpação do texto.

Durante o processo interpretativo, caberia ao analista, portanto, atrelar aos métodos hermenêuticos tradicionais de interpretação de textos fragmentados os métodos interpretativos da hermenêutica psicanalítica, valendo-se das associações livres para interpretar elementos singulares do texto emitido pelo paciente, bem como a análise de ações espontâneas manifestadas pelo analisando durante o seu

relato. Com isso, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não se restringiria a identificar omissões e conteúdos velados, mas a identificar os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los em um processo reflexivo de tomada de consciência.

No percurso interpretativo de textos oníricos, por exemplo, compete ao analista investigar aquilo que está por trás do conteúdo manifesto, ou seja, compreender qual o ponto de latência determinante para que o sonho tenha se manifestado daquele modo. Os conteúdos oníricos, portanto, são tratados na psicanálise, de acordo com o próprio Freud (1940-1952, v. II/III, p. 518 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 332), como “textos sagrados” cuja análise não deve ser proveniente de “uma improvisação arbitrária, tramada às pressas no apuro do momento”.

Ora, caberia ao analista, então, orientar o analisando para que, tanto quanto possível, ele aprenda a ler e a compreender seus próprios textos mutilados e deturpados, de modo a traduzir “os símbolos de um modo de expressão deformada na linguagem privada para o modo de expressão da comunicação pública”¹⁴ (HABERMAS, 2014 [1968], p. 342). Esse modo de tradução visa remover os bloqueios à recordação do paciente de partes relevantes de sua história de vida, incluindo, sobretudo, os momentos de trauma e de latência, a fim de explorá-los através de uma tomada de consciência de si: “nesse aspecto, a hermenêutica psicanalítica não visa, como a hermenêutica das ciências do espírito, à compreensão dos nexos simbólicos; antes, *o ato da compreensão*, ao qual ela conduz, é *autorreflexão* (*ibidem*, p. 343).

O analista, durante a situação de análise de textos oníricos, pode identificar três principais camadas que se manifestam no sonho: (i) “camada superficial”, caracterizada pelo material organizado pela consciência, o qual busca sistematizar conteúdos que aparecem ao sonhador como confusos, além de preencher lacunas e desbastar possíveis contradições; (ii) “camada intermediária” cujas lembranças

¹⁴ Conforme Habermas (2014 [1968], p. 337) explica, “tendo em vista que os motivos inconscientes penetram, sob as condições excepcionais do sono, no material do pré-consciente, publicamente comunicável, a linguagem de compromisso do texto onírico se caracterizaria, dessa forma, por um vínculo peculiar entre linguagem pública e privatizada”.

recentes são investidas de experiências conflituosas da infância ou de resíduos diurnos – fragmentos do nosso dia recente; (iii) “camada profunda”, a qual Freud denomina de verdadeiros símbolos dos sonhos, dado que são “representações que expressam um conteúdo latente metafórica ou alegoricamente, ou sob um outro disfarce sistemático” (*ibidem*, p. 333). Nessa camada, os conteúdos simbólicos do sonho oferecem resistência ao trabalho de interpretação. Freud explica que (1940-1952, v. XV, p. 13-14 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 333):

não é possível ignorar as manifestações dessa resistência durante o trabalho. Em muitos pontos, as associações são dadas sem hesitação, e já a primeira ou a segunda associação traz o esclarecimento. Em outros, o paciente estaca e vacila antes de exprimir uma associação, e então é preciso escutar amiúde uma longa cadeia de associações antes de ter algo de útil para a compreensão do sonho. Quanto mais longa e arrevesada a cadeia associativa, tanto mais forte é a resistência, nós o supomos, certamente com razão. Também no esquecimento dos sonhos detectamos a mesma influência. Ocorre com bastante frequência que o paciente não possa mais se lembrar de um de seus sonhos, apesar de todo o esforço. Mas, depois que eliminamos em uma parte do trabalho analítico uma dificuldade que havia incomodado o paciente em sua relação com a análise, o sonho esquecido reaparece de súbito. Também duas outras observações fazem parte disso. Sucede com muita frequência que de um sonho se omite inicialmente um fragmento que depois é acrescido como adendo. Isso deve ser compreendido como uma tentativa de esquecer esse fragmento. A experiência mostra que justamente esse fragmento é o mais significativo; supomos que no caminho de sua comunicação se encontrava uma resistência mais forte do que no caso dos demais. Além disso, vemos amiúde que o sonhador trabalha contra o esquecimento de seus sonhos, fixando o sonho por escrito imediatamente depois de despertar [...] Tiramos disso tudo a conclusão de que a resistência que notamos no trabalho de interpretação do sonho tem de possuir uma participação também no desenvolvimento do sonho. É possível distinguir diretamente sonhos que se originaram sob pouca e alta pressão de resistência. Mas essa pressão cambia também no interior do mesmo sonho, de passagem a passagem; ela é responsável pelas lacunas, obscuridades e confusões que podem interromper a textura dos mais belos sonhos.

Como vimos, os sonhos costumam reproduzir os conteúdos que se encontram segregados da consciência por mecanismos de repressão. Durante o dia, esses conteúdos são eficazmente afastados pela consciência, mas, durante a noite, em condições nas quais as instâncias repressivas se encontram afrouxadas ou diminuídas, eles podem emergir ao pré-consciente na forma de sonhos fragmentados, condensados ou mesmo distorcidos (HABERMAS, 2014 [1968]). Os conteúdos oníricos podem ser resíduos diurnos, fragmentos do nosso dia recente,

bem como frutos dos sentimentos inconscientes originados pelas pulsões prenes de conflito que foram segregadas. No entanto, esse desejo permaneceria no inconsciente, originando uma pressão constante para a sua realização e manifestando-se em forma de sonhos.

Essas manifestações oníricas também poderiam ser consideradas como os sentimentos traumáticos que nascem na vida infantil, uma vez que com frequência os sonhos tratam da repetição de cenas da infância investidas de conflito, um fragmento da vida psíquica infantil suplantada sob o mecanismo do recalque¹⁵, ligando-se à vida adulta. Conforme Habermas (*ibidem*, p. 339) explica, essa “regressão noturna da vida psíquica à fase da infância torna compreensível o caráter peculiarmente atemporal dos motivos inconscientes, ligando o presente a constelações do passado”. Por esse viés, caberia ao processo de análise dos textos oníricos “erguer o véu da amnésia que esconde os primeiros anos infantis e trazer à lembrança consciente as manifestações neles contidas” (FREUD, 1940-1952, v. XV, p. 29 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 339).

Para Freud, os textos oníricos seriam, dessa maneira, o caminho mais direto para o alcance do inconsciente, sendo uma atividade de “via real que leva ao conhecimento das atividades inconscientes da mente” (FREUD, 2016 [1900], p. 647). Seriam também a realização disfarçada de um desejo não manifesto na consciência, ou seja, um produto do estado de sono, apresentando, no mais das vezes, estratégias inconscientes de defesa, tais como a condensação – nexos oníricos que se produzem por sobreposição e por uma compressão do material inconsciente –, o deslocamento e as omissões ou disfarces. O mecanismo de deslocamento seria eficaz à instância de censura, pois deturparia o sentido original do sonho. Já o mecanismo de disfarce ou omissões trataria da erradicação de passagens chocantes do sonho.

¹⁵ *Verdrängung*. De cordo com a explicação dada no *Vocabulário da Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis, o recalque poderia ser caracterizado de duas principais formas: (i) “operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalque produz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão — suscetível de proporcionar prazer por si mesma — ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências”; (ii) “Num sentido mais vago, o termo “recalque” é tomado muitas vezes por Freud numa acepção que o aproxima de “defesa”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 430-435.

A censura aqui poderia ser entendida tanto em seu sentido corrente quanto em um contexto de censura psicológica, tendo em vista que seu objetivo seria reprimir o material linguístico e seus significados, utilizando-se de mecanismos de defesa, tais como: procedimentos de proibição e reelaboração de texto que corresponderiam aos mecanismos psíquicos de omissão e deslocamento. Segundo a explicação do autor (2014 [1968], p. 337), a análise dos textos oníricos “reconheceria na omissão e no deslocamento duas estratégias distintas de defesa: o recalque no sentido mais estrito, dirigido repressivamente contra o si-mesmo, e o disfarce, passível de tornar-se também o fundamento para uma guinada projetiva do si-mesmo para fora”.

Os elementos censurados que foram removidos da comunicação pública passam, então, a armazenarem-se no inconsciente dos sujeitos, ecoando na forma de uma linguagem desgramaticalizada. A principal característica da linguagem privada, que aparece ao paciente como inacessível, é que ela se esteia em regras exaltadamente diferentes das da comunicação pública. Em outras palavras, sua estrutura estaria baseada em certas regras da gramática do inconsciente, como vimos: a condensação, o deslocamento e as omissões ou disfarces. Esse conteúdo censurado, buscaria, por sua vez, uma forma de penetrar novamente na consciência do sujeito, adentrando à esfera da comunicação pública. É exatamente isso que ocorreria durante os sonhos: “os motivos censurados – incomunicáveis, porque articulados segundo uma gramática privatizada – parasitam a linguagem pública, representada pelos restos diurnos, para se exprimirem à sua moda” (ROUANET, 2001, p. 329).

A partir disso, é posto ao analista o auxílio na desprivatização da linguagem do analisando. Esse processo é reconstruído pelo analista em conjunto com o analisando, no intento de que ele possa vir a se recordar, através do processo de autorreflexão, daquilo que foi banido da comunicação pública. Nessa perspectiva, os sonhos possuiriam um papel importante para entender o recalque, o mecanismo de defesa que, segundo Freud, é a pedra angular na qual repousa sua teoria psicanalítica. Esse mecanismo constitui nosso aparelho psíquico e surge, inicialmente, a partir de um acontecimento traumático isolado no inconsciente do

sujeito cuja possibilidade de lembrança é praticamente nula, mas é a causa do sofrimento experimentado pelo sujeito.

Esse modo de compreensão habermasiana dos pilares psicanalíticos como uma ciência paradigmática da comunicação sistematicamente deturpada demonstraria o compromisso de Habermas em manter-se inserido na tradição frankfurtiana, ao tentar enquadrar a teoria freudiana em um contexto de crítica da cultura, tratando “de tornar explícito o cerne sociológico do discurso psicanalítico” (ROUANET, 2001, 327). Acontece que, conforme o entendimento de Habermas, uma das maneiras pelas quais o mecanismo do recalque se manifestaria seria através de um processo pelo qual a sociedade excomungaria as moções pulsionais, indesejadas socialmente, banindo-as da comunicação pública e da interação social.

Ora, uma vez que os processos de excomunhão ou censura das moções pulsionais, representadas pelos desejos dos sujeitos, costumam ocorrer na e pela linguagem, esse processo de exclusão poderia ser considerado como um processo de “excomunicação¹⁶”, dado que o símbolo linguístico que foi excomungado da comunicação pública corresponderia exatamente ao desejo que foi inibido pelo sistema de autoconservação social de se manifestar. A partir desse mecanismo de censura do processo comunicativo, ocorre que o símbolo de desejo passa a transformar-se em um símbolo indesejável, sendo banido da linguagem pública e tornando-se uma representação expressa apenas em uma linguagem privatizada, apresentando-se como incompreensível ao sujeito.

Outro modo pelo qual o sistema de autoconservação social inibiria os sujeitos seria por meio da internalização. Como vimos, durante o processo de recalque, as representações proibidas pelo sistema de autoconservação são exiladas no *id*¹⁷, tornando-se incomunicáveis. A internalização, que surge a partir desse

¹⁶ Termo utilizado por Rouanet, cf. ROUANET, S. P, *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001, p. 328.

¹⁷ *Es*. “Uma das três instâncias diferenciadas por Freud na sua segunda teoria do aparelho psíquico. O *id* constitui o polo pulsional da personalidade. Os seus conteúdos, expressão psíquica das pulsões, são inconscientes, por um lado hereditários e inatos e, por outro, recalcados e adquiridos. Do ponto de vista econômico, o *id* é, para Freud, o reservatório inicial da energia psíquica; do ponto de vista dinâmico, entra em conflito com o *ego* e o *superego* que, do ponto de vista genético, são as suas diferenciações”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 219-221.

recalcamento, constitui o *superego*¹⁸, responsável por engendrar as normas funcionais do sistema de dominação. A esse respeito, Rouanet (2001, p. 329) explica que

a internalização das normas através do *superego* e a supressão de motivos indesejáveis através do recalque, ambos inconscientes, são processos complementares. Ambos têm em comum o fato de removerem da discussão pública significações articuladas linguisticamente. Mas essa exclusão não significa que normas inculcadas através do *superego* sejam deformadas numa linguagem privatizada, como as interpretações recalçadas. Tais normas continuam sendo formuladas numa linguagem pública, mas a energia vinda do *id* as petrifica, tornando-as intangíveis. A catexis libidinal santifica a normatividade inculcada, imunizando-a contra a crítica. Os dois mecanismos inibem a problematização discursiva, num caso impedindo interpretações disfuncionais, e no outro impondo conteúdos normativos não-legitimáveis.

Na interpretação de Habermas, esses conceitos basilares da psicanálise, como recalque, inconsciente, resistência, moções pulsionais, neurose, dentre outros, remetem-se a operações de deterioração e privatização da linguagem. Nesse contexto, baseando-se na terminologia desenvolvida por Alfred Lorenzer (1973), o autor defende uma relação entre a esfera pública da comunicação e a esfera privada do inconsciente, explicando que às patologias da comunicação é inerente um processo de privatização da linguagem pública, imposto, sobretudo, por relações de dominação que visam estabelecer limites à comunicação no interior do próprio sujeito. Dessa maneira, o neurótico tem sua comunicação afetada, não compreendendo seus próprios textos e, por conseguinte, suas próprias demandas. Segundo Habermas (2014 [1968], p. 414-415),

Freud concebe as instituições como um poder que permutou a violência externa aguda pela compulsão interna, posta de maneira sólida, de uma comunicação invertida que se restringe a si mesma. A tradição cultural é entendida por ele, de maneira correspondente, como inconsciente coletivo, sempre censura- do e invertido para fora, no qual os símbolos bloqueados direcionam os motivos segregados, mas irrequietamente agitados, da comunicação para os trilhos da satisfação virtual. São os poderes que, em vez do perigo externo e da sanção imediata, enfeitiçam a consciência, legitimando a dominação. Ao mesmo tempo, são poderes dos quais a

¹⁸ *Über-Ich*. “Uma das instâncias da personalidade tal como Freud a descreve no quadro da sua segunda teoria do aparelho psíquico: o seu papel é assimilável ao de um juiz ou de um censor relativamente ao *ego*. Freud vê na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do *superego*”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 497-500.

consciência ideologicamente aprisionada pode se libertar pela autorreflexão, se um novo potencial de dominação da natureza tira a credibilidade das antigas legitimações.

Tendo em vista que as nossas moções pulsionais entram em conflito com o sistema de autoconservação, o objetivo principal da sociedade seria canalizar a energia pulsional primitiva de um sujeito para outras atividades físicas, como o trabalho, ou psicológicas, como os dogmas religiosos, sendo esse um processo conhecido na psicanálise como sublimação¹⁹. Contudo, essa compensação do desejo por meio de outros modos sociais de satisfação são apenas satisfações virtuais que de fato não se realizam, isto é, os desejos insatisfeitos dão lugar à realidade do progresso técnico da sociedade. Uma vez que, de acordo com Marx, a autoconstituição da espécie estaria ligada ao mecanismo econômico do trabalho social, a sociedade humana precisaria canalizar as energias libidinosas dos indivíduos para o trabalho²⁰.

A partir do conhecimento das neuroses, grandes instituições sociais foram erigidas como “tentativas de solucionar individualmente os problemas da compensação do desejo” (FREUD, 1940-1952, v. VIII, p. 416 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 406-407). Essas instituições sociais serviriam como soluções temporárias para os conflitos entre pulsão e sistema de autoconservação, trazendo à tona a necessidade dos indivíduos rejeitarem ou então remanejarem suas moções pulsionais seja para o trabalho, seja para as atividades artísticas ou para investigação intelectual, seja ainda para as religiões (ROUANET, 2001). A esse respeito, Habermas explica (2014 [1968], p. 322-323):

¹⁹ *Sublimierung*. “Processo postulado por Freud para explicar atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual. Freud descreveu como atividades de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual. Diz-se que a pulsão é sublimada na medida em que é derivada para um novo objetivo não sexual e em que visa objetos socialmente valorizados”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 494-497.

²⁰ “O motivo da sociedade humana é, em última instância, um motivo econômico; dado que não tem meios de vida suficientes para conservar seus membros sem o trabalho deles, ela precisa restringir o número de seus membros e direcionar as energias de sua atividade sexual para o trabalho” (FREUD, 1940-1952, v. II, p. 322 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 405).

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

Quando as moções pulsionais entram em conflito com o sistema consciente, representado pelas repressões impostas pela sociedade, esse mecanismo de defesa protege os indivíduos através do aprisionamento de suas representações traumáticas e de suas pulsões, sendo, portanto, um destino a elas. Dessa maneira, há um conflito psíquico, um conflito entre desejo e intenção, entre a satisfação pulsional e a limitação necessária, que aparece como traumática a um sujeito, fazendo-o, assim, reproduzir o recalque desse trauma. O recalque desses conflitos internos funcionaria como certa exclusão dos nossos instintos que fragmenta e deturpa as situações de latência e trauma de cada sujeito, não seguindo as regras comunicativas dadas como normais, na forma de narrativas lineares, a fim de haver uma interpretação clara a respeito dos seus próprios conflitos. Daí a ideia de comunicação mutilada ou desgramaticalizada.

Não bastaria, então, compreender esses fragmentos internos, deve-se, antes, compreender a razão pela qual esses sentimentos foram recalcados e, por consequência, aparecem como fragmentos. Ou seja, compreender não apenas o sentido de um texto ou uma comunicação possivelmente deturpada, mas o sentido de sua própria deturpação. Dessa maneira, Habermas enxerga o papel da psicanálise como uma ferramenta que objetiva afrouxar os bloqueios da resistência psíquica, fazendo com que essa representação traumática retorne à consciência. Por esse viés, se o recalque exila no *id* as representações proibidas pelo sistema de autoconservação, valendo-se da dissociação das representações verbais, o processo de reconscientização analítica passaria necessariamente pela tentativa de reestabelecimento do vínculo rompido entre o material do desejo proibido e as representações verbais. A superação desse hiato entre a comunicação e o

esclarecimento é denominada por Freud de “perlaboração”²¹: “a perlaboração”, segundo Habermas a compreende, “designa a parte dinâmica de uma operação cognitiva que leva à recongnição somente contra as resistências” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 346). Essa parte inacessível ao paciente seria fruto de uma pressão de resistência, responsável por tornar a comunicação entre analista e analisando obscura. A resistência para Habermas seria, portanto, um indício seguro de que existiria um conflito interno, um conflito entre duas forças, isto é, uma parte da nossa *psique* que deseja manifestar algum conteúdo latente recalcado, e outra parte que deseja continuar restringindo, recalcando esses sentimentos e lembranças, ou seja, a resistência é ao inconsciente, ou melhor, ao desejo latente inconsciente.

É preciso haver uma força que quer expressar algo e uma outra que teima em não admitir essa manifestação. [...] Em um ponto pode ser que uma força consiga impor o que ela queria dizer, em outro ponto a instância resistente tem sucesso em extinguir por completo a comunicação intencionada ou substituí-la por algo que não revela nenhum sinal dela. [...] Ou seja, se o sonho não reproduz fielmente os pensamentos do sonho, se é preciso um trabalho de interpretação para lançar pontes sobre o abismo entre ambos, então isso é um êxito da instância resistente, inibidora e restritiva, que temos de explorar a partir da percepção da resistência na interpretação do sonho (FREUD, 1940-1952, v. XV, p. 14-15 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 335).

Por isso, durante a experiência de análise, Habermas, tal qual Freud (1937), compara o trabalho do analista ao trabalho de um arqueólogo, pois sua principal tarefa consistiria em tentar reconstruir a pré-história do seu paciente e ajudá-lo durante o processo de autorreflexão, ao propor interpretações e construções de partes da vida do paciente esquecidas, mas relevantes para a sua história. A reconstrução desses fragmentos históricos do paciente pode ser apenas sugerida pelo analista, permanecendo um saber abstrato até que o analisando consiga apropriar esse saber a si mesmo, recordando-se de suas alienações durante o

²¹ *Durcharbeitung* ou *Durcharbeiten*. “Processo pelo qual a análise integra uma interpretação e supera as resistências que ela suscita. Seria uma espécie de trabalho psíquico que permitiria ao sujeito aceitar certos elementos recalcados e libertar-se da influência dos mecanismos repetitivos. A perlaboração é constante no tratamento, mas atua mais particularmente em certas fases em que o tratamento parece estagnar e em que persiste uma resistência, ainda que interpretada. Correlativamente, do ponto de vista técnico, a perlaboração é favorecida por interpretações do analista que consistem principalmente em mostrar como as significações em causa se encontram em contextos diferentes. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 339-341.

processo de consciência de si e dando início à reconquista de seu “território estrangeiro interno” (ROUANET, 2001).

Por esse viés, a psicanálise segue a técnica de fazer com que os próprios analisandos, tanto quanto possível, proporcionem a solução de seus próprios enigmas, sendo o analista apenas um mediador e um auxiliar nas interpretações deles. Trata-se de tornar o inconsciente novamente acessível ao consciente, o que aconteceria mediante a suplantação das resistências que impõem empecilhos à comunicação normal.

Penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão, que experimenta em si o sujeito na medida em que ela própria se torna, a si mesma, transparente na história da sua gênese. A experiência da reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito de processo formativo; metodicamente ela leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na autorreflexão um conhecimento entendido como o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com o interesse emancipatório; pois, o ato de executar da reflexão sabe-se simultaneamente, como movimento emancipatório. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por ela mesma. Podemos dizer que ela persegue um interesse emancipatório e que este tem por objetivo a realização da reflexão (HABERMAS, 2014 [1968], p. 219).

Para tanto, pressupõe-se que o analista não entre na situação da análise de modo frio e contemplativo, mas que assuma de forma metódica o papel de parceiro e, no instante correto, desligue o vínculo do paciente consigo: o médico “converte a compulsão neurótica à repetição em uma identificação de transferência²², preserva e, ao mesmo tempo, virtualiza as transferências ambivalentes e, no instante correto, desliga o vínculo do paciente consigo” (*ibidem*, p. 354).

Todo esse processo de autocompreensão dos seus próprios textos fragmentados causa dor ao analisando, uma vez que ele se defronta com sua vida psíquica dilacerada, repleta de contradições e, enquanto o analista busca auxiliá-lo

²² *Übertragung*. “Designa em psicanálise o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecida com eles e, eminentemente, no quadro da relação analítica. Trata-se aqui de uma repetição de protótipos infantis vivida com um sentimento de atualidade acentuada. A transferência é classicamente reconhecida como o terreno em que se dá a problemática de um tratamento psicanalítico, pois são a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que o caracterizam”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 514-522.

no atravessamento de suas resistências, a unidade do *Ego*²³ é ampliada e passa a incluir moções pulsionais até então segregadas. Esses sentimentos que foram recalçados, não querem ser lembrados, pois são dolorosos e traumáticos; não obstante, a lembrança dessas fases é condição necessária para que se possa haver uma suposta cura.

As moções inconscientes não querem ser lembradas como a cura o deseja, mas se empenham por reproduzir-se, em correspondência com a atemporalidade e com a capacidade de alucinação do inconsciente. O doente atribui atualidade e realidade, em semelhança ao que se passa no sonho, aos resultados da descoberta de suas moções inconscientes; ele quer pôr em ação suas paixões, sem tomar consideração pela situação real. O médico quer compeli-lo a alinhar essas emoções no contexto do tratamento e de sua história de vida, para subordiná-las à consideração intelectual e reconhecê-las segundo seu valor psíquico. Essa luta entre médico e paciente, entre intelecto e vida pulsional, entre conhecer e querer agir, se passa quase exclusivamente nos fenômenos de transferência (FREUD, 1940-1952, v. VIII, p. 374 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 347).

No processo terapêutico, quando se fala em “curar” alguém, refere-se não à implicação de uma operação cujo envolvimento do paciente não se faz necessário; pelo contrário, entende-se que o processo de “cura” é pautado por um ato de apropriação que ocorre através de um processo de autorreflexão e auto-transformação do sujeito, que adota uma interpretação de sua situação que é trabalhada em conjunto com o analista. Daí a “dupla natureza do processo psicanalítico como um processo crítico-hermenêutico e prático-transformador” (LORENZER 1973, p. 138).

É possível prosseguir com a reconstrução dos textos mutilados emitidos pelo paciente a partir de uma longa cadeia de associações livres, buscando alcançar o

²³ *Ich*. “Instância que Freud, na sua segunda teoria do aparelho psíquico, distingue do *id* e do *superego*. Do ponto de vista tópico, o *ego* está numa relação de dependência tanto para com as reivindicações do *id*, como para com os imperativos do superego e exigências da realidade. Embora se situe como mediador, encarregado dos interesses da totalidade da pessoa, a sua autonomia é apenas relativa. Do ponto de vista dinâmico, o *ego* representa eminentemente, no conflito neurótico, o polo defensivo da personalidade; põe em jogo uma série de mecanismos de defesa, estes motivados pela percepção de um afeto desagradável (sinal de angústia). Do ponto de vista econômico, o *ego* surge como um fator de ligação dos processos psíquicos; mas, nas operações defensivas, as tentativas de ligação da energia pulsional são contaminadas pelas características que especificam o processo primário: assumem um aspecto compulsivo, repetitivo, desreal”. Para uma leitura e entendimento mais apurado desse termo, cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B., *Vocabulário de Psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 124-138.

elemento traumático reprimido. É, portanto, através de momentos vividos pelo paciente e relatados ao analista que este poderá hipoteticamente remontar o passado, encontrando um ponto de latência recalcado. Apenas essa racionalidade atribuída aos métodos psicanalíticos de reconstrução “poderá incidir seriamente no nexo coercitivo da história, que por muito tempo permanece um nexo dialético enquanto não estiver livre para o diálogo de homens esclarecidos [*mündig*]” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 505). A reconstrução, então, visa iluminar as amarras que prendem o paciente a uma coerção persistente.

Acontece que, no decurso do tratamento, os pacientes apresentam como sintomas seus textos fragmentados, tanto o relato de seus sonhos quanto partes de sua vida que lhes causam alguma espécie de dor ou desconforto. O processo analítico, guiado, portanto, pela comunicação, prepara o paciente para uma possível emancipação, através da suplantação de resistências, o que tornaria possível a superação do seu estado oprimente, através de uma tomada de consciência de si. Nesse sentido, o vínculo do trabalho reconstutivo com a emancipação e com a crítica baseia-se em reconstruir um quadro avaliativo de coerções repressivas cujos sinais se apresentam na segregação de símbolos. Com isso, à patologia da comunicação é atribuída uma função que é, ao mesmo tempo, teórica e prática. Aqui, Habermas passa a tratar daquilo que ele chama de “paixão da crítica”, ou seja, do papel decisivo, durante o processo analítico, do impulso emancipador advindo por meio do sofrimento que a mutilação da linguagem lhe causa. Conforme Repa (2017, p. 21) explica,

No fundo dessa articulação, encontra-se o ponto de vista segundo o qual a reflexão sobre o vínculo de todo saber com interesses é, enquanto tal, um processo de autorreflexão emancipatória e, portanto, há uma espécie de primado do interesse pela emancipação sobre os interesses técnico e prático do conhecimento. Desse modo, também uma reconstrução da história da espécie sobre seu processo de formação determinado pelas dimensões do trabalho e da interação está intrinsecamente ligada ao interesse pela emancipação. A dominação, como conceito complementar da emancipação, não é, como o trabalho e a interação, uma condição antropológica fundamental, mas é uma constante histórica que depende do recalque imposto ao vínculo entre interesse e conhecimento. Assim, a reconstrução da história da teoria tem de produzir uma reconstrução dos nexos diversos de conhecimento e interesse, a qual se compreende como autorreflexão emancipatória, porque [...] tal reconstrução é efetuada com o

propósito de oferecer a força analítica da recordação contra aquele processo de recalque em que se enraíza o cientificismo.

Esse projeto habermasiano, cabe dizer, teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, tendo em vista que para Habermas (2014 [1968], p. 323) a autorreflexão como método não se realiza plenamente devido a um “mal-entendido cientificista” que teria acompanhado a psicanálise desde sua fundação: “essa possibilidade não se realizou, pois o próprio Freud, o fisiólogo por origem, inaugurou o mal entendido cientificista da psicanálise”. Habermas entende que haveria uma diferença relevante entre os “textos técnicos”, em que se elabora uma autocompreensão da prática clínica, e os textos dedicados a desenvolver um “modelo estrutural”, os quais tenderiam a suprimir a autorreflexão das funções do *Ego*, colocando ênfase em explicações causais, menos dependentes do próprio esclarecimento do analisando.

Desse modo, por meio desse mal-entendido, poderíamos passar a entender que os métodos de compreensão utilizados pela psicanálise comportariam explicações causais, já que a estrutura patológica da neurose transformaria motivos em causas: “se a explicação causal, aplicável a correlações naturais, pode ser aplicada a uma história humana, é porque o inconsciente pode ser visto, ele próprio, como natureza” (ROUANET, 2001, p. 323). Assim, de acordo com esse modo de se entender a psicanálise, ela poderia ser enquadrada como um método de interpretação hermenêutica e também uma ciência nomológica, tendo em vista que ela trabalharia com um material empírico, que seria a natureza da patologia, e com um material intencional, que seriam os sintomas.

Isso ocorreria porque na neurose os motivos se converteriam em causas e passariam a determinar o comportamento dos sujeitos de maneira independente de suas vontades. A medicina também poderia ser comparada a uma ciência que recorre a explicações causais a fim de fornecer diagnóstico e tratamento, mas o que a diferencia de uma ciência nomológica, é que esta procura dissolver as conexões causais, entendendo que na dimensão causal reside a patologia. Se assim o fosse, “a psicanálise”, como argumenta Rouanet (2001, p. 323), “visaria a compreensão hermenêutica dessa intencionalidade inacessível ao próprio sujeito, através de

explicações causais cujo objetivo é a dissolução dessas estruturas causais, e a reconversão das causas em motivos”, afastando-se da relevância atribuída ao próprio analisando e à autorreflexão durante este processo.

A visão freudiana sobre a psicanálise recairia, então, em tendências positivistas ao atribuir um papel explicativo de cunho naturalista à dinâmica pulsional e à neurofisiologia. Ao aprender mais sobre a neurofisiologia, a qual conseguiria reconstruir assuntos antropologicamente fundados, baseando-se em métodos oferecidos pela medicina e pelas ciências naturais, Freud dera início a uma “nova” ciência humana, mas enraizada na tradicional ciência natural²⁴, entendendo que os nossos processos psíquicos seriam equivalentes a pesquisas observáveis de eventos naturais.

Habermas argumenta, então, que Freud, atado a essa tendência cientificista, busca enquadrar sua teoria, seus conceitos e seus métodos psicanalíticos, afastando-se do papel central que a autorreflexão exerce em um modelo de crítica às patologias sociais. Em seus textos maduros, sobretudo vinculados à reformulação de seu modelo estrutural, ele tenderia a suprimir a autorreflexão das funções do *Ego*, colocando ênfase em explicações causais, menos dependentes do próprio esclarecimento do analisando.

Nossas suposições de um aparelho psíquico espacialmente estendido, funcionalmente composto, desenvolvido em virtude das carências da vida, o qual dá origem aos fenômenos da consciência somente em um determinado ponto e sob certas condições, colocou-nos em condições de erigir a psicologia sobre um fundamento semelhante a toda outra ciência natural, por exemplo, a física (FREUD, 1940-1952, v. XVII, p. 126 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 368).

Dessa forma, Freud não parece se importar com o fato de que a autorreflexão seja suprimida durante este processo de equiparação da psicanálise com as ciências naturais: “em princípio, ele considera possível que um dia o emprego terapêutico da psicanálise será substituído pela aplicação farmacológica da bioquímica. A autocompreensão da psicanálise como uma ciência natural sugere o modelo da exploração técnica das informações científicas” (HABERMAS, 2014

²⁴ “O que mais ela seria?”, cf. FREUD, 1940-1952, v. XVII, p. 143 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 368 (cf. nota 70).

[1968], p. 368). Inclusive, Freud (1940-1952, v. XVII, p. 108 *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 369) ainda ressalta que futuramente seria possível aprender a manejar determinadas quantidades de energia e suas distribuições no aparelho psíquico com o auxílio de materiais químicos, mas que, “por enquanto, não nos está à disposição nada melhor do que a técnica psicanalítica”. Dessa forma, ele não demonstra preocupação em a psicanálise ser comparada às ciências naturais, ou melhor, ele mesmo considera a possibilidade dessa ciência ser possivelmente substituída pelas operações bioquímicas de cunho farmacológico.

Freud nunca duvidou que a psicologia fosse uma ciência natural; ele até considerou possível, em princípio, que a terapia psicanalítica pudesse algum dia ser substituída pela psicofarmacologia. Tendo trabalhado em fisiologia por vários anos no início de sua carreira, ele primeiro tentou desenvolver a psicologia como um ramo da neurofisiologia. Embora tenha abandonado logo esse programa, ele manteve muito da terminologia neurofisiológica {...} e apresentou suas próprias descobertas psicanalíticas em um modelo de distribuição de energia. Em suma, ele considerava sua metapsicologia como a estrutura para uma Ciência estritamente empírica (McCARTHY, 1985, p. 195, tradução nossa²⁵).

Esse modo freudiano científico de entender os métodos psicanalíticos seria um grande mal-entendido para Habermas, pois, como citado no prefácio de seu livro *Legitimation Crisis* (1975), seria um erro substituir a psicanálise por qualquer ciência empírica, a exemplo da psicofarmacologia, haja vista que sua eficácia apenas ocorre quando já dispõe de funções dentro do organismo humano que possibilitem as modificações em sua consciência. A psicanálise, por outro lado, fundamentada pelo ato reflexivo, teria como pré-requisito um sujeito em particular, consciente e operante, insubstituível, e não uma técnica apenas eficaz em “desonerar o sujeito de suas próprias operações” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 370).

Por outro lado, Habermas entende que, embora Freud tenha uma “compreensão da psicanálise como uma ciência natural, ele de fato abriu perspectivas para uma ciência que tematiza a conexão entre o conhecimento das

²⁵ No original: “Freud never doubted that psychology was a natural science; he even considered it possible in principle that psychoanalytic therapy might be someday replaced by psychopharmacology. Having worked in physiology for a number of years at the start of his career, he first attempted to develop psychology as a branch of neurophysiology. Although he soon abandoned this program, he retained much of the neurophysiological terminology {...} and presented his own psychoanalytic findings in an energy-distribution model. In short he regarded his metapsychology as the framework for a strictly empirical Science”.

origens de um bloqueio comunicativo consigo mesmo e a vontade de emancipação” (LUCI, 1999, p. 90). Por esse viés, Habermas recorre à psicanálise freudiana no contexto de seu projeto contido em *Conhecimento e Interesse*, a fim de assinalar que o interesse emancipatório, muito mais que os interesses técnico ou prático, estaria diretamente ligado ao conhecimento. No período em que o positivismo firmase, escamoteando o vínculo entre conhecimento e interesse e, por conseguinte, transformando a teoria do conhecimento em uma teoria da ciência, sobretudo ao denegar a experiência de reflexão no campo da teoria do conhecimento, a reinserção da experiência de reflexão seria, para Habermas, condição necessária para sua crítica do positivismo, sobretudo para “revelar não apenas uma unidade entre interesse técnico e interesse prático, mas sobretudo a inscrição em ambos do interesse pela emancipação. A crítica do positivismo só seria possível, portanto, como teoria da sociedade” (SILVEIRA, 2018, p. 54).

3 A RECEPÇÃO DA OBRA *CONHECIMENTO E INTERESSE* PELA TEORIA CRÍTICA RECENTE

Recentemente têm sido publicados diversos textos que apontam para o surgimento de uma nova geração da teoria crítica, o que se convencionou chamar de “quarta geração de teóricos críticos”. Ainda que as teorias de Habermas sigam sendo objeto de estudo e de pesquisa de muitos dos integrantes desta nova geração, há certo consenso de que ele não teria conseguido “desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais nem uma teoria capaz de criticá-las adequadamente” (BRESSIANI, 2016, p. 231). Isso se torna ainda mais claro quando falamos sobre dar conta das carências que são identificadas nas obras habermasianas. É aqui, portanto, que “alguns teóricos tentam repensar os fundamentos da crítica social e elaborar, a partir deles, novos modelos de teoria crítica” (*ibidem*).

Tendo em vista que a obra *Conhecimento e Interesse* é considerada um dos capítulos mais significativos do entrelaçamento entre teoria crítica e psicanálise, ela vem sendo enfaticamente revisitada em debates recentes, tanto na tentativa de recuperar impulsos críticos ali perdidos quanto no intento de combatê-la como fonte dos principais desvios na história outrora frutífera entre esses dois campos disciplinares. Nesse contexto, a tarefa central do presente capítulo será avaliar como se dá a recepção de *Conhecimento e Interesse* por dois dos mais proeminentes integrantes da quarta geração da teoria crítica: Robin Celikates e Amy Allen.

Na obra celikateana, *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, publicada em 2009, encontramos a defesa do modelo encontrado na obra habermasiana, na qual o autor desenvolve uma crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, proporcione efetivamente uma crítica das patologias sociais que impossibilitam aos próprios atores sociais perceber as relações de dominação às quais são subjugados, tornando possível a defesa de um modelo de crítica social, que ele chama de “diálogo entre teóricos e participantes”. Por outro lado, na obra *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*, publicada em 2020, Allen defende a necessidade de revisar a

leitura habermasiana e sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social contido em *Conhecimento e Interesse*. Segundo a autora, o método crítico desenvolvido por Habermas na referida obra, enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que apenas funcionaria por meio de uma reflexão crítica e racional.

3.1 Crítica como *práxis* social: um modelo reconstrutivo de teoria crítica

Na larga produção intelectual vinculada à quarta geração da teoria crítica, tem se verificado uma inclinação a unificar suas vertentes a partir da noção de reconstrução. Nesse contexto, Robin Celikates, em *Kritik als soziale Praxis...* – uma das mais importantes obras sobre os fundamentos da teoria crítica dos últimos anos –, visa “desenvolver um modelo reconstrutivo de teoria social que dê conta dos princípios da teoria crítica e, em especial, da ideia de crítica como *práxis* social” (REPA, 2017, p. 09). Celikates explica que seu método reconstrutivo é

construtivo (embora não “construtivista” no sentido forte da palavra), pois a natureza interpretativa de seu “material” e a subdeterminação das tentativas teóricas de reconstrução por este material tornam qualquer reconstrução simultaneamente uma construção, conduzindo-a para além da mera explicação. É normativo (embora não “normativista” no sentido forte da palavra) por causa da orientação da teoria crítica no sentido de possibilitar a reflexividade dos agentes e das práticas sociais da crítica, uma orientação que fundamenta até mesmo suas reconstruções mais concretas, sem, no entanto, pressupor uma teoria plenamente desenvolvida do certo ou do bem. É dialógico na forma como se relaciona com a autocompreensão dos agentes. É crítico, finalmente, no sentido de que pode estar em tensão com a compreensão dos agentes – na verdade, deve estar em tensão com a autocompreensão dos agentes em situações de ‘patologias’ de segunda ordem, quando a transformação da situação requer a transformação da compreensão dos agentes, ou seja, a desconstrução dos défices de reflexividade estrutural (CELIKATES, 2009, p. 188, tradução nossa)²⁶.

²⁶ No original: “Sie ist *konstruktiv* (aber nicht konstruktivistisch in einem starken Sinne), denn aufgrund der interpretativen Verfasstheit ihres »Materials« und der Unterbestimmtheit der theoretischen Rekonstruktionsversuche durch dieses Material ist jede Rekonstruktion auch eine Konstruktion und geht damit über eine bloße Explikation hinaus. Sie ist *normativ* (aber nicht »normativistisch« in einem starken Sinne) aufgrund der Ausrichtung der kritischen Theorie an der Ermöglichung der Reflexivität der Akteure und der sozialen Praktiken der Kritik, die auch ihren konkreten Rekonstruktionen zugrunde liegt, ohne dabei aber eine ausgearbeitete Theorie des Guten oder Richtigen vorauszusetzen. Sie ist *dialogisch* aufgrund ihrer spezifischen Art des Bezugs auf das Selbst-

O problema central que norteia a argumentação celikateana, pode-se dizer, é o de “que papéis desempenham as capacidades reflexivas dos atores e as práticas sociais da crítica para as formas de teoria social que designam a si próprias como críticas” (*ibidem*, p. 37, tradução nossa²⁷). O objetivo principal de Celikates é, portanto, estabelecer as características de uma teoria crítica da sociedade “como uma prática social que não pressupõe uma posição epistemicamente privilegiada, mas pela conexão com as práticas sociais da autocompreensão e da crítica” (*ibidem*, tradução nossa²⁸).

Nessa obra, Celikates defende que, se a teoria crítica pretende manter-se fiel ao seu intuito emancipatório, ela necessariamente tem de lidar com o iminente perigo de que seu diagnóstico restrinja ainda mais as capacidades dos agentes ordinários, e evitar, portanto, recair na chamada “armadilha da incapacitação”. A maneira encontrada por Celikates para diminuir essa tenção “é insistir que as restrições estruturais das capacidades reflexivas dos atores têm de ser diagnosticadas e trazidas a um diálogo entre os teóricos críticos e os atores sociais” (CELIKATES, 2012, p. 41).

Desse modo, cabe à teoria crítica, conforme a interpretação celikateana, voltar-se à identificação e à análise das barreiras estruturais às capacidades reflexivas dos participantes, desempenhando um papel central ao oferecer uma nova perspectiva a respeito da política de reconhecimento, ao ligar a “micropolítica do reconhecimento” – práticas cotidianas de justificação e crítica – a condições

verständnis der Akteure, das sie weder umgeht noch in seiner faktischen Gestalt unhinterfragt übernimmt. Schließlich ist sie *kritisch* insofern, als sie in einer Spannung zum Selbstverständnis der Akteure stehen kann, ja, in ein Spannungsverhältnis zum faktischen Selbstverständnis der Akteure treten muss, wenn es sich um Situationen der »Pathologie« zweiter Ordnung handelt – wenn die Transformation der Situation die Transformation des Selbstverständnisses der Akteure, also den Abbau struktureller Reflexivitätsdefizite voraussetzt”.

²⁷ No original: “Welche Rolle spielen die reflexiven Fähigkeiten der Akteure und die sozialen Praktiken der Kritik für jene Formen der Gesellschaftstheorie, die sich als kritisch bezeichnen?”.

²⁸ No original: “Das systematische Ziel der vorliegenden Arbeit besteht dabei in der Konzeption einer kritischen Gesellschaftstheorie, die diese als soziale Praxis begreift, die keine epistemisch privilegierte Position voraussetzt und nicht im Bruch mit den, sondern im Anschluss an die sozialen Praktiken der Selbstverständigung und der Kritik verfährt”.

“macropolíticas” – formas institucionalizadas e estruturais de reconhecimento e não reconhecimento. Para Celikates (2009, p. 187, tradução nossa²⁹),

a crítica reconstrutiva não aduz de fora para os destinatários os critérios normativos da crítica; pelo contrário, ela procura desenvolvê-los a partir de estruturas normativas das práticas constitutivas de um determinado contexto social (não incondicionalmente articuladas de maneira integral e explicitamente sabidas pelos destinatários) – mais exatamente, a partir de normas, valores, autocompreensões, expectativas e intuições ligadas a essas práticas. A reconstrução representa, de acordo com isso, a tentativa de tornar explícito um conteúdo normativo implícito. Ela é uma construção de segunda ordem, na medida em que ela se reporta às práticas e autocompreensões dos atores “ordinários” e a suas construções reflexivas de primeira ordem.

De acordo com Bressiani (2016), Celikates busca defender que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais de caráter ideológico. No entanto, ainda que Celikates compartilhe do diagnóstico de que a função central de uma teoria social crítica atualmente seja criticar normas e instituições sociais ideológicas que geram ou mantêm relações de dominação, ele não acredita que ela possa ser realizada por meio de uma crítica tradicional da ideologia. Dessa forma, Celikates (2012, p. 41) destaca que, mesmo que não se possa negar que, “sob condições de um não reconhecimento institucionalizado e estrutural, os atores são impedidos de desenvolver ou exercitar as suas capacidades reflexivas”, deve-se ter em mente que, “para ser fiel ao seu intuito emancipatório, a teoria crítica tem de evitar a ‘armadilha da incapacitação’, ou seja, o perigo de restringir ainda mais as capacidades dos atores através de seu diagnóstico”.

Por esse viés, a teoria não poderia renunciar ao critério normativo nem traçar um diagnóstico no qual os atores sociais, por vezes ofuscados por uma falsa consciência, fossem imbuídos como inábeis de se afastar suficientemente do contexto social em que vivem para, então, criticá-lo. Trata-se, portanto, “do lugar da

²⁹ No original: “Rekonstruktive Kritik trägt die normativen Maßstäbe der Kritik nicht von außen an die Adressaten heran, sondern versucht sie aus den (von Letzteren nicht unbedingt vollständig artikulierten und explizit gewussten) normativen Strukturen der für einen bestimmten sozialen Zusammenhang konstitutiven Praktiken zu entwickeln – genauer: aus den mit diesen Praktiken verbundenen Normen, Werten, Selbstverständnissen, Erwartungen und Intuitionen. Die Rekonstruktion stellt demnach den Versuch dar, einen impliziten normativen Gehalt explizit zu machen. Sie ist eine Konstruktion zweiter Ordnung, insofern sie an die Praktiken und Selbstverständnisse der »gewöhnlichen« Akteure und ihre von der Ethnomethodologie herausgestellten reflexiven Konstruktionen erster Ordnung anschließt”.

crítica, não necessariamente da determinação de lugar das normas que instruem a crítica, mas do lugar da crítica em relação a seus destinatários” (DE CAUX, 2019, p. 696). Assim, Celikates (2012, p. 40) argumenta que

a tarefa crítica e emancipatória da teoria social está, portanto, em identificar, analisar e criticar, no contexto de um discurso envolvendo os afetados, as condições sociais que impedem ou bloqueiam a formação ou o exercício de suas capacidades reflexivas. Desse ponto de vista, a teoria social crítica é uma reflexão sobre as condições (sociais) de possibilidade da crítica e, nesse sentido, uma forma de metacrítica.

A partir do desenvolvimento de seu modelo reconstrutivo de teoria crítica, Celikates pretende driblar os conflitos entre uma crítica sociológica externa às práticas de poder, como a desenvolvida por Pierre Bourdieu, e uma sociologia da crítica interna, elaborada por Luc Boltanski. De acordo com Celikates (2012, p. 29), “a sociologia da crítica, tal como elaborada por Boltanski em oposição explícita à concepção objetivista da ciência social crítica de Bourdieu, emergiu como um novo paradigma na teoria social”.

No caso da crítica externa de Bourdieu, Celikates constata um modelo de ruptura entre o teórico crítico e o ator social, no qual o teórico seria aquele que possuiria certo privilégio epistemológico e metodológico, ou seja, uma capacidade crítica e reflexiva superior à dos atores sociais, podendo identificar, portanto, o que há de ideológico no processo social, com base em uma instância livre de elementos ideológicos (CELIKATES, 2009). Por outro lado, no caso da crítica interna, Celikates chama atenção para um modelo de simetria entre o teórico crítico e o ator social, de forma que o teórico pode valer-se da capacidade crítica do ator ou mesmo renunciar a uma atividade crítica, já que o ator social seria suficiente durante esse processo (REPA, 2017).

3.1.1 Entre uma crítica externa à *la Bourdieu* e uma crítica interna à *la Boltanski*

Na primeira parte de sua obra, Celikates se dedica a examinar uma vertente ortodoxa: o modelo de ciência social crítica de Pierre Bourdieu. Nesse modelo,

também conhecido como modelo de ruptura, os agentes ordinários estariam subordinados à reprodução das relações de dominação, sendo vistos como vítimas de uma mera “ilusão de reflexividade” (BOURDIEU, 1991). Desse modo, seria possível apenas a um observador externo a essas práticas a reflexão a respeito da sociedade. O teórico crítico, portanto, apresentar-se-ia como o único a acessar a verdade objetiva sobre a realidade social, verdade essa que estaria oculta aos atores comuns, já que eles estariam presos em sua “verdade subjetiva”. De acordo com Celikates (2012), esse modelo de crítica apenas trataria os agentes ordinários como “idiotas desprovidos de juízo”.

Essa aparente incapacidade dos participantes sociais criticarem o meio social a qual pertencem seria resultado de um trabalho de adestramento que é interiorizado por eles por meio da educação, de modo que, como uma “segunda natureza”, o *habitus* que resulta dessa formação condiciona os atores a se moverem no mundo social intuitivamente, impondo-lhes limites à reflexão e à crítica. Essa forma de dominação, denominada por Bourdieu de dominação simbólica, isto é, uma forma de dominação que é bem-sucedida em ocultar o seu caráter dominante, baseia-se no não reconhecimento enraizado nas estruturas mentais e sociais dos participantes. Desse modo, segundo Bourdieu, os agentes seriam cúmplices na (re)produção de sua própria dominação, constituindo um círculo vicioso: “(i) o sistema se reproduz porque não é reconhecido; (ii) por reproduzir-se, o sistema produz o efeito do não reconhecimento” (RANCIÈRE, 2003, p. 367 *apud* CELIKATES, 2012, p. 34).

Concomitantemente a esses limites, há o que podemos chamar de “*doxa* dos agentes ordinários” cuja prática os imuniza do reconhecimento crítico de seus atos e pensamentos, bem como de questionamentos para os quais não existam respostas imediatas e “oficiais”, assegurando o funcionamento e a reprodução da ordem social. Essa barreira imposta pela reprodução da ordem social permanece opaca aos sujeitos que estão aprisionados na *doxa*, podendo apenas ser “desvelado pelo sociólogo que rompe com essa forma incorporada e necessariamente falsa de consciência” (CELIKATES, 2012, p. 33), a qual “se instala em uma posição de eterno

denunciante de um sistema que é capaz de mascarar-se eternamente em relação a seus sujeitos” (RANCIÈRE, 2003, p. 367 *apud* CELIKATES, 2012, p. 34).

Nesse quadro teórico de Bourdieu, o *habitus* e a *doxa*, que levam ao não reconhecimento sistemático, atuam como fatores determinantes na reprodução do *status quo*. A ciência social crítica parece, assim, partir da substituição de uma questão por outra: “em vez de perguntar-se por que, em um caso particular, pessoas se rebelam ou entram em greve, nós deveríamos perguntar-nos por que, na maior parte do tempo, elas não apenas toleram o *status quo* como participam na sua reprodução e o veem como natural e/ou legítimo” (CELIKATES, 2012, p. 31). Dessa forma, os interesses básicos dos atores ordinários iria diretamente de encontro ao seu comportamento, diagnosticando sua dificuldade em distinguir sua situação objetiva de seus reais interesses de maneira sistemática, ou seja, “os sujeitos não sabem o que estão fazendo, de modo que o que eles fazem tem mais significado do que o que eles sabem” (BOURDIEU, 1977, p. 79 *apud* CELIKATES, 2012, p. 33). Essa concepção de crítica externa suscita uma divergência assimétrica entre ciência e crítica e a perspectiva ingênua dos atores sociais, que estão sujeitos a estruturas de não reconhecimento, culminando na percepção dos agentes ordinários como meros objetos do discurso crítico, e não como interlocutores.

Para explicar o fenômeno do não reconhecimento sistemático, a ciência social crítica aponta para o “fato” de que os agentes não sabem realmente o que estão fazendo — de que eles são, na verdade, prisioneiros de uma ideologia que mascara sua situação e seus interesses. Ser prisioneiro de uma ideologia significa estar confinado em uma forma falsa de consciência que é tanto objetivamente necessária como necessariamente falsa. Essa noção “ortodoxa” de ideologia não apenas implica que os atores não sabem o que estão fazendo, mas também que não compreendem, nem podem compreender, o quanto o que eles estão fazendo e pensando contribui para a reprodução da ordem social. O sistemático não reconhecimento da parte dos atores é então contrastado com o discernimento dos “reais” mecanismos de reprodução social, disponível para aqueles que conseguem, como que “de um ponto de vista externo”, diagnosticar formas de falsa consciência. Nessa forma de compreendê-la, a ideologia pode ser identificada desde um ponto de vista objetivo e epistemicamente privilegiado, situado fora do contexto ideológico e que tem de ser fornecido pela ciência social (CELIKATES, 2012, p. 31).

Essa ruptura metodológica – e epistemológica – assimétrica com a perspectiva dos participantes sociais e com o senso comum está no cerne da ciência

social crítica de Bourdieu. De acordo com esse modelo, a sociologia estaria continuamente empenhada em combater aquilo que poderíamos chamar de autocompreensão dos atores sociais, ou seja, sua “sociologia espontânea” que ameaça “contaminar” a análise sociológica (BOURDIEU, 1991, p. 24 *apud* CELIKATES, 2012, p. 32), colocando o diagnóstico do sociólogo observador em uma posição privilegiada.

Enquanto esse modelo de ciência social crítica de Bourdieu propõe a ruptura entre o teórico crítico e os participantes ordinários, subestimando suas capacidades reflexivas e superestimando a capacidade crítica e reflexiva dos sociólogos “profissionais”, a sociologia da crítica, proposta por Boltanski, parte, na contramão, da existência de uma simetria entre agentes sociais e teóricos críticos, viabilizando uma alternativa ao modelo de Bourdieu, sobretudo ao “rejeitar o imperativo metodológico de ruptura com a perspectiva dos participantes e enfatizar a reflexividade envolvida e requerida nas práticas sociais cotidianas” (CELIKATES, 2012, p. 34). Nesse sentido, o sociólogo passa a ocupar uma posição relativamente atrasada em relação aos sujeitos ordinários, o qual, a fim de obter êxito, deve levar em consideração, sem impor um quadro teórico que transforme os atores em “idiotas desprovidos de juízo”, a perspectiva dos atores e analisar suas práticas de crítica e de justificação. Assim, pode-se considerar a existência fundamental de duas condições para as práticas de crítica e de justificação: (i) as condições “subjetivas”, nas quais as capacidades e competências que os atores se atribuem mutuamente devem também ser atribuídas pelo sociólogo, a fim de que eles entendam o que estão fazendo; (ii) as condições “objetivas”, nas quais a existência de um “metarregime de justificação e de uma pluralidade de regimes de justificação possibilitam aos atores referir-se quando se dedicam à crítica” (*ibidem*, p. 37).

Dessa maneira, Celikates “retoma a virada pragmática ou interpretativa, examinando como Boltanski buscava suprir os défices legados pela sociologia crítica” (LOURO, 2020, p. 192):

Em contraste com abordagens objetivistas que tendem a compreender os atores sociais como “idiotas desprovidos de juízo”, e não como agentes dotados de capacidades reflexivas, a sociologia pragmática da crítica rejeita, com razão, a ideia de uma separação entre o ponto de vista supostamente

objetivo do cientista social e a perspectiva irrefletida dos chamados agentes “ordinários”. Em vez disso, os atores são considerados capazes daquelas formas de reflexividade crítica que observadores científicos frequentemente consideram monopólio seu. De fato, ser capaz de tomar distância do contexto prático imediato e refletir criticamente sobre ele é “uma capacidade cuja existência tem de ser pressuposta se quisermos compreender o modo como os membros de uma sociedade complexa criticam e questionam as instituições, discutem uns com os outros ou convergem para um acordo”³⁰ (CELIKATES, 2012, p. 30).

A estrutura teórica e metodológica dessa abordagem se dá em quatro frentes principais: (i) princípio da simetria; (ii) princípio do pluralismo; (iii) princípio das capacidades reflexivas; (iv) princípio das gramáticas do consenso. *Grosso modo*, o princípio da simetria nega o modelo de ruptura, constitutivo da ciência social crítica, alinhando-se à “simetria entre, de um lado, as linguagens descritivas ou princípios explicativos empregados pelas ciências sociais e, de outro, os modos de justificação ou crítica empregados pelos atores” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2006, p. 11 *apud* CELIKATES, 2012, p. 34). O princípio do pluralismo, por seu turno, reconhece a pluralidade interna de ação (violência, amor, rotina e justificação), negando a ideia de não reconhecimento e de reprodução do *status quo* da sociedade. Por fim, os princípios das capacidades reflexivas e das gramáticas do consenso rejeitam a compreensão intrínseca ao modelo de ciência social crítica de Bourdieu de que os participantes sociais são como “idiotas desprovidos de juízo” e que as regras do jogo social se impõem pelas costas dos agentes ordinários ignorantes, reconhecendo, portanto, suas capacidades reflexivas e de coordenar suas ações em contextos sociais, de modo que esses atores consigam distanciar-se de forma crítica de sua situação para, então, orientar-se em contextos sociais heterogêneos (CELIKATES, 2012).

Assim, essa possibilidade de crítica dos agentes ordinários depende diretamente de uma pluralidade de ordens normativas, de regimes de justificação e “também da ‘força factual do normativo’ — a eficácia das expectativas normativas — e da ‘força normativa do factual’ — a permanente frustração dessas expectativas” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2006, p. 235 *apud* CELIKATES, 2012, p. 35). Essa pluralidade de regimes de justificação possibilitaria duas vertentes de crítica social:

³⁰ Cf. Boltanski, L.; Thévenot, L. *On justification*. Princeton University Press, 2006, p. 15.

(i) uma crítica entendida como interna ou reformista, a qual aceita o regime de justificação em questão, sendo considerada uma crítica corretiva em sua intenção; (ii) uma crítica considerada radical cujo objetivo é o questionamento do regime de justificação. Ambas as formas de crítica social devem ser entendidas como uma espécie muito elaborada de “sociologia popular”, capaz de mobilizar recursos teóricos introduzidos no discurso social pela sociologia, e não, como sugere Bourdieu, como sintomas de uma sociologia espontânea e ingênua (CELIKATES, 2012).

Apesar da nova perspectiva simétrica entre agentes ordinários e sociólogos possibilitada pela abordagem de Boltanski, ainda nos resta questionar, de acordo com Celikates, se essa análise, proposta pela sociologia da crítica, é suficientemente complexa. Estariam dadas, na realidade social, as condições subjetivas e objetivas das práticas de crítica, bem como o ponto de partida da sociologia da crítica? Ou, então, haveria condições sociais nas quais as capacidades reflexivas dos participantes seriam bloqueadas ou reprimidas? Com efeito, a sociologia da crítica parece excluir uma possibilidade na qual uma abordagem sociológica focada em capacidades reflexivas deveria levar em conta: a restrição estrutural, em alguns contextos sociais, da capacidade dos agentes ordinários de distanciamento do seu próprio estado e, portanto, de crítica.

De modo similar, ela teria de levar em conta, no que diz respeito às condições “objetivas” das práticas sociais de justificação e crítica, a possibilidade de que certos contextos sociais sejam eficazmente blindados contra a pressão da justificação, e de que certos discursos hegemônicos de justificação suprimam recursos alternativos de argumentação. Essas são formas de reduzir significativamente as possibilidades de crítica disponíveis em uma sociedade. Em poucas palavras, as condições subjetivas e objetivas das práticas de crítica podem ser restringidas de maneiras que não podem ser ignoradas caso a teoria social queira conservar sua relevância prática (*ibidem*, p. 37).

Desse modo, é posto à sociologia da crítica um duplo problema, o qual escancara sua limitação a discursos críticos que já pertencem ao “círculo hermenêutico da sociedade”, implicando na exclusão de formas de crítica que poderiam ser consideradas mais teóricas. O ponto de partida desse problema gira em torno do fato de que, certas vezes, os atores sociais possuem uma postura

adaptativa às circunstâncias sociais as quais são impostos, como que se “fechassem os olhos” para sua situação, sem procurar distanciar-se e, portanto, criticá-la. No entanto, é necessário à teoria crítica, a fim de oferecer uma posição alternativa às maneiras ordinárias e preestabelecidas de crítica social, sobrepor-se a esse viés adaptativo, tornando essa realidade inaceitável do ponto de vista dos agentes. Além disso, à sociologia da crítica ainda é atribuída outros limites, tal como sugere Celikates (2012), dado que ela não parece se ocupar das condições sociais que obstruem o exercício ou a formação do desempenho das capacidades reflexivas e críticas as quais delegam aos participantes ordinários nem enxergam os contextos sociais como efetivas restrições às suas capacidades reflexivas e práticas críticas.

Se certas condições sociais [...] bloqueiam a formação e o exercício das capacidades reflexivas dos atores, parecemos estar diante de um caso daquilo que pode ser denominado uma “patologia de segunda ordem”, que se manifesta na forma de um “défice reflexivo estrutural” da parte dos atores. “Patologias de segunda ordem” podem, portanto, ser entendidas como formas de bloquear a avaliação, a crítica e a transformação das “patologias de primeira ordem” [relações de injustiça, exploração, não reconhecimento etc]. Deve-se notar que o diagnóstico das “patologias de segunda ordem” não precisa necessariamente fazer referência a uma concepção substancial de uma vida “normal” ou “saudável”. Se essas “patologias” são, em vez disso, entendidas de um modo formal e “negativo”, o diagnóstico delas pode basear-se em uma análise das restrições estruturais das capacidades dos atores que resultam de certas relações sociais (de reconhecimento e não reconhecimento) (*ibidem*, p. 38-39).

A sociologia da crítica, assim, parece recair no que Boltanski e Bourdieu, em um artigo escrito a quatro mãos, intitulado “Le fétichisme de la langue (et l’illusion du communisme linguistique)” (1975), chamam de “comunismo linguístico”, isto é, na qual a crença em uma distribuição igualitária das capacidades críticas, reflexivas, comunicativas e da habilidade de fazer-se ouvir parece não ser mais que mera “ilusão”. É precisamente essa ilusão que escancara o fato de que, “dependendo de sua posição social, os atores possuem “voz” e poder social de justificação — poder de demandar justificações e produzi-las — em graus que variam radicalmente” (CELIKATES, 2012, p. 38).

Se os proponentes de uma teoria crítica querem esclarecer e emancipar um grupo de agentes, eles têm de encontrar na experiência, na forma de consciência e na crença desses agentes os meios de emancipação e esclarecimento. Se não conseguirmos encontrar as experiências apropriadas

de sofrimento e frustração, e os princípios de aceitabilidade reflexiva, na vida e na forma de consciência desses agentes, a *Ideologiekritik* não pode começar, e nós não temos nenhum direito de chamá-los de “iludidos” (GEUSS, 1981, p. 65 *apud* CELIKATES, 2012, p. 40).

Cabe à teoria crítica, portanto, compreender a partir de quais circunstâncias sociais os participantes estariam aptos a exercer suas capacidades reflexivas, uma vez que a “virada pragmática”, proposta por Boltanski e outros, não deveria nos levar a abandonar o projeto da teoria crítica, como se toda a crítica necessária já estivesse articulada nas práticas cotidianas de crítica” (CELIKATES, 2012, p. 31). Por esse viés, torna-se necessário expandir o escopo da sociologia da crítica, a qual reconstrói as capacidades reflexivas dos atores ordinários e suas práticas de justificação e crítica, atualizando as descobertas teóricas do igualitarismo metodológico desenvolvidas por esse modelo sociológico e reintroduzindo pontos caros à teoria crítica.

3.1.2 Teoria Crítica como Crítica Reconstitutiva

A fim de adotar um ponto de vista mediano que transcenda a dicotomia das formas internas e externas de crítica, Celikates desdobra três concepções de crítica reconstitutiva: duas concepções podem ser encontradas no pensamento habermasiano e uma terceira na obra de Axel Honneth. A primeira concepção refere-se à compreensão reconstitutiva inspirada na psicanálise e desenvolvida na obra habermasiana *Conhecimento e Interesse*. De acordo com Habermas (2014 [1968]), os métodos psicanalíticos abordados em sua obra seriam métodos reconstitutivos, uma vez que, durante a análise, o psicanalista procuraria reconstruir a pré-história de seu paciente e ajudá-lo durante o processo de autorreflexão, ao propor interpretações e construções de partes da vida do analisando esquecidas, mas relevantes à sua história. Essa tarefa de reconstrução do conhecimento e de rememoração (*Erinnerung*) dessas partes da vida do paciente é apenas um conhecimento sugerido pelo analista, permanecendo um saber abstrato até que o analisando consiga apropriá-lo a si mesmo, recordando-se de suas alienações

durante o processo de consciência de si, e dando início à reconquista de seu “território estrangeiro interno”. Para Habermas, esse modelo reconstrutivo abarcaria uma teoria social crítica passível de conceber um processo autorreflexivo a respeito das formas arraigadas de dominação.

Retomando a exegese de Habermas sobre Freud, Celikates propõe que durante a situação analítica ocorre um processo reconstrutivo, pois a compreensão efetiva da gênese das patologias que acometem o paciente requer não só que o analisado simbolize sua história de vida ao trazer sonhos e relatos fragmentados mais espontâneos, mas também que o analista investigue os significados inacessíveis de antemão – porque foram esquecidos ou reprimidos – de modo a estabelecer nexos causais entre si, visando explicar os mecanismos que distorcem o ato de rememoração e tecer uma narrativa mais coerente capaz de dar sentido à experiência vivida. A teoria crítica se torna, portanto, não mais que um momento do movimento de autorreflexão dos próprios atores e de transformação de práticas embrutecidas por condições coercitivas, visto que já não cabe mais a atitude afirmativa em torno das condições ideais da vida social, mas identificar dialogicamente as condições inaceitáveis a partir da perspectiva dos agentes sociais, atualizando a autocompreensão ordinária sob formas deliberadas (LOURO, 2020, p. 193).

A segunda concepção reconstrutiva é representada pela pragmática formal habermasiana cujo principal escoadouro é a obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Aqui, Habermas dedica-se ao projeto de reconstrução racional, tendo como intenção a compreensão das regras utilizadas pelos agentes sociais no uso da linguagem, de tal maneira que se possa comprovar a universalidade dessas regras como condições “quase-transcendentais” da fala, em que o objetivo seria reconstruir as estruturas normativas de toda ação e discurso, a fim de fornecer à teoria crítica uma base normativa sólida (CELIKATES, 2009).

Finalmente, o terceiro modo de reconstrução, considerado como uma reconstrução normativa, é o de Axel Honneth. Essa compreensão reconstrutiva é também conhecida como hegelianismo de esquerda e procura “descobrir na realidade social de uma dada sociedade aqueles ideais normativos que oferecem um ponto de referência para uma crítica justificada porque representam a personificação da razão social” (HONNETH, 2007 [2000], p. 66, tradução nossa³¹). Sua intenção, portanto, é reconstruir, dentro da sociedade, os conteúdos racionais

³¹ No original: “an der sozialen Wirklichkeit einer gegebenen Gesellschaft diejenigen normativen Ideale freizulegen, die sich als Bezugspunkte einer begründeten Kritik deswegen anbieten, weil sie Verkörperungen gesellschaftlicher Vernunft darstellen”.

normativos que seriam o pilar de sustentação das relações institucionalizadas de reconhecimento. Como explica Repa (2017, p. 13), esse modelo de reconstrução “é crítico, na medida em que pode mostrar que esse conteúdo normativo não é inteiramente realizado nas instituições existentes, de sorte que esse excesso de validade pode formar uma pressão normativa que tenha efeitos práticos progressistas na forma de uma evolução moral da sociedade”.

Embora essas três concepções convirjam no fato de que a reconstrução é em cada uma delas entendida como um elemento essencial de crítica em questão, ainda assim essas concepções reconstrutivas distinguem-se exatamente pelo objeto que está sendo reconstruído e como esse processo de reconstrução é feito. Na concepção de reconstrução inspirada pela psicanálise, a intenção reconstrutiva é a da gênese das patologias sociais, tendo em vista uma interação dialógica com os destinatários da crítica. Já na compreensão reconstrutiva-pragmática, busca-se reconstruir as condições cognitivas e linguísticas da possibilidade de interação comunicativa e das condições sociais que possibilitam a interação comunicativa entre os atores. Por outro lado, a última concepção de reconstrução deve ser entendida como uma parte de um processo de realização histórica progressiva da razão, procedendo “de forma análoga à reconstrução de Hegel da estrutura racional e normativa profunda de instituições e práticas particulares” (CELIKATES, 2009, p. 191, tradução nossa³²).

No entanto, Celikates encontra importantes problemas nos modelos reconstrutivo-pragmático e reconstrutivo-hegeliano: (i) na segunda compreensão é pressuposta uma separação entre reconstrução e crítica, podendo desfazer a base de um modelo reconstrutivo de teoria crítica: “na visão de Celikates, a reconstrução, nesse caso, oferece os critérios da crítica, mas ela não se exerce como crítica – ou seja, ela se desliga por princípio da relação dialógica com os destinatários” (REPA, 2017, p. 13). (ii) Na terceira compreensão também há o risco de desfazer a base de um modelo reconstrutivo de teoria crítica, na medida em que surge uma supervalorização do potencial racional “das relações de reconhecimento para além ou aquém das autocompreensões dos atores dessas relações de reconhecimento,

³² No original: “[...] dem dritten Verständnis zufolge verfährt sie in Analogie zu Hegels Rekonstruktion der rationalen und normativen Tiefenstruktur bestimmter Institutionen und Praktiken [...]”.

ou seja, uma confiança típica do pensamento fundado na filosofia da história” (*ibidem*). Como o próprio Celikates (2009, p. 193, tradução nossa³³).explica,

Uma forma mais fraca dessa última objeção também pode ser levantada contra o terceiro entendimento hegeliano de reconstrução, na medida em que se baseia na tese de que a história das lutas por reconhecimento deve ser entendida como uma história da realização progressiva da razão na história ou como o desdobramento de um potencial normativo que pertence inerentemente a qualquer relação de reconhecimento. Se essa tese for fundamentada em mais do que apenas a perspectiva “whiggista” dos agentes, e realmente elevar o padrão da crítica reconstrutiva além do que é historicamente contingente e controverso – o que, em outras palavras, tem validade meramente relativa – então a teoria social crítica resultante terá uma inclinação fortemente filosófica. No mínimo, pode-se esperar que esse aspecto filosófico do projeto esteja em tensão com seu apego propagado aos insights da pesquisa social empírica e ao intercâmbio com seus destinatários.

A partir disso, o modelo psicanalítico-habermasiano encontrado em *Conhecimento e Interesse* galga os dois outros modelos de reconstrução, estabelecendo-se como a via mais adequada para o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade. Ora, esse projeto reconstrutivo – o qual pretende remontar a gênese das patologias sociais – estaria diretamente ligado ao exercício crítico como *práxis* social, de modo que parte de uma instância próxima dos atores sociais e em diálogo com eles. Assim, Celikates pretende demonstrar que o projeto habermasiano proporcionaria um modelo de “teoria crítica que procura, através da reconstrução de condições sociais historicamente concretas de justificação e crítica, produzir ou trazer à luz contradições práticas na autocompreensão de seus destinatários, estimulando um processo reflexivo, que culmina em transformações práticas” (*ibidem*, p. 194, tradução nossa³⁴).

³³ No original: “Dieser letzte Einwand lässt sich in abgeschwächter Form auch gegen das dritte, linkshegelianische Verständnis der Rekonstruktion erheben: Soll die These, die Geschichte der Anerkennungskämpfe müsse als Geschichte der fortschreitenden Realisierung der Vernunft in der Geschichte oder als Entfaltung eines von vornherein in jeder Anerkennungsbeziehung angelegten normativen Potentials verstanden werden, mehr als nur der »whiggistischen« Perspektive der Akteure geschuldet sein und tatsächlich die Standards der rekonstruktiven Kritik über den Bereich des historisch ebenso Kontingenten wie Umstrittenen und damit bloß relativ Gültigen erheben, bekommt das Projekt einer kritischen *Gesellschaftstheorie* eine philosophische Schlagseite, die mit der propagierten Bindung an die Erkenntnisse der empirischen Sozialforschung und den Austausch mit den Adressaten zumindest in einem Spannungsverhältnis stehen dürfte.”

³⁴ No original: “Im Folgenden werde ich deshalb zu zeigen versuchen, dass das erste Verständnis zu einer Konzeption der kritischen Theorie passt, die mit der Rekonstruktion historisch konkreter sozialer Bedingungen der Rechtfertigung und der Kritik auf die Erzeugung »reflexiver Inakzeptabilität« zielt, also darauf, im Selbstverständnis der Adressaten einen praktischen Widerspruch her(aus)zustellen,

Por esse viés, Celikates esteia sua abordagem pragmática reconstrutiva de crítica na analogia habermasiana entre psicanálise e teoria crítica, defendendo que “a psicanálise pode nos ajudar a compreender os aspectos construtivos, normativos, dialógicos e críticos da reconstrução, e torná-los mais precisos em relação tanto a objetivos quanto a procedimentos” (*ibidem*, p. 216, tradução nossa³⁵). Em seu projeto, o autor toma a crítica como uma *práxis* social em contínuo diálogo com as práticas cotidianas e os discursos de justificação. Sua crítica reconstrutiva visa, desse modo, aumentar as capacidades pré-existentes de reflexão e crítica nos atores sociais, tratando-os como capazes de exercer efetivamente essas capacidades e não como meros tolos irremediavelmente presos nas garras de uma ideologia totalizante. Por isso, podemos considerar sua concepção de crítica reconstrutiva como sendo crítica e emancipatória tanto em seus objetivos quanto em seus métodos.

De acordo com a interpretação celikateana, a psicanálise e a teoria crítica compartilham do mesmo objetivo: a ampliação da autonomia do sujeito, ou seja, “a capacidade do sujeito de conduzir sua vida de forma autodeterminada, reflexiva e crítica, e decidir por si mesmo o que isso pode significar” (*ibidem*, p. 198, tradução nossa³⁶). A autonomia no âmbito da psicanálise, mas também no da teoria crítica, pode ser entendida procedimentalmente, o que significaria que, em vez de apelar para valores substantivos ou concepções de uma vida boa, elas são orientadas por uma “concepção de reflexividade, ou seja, pela capacidade de confrontar os próprios desejos, opiniões e modos de comportamento (...) e assumir uma atitude reflexiva em relação a eles” (*ibidem*, p. 199, tradução nossa³⁷), de forma a permitir que analisandos e agentes sociais prossigam no trabalho de análise e de crítica de maneira autônoma.

der bei diesen einen Prozess der Reflexion und der Selbstverständigung in Gang setzt, der die Voraussetzung für praktische Transformationen ist”.

³⁵ No original: “[...] Psychoanalyse helfen kann, die konstruktiven, normativen, dialogischen und kritischen Aspekte der Rekonstruktion zu verstehen und in den beiden Dimensionen der Zielsetzung und des Verfahrens zu präzisieren [...]”.

³⁶ No original: “[...] nämlich ihre Fähigkeit, ihr Leben selbstbestimmt, reflexiv und kritisch zu führen und dabei selbst festzulegen, was das für sie bedeutet beschränken würde [...]”.

³⁷ No original: “In diesem Sinne lassen sie sich durch den Begriff der Reflexivität näher bestimmen, also durch die damit bezeichnete Fähigkeit, sich die eigenen, immer in konkreten sozialen Kontexten ausgebildeten Wünsche, Meinungen und Verhaltensweisen zu vergegenwärtigen und sich zu ihnen in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen”.

Esse modo de compreensão de Celikates a respeito do agir procedimental de ambas as práticas não o comprometeria, conforme interpretamos, em aceitar uma situação utópica na qual exista uma *psique* ou uma sociedade que não precisem mais da psicanálise ou da crítica. Conforme ele mesmo explica, a autorreflexividade exige que “devemos constantemente apropriar-nos dela, nunca tendo certeza de que a possuímos” (*ibidem*, p. 200-201, tradução nossa³⁸). Além disso, Celikates argumenta ainda que se o objetivo tanto da psicanálise quanto da teoria crítica é a promoção da autonomia e da autorreflexividade, então isso “só pode ser alcançado por meio de um procedimento em que o sujeito seja considerado, desde o início, capaz de assumir efetivamente esse papel” (*ibidem*, p. 203, tradução nossa³⁹). Por esse viés, os sujeitos apenas são considerados destinatários da psicanálise ou da teoria crítica, quando dispõem, previamente, de determinadas capacidades reflexivas, ainda que estejam bloqueadas em um dado momento.

Celikates empenha-se, portanto, em desenvolver uma crítica reconstrutiva que proporcione efetivamente uma crítica das patologias sociais que impossibilitam aos próprios atores sociais perceber as relações de dominação às quais são subjugados – visto que, em muitos contextos sociais, as condições necessárias para que eles exerçam suas capacidades reflexivas para diagnosticar a absolutização do poder não estão dadas (BRESSIANI, 2016). À luz de determinadas condições de opressão e dominação, essa forma dialógica de crítica, desenvolvida por Celikates, demonstra como certas situações opressivas seriam reflexivamente inadmissíveis para os atores sociais, se não tivessem sido mantidas apenas por meio da coerção. Isso leva Celikates a defender um modelo de crítica como “diálogo entre teóricos e participantes” que, análoga à psicanálise, proporcione o distanciamento crítico dos próprios concernidos frente ao contexto social em que vivem e, por conseguinte, uma crítica efetiva das patologias sociais que os impossibilitam de perceber as relações de dominação às quais são subjugados.

³⁸ No original: “Ähnliches gilt, wie oben schon angedeutet, für die Fähigkeit zur Selbstreflexion im Allgemeinen, denn auch sie ist so beschaffen, dass man sie sich ständig von neuem aneignen muss und dass man sich ihres Besitzes nie sicher sein kann”.

³⁹ No original: “[...] lässt sich nur in einem Verfahren erreichen, in welchem dem Subjekt von vornherein die Fähigkeit zugeschrieben wird, diese Rolle auch tatsächlich zu übernehmen”.

Nesse contexto, tanto na psicanálise quanto na teoria crítica, o poder transformador da crítica depende de pré-condições subjetivas por parte dos destinatários, ou seja, a psicanálise é

crítica no sentido de que é inerente ao discernimento a força analítica de dissolver atitudes dogmáticas. A crítica termina em uma transformação do fundamento afetivo-motivacional, assim como ela começa também com a necessidade de uma transformação prática. A crítica não teria o poder de romper a falsa consciência, se não fosse impelida por uma paixão da crítica. No começo se encontra a experiência do sofrimento e da aflição, e, então, o interesse pela superação do estado oprimente (HABERMAS, 2014 [1968], p. 350-351).

Dessa forma, é a partir do interesse dos agentes sociais na autorreflexão e na emancipação que a crítica se torna, de fato, potente. Como Habermas explica, sem o interesse cognitivo emancipatório, que visa a busca da reflexão como tal, a reflexão não teria consequências práticas e nem a psicanálise nem a teoria crítica teriam sustentação.

Ora, o modelo reconstrutivo de “crítica como *práxis* social” seria, portanto, um modelo metateórico e metacrítico, já que é “voltado a restabelecer as condições sociais da crítica e a torná-las acessíveis às práticas reflexivas e transformadoras dos próprios atores” (CELIKATES, 2012, p. 42). Isso leva Celikates a entender que, se a crítica se propusesse a manifestar, no lugar dos atores sociais, aquilo que está incorreto em sua conjuntura, ela nada mais seria que autoritária ou paternalista. Desse modo, o fim último da crítica deve ser incorporar as restrições sociais – que impedem os atores sociais de criticar de modo independente sua própria situação – à reflexividade dos agentes, diagnosticando a limitação de suas capacidades reflexivas e a trazendo para um diálogo entre os teóricos críticos e os atores sociais, para assim viabilizar o destrave do potencial emancipatório inscrito na própria *práxis* social (BRESSIANI, 2016).

3.2 *Critique on the Couch*: a psicanálise e a metodologia da crítica à luz do processo transferencial

A interpretação habermasiana da psicanálise como modelo de análise social volta a ganhar o centro dos debates metodológicos no interior da teoria crítica, por meio da mais recente obra de Amy Allen: *Critique on the couch* (2020). Nessa obra, Allen se baseia nas teorias freudiana e kleiniana, a fim de desenvolver uma linha mais realista de pensamento psicanalítico, contrariando as interpretações excessivamente racionalistas e progressistas da psicanálise, encontradas nos projetos teóricos desenvolvidos por importantes nomes da teoria crítica contemporânea, como Jürgen Habermas e Robin Celikates.

Uma vez que Allen está interessada em reconstruir a intuição que foi proeminente nos primeiros trabalhos de Habermas e que foi recentemente revivida por Celikates, de que a psicanálise ofereceria um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica, existe também certa preocupação de que as interpretações da psicanálise que esses teóricos oferecem para apoiá-la sejam demasiada cognitivistas. Segundo a autora, os relatos habermasiano e celikateano da psicanálise não demonstram suficiente preocupação com o papel da transferência no método psicanalítico, resultando na rasa abordagem e, até mesmo, na ausência de respostas à questão de que papel algo semelhante a fenômenos de transferência pode desempenhar no projeto de crítica. Desse modo, Allen busca rearticular essa analogia entre o método psicanalítico e o crítico, sobretudo no capítulo cinco de sua obra, a partir de uma compreensão menos racionalista e cognitivista da psicanálise.

É nesse capítulo que Allen procura abordar a metodologia da crítica. Se, por um lado, a autora concorda com Habermas e Celikates a respeito de que o método psicanalítico ofereceria um modelo convincente para a crítica, por outro lado, ela se propõe analisar a compreensão de ambos autores sobre o proceder metodológico da análise. Nesse contexto, Allen destaca que seria fundamental trabalhar a transferência na técnica analítica como uma preparação para a eficácia do *insight* analítico, sobretudo ao desenvolver uma abordagem análoga de crítica que passaria

a combinar a problematização genealógica com a construção de constelações interpretativas.

Como vimos nos capítulos anteriores, é na obra habermasiana que a ideia de modelar a teoria crítica ao método psicanalítico recebe um desenvolvimento mais explícito e sistemático. Contudo, de acordo com a autora, Habermas, ao focar na inteligibilidade de conteúdos simbólicos e na recomposição de relações comunicativas distorcidas, transformaria a concepção psicanalítica, tentando enquadrá-la em sua visão racionalista, ao priorizar o poder motivacional do *insight* racional em detrimento dos fragmentos da experiência afetiva, deixando de lado, portanto, a dimensão afetiva impregnada nos bloqueios à experiência subjetiva, bem como sua importância na liberação de potenciais criativos, tanto em reelaborações da compreensão individual quanto na rearticulação da estrutura institucional da sociedade. De acordo com a interpretação da autora é, no mínimo, problemática essa concepção racionalista da psicanálise, pois, segundo sua leitura de Freud e de Klein, o processo de análise para uma possível emancipação envolveria mais que apenas um conhecimento analítico, a chave para isso se encontraria em um processo que possibilitasse ao analisando experienciar o inconsciente que emerge aqui e ali, até conseguir incorporá-lo em seu entendimento prático.

Para Allen, essa ênfase é evidente quando Habermas (2014 [1968], p. 351) conclui de sua discussão a respeito dos postulados freudianos que “a crítica terminaria em uma transformação do fundamento afetivo-motivacional, assim como também começaria com a necessidade de uma transformação prática. A crítica não teria o poder de romper a falsa consciência, se não fosse impelida por uma paixão da crítica”. Ou seja, no relato habermasiano, ainda que a psicanálise comece com um desejo sentido de mudança, que impele os sujeitos a entrarem na análise e, pelo menos idealmente, leve a uma transformação prática dos afetos e motivações do analisando, o trabalho transformador é feito por um *insight* analítico.

Em outras palavras, para Habermas, a psicanálise funcionaria, de acordo com a interpretação de Allen, por meio do *insight*, que permanece sendo o mesmo caso de quando ele reconhece que “o conhecimento analítico é impelido contra as resistências motivacionais pelo interesse no autoconhecimento” (*ibidem*, p. 352). O

interesse pré-teórico e antropologicamente profundo do analisando no autoconhecimento pode ser o que o atrai para a análise, mas o relacionamento analítico é entendido, em termos comunicativos, como facilitador de um processo de iluminação que, por sua vez, levaria a uma autorreflexão e autocompreensão intensificadas.

Portanto, Allen explica que a crítica em Habermas se tornaria o processo de autorreflexão metódica aplicada ao nível do todo social; seria a tentativa de restaurar um diálogo interno mutilado dentro de uma sociedade, restaurando a comunicação pública com as partes que foram segregadas internamente. Esse diálogo seria guiado por um interesse emancipatório – um interesse em superar as repressões sociais com formas patológicas ou a dominação política – e poderia, de fato, resultar em uma transformação social e política prática, mas o poder crítico nesse processo seria inerente ao *insight* crítico, especificamente em um processo de iluminação comunicativa e racional. Conforme a autora argumenta (2020, p. 62, tradução nossa⁴⁰),

o projeto crítico de oferecer interpretações racionais de patologias sociais pode servir tanto para aprofundar as resistências de uma sociedade ao conteúdo desses *insights* quanto para mobilizar os mecanismos internos de defesa de uma sociedade, para permitir que ela reivindique ter superado suas patologias por meio de *insights* racionais e de compreensão, enquanto se apegava a eles com mais fervor. [...] Isso não quer dizer, é claro, que a teoria crítica seja responsável pelo sofrimento social e pelas patologias que tenta diagnosticar, mas que, na medida em que a teoria crítica funciona apenas por meio do mecanismo do *insight* racional, ela pode se tornar um mecanismo de defesa que permite que as patologias sociais permaneçam enraizadas em um nível afetivo e prático mais profundo.

Allen defende, portanto, que a abordagem habermasiana a essa analogia consiste em uma falha de compreensão dos métodos psicanalíticos, uma vez que ele não segue um importante fio condutor comum que perpassa o trabalho de Freud e também de Klein. Para Habermas, a análise funciona por meio do poder

⁴⁰ No original: “[...] the critical project of offering rational interpretations of social pathologies may serve either to deepen a society’s resistances to the contents of those insights or to mobilize a society’s internal defense mechanisms, to allow it to claim to have overcome its pathologies through rational insight and understanding while clinging to them all the more fervently. This is not, of course, to say that critical theory is responsible for the social suffering and pathologies that it attempts to diagnose, but that, insofar as critical theory works solely through the mechanism of rational insight, it might become a surface-level defense mechanism that enables social pathologies to remain rooted at a deeper affective and practical level”.

motivacional do *insight* racional⁴¹, enquanto que, para aqueles, a análise funciona, se e quando funciona, antes de tudo, através da transferência. Isso não quer dizer que Allen não reconheça a forte corrente racionalista que atravessa grande parte da obra de Freud, mas que entende que a ênfase dada por ele ao papel da transferência no processo de análise obscurece o poder motivacional do *insight* racional.

Certamente, Freud às vezes era culpado de superestimar a eficácia dos *insights* e interpretações na análise. [...] Seu pensamento sobre a técnica analítica passou por uma série de transformações, desde a confiança inicial na hipnose para provocar a catarse, até uma ênfase posterior nas interpretações para gerar *insight* na causa das repressões, para um foco maduro na importância de trabalhar através da relação de transferência. Nessa última concepção da situação analítica, o analisando não se lembra, como Freud havia assumido anteriormente, de nada sobre o fato de ter reprimido alguma coisa, muito menos sobre o conteúdo dessa repressão. Ao invés disso, ele repete o que esqueceu e reprimiu, mas sem estar ciente de que está fazendo isso (*ibidem*, p. 58, tradução nossa⁴²).

Do mesmo modo, em sua análise do projeto encontrado em *Crítica como Práxis Social*, Allen afirma que Celikates, o qual busca desenvolver seu método reconstrutivo, baseando-se no modelo habermasiano extraído de *Conhecimento e Interesse*, também recai em um racionalismo psicanalítico. Embora “[reconheça] que a análise não é meramente cognitiva, mas também de caráter afetivo, motivacional e prático, [ele converge] na suposição de que a psicanálise funciona, se e quando funciona, por meio do *insight* racional ou reflexivo” (*ibidem*, p. 58, tradução nossa⁴³).

⁴¹ Com essa afirmação, a autora não quer dizer que Habermas não discuta o papel da transferência em sua obra, pelo contrário, ela admite que a transferência é discutida por ele, mas em termos relacionais, bem como o papel da elaboração na explicação freudiana a respeito desses processos. O que Allen defende é que, no projeto emancipatório habermasiano, o poder autotransformador da análise é feito principalmente por meio do *insight* racional e não com base em um processo transferencial.

⁴² No original: “To be sure, Freud was at times guilty of overestimating the effectiveness of insights and interpretations in analysis. [...] His thinking about analytic technique went through a series of transformations, from an early reliance on hypnosis to bring about catharsis, to a later emphasis on interpretations to generate insight into the cause of repressions, to a mature focus on the importance of working through the transference relation. On this latter conception of the analytic situation, the analysand does not, as Freud had previously assumed, remember anything about the fact that he has repressed something, much less about the content of that repression. Rather, he repeats what he has forgotten and repressed, but without being aware that he is doing so”.

⁴³ No original: “Even as all three authors acknowledge [...] that analysis is not merely cognitive but also affective, motivational, and practical in character, they converge on the assumption that psychoanalysis works, if and when it does work, through the medium of rational insight or reflection”.

Com isso, Allen (*ibidem*, p. 55, tradução nossa⁴⁴) não pretende demonstrar que “o *insight* racional esteja completamente fora de questão”, mas afirmar que “a transferência é uma pré-condição necessária para que tal *insight* seja efetivo”. Dessa forma, a autora recorre ao papel ocupado pela transferência na técnica analítica e sua relação com o *insight* racional na obra de Freud e Klein à luz da tese de que “o *insight* racional autotransformador só é possível com base em um processo imbuído afetivamente e carregado de desejo de estabelecer e trabalhar por meio da transferência” (*ibidem*, p. 56, tradução nossa⁴⁵). Para isso, Allen desenvolve uma compreensão diferente da analogia habermasiana e celikateana, entre o método psicanalítico e o crítico, valendo-se da concepção de transferência apresentada por Jonathan Lear, a qual é entendida “como o processo estrutural de trazer à vista um mundo idiossincrático, abrindo-o para a transformação” (*ibidem*, tradução nossa⁴⁶).

Mesmo que seja difícil reconhecer o que poderia servir como análogo dentro da teoria crítica para a transferência psicanalítica e, com isso, Allen corra o assumido risco de minar a analogia entre o método teórico psicanalítico e o crítico, a autora argumenta que a melhor maneira de tentar encontrar uma resposta efetiva seria entendendo a transferência em termos estruturais e não relacionais, como o sentido utilizado por Habermas. Quando entendida sob termos estruturais, a transferência passa a referir-se mais amplamente ao modo como o analisando, no contexto da análise, vivencia, de maneira idiossincrática, o mundo que ele mesmo criou para si, e não tanto ao processo de transferência de vínculos afetivos para a pessoa do analista. De acordo com Allen *et al.* (2022, p. 335), quando passamos a compreender a transferência sob termos estruturais, ela reverbera em um processo crítico “entendido como a desnaturalização pelo que já era dado como dado e

⁴⁴ No original: “This is not to say that rational insight is “completely beside the point. [...] But it is to say that transference is a necessary precondition for such insight to be effective”.

⁴⁵ No original: “This reconstruction makes it clear that self-transformative rational insight is only possible on the basis of the affectively imbued, desire-laden process of establishing and working through the transference”.

⁴⁶ No original: “This, in turn, demands a different understanding of the analogy between psychoanalytic and critical method, which I develop by drawing on Jonathan Lear’s account of transference understood as the structural process of bringing an idiosyncratic world into view, thus opening it up for transformation”.

revela-se então como um produto contingente da construção histórica e social, processo que simultaneamente abriria o espaço social à transformação”.

Na concepção original de Freud, a transferência refere-se à transferência de uma emoção ou de um estado afetivo de um objeto para outro. Nessa visão, uma relação de transferência é estabelecida dentro da análise quando o analisando transfere seus sentimentos por seu objeto primário para a pessoa do analista. Aqui, o mundo interpessoal do analisando é considerado mais ou menos fixo ou dado, e o que é transferido é simplesmente o apego ao seu objeto primário. No trabalho posterior de Freud, no entanto, Lear afirma que surge uma nova concepção, na qual a estrutura do mundo interpessoal do analisando não é mais tida como certa, mas se torna o foco principal. Nessa visão, a transferência não é meramente a transferência de sentimentos de um objeto para outro; antes, é a repetição um mundo idiossincrático surgindo na situação analítica. Através do estabelecimento da transferência na situação analítica, os analisandos podem vir a reconhecer sua própria atividade na criação de estruturas que até então experimentaram como um mundo existente independentemente (ALLEN, 2020, p. 60, tradução nossa⁴⁷).

A partir disso, a autora assume que algumas dificuldades podem ser levantadas para a analogia entre o método psicanalítico e o crítico, sobretudo quando voltamos nosso foco para o papel do processo transferencial na relação analítica:

O que, afinal, poderia significar dizer que a crítica, como a psicanálise, funciona por meio do estabelecimento de uma dinâmica transferencial que permite que o *insight* analítico atinja o alvo? Dois conjuntos distintos de questões, mas não independentes, emergem aqui. Em primeiro lugar, isso significa que os teóricos críticos devem, de alguma forma, buscar estabelecer um vínculo afetivo com os membros dos movimentos sociais com os quais mantêm um diálogo partidário, senão acrítico? E tal visão não sugere uma imagem profundamente problemática – para não dizer altamente implausível! – do teórico crítico como guru carismático? Em segundo lugar, onde se posiciona o analista ou teórico crítico em relação a essa dinâmica transferencial? A analogia entre método psicanalítico e crítico repousa sobre uma problemática concepção autoritária e elitista do analista, segundo a qual o analista ocupa uma postura objetiva, não afetada pelos

⁴⁷ No original: “In Freud’s original conception, transference refers to the transferral of an emotion or an affective state from one object to another. On this view, a transference relation is established within the analysis when the analysand transfers their feelings for their primary object to the person of the analyst. Here, the analysand’s interpersonal world is taken to be more or less fixed or given, and what is transferred is simply the attachment to their primary object. In Freud’s later work, however, Lear contends that a new conception emerges, one in which the structure of the analysand’s interpersonal world is no longer taken for granted, but instead becomes the primary focus. On this view, transference is not merely the transferral of feelings from one object to another; rather, it is the repetition of an entire orientation to the world or an idiosyncratic world coming into view in the analytic situation. Through the establishment of the transference in the analytic situation, analysands can come to recognize their own activity in creating structures that they have hitherto experienced as an independently existing world”.

distúrbios neuróticos e afetivos que pretende diagnosticar e tratar? Se sim, então isso implica uma concepção igualmente autoritária e elitista da crítica teórica que assume uma postura objetiva e externa sobre as práticas sociais, estruturas e instituições que ela pretende criticar? E essa concepção do teórico não está em desacordo com o compromisso da teoria crítica com a crítica imanente? (*ibidem*, p. 60, tradução nossa⁴⁸)

Em uma tentativa de ultrapassar essas dificuldades, Allen adota a concepção de transferência apresentada por Lear na obra *Freud* (2015), na qual ele demonstra sua hesitação em assumir que o processo autorreflexivo seja o método mais adequado para “facilitar o desenvolvimento do pensamento autoconsciente no analisando” (LEAR, 2015, p. 5, tradução nossa⁴⁹). Para entendermos sua concepção, precisamos, antes, compreender sua conceituação de inconsciente. Para ele, o inconsciente passa de um simples “repositório de desejos reprimidos ou impulsos instintuais para um sistema de regras próprias, governado por lógicas de condensação e deslocamento, isentas do princípio da não-contradição e do caráter atemporal” (ALLEN, 2020, p. 59, tradução nossa⁵⁰). São exatamente essas características que possibilitam o desdobramento de fantasias inconscientes, as quais se infiltram em nossa própria experiência de autorreflexão racional, podendo

⁴⁸ No original: “What, after all, could it possibly mean to say that critique, like psychoanalysis, works through the establishment of a transferential dynamic that enables analytic insight to hit home? Two distinct but not unrelated sets of questions emerge here. First, does this mean that critical theorists should somehow aim to establish an affective bond with the members of social movements with whom they are in partisan if not uncritical dialogue? And does such a vision not suggest a deeply problematic — not to mention highly implausible!— image of the critical theorist as charismatic guru? Second, where does the analyst or critical theorist stand in relation to this transferential dynamic? Does the analogy between psychoanalytical and critical method rest on a problematic authoritarian and elitist conception of the analyst, according to which the analyst occupies an objective stance, unaffected by the neurotic and affective disturbances that they aim to diagnose and treat? If so, then does this imply a similarly authoritarian and elitist conception of the critical theorist who takes up an objective, external stance on the social practices, structures, and institutions that she aims to criticize? And is not such a conception of the theorist at odds with critical theory’s commitment to immanent critique?”.

⁴⁹ No original: “facilitating the development of self-conscious thought in the analysand”.

⁵⁰ No original: “Lear contends that the unconscious is best understood not simply as a repository of repressed wishes or instinctual impulses, but rather as “a peculiar form of thinking,” one that is subject to its own distinctive rules: governed by logics of condensation and displacement, exempt from the principle of noncontradiction, and timeless in character”.

distorcê-la e, por conseguinte, colocar em xeque a capacidade da reflexividade racional de provocar a transformação psíquica⁵¹ (LEAR, 2015; ALLEN, 2020)⁵².

De acordo com a compreensão de Lear, os métodos psicanalíticos poderiam facilitar um entendimento crítico e prático do analisando sobre a estrutura de seu inconsciente. Ora, isso poderia significar a aquisição de um “domínio prático sobre sua natureza fractal” (LEAR, 2015, p. 53, tradução nossa⁵³). Quando Lear refere-se à natureza fractal, ele “parece ter em mente as maneiras pelas quais padrões psíquicos profundos e intrincados são inconscientemente repetidos em diferentes escalas de nossa experiência psíquica, dando uma estrutura coerente, embora profundamente implícita, a eventos que, de outra forma, pareceriam caóticos e aleatórios” (ALLEN, 2020, p. 63, tradução nossa⁵⁴). O paciente, por sua vez, apenas estaria apto a vivenciar a natureza fractal de seus próprios conflitos inconscientes e, em alguma medida, desenvolver a inclinação prático-cognitiva de intervir neles de maneira eficaz e consciente, se experimentar seu surgimento no contexto analítico, através do processo transferencial. De outro modo, o sujeito não teria, segundo a óptica de Lear – endossada por Allen – condições de compreender e, então, de adquirir um domínio prático sobre as estruturas de seus conflitos internos. O método psicanalítico passa assim a ser compreendido como “a construção de uma habilidade cognitiva prática de reconhecimento da natureza fractal dos conflitos inconscientes de alguém à medida em que eles estão se desdobrando no aqui e no agora – e de intervir de maneiras que fazem uma diferença satisfatória” (LEAR,

⁵¹ “Como exemplo, Lear considera um indivíduo que desenvolveu na infância a rudimentar fantasia inconsciente “eu sou o não amado”. Dadas as regras que governam o pensamento inconsciente, essa fantasia é atemporal e incapaz de ser contrariada, o que significa que sempre que o indivíduo é confrontado com instâncias de ser amado, ele irá reinterpretar essas experiências através da estrutura de não ser amado (“Ela realmente não me ama, ela está apenas me usando”). Ao fazê-lo, a fantasia de ser a pessoa não amada torna-se, como diz Lear, “eficaz na organização e unificação da *psique*, de maneiras que muitas vezes ignoram – e às vezes distorcem – o pensamento racional e autoconsciente. Essas fantasias têm uma maneira de se infiltrar em nosso pensamento autoconsciente – inclinando nosso julgamento – de modo a fazer parecer racional que somos ‘a pessoa não amada’” (ALLEN, 2020, p. 59; LEAR, 2015, p. 7).

⁵² Lear (2015, p. 7) ainda afirma, optando por uma abordagem mais radical, que, possivelmente, “a concepção de racionalidade como distância reflexiva se torne inapropriada”.

⁵³ No original: “practical mastery over its fractal nature”.

⁵⁴ No original: “Lear seems to have in mind the ways in which deep and intricate psychic patterns are unconsciously repeated across different scales of our psychic experience, giving a coherent if deeply implicit structure to events that would otherwise appear chaotic and random”.

2015, p. 55, tradução nossa⁵⁵), e não mais como um processo reflexivo de obtenção de *insight* racional.

Esse domínio prático, no entanto, só poderá ser adquirido a partir da emergência de um trabalho conjunto entre analista e analisando, de modo que o paciente desenvolva a habilidade de experimentar o inconsciente que emerge pouco a pouco e de incorporá-lo à sua compreensão prática. O processo transferencial manifesta o que Allen (2020, p. 59) chama de “dimensões intersubjetivas e intrapsíquicas da experiência”⁵⁶, isto é, a relação mútua entre os processos mentais conscientes e inconscientes, entre a percepção da realidade do analisando e suas fantasias inconscientes. Conforme explica Klein (1991, p. 637, tradução nossa⁵⁷), “as figuras que o analista passa a representar na mente do paciente sempre pertencem a situações específicas, e é somente considerando essas situações que podemos compreender a natureza e o conteúdo dos sentimentos transferidos ao analista”. Segundo essa concepção kleiniana, pode-se revelar ao analisando como que se desenvolveram os padrões particulares inconscientes de suas experiências e assim abrir caminho para uma possível transformação, a partir da manutenção dos sentimentos e fantasias concomitantemente a situações específicas apresentadas por ele durante o processo analítico.

Retomando a tentativa de ultrapassar as dificuldades apontadas para incorporar mais profundamente a analogia entre o método psicanalítico e o crítico no processo transferencial em uma relação analítica, Allen procura demonstrar por que a primeira preocupação delineada seria equivocada. O argumento da autora (2020, p. 61, tradução nossa⁵⁸) consiste na compreensão de que,

⁵⁵ No original: “[...] the building up of a practical-cognitive skill of recognizing the fractal nature of one’s unconscious conflicts as they are unfolding in the here and now—and of intervening in ways that make a satisfying difference”.

⁵⁶ No original: “[...] intersubjective and the intrapsychic dimensions of experience”.

⁵⁷ No original: “the figures whom the analyst comes to represent in the patient’s mind always belong to specific situations, and it is only by considering those situations that we can understand the nature and content of the feelings transferred on to the analyst”.

⁵⁸ No original: “If we understand transference as bringing into view the analysand’s distinctive and idiosyncratic way of experiencing the world [...] and revealing that way to be contingent, thereby opening it up to transformation, then we are no longer subject to the danger of positioning the critical theorist, by analogy, as a charismatic figure to whom social movement actors need to become affectively attached. Instead, to establish something like a transference relationship in the context of critical theory would mean simply to bring into view, through the interaction between critical theorists and social actors, the actors’ distinctive, idiosyncratic way of experiencing the world as precisely that:

se entendermos a transferência como trazer à tona o modo distinto e idiossincrático do analisando de experimentar o mundo [...] e revelar esse modo de ser contingente, portanto, abrindo-o para a transformação, não estamos mais sujeitos ao perigo de posicionar o teórico crítico, por analogia, como uma figura carismática à qual os atores dos movimentos sociais precisam se vincular afetivamente. Ao invés disso, estabelecer algo como uma relação de transferência no contexto da teoria crítica significaria simplesmente trazer à tona, por meio da interação entre teóricos críticos e atores sociais, a maneira distinta e idiossincrática dos atores de experimentar o mundo exatamente como: uma forma de experimentar o mundo que eles próprios contribuíram para a sua constituição. Fazer isso revela essa estrutura de experiência como algo que está aberto à transformação prática.

A partir disso, abre-se um novo meio de compreensão da analogia entre psicanálise e crítica que, por conseguinte, apontaria para uma nova concepção de teoria crítica, o que Allen chama de “crítica como problematização genealógica”⁵⁹. A fim de melhor caracterizar essa concepção de crítica, faz-se necessário apresentar a descrição do método crítico de Michel Foucault, no qual a autora se baseia para desenvolver essa compreensão da teoria crítica.

A crítica (...) é genealógica em seu desenho e arqueológica em seu método. Arqueológico – e não transcendental – no sentido de que não procurará identificar as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível, mas procurará tratar as instâncias do discurso que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como tantos eventos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que não deduzirá da forma do que somos o que nos é impossível fazer e conhecer; mas separará da contingência que nos fez o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (FOUCAULT, 1997, p. 315-316, tradução nossa⁶⁰).

a way of experiencing the world that they themselves have had a hand in constituting. Doing so thus reveals this structure of experience as something that is open to practical transformation”.

⁵⁹ Cf. ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2016); Cf. KOOPMAN, C., *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013). No original: “critique as genealogical problematization”.

⁶⁰ No original: “Criticism ... is genealogical in its design and archaeological in its method. Archaeological—and not transcendental — in the sense that it will not seek to identify the universal structures of all knowledge or of all possible moral action, but will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say, and do as so many historical events. And this critique will be genealogical in the sense that it will not deduce from the form of what we are what it is impossible for us to do and to know; but it will separate out from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think”.

Ainda que Foucault não tenha apresentado explicitamente uma analogia entre a psicanálise e a metodologia da crítica de forma sistemática, ele a incorporou⁶¹, defendendo que seu método histórico-crítico procuraria ultrapassar o pressuposto de continuidade, unidade e auto-realização progressiva que fundamenta as visões tradicionais da história, assim como a psicanálise visa romper com a concepção filosófica tradicional da subjetividade⁶². Tal qual a transferência entendida em termos estruturais, o objetivo do método crítico foucaultiano é “revelar uma maneira idiossincrática e historicamente específica de ordenar as coisas ou estruturar o mundo como contingente e composto por um conjunto de práticas sociais complexas, abrindo assim esse modo de experiência para a possibilidade de uma transformação prática” (ALLEN, 2020, p. 61, tradução nossa⁶³).

Com o intuito de dissipar mais uma das preocupações levantadas anteriormente quanto à analogia entre o método psicanalítico e o crítico repousar sobre uma problemática concepção autoritária e elitista do analista e, por conseguinte, do crítico teórico, na qual ambos ocupam uma postura objetiva, externa e não afetada pelos distúrbios neuróticos e afetivos do paciente e pelas estruturas, instituições e práticas sociais, Allen apela ao conceito de contratransferência que, mesmo não tendo sido sistematicamente desenvolvido na obra de Freud e de Klein, surge como uma dinâmica da transferência que requer uma maior atenção ao modo como o analista estaria necessariamente implicado nela. Partindo da análise feita por Joel Whitebook, na qual ele afirma que esse processo de contratransferência é

⁶¹ Nesse ponto, Allen ressalta que, embora não encontremos explícitas referências a essa analogia na teoria foucaultiana intermediária e posterior, ela não está totalmente fora de suas obras. Opondo-se à visão ordinária de outros comentadores, Allen defende que há mais continuidade que rupturas nas várias fases da obra de Foucault, uma vez que, “ao longo das várias articulações de seu método, o objetivo distintivo de Foucault é trazer à consciência aqueles aspectos inconscientes da experiência que estruturam nossos modos de interpretar o mundo, revelá-los como modos contingentes de ordenar as coisas que foram constituídas através de processos históricos específicos e, ao fazê-lo, abri-los à transformação prática” (ALLEN, 2020, p. 61 – no original: Throughout the various articulations of his method, Foucault’s distinctive aim is to bring to awareness those unconscious aspects of experience that structure our current ways of interpreting the world, to reveal them as contingent ways of ordering things that have been constituted through specific historical processes, and in so doing, to open them up to practical transformation.).

⁶² Cf. FOUCAULT, M., “Truth and Juridical Forms”, in *Power: Essential Works of Michel Foucault*, vol. 3, ed. James Faubion (New York: New Press, 2000).

⁶³ No original: “Foucault’s critical method aims to reveal an idiosyncratic, historically specific way of ordering things or structuring the world as contingent and made up by a set of complex social practices thereby opening that mode of experience up to the possibility of practical transformation”.

capaz de oferecer à psicanálise uma resposta convincente à crítica acerca da natureza autoritária da relação analítica, entende-se que “as próprias respostas inconscientes e afetivas do analista ao analisando tornam-se tão em questão na análise quanto a transferência; isso, por sua vez, tem o efeito de minar a própria distinção entre o médico normal e saudável e o paciente doente sobre a qual repousa a imagem autoritária do analista” (WHITEBOOK, 2005, p. 330, tradução nossa⁶⁴). O mesmo ocorre com o teórico crítico, o qual não é necessário que, de acordo com Allen (2020, p. 62, tradução nossa⁶⁵),

se posicione como uma autoridade externa que afirma ter conhecimento objetivo das práticas e instituições sociais que critica. Levar a sério o modo como o analista está necessariamente implicado na relação transferencial sugere, por analogia, uma visão do teórico como um *participante* engajado nas lutas sociais e políticas em curso. O que o teórico crítico pode trazer para essas lutas é nada mais – mas também nada menos – que a experiência de ter sofrido uma mudança em sua relação com seu mundo social, tendo chegado a entender esse mundo como em grande parte uma construção contingente que é aberto à transformação interna.

Com os argumentos a respeito do processo transferencial apresentados até aqui, Allen (*ibidem*, p. 63, tradução nossa⁶⁶) não pretende defender “que a teoria crítica deve abandonar o objetivo de oferecer *insights* racionais sobre os problemas sociais” ou mesmo que “o *insight* ou a interpretação racional sejam irrelevantes para o trabalho da psicanálise – apenas que ela só pode ser eficaz quando o caminho foi previamente preparado para isso, trabalhando através da transferência”. Partindo dessa análise, a autora defende que não existe uma teoria crítica cuja análise seja

⁶⁴ No original: “the analyst’s own unconscious and affective responses to the analysand become as much at issue in the analysis as the transference; this, in turn, has the effect of undermining the very distinction between the normal, healthy doctor and the sick patient on which the authoritarian image of the analyst”.

⁶⁵ No original: “if critical theory is to be understood on the model of psychoanalysis, this need not imply that the theorist is positioned as an external authority who claims to have objective knowledge of the social practices and institutions that they criticize. Taking seriously the way that the analyst is necessarily implicated in the transferential relationship suggests by analogy a view of the theorist as an engaged *participant* in ongoing social and political struggles. What the critical theorist might bring to such struggles is nothing more—but also nothing less—than the experience of having undergone a change in their relationship to their social world, having come to understand that world as in large part a contingent construction that is open to internal transformation”.

⁶⁶ No original: “Does this mean that critical theory must abandon the goal of offering rational insights into social problems? Not at all. Recall that the line of criticism developed here does not contend that rational insight or interpretation is irrelevant for the work of psychoanalysis—just that it can only be effective when the way has been prepared for it by working through the transference”.

capaz de simplesmente prever ou mesmo inocular conflitos patológicos ou então possíveis formas de opressão. O que ela propõe é que, assim como o trabalho psicanalítico, o trabalho crítico precisa ser contínuo.

Ainda assim, como aponta Allen *et al.* (2022, p. 336),

pode-se temer que usar o modelo de transferência nesse contexto implicitamente me comprometa com a ficção problemática de um sujeito social total e integrado, semelhante ao indivíduo que se engaja no tratamento psicanalítico. E, de fato, essa preocupação aponta para um importante descompasso entre psicanálise e teoria crítica: os indivíduos decidem entrar no tratamento analítico, enquanto as sociedades como um todo – mesmo aquelas profundamente perturbadas, talvez especialmente as profundamente perturbadas – não buscam a teoria crítica.

Em uma recente entrevista dada pela autora (2022) a pesquisadores brasileiros⁶⁷, Allen assume que ela mesma não aborda largamente esse problema em *Critique on the Couch*. No entanto, sinaliza que um bom modo de abordá-lo seria mantendo-se atento à relação entre crítica e movimentos sociais. Como a autora (2022, p. 336) explica, “movimentos ou lutas sociais dão voz à indignação afetiva, ao sofrimento sentido e ao desejo de transformação de grupos de indivíduos marginalizados ou oprimidos; nesse sentido, poderiam ser vistos como análogos ao analisando em busca de tratamento”. Por esse viés, tendo em vista que a teoria crítica estabelece uma relação simpática – ainda que não deixe de lado a crítica – com os movimentos sociais emancipatórios, Allen conclui, apontando, segundo ela, para a mesma direção da conclusão que Robin Celikates chega em *Crítica como Práxis Social* que: “o análogo do diálogo psicanalítico através do qual a transferência opera”, diz Allen (*ibidem*) “não seria um diálogo entre teóricos críticos e a sociedade como um todo, mas entre teóricos críticos e os agentes sociais coletivos que já estariam engajados em lutas por mudanças sociais progressivas”.

⁶⁷ Cf., Allen, A., RECH, P. M., CYFER, I., SILVA, F. G., MARIN, I. L., & BUENO, A. O. (2022). “Teoria Crítica e Psicanálise”. *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, 7(13), p. 323 - 341. <https://doi.org/10.55028/eleu.v7i13.16551>.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa pesquisa pretendeu-se analisar o modo como Habermas apreende a psicanálise em *Conhecimento e Interesse*, a fim de postular seu método hermenêutico crítico baseado na autorreflexão. Tendo em vista que os pilares da teoria psicanalítica seriam eficazes no acesso ao liame entre o processo de autoconhecimento e suas constrações sociais (REPA, 2004, p. 22), a pretensão habermasiana foi a de reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento, emancipação e superação aos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material psíquico, traduzindo-os de uma forma de expressão privada para uma linguagem pública.

À luz desse projeto e da posição atribuída à psicanálise por Habermas no interior de sua obra, a qual foi e continua sendo alvo de diversos comentários e críticas, buscamos avaliar os destinos de *Conhecimento e Interesse* no que concerne à sua recepção por importantes nomes da teoria crítica recente: Robin Celikates e Amy Allen. Embora Habermas, como vimos, continue sendo umas das principais referências aos integrantes dessa nova geração, ele, de fato, falha na tentativa de “desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais e uma teoria capaz de criticá-las adequadamente” (BRESSIANI, 2016, p. 231). Nesse percurso, portanto, nossa tarefa foi reconstituir os traços distintivos do debate entre Celikates e Allen, comparando a incorporação do método habermasiano a seus próprios projetos teóricos, seja na tentativa de recuperar impulsos críticos ali perdidos, seja para combatê-los.

Para isso, a estrutura desse trabalho consistiu em articular dois primeiros capítulos, com o intuito de compreender mais especificamente o contexto teórico em que *Conhecimento e Interesse* surge, bem como a releitura habermasiana da psicanálise como uma forma particular de discurso hermenêutico crítico, capaz de superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, a partir de um processo reflexivo de tomada de consciência de si. Enquanto o primeiro capítulo atende ao objetivo mais amplo de apresentar o problema para o

qual Habermas recorre à psicanálise como solução, fornecendo um pano de fundo para suas críticas às querelas deixadas pela teoria positivista, sobretudo no que concerne à denegação da reflexão no âmbito de uma teoria do conhecimento, o segundo analisa os passos mais significativos dados pelo autor em seu objetivo de postular uma hermenêutica crítica, pautada na autorreflexão, a qual podemos considerar, em Habermas, a mola propulsora para uma possível emancipação dos sujeitos ante suas dominações, salientando que seu traço distintivo repousa não apenas na disposição em transformar a deterioração de nexos simbólicos em núcleo metódico da autorreflexão, como conduzir o processo de autorreflexão, colocando em relevo tais mutilações e buscando seu sentido próprio.

Na segunda seção, apresentamos o significativo papel dos textos oníricos na composição de materiais latentes inconscientes, caracterizando as três camadas do sonho, como vimos, a “camada superficial”, responsável por sistematizar conteúdos que aparecem ao sonhador como confusos, preenchendo lacunas e desbastando possíveis contradições; a “camada intermediária”, referente às lembranças recentes de experiências conflituosas da infância ou de resíduos diurnos; a “camada profunda”, caracterizada pelos lapsos e deslocamentos que caracterizam a resistência. Nesse percurso, jogamos luz ao papel central que o analista desempenha como “parceiro de interação”, o que caracterizaria o processo de tomada de consciência de si não como um exercício solitário, mas como uma prática intersubjetivamente mediada. Percebe-se, assim, que, “com a psicanálise, ficaria concluída a crítica habermasiana da ciência” (ROUANET, 2001, p. 326), uma vez que a teoria psicanalítica permitiria o desenvolvimento de um modelo de ciência que também seria uma hermenêutica, e de um modo de descrição que também poderia ser considerado uma crítica, no qual o interesse na emancipação é exaltadamente o pilar fundamental entre uma teoria que conduz à transformação e uma *práxis* terapêutica que se esteia na validade das interpretações teóricas para que seja efetivada.

A partir disso, buscamos investigar como tem ocorrido a enfática retomada do projeto habermasiano de *Conhecimento e Interesse* nos mais recentes debates no contexto da nova geração de teóricos críticos, valendo-nos, sobressaltadamente,

das obras *Kritik als soziale Praxis...* (2009), de Robin Celikates, e *Critique on the couch...* (2020), de Amy Allen. Como vimos, Celikates baseia-se na obra habermasiana a fim de postular sua crítica reconstrutiva pautada pela relação dialógica entre teóricos e participantes, tendo em vista viabilizar o destrave do potencial emancipatório inscrito na própria *práxis* social. Ele encontra no projeto de *Conhecimento e Interesse* um modelo de reconstrução que passaria a se estabelecer como a via mais adequada para o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade, já que remonta a gênese das patologias sociais, estando, portanto, diretamente ligado ao exercício crítico como *práxis* social. Assim, Celikates pretende demonstrar que o projeto habermasiano proporcionaria um modelo de “teoria crítica que procura, através da reconstrução de condições sociais historicamente concretas de justificação e crítica, produzir ou trazer à luz contradições práticas na autocompreensão de seus destinatários, estimulando um processo reflexivo, que culmina em transformações práticas” (CELIKATES, 2009, p. 194, tradução nossa⁶⁸).

Por outro lado, apresentamos o projeto de Allen, o qual defende que as interpretações da psicanálise que tanto Habermas quanto Celikates oferecem para apoiá-la seriam demasiadamente cognitivistas. Segundo a autora, esses relatos deixariam de lado o papel da transferência no método psicanalítico, resultando na rasa abordagem e, até mesmo, na ausência de respostas à questão de que papel algo semelhante a fenômenos de transferência pode desempenhar no projeto de crítica. Desse modo, Allen destaca que seria fundamental trabalhar a transferência na técnica analítica como uma preparação para a eficácia do *insight* analítico, sobretudo ao desenvolver uma abordagem análoga de crítica que passaria a combinar a problematização genealógica com a construção de constelações interpretativas. Ela busca abrir, então, um novo meio de compreensão da analogia entre psicanálise e crítica que, por conseguinte, apontaria para uma nova concepção de teoria crítica, o que a autora, baseando-se em Foucault, chama de “crítica como problematização genealógica”, pautada em uma crítica que será genealógica “no sentido de que não deduzirá da forma do que somos o que nos é impossível fazer e

⁶⁸ Cf. nota 34.

conhecer; mas separará da contingência que nos fez o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 1997, p. 315-316, tradução nossa⁶⁹).

Ao analisarmos ambos os projetos, percebemos em Celikates a tentativa de preencher certas lacunas deixadas por Habermas, sobretudo abrindo a possibilidade para a tradução de um modelo de análise de clínica individual para um modelo mais amplo de identificação, crítica e possível emancipação de patologias sociais. Essa tarefa não foi completamente cumprida por Habermas em sua obra, tendo em vista que ele não fornece respostas claras a algumas perguntas cabíveis (GADAMER, 1997), a exemplo do modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito poderiam ser traduzidas aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural. No entanto, ao longo de seu projeto, Celikates busca demonstrar que essa tradução poderia ser efetivada através de uma *práxis* social em contínuo diálogo com as práticas cotidianas e os discursos de justificação, por meio de sua abordagem reconstrutiva do qual provém seu projeto dialógico entre teóricos e participantes.

O que parece, a partir disso, é que Celikates se perde no que concerne a explicitar, seguindo o modelo habermasiano – que atribui à psicanálise um método hermenêutico de autorreflexão –, o modo específico de traduzir essas distorções comunicativas individuais para um modelo de análise de como elas interferem, em um sentido mais amplo, na instauração e conservação de patologias sociais. Isso aconteceria, segundo compreendemos, pelo fato de Celikates voltar toda a sua atenção às relações sociais de dominação e ao modo como uma abordagem crítico-reconstrutiva poderia contribuir nos processos de emancipação, estabelecendo um papel secundário à psicanálise em seu projeto e, desse modo, afastando-se da posição central a ela atribuída por Habermas. Na leitura de Celikates, a psicanálise é utilizada como objeto a partir do qual se extrai um modelo reconstrutivo de crítica social em sentido amplo, mas que, após propriamente elaborado, não oferece mais um lugar cativo à disciplina psicanalítica. Além disso, Celikates, seguindo os

⁶⁹ Cf. nota 60.

mesmos passos de Habermas, não dá a devida importância a certos conceitos da teoria psicanalítica, como, por exemplo, ao conceito de transferência e ao de pulsão, o que o levaria a não responder com suficiente exatidão a uma das questões mais centrais da teoria crítica: a razão pela qual os indivíduos seriam atraídos para sistemas de dominação e o que aconteceria no processo de sua formação psíquica que os fariam suscetíveis a transmitir a dominação e a submeterem-se a ela.

Por esse viés, Celikates defende o modelo de crítica reconstrutiva, mas não atribui um papel significativo à psicanálise. A teoria psicanalítica apenas apresenta-se como um passo fundamental na exposição do modelo de reconstrução por ele defendido, mas se mostra excluída do próprio modo de operar desse mesmo modelo. Vale dizer, o papel da psicanálise parece ser simplesmente o de oferecer a inspiração metódica elementar para a explicitação de um modelo crítico dirigido às ciências sociais, sem explorar os modos como a disciplina psicanalítica poderia ser incorporada à estrutura dos saberes envolvidos na reconstrução.

Allen, por sua vez, critica os projetos habermasiano e celikateano, acusando-os de incorrer em uma leitura racionalista e cognitivista dos pilares psicanalíticos freudianos, escamoteando a dimensão afetiva impregnada nos bloqueios à experiência subjetiva. Por isso, em *Critique on the couch...*, a autora baseia-se nas teorias de Freud e de Klein, a fim de desenvolver uma linha mais realista de pensamento psicanalítico, capaz de abarcar efetivamente a importância tanto da transferência quanto da teoria pulsional, deixadas de lado nas obras de ambos os teóricos. À luz desses importantes conceitos, Allen parte em uma tentativa de reafirmar a necessidade da psicanálise para a teoria crítica, levando em conta que a abordagem encontrada na elaboração kleiniana da teoria pulsional melhor cumpriria os objetivos da teoria crítica, principalmente no que concerne a fornecer uma concepção mais realista de pessoa e uma abordagem explicativa mais rica da agressividade e da destrutividade humana. Conforme a autora explica (2017 [2015], p. 203):

existem importantes discernimentos no interior da personalidade humana e na sociabilidade – em particular, no que concerne à agressividade e ao seu penetrante e persistente papel nas interações humanas – que são melhor articulados na linguagem das pulsões, encontrada no trabalho de Klein.

Allen argumenta, portanto, que o trabalho de Klein preencheria importantes lacunas deixadas de lado desde as teorias de Marx até Habermas, como, por exemplo, a razão pela qual os indivíduos seriam atraídos para sistemas de dominação e o que aconteceria no processo de sua formação psíquica que os fariam suscetíveis a transmitir a dominação e a submeterem-se a ela. Allen entende que os teóricos críticos contemporâneos poderiam voltar-se à psicanálise exatamente para obter uma maior compreensão a respeito das forças psíquicas que subordinam e ferem os sujeitos, vinculando-os a modos de identidade, seja racial, seja de gênero, seja, ainda, sexual⁷⁰. A psicanálise, portanto, apresentar-se-ia como o meio de estudo mais sofisticado e sistemático da irracionalidade humana, tendo em vista que ofereceria aos teóricos críticos uma justificativa capaz de melhor caracterizar e entender como opera esse conjunto de motivos e forças nos sujeitos⁷¹.

Entretanto, embora Allen não incorra no afastamento da teoria psicanalítica que atribuímos a Celikates, sua rejeição do tipo de tratamento dado à psicanálise em *Conhecimento e Interesse* impõe, por sua vez, dificuldades a seu próprio projeto crítico, as quais poderiam ser evitadas através da incorporação do modelo de autorreflexão. Essas dificuldades poderiam, inclusive, ser semelhantes às aquelas que o próprio Habermas atribuíra às leituras positivistas da psicanálise, as quais buscam na teoria psicanalítica um substituto à autorreflexão por meio de pressupostos naturalistas, a exemplo da concepção substancial de *Self*, apresentada por Allen, ou de suas explicações causais que pretende sustentar por meio de recursos metapsicológicos.

Ademais, ainda que no projeto contido em *Critique on the Couch...* a autora se mantenha fortemente vinculada aos pilares da psicanálise, oferecendo um tipo de tratamento a eles baseado, sobretudo, no conceito de transferência em Klein, a fim de mais fundamentalmente respaldar suas críticas às teorias habermasiana e celikateana, o modo como Allen descreve o conceito kleiniano de transferência não

⁷⁰ Amy Allen dedica um livro ao aprofundamento desse tipo de questão no interior da teoria crítica contemporânea, cf. ALLEN, A. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2008), capítulo 4.

⁷¹ A fim de melhor compreender essa afirmação, cf. GARDNER, S. *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

parece seguir seu próprio argumento de que se deve entender a transferência em termos estruturais e não relacionais. Isso ficaria claro quando Allen explica que, conforme Klein, “as figuras que o analista passa a representar na mente do paciente sempre pertencem a situações específicas, e é somente considerando essas situações que podemos compreender a natureza e o conteúdo dos sentimentos transferidos ao analista” (KLEIN, 1991, p. 637, tradução nossa⁷²). Segundo a interpretação de Allen, a concepção kleiniana poderia, assim, revelar ao analisando como que se desenvolveram os padrões particulares inconscientes de suas experiências e assim abrir caminho para uma possível transformação, a partir da manutenção dos sentimentos e fantasias concomitantemente a situações específicas apresentadas por ele durante o processo analítico. Ora, de acordo com essa concepção, Klein parece, então, usar a transferência no sentido clássico – próximo, inclusive, ao que Habermas faz do conceito de transferência – e não propriamente como a emergência de uma “estrutura”, conforme Allen argumenta que deveria ser usado. Dada a dificuldade da autora demonstrar claramente a especificidade desse modo de transferência e sua incompatibilidade com os sentidos tradicionais do termo, a crítica de Allen à ausência de uma utilização adequada da transferência na obra de Habermas resta no mínimo enfraquecida.

A partir daí, percebe-se a principal diferença entre os projetos apresentados: por um lado, o projeto habermasiano e, por sua vez, o celikateano, ambos baseados no poder motivacional do *insight* racional, priorizam conceitual e temporalmente o papel da autorreflexão racional e cognitiva do paciente no processo de tomada de consciência de si. Por outro lado, o projeto psicanalítico apresentado por Lear e a concepção kleiniana dos métodos psicanalíticos, ambos defendidos e incorporados por Allen, postulam que o “processo de obtenção do *insight* racional ou o aumento da reflexividade” poderia ser adquirido por meio da “construção de uma habilidade cognitiva prática de reconhecimento da natureza fractal dos conflitos inconscientes de alguém à medida em que eles se desdobram no aqui e no agora – e de intervir de maneiras que façam uma diferença satisfatória” (LEAR, 2015, p. 55, tradução nossa⁷³).

⁷² Cf. nota 57.

⁷³ Cf. nota 55.

Aqui emergem diferentes abordagens de inconsciente que estariam em jogo: uma abordagem habermasiana, baseada nas distorções da linguagem, e outra, caracterizada como um “sistema de regras próprias”, baseada em Lear e endossada por Allen. A concepção de inconsciente em Habermas de fato coloca ênfase na repressão, mas também na resistência – esse jogo de forças que tem o funcionamento do inconsciente como uma de suas polaridades. As operações de condensação e deslocamento, que Lear e Allen apresentam como “lógicas” do inconsciente que governam com suas regras próprias, costumam ser explicadas por Freud como anteriores aos mecanismos de repressão e como um modo de contorná-los. Nesse sentido, poderíamos nos perguntar se é possível recusar o componente repressivo na ideia de inconsciente sem desfazer os laços de continuidade pretendidos em relação à obra freudiana. E se, apesar de complementos significativos trazidos com a ideia de sua “natureza fractal”, as duas formas de compreensão do inconsciente seriam de fato tão drasticamente incompatíveis.

Desse modo, apesar de seu caráter esclarecedor, o debate contemporâneo sobre o livro não parece esgotar todo o potencial nele presente, chamando atenção para nexos ainda frutíferos entre crítica emancipatória e autorreflexão psicanalítica. É exatamente essa controvérsia de interpretações que marca a atualidade dos debates sobre a recepção de *Conhecimento e Interesse* no contexto da teoria crítica recente, revelando-se como um capítulo-chave nas rearticulações do campo filosófico no qual a obra está inserida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6ª Ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2012.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.

ALLEN, Amy. (2015). “Somos dirigidos pelas pulsões? Teoria crítica e psicanálise reconsideradas”. Trad. F. Bee e I. L. Marin. *Dissonância - Revista de Teoria crítica*, v. 1. n. 1, 2017. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/download/2815/2525/8928>.

_____. *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2020.

_____. (2015) “Emancipação Sem Utopia, sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista”. *Novos Estudos CEBRAP*, (103), 115–132. <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201500030006>.

_____. *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

_____. (2022). “Teoria Crítica e Psicanálise”. [Entrevista concedida a RECH, Paula Mariana; CYFER, Ingrid; SILVA, Felipe; MARIN, Inara; BUENO, Arthur] *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, 7(13), 323 - 341. <https://doi.org/10.55028/eleu.v7i13.16551>.

_____.; RUTI, Mari. *Critical theory between Klein and Lacan: a dialogue*. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

BELTRAME, Matheus. “A Teoria da Emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas”. Orientador: Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo. João Pessoa, 2017.

_____. “A Concepção de Emancipação em Jürgen Habermas”. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 9. n. 1 (2018), p. 68-95 ISSN 2236-8612.

BETTINE, Marco. *A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas: bases conceituais*. Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades, 2021. DOI: Disponível em: www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/587. Acesso em 1 abril de 2023.

BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié, 1990. _____.; BOURDIEU, Pierre. "Le fétichisme de la langue (et l'illusion du communisme linguistique)". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 1, n-º 4, 1975, p. 2-33. _____.; CHIAPELLO, Ève. *The new spirit of capitalism*. Londres: Verso, 2005. _____.; THÉVENOT, Laurent. *On justification*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BOURDIEU, Pierre.; CHAMBOREDON, Jean-Claude.; PASSERON, Jean-Claude. *The craft of sociology*. Berlim: W. de Gruyter, 1991. _____ . *Language and Symbolic Power*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1991. _____ . *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BRESSIANI, Nathalie. "Uma nova geração da teoria crítica". *Discurso*, 46(1), 231-250, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>.

CARRÉ, Louis; ALVARENGA, Raphaël. In: *Théorie Critique*. Organização: Vicente Bourdeau e Roberto Merrill – *Dicopo Dictionnaire de théone politique*, 2008. Disponível em: <https://www.dicopo.org/>.

CELIKATES, Robin. *From critical social theory to a social theory of critique: on the critique of ideology after the pragmatic turn*. *Constellations*, v. 13, n. 1, p. 21-40,

2006.

_____. “Karl Marx: Crítica como prática emancipatória”. Tradução de Felipe Gretschischkin e Lutti Mira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 480–511.

_____. *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

_____. “O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da Teoria Crítica”, trad.:Fernando Costa Mattos. *Dossiê de teoria crítica, novos estudos CEBRAP* 93, Julho 2012, p. 29-42.

CHIAPELLO, Ève. “Reconciling the two principal meanings of the notion of ideology”. *European Journal of Social Theory*, vol. 6, n-º 2, 2003.

COMTE, Auguste. *Soziologie*. Jena: Fischer, 1923.

DE CAUX, Luiz. “A reconstrução normativa como método em Honneth”. *Peri*. v. 07, n. 2, 2015, p. 83-98. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/1034>.

_____. (2019). “Celikates e os limites de uma teoria da crítica sem objeto”. *Civitas – Revista De Ciências Sociais*, 19(3), 692-707. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2019.3.31162>.

_____. “Diagnóstico de Tempo e Transformação da Crítica: Habermas e a Origem da Reconstrução”. *Periódicos UFPE*, v. 43, n. 1 (2016), p. 56-73.

DILTHEY, Wilhelm. (1989) *Introdução às Ciências Humanas – Tentativa de Uma Fundamentação para o Estudo da Sociedade e da História*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. ISBN: 978-85-218-0470-3.

_____. “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”. In: *Gesammelte Schriften*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967, v. VII.

DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*. Trad. Edson Bini. São Paulo:

Edições Loyola, 2012.

FLECK, Amaro. “Da crítica imanente à crítica do sofrimento”. *Ethic@*. Florianópolis, v. 15, n. 1, 2016, p. 65-84.

_____. “Afinal de Contas, O Que é Teoria Crítica?”, *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 24, n. 44, maio-ago. 2017. ISSN1983-2109

FOUCAULT, Michel. “Truth and Juridical Forms”. In *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984* (Vol. 3). Edited by James Faubion. New York: New Press, 2000.

_____. “What Is Enlightenment?”. In: *Ethics, Subjectivity, and Truth: Essential Works of Michel Foucault*, vol. 1, ed. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997).

FREITAG, Bárbara. *Habermas e a Teoria da Modernidade*. Brasília: Casa das Musas, 2004.

_____. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *A Teoria Crítica: Ontem e Hoje*. Brasiliense: Col. Primeiros Passos, 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1993.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*, Porto Alegre: Ed. L&PM, [1900] 2016.

_____. (1920). “Além do princípio de prazer”. Trad. M. R. S. Moraes. In: *O mal-estar na cultura e outros textos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. (1937). “Análise terminável e interminável”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXIII

_____. (1915). “As pulsões e suas vicissitudes”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

_____. (1898). "As neuroses de defesa". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol III.

_____. "Das Ich und das Es". In: *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940-1952, v.XIII.

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

_____. (1930) "O mal-estar na cultura". Trad. M. R. S. Moraes. In: *O mal-estar na cultura e outros textos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. (1914). "Sobre o narcisismo: uma introdução". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XIV.

_____. (1905). "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. VII.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços Fundamentas de Uma Hermenêutica Filosófica*. 14. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Ed. Universitária São Francisco, 2014 (Coleção Pensamento Humano). ISBN 9788532617873.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e Índice*. 6. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, Sp: Ed. Universitária São Francisco, 2011 (Coleção Pensamento Humano). ISBN 9788532627100.

GARDNER, Sebastian. *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GEUSS, Raymond. *The idea of a critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988.

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

_____. “Depois de trinta anos: notas acerca de *Conhecimento e Interesse*”. In. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*. v. 02, n. 01. João Pessoa: UFPB, 2011, p. 332-341.

HAMLIN, Cynthia Lins. *A hermenêutica romântica de Wilhelm Dilthey*. Recife: UFPE, 1999. Mimeogr.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. 2ª Ed. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editora. 1979.

_____. *O sistema da vida ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1995.

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

HONNETH, Axel. “Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question”, Wiley, 2016, Mark Sacks Annual Lecture, DOI: 10.1111/ejop.12321.

_____. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Edited by Martin Jay. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. 2007 [2000]. ‘Rekonstruktive Gesellschaftskritik’. In *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*: 57–69. Suhrkamp.

_____. “Teoria Crítica”. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1996. p. 503-552.

_____. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991.

_____. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by J. Anderson. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

_____. "The Work of Negativity: A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition." In *Recognition, Work and Politics: New Directions in French Critical Theory*, edited by J-P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, and R. Sinnerbrink. Leiden: Brill, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução, Introdução e Notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Edição. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. "Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita". São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. "Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? (*Aufklärung*)". In: *Textos Seletos*. Ed. Bilingue. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de S. Fernandes. Introdução de Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1974.

KLEIN, Melanie. "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States". In *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921–1945: The Writings of Melanie Klein*, Volume I, edited by R. Money-Kyrle. New York: The Free Press, 1975.

_____. "Love, Guilt and Reparation". In *Love, Guilt and Reparation and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

_____. "Notes on Some Schizoid Mechanisms". In *Envy and Gratitude and Other Works: The Writings of Melanie Klein*, Volume III, edited by R. Money-Kyrle. New York: The Free Press, 1975.

_____. "On the Development of Mental Functioning". In *Envy and Gratitude and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

_____. "On the Theory of Anxiety and Guilt". In *Envy and Gratitude and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

_____. "The Origins of Transference". In *Envy and Gratitude and Other Works*. New York: The Free Press, 1975.

KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity* (Bloomington: Indiana University Press, 2013).

LAPLANCHE, Jean.; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*, sob a direção de Daniel Lagache; [tradução Pedro Tamen]. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

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

LEAR, Jonathan. *Freud*. 2nd ed. New York: Routledge, 2015.

_____. “On Killing Freud (Again)”. In *Open Minded: Working out the Logic of the Soul*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

_____. *Wisdom Won from Illness: Essays in Philosophy and Psychoanalysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

LEVY, Wilson; MASSONETTO, Levy. “Habermas, 90 Anos: A Relação entre *Conhecimento e Interesse* e a Atualidade da Teoria Crítica”. © Dissertatio - Volume Suplementar 9, Setembro – 2020.

LORENZER, Alfred. *Sprachzerstoerung und Rekonstruktion*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

LOURO, Pedro. “Celikates, Robin (2018), *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*”. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 123 | 15 dezembro 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/11378>. Acesso em: 27 maio 2021.

LUCHI, José Pedro. “A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a

questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade”. 1999. Tese (Doutorado em filosofia) – Facultas Philosophiae, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: M. Fontes, 2012.

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

MARIN, Inara; NOBRE, Marcos. “Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 20, jul-dez/2012.

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

MEDEIROS, Arilene.; MARQUES, Maria. “Habermas e a Teoria do Conhecimento”, in *Contexto e Educação* - Editora UNIJUÍ - Ano 18 - nº 70 - Jul. /Dez. 2003 - p. 147-170.

MELO, Rurion. *Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva. 2013.

_____. “Marx, Habermas e os novos sentidos das lutas pela emancipação da dominação”, *Dois Pontos*., Curitiba, São Carlos, volume 13, número 1, p. 41-52, abril de 2016.

_____. “Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação”, *Caderno CRH*, 24(62), 249–262. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000200002>.

NOBRE, Marcos. “Teoria crítica: uma nova geração”. *Novos estudos CEBRAP* [online]. 2012, n. 93, pp. 23-27. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200003>>. Epub 14 Set 2012. ISSN 1980-5403.

_____.; REPA, Luiz (Orgs.). "Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana". Campinas: Papyrus. 2012.

_____. "Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth". In: MELO, Rúrion. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 11-54.

PIERCEY, Robert. "Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer Habermas Debate". In: *Human Studies*, v. 27, 2004, pp. 259-280.

PINTO, Vera Lúcia. "A Crítica Habermasiana ao Conceito de Interesse de Kant". João Pessoa, 2015.

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

RANCIÈRE, Jacques. "L'éthique de la sociologie". In: *Rancière, J. Les scènes du peuple*. Paris: Horlieu, 2003.

REPA, Luiz. "Apresentação à edição brasileira". In: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. "Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates". *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 3, p. 9-28, Jul./Set., 2017.

RICOEUR, Paul. "Habermas". In: *Mário Valdez*. Ed. *Reflection & Imagination*, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 159-181.

ROUANET, Paulo Sérgio. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

_____.; FREITAG, Bárbara. "Introdução aos Textos de Habermas", in Col. *Grandes*

Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1980.

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

SIEBENEICHLER, Flávio. *Jürgen Habermas: a razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SILVEIRA, Léa. “Três passos para escrever sobre Freud negligenciando o conceito de pulsão: Bento Prado Jr. e a denúncia da degradação intelectualista da psicanálise em *Conhecimento e interesse*”. REVISTA SÍSIFO, v. 1, p. 53-74, 2018.

VICENTINI, Max Rogério; LENZI, Eduardo Barbosa. “Vico e a História como Ciência”, *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24, n. 1, p. 201-210, 2002. Disponível em: <https://periodico.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/download/2436/1707/#:~:text=Na%20origem%20desse%20pensamento%20est%C3%A1,eles%20mesmos%20fazem%20ou%20fizeram>.

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

_____. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”. In *Pluralism and the Pragmatic Turn: Essays in Honor of Thomas McCarthy*, edited by J. Bohman and W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.