

O FIM DA CADEIA DE RAZÕES

WITTGENSTEIN, CRÍTICO DE FREUD

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais
para obtenção do título de Mestre.**

Linha de pesquisa: Filosofia e Teoria Psicanalítica

Mestrando: Frederico Zeymer Feu de Carvalho

Orientador: Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto

Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, abril de 1999.

O FIM DA CADEIA DE RAZÕES

WITTGENSTEIN, CRÍTICO DE FREUD

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais
para obtenção do título de Mestre.**

Linha de pesquisa: Filosofia e Teoria Psicanalítica

Mestrando: Frederico Zeymer Feu de Carvalho

Orientador: Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto

Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, abril de 1999.

100
C 331 f
1999

Carvalho, Frederico Zeymer Feu de
O fim da cadeia de razões: Wittgenstein, crítico de Freud / Frederico
Zeymer Feu de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999.
147 f.

Orientador: Jeferson Machado Pinto.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Departamento de Filosofia.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939.
3. Filosofia 4. Psicanálise. I. Pinto, Jeferson Machado II. Título.

Dedico esse trabalho a meus pais,
pelo estímulo de uma vida.
A Ana e Tomás,
pelo convívio e a inspiração.

Agradeço a todos que,
de uma forma ou de outra,
possibilitaram a conclusão
desse trabalho, especialmente a
Jeferson, Célio Garcia e
aos amigos do Cersam-leste.

Dissertação defendida e aprovada com a nota 100 (cem)

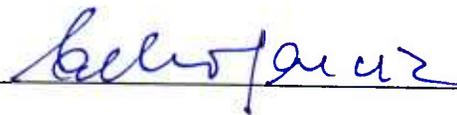
pela Banca Examinadora, constituída pelos professores:



Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto, orientador,



Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto e



Prof. Dr. Célio Garcia.

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 16 de abril de 1999.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO		05
------------	--	----

CAPÍTULO 1

O CONTEXTO DA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA DE FREUD

1-1	WITTGENSTEIN, LEITOR DE FREUD: OBSERVAÇÕES INICIAIS -----	09
1-2	KARL KRAUS E AS RAÍZES VIENENSES DA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA DE FREUD -----	18
1-3	FREUD, WITTGENSTEIN E O “ESPÍRITO CIENTÍFICO”-----	29
1-4	FILOSOFIA E TERAPIA: ELEMENTOS DO MÉTODO DE WITTGENSTEIN	40
	1-4.1 <i>O SOLO ÁSPERO DA FILOSOFIA</i> -----	41
	1-4.2 <i>INVESTIGAÇÃO GRAMATICAL E JOGOS DE LINGUAGEM</i>	46
	1-4.3 <i>A BUSCA DA “CLAREZA”</i> -----	52
1-5	OBSERVAÇÕES FINAIS-----	56

CAPÍTULO 2

CRÍTICA DA EXPLICAÇÃO PSICANALÍTICA

2-1	A CONFUSÃO FREUDIANA ENTRE CAUSA E RAZÃO-----	60
2-2	OBJETO E PARADIGMA-----	69
2-3	SONHOS E LINGUAGEM-----	77

CAPÍTULO 3

CRÍTICA DO ASSENTIMENTO PSICANALÍTICO

3-1	O CARÁTER ESTÉTICO DA EXPLICAÇÃO PSICANALÍTICA	
	3-1.1 <i>A EXPLICAÇÃO ESTÉTICA, SEGUNDO WITTGENSTEIN</i> -----	95
	3-1.2 <i>O CHISTE COMO MODELO</i> -----	103
3-2	INTERPRETAÇÃO E ASSENTIMENTO	
	3-2.1 <i>A QUESTÃO DO ASSENTIMENTO</i> -----	109
	3-2.2 <i>A ATRATIVIDADE DA EXPLICAÇÃO FREUDIANA</i> -----	117
	3-2.3 <i>A LÓGICA DO ASSENTIMENTO EM FREUD</i> -----	123
	CONCLUSÃO — O FIM DA CADEIA DE RAZÕES-----	136
	BIBLIOGRAFIA -----	142

INTRODUÇÃO

Para o psicanalista, a conexão com a filosofia é tanto mais importante quanto mais ele se encontra propenso a se dissuadir dela. Esta conexão não se fundamenta em uma demanda de reconhecimento, como já foi habitual, mas na impossibilidade da psicanálise receber o seu estatuto de ciência da *ciência ideal* freudiana, que se revelou um campo muito estreito para acolher a peculiaridade de seu objeto. Não cabe à filosofia dizer se a psicanálise é ou não uma ciência ou aferir sua credibilidade. Nenhum ponto de vista exterior poderia olhar a psicanálise do interior dela mesma; nenhuma disciplina em posição de metalinguagem poderia solucionar os impasses do psicanalista sob a transferência. Nesta solidão, ou na solidão de sua comunidade, os psicanalistas correm então o risco de falarem entre si, para si mesmos, aferrando-se ao vocabulário e aos conceitos consagrados pela experiência. A exigência de uma conexão responde, portanto, a uma exigência da transmissão, pois é ao ser colocada frente a outros discursos, em especial o discurso filosófico, que a psicanálise se especifica. Por outro lado, se não cabe à filosofia justificar ou refutar a psicanálise, ela se encontra na posição de recolher alguns efeitos da intervenção da psicanálise na cultura e meditar sobre eles, conservando a tensão que anima esta relação.

Talvez como nenhum outro filósofo, Wittgenstein é um instigador da psicanálise, dirigindo-lhe questões cuja pertinência só se percebe gradativamente, quando não mais nos deixamos iludir por seu caráter direto e simples; como nenhum outro, soube conservar a aporia em suas objeções. Nosso interesse foi o de nos manter fiel a esse espírito.

Na presente dissertação limitamos a abordagem do tema a um aspecto que nos pareceu situar-se no âmago da crítica wittgensteiniana de Freud. Procuramos, inicialmente, trabalhar todo o material — que se encontra disperso e não é muito farto — que compõe as observações de Wittgenstein sobre Freud, de forma que esta dissertação tem, como primeiro objetivo, reunir, ordenar e apresentar esse material. Fornecemos, contudo, uma chave de leitura que consideramos ser a que mais se ajusta à abordagem do tema. Assim, partindo da crítica de Wittgenstein à *explicação freudiana*, chegamos à questão do assentimento requerido pela interpretação psicanalítica e àquilo que determina o fim de uma cadeia de razões.

Começamos, no **Capítulo 1**, situando o contexto da crítica wittgensteiniana de Freud a partir de algumas observações de ordem mais geral (**1-1: Wittgenstein, leitor de Freud**) destacando, a seguir, três pontos que nos parecem importantes para essa contextualização. Em torno da figura de Karl Kraus reunimos alguns aspectos paradigmáticos da crítica vienense da psicanálise, que se distingue da crítica dos *detratores* da psicanálise, por ter se dado à margem da universidade e por sua recusa a tomar, como parâmetro, a assimilação da psicanálise ao discurso da ciência (**1-2: Karl Kraus e as raízes vienenses da crítica wittgensteiniana de Freud**). A partir da mitificação do discurso da ciência, apontada por Wittgenstein, condensamos suas principais objeções a um *modo de pensar* de uma época, à qual Freud é identificado (**1-3: Freud, Wittgenstein e o espírito da ciência**). É sobretudo a este *modo de pensar* que Wittgenstein se dirige em sua crítica de Freud. A quarta sessão do primeiro capítulo trabalha, em seus aspectos gerais, a visão wittgensteiniana do trabalho em filosofia, enfatizando a aproximação entre investigação gramatical e terapia (**1-4: Filosofia e terapia: elementos do método de Wittgenstein**). Com isso, buscamos delimitar melhor o ângulo a partir do qual a psicanálise é abordada por Wittgenstein, apontar aspectos

metodológicos relevantes e os objetivos de sua atividade filosófica que permitem um contraponto em relação a Freud. Nos limitamos aqui ao contexto do segundo período da filosofia de Wittgenstein, uma vez que é a este contexto que somos levados pela crítica wittgensteiniana de Freud. A conclusão do capítulo se dirige a um esclarecimento da posição filosófica de Wittgenstein frente a Freud (**1-5: Observações finais**).

O segundo capítulo trabalha, de forma mais detida, as observações críticas de Wittgenstein à explicação freudiana (**Capítulo 2: crítica da explicação freudiana**). Partimos da distinção entre a gramática das causas e a gramática das razões que condensa as principais objeções de Wittgenstein a Freud (**2-1: A confusão freudiana entre causa e razão**). Como um desdobramento desta distinção somos levados à crítica da formação de conceitos em Freud e, em particular, à tendência a atribuir ao objeto aquilo que pertence ao seu *modo de apresentação* (**2-2: Objeto e paradigma**). A última seção do segundo capítulo expõe a crítica wittgensteiniana à interpretação de sonhos, a partir da equivalência freudiana entre sonhos e linguagem (**2-3: Sonhos e linguagem**).

A aproximação wittgensteiniana entre uma explicação psicanalítica e uma explicação estética abre o terceiro capítulo (**Capítulo 3: Crítica do assentimento psicanalítico**). A explicação estética é descritiva e está dirigida ao assentimento do outro, a quem a explicação se dirige, contrastando com a exterioridade da explicação causal no campo da ciência. É o chiste (*witz*) que nos oferece o modelo dessa aproximação (**3-1: O caráter estético da explicação freudiana**). Em seguida, procuramos abordar a crítica wittgensteiniana de Freud destacando a questão do assentimento à interpretação psicanalítica (**3-2: Interpretação e assentimento**). Trata-se de uma noção familiar ao campo filosófico que nos permite trabalhar

o tema da interpretação psicanalítica sem desligá-la do contexto em que ela se torna objeto de uma comunicação (**3-2.1: A questão do assentimento**). O assentimento é a consequência lógica de uma explicação estética. Isso nos conduz à formulação wittgensteiniana de que o assentimento a uma proposição analítica deriva da atratividade de seu modo de explicação, levando a uma identificação entre psicanálise e mitologia (**3-2.2: A atratividade da explicação freudiana**). Finalmente, na última seção do terceiro capítulo, contrapomos este aspecto da crítica de Wittgenstein a Freud à lógica freudiana do assentimento, a partir da leitura do texto *Construções em Análise*, de 1937, no qual Freud parece responder diretamente às objeções de Wittgenstein (**3-2.3: A lógica do assentimento em Freud**). Isso nos permitirá retomar a distinção entre causa e razão, precisando o ponto em que, na argumentação freudiana, se faz apelo à noção de causa. Essa seção deixa exposto o conflito entre os dois autores no que tange ao fim de uma cadeia de razões, salientando possíveis limitações da crítica wittgensteiniana de Freud, abrindo-se a futuros desenvolvimentos de nossa investigação.

O fato de se trabalhar um texto freudiano não faz, desse autor, objeto desta dissertação. As referências a Freud, em geral, se destinam a ilustrar ou esclarecer as próprias observações de Wittgenstein. Desta forma, nos sentiremos satisfeitos se tivermos obtido êxito em transmitir o pensamento de Wittgenstein sobre Freud, retirando daí estímulo suficiente para uma crítica da psicanálise e de alguns de seus efeitos no campo da filosofia.

CAPÍTULO I

O CONTEXTO DA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA DE FREUD

1-1 WITTGENSTEIN, LEITOR DE FREUD: OBSERVAÇÕES INICIAIS

Segundo o testemunho de Rush Rhees, o primeiro contato de Wittgenstein com a obra de Freud teria ocorrido pouco depois do ano de 1919. "*Eu tive um sobressalto de surpresa, teria dito Wittgenstein, ali estava alguém que tinha algo a dizer*". Pelo resto de sua vida, prossegue R. Rhees, "*ele considerou Freud um dos poucos autores dignos de serem lidos e costumava referir-se a si mesmo, no período das discussões às quais se referem as notas de R. Rhees, entre 1942 e 1946, como um discípulo de Freud e um seguidor de Freud*" (LC: 73[87])¹.

R. Rhees nada mais nos diz sobre o que teria surpreendido Wittgenstein em sua primeira leitura de Freud ou qual o sentido a ser atribuído a expressão "*discípulo de Freud*", que ele então utilizava. Esclarece, no entanto, que Wittgenstein procurava separar o que havia de valioso em Freud daquela *maneira de pensar* que ele desejava combater. *As Conversações Sobre Freud* terminam com uma dupla negação: "*não há como mostrar que o resultado de*

¹ WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compilado a partir de notas tomadas por Y. Smithies, R. Rhees e J. Tylor. Editado por Cyril Barrett. Oxford: Basil Blackwell, 1966. Citaremos sempre a página da edição brasileira (Cultrix, 1970), seguida da página da edição francesa (Gallimard, 1971), com a qual a presente tradução foi cotejada, a partir das iniciais "LC". As referências bibliográficas completas encontram-se ao final deste volume.

conjunto a que chega a análise não possa ser uma ilusão" (LC: 78 [93]), que sintetizaria o ponto a que teria chegado Wittgenstein em sua elaboração do tema.

É provável, ao menos em parte, que este efeito de surpresa se deva à distinção entre o texto freudiano e aquilo que então se fazia como Psicologia. Tal distinção não escapa a Wittgenstein, que considerava a Psicologia uma "*perda de tempo*" (Ibidem: 73 [87]), na medida em que esta toma a Física como sua ciência ideal e tenta aplicar à mente a mesma espécie de determinismo que caracteriza as ciências empíricas. Ora, é justamente porque a Psicanálise não se confunde com a Psicologia que Wittgenstein considerava que Freud valia a pena ser lido, mesmo quando ele estivesse, no seu entender, *errado*. Não é de se estranhar, portanto, a ausência completa de referências a Freud nos seus estudos sobre a filosofia da psicologia, ao mesmo tempo em que somos surpreendidos por sua presença onde menos se esperaria, por exemplo, em meio a uma discussão sobre estética.

Se estamos certos em supor que a surpresa de Wittgenstein diante do texto freudiano aponta para uma ruptura entre Psicologia e Psicanálise, o que resta a elucidar, segundo a modalidade de leitura proposta por Wittgenstein, é a natureza deste discurso. Este trabalho de elucidação é tanto mais exigível quanto mais Wittgenstein se sente tocado pelo texto de Freud, isto é, pelo prazer de sua leitura e pelo fascínio de sua argumentação. É justamente por ter sido apanhado pelo texto freudiano que se faz necessário, para Wittgenstein, entender o seu princípio de sedução, para distingui-lo da riqueza das *observações* e das *sugestões* de Freud.

Mas, até que ponto podemos considerar o conjunto de observações de Wittgenstein sobre Freud como uma crítica *da* Psicanálise e em que medida podemos considerar Wittgenstein um *leitor* de Freud?

Ao que tudo indica, Wittgenstein teria restringido sua leitura aos textos de Freud escritos entre 1900 e 1905 ou, mais precisamente, aos textos: *A Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900); *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* (Freud, 1902) e *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (Freud, 1905)². Nestes textos, Freud procurava mostrar como alguns fenômenos da vida cotidiana, como os sonhos, os atos falhos e os chistes, exigem a hipótese do Inconsciente. É o momento de afirmação da Psicanálise como uma *arte interpretativa*, conforme caracterizado por Freud ao se referir a este momento de sua elaboração (Freud 1920: 31). Esta indicação é importante para caracterizar aquilo que Wittgenstein visa em sua crítica de Freud. Sabemos que Freud retomou muitas das questões trabalhadas nestes textos, modificando seus pontos de vista, introduzindo novos conceitos e dando particular atenção aos limites da interpretação. Mas é pouco provável que a leitura wittgensteiniana tenha alcançado estas evoluções.

Brian McGuinness (1982: 27) comenta que um exemplar dos *Estudos Sobre Histeria* (Freud e Breuer, 1895) fazia parte da biblioteca familiar de Wittgenstein e que este teria tido uma idéia de seu conteúdo, como o demonstram algumas de suas observações em torno da

² FREUD, SIGMUND. *Obras Completas*. Volumes IV-V; VI e VIII, respectivamente. Todos os textos atribuídos a Freud referem-se à 1ª Edição Brasileira da Imago Editôra. As citações foram comparadas com a tradução argentina da Ed. Amorroutu. As próximas referências a Freud serão inseridas no texto, entre parênteses, evitando-se as notas de rodapé.

relação de Breuer e Freud³. Mas, para McGuinness, grande parte do conhecimento de Wittgenstein sobre Freud e a Psicanálise resultou de aprendizado *por osmose*. De fato, há uma grande curiosidade no meio intelectual próximo a Wittgenstein em relação à Psicanálise. Sua irmã Margareth se fez analisar por Freud, em parte visando satisfazer esta curiosidade. Os dois irmãos costumavam se reunir para discutir e interpretar sonhos e, provavelmente, comentavam entre si alguns aspectos relacionados à esta análise.

Portanto, não podemos exigir, como resultado do trabalho de Wittgenstein sobre o texto de Freud, um tratamento sistemático das questões suscitadas pela Psicanálise, no mesmo molde, por exemplo, de seu estudo dedicado a Frazer, e muito menos com o fôlego de seus comentários sobre a matemática ou a psicologia. Em outros termos, a problemática trabalhada por Wittgenstein está circunscrita a seu próprio campo de interesses, não pode e não pretende dar conta da Psicanálise como um todo. É particularmente ilustrativo, a este respeito, o silêncio de Wittgenstein em torno da teoria freudiana das pulsões.

O próprio material que compõe o conjunto das observações de Wittgenstein sobre Freud encontra-se disperso entre anotações de próprio punho e registros de alunos e amigos. O único documento dedicado exclusivamente ao tema são as *Conversações Sobre Freud*⁴, anotadas por Rush Rhees, ao que tudo indica a partir de conversas privadas com Wittgenstein. Mas Wittgenstein jamais teve oportunidade de vê-las ou conferi-las. Os editores chegaram mesmo a duvidar que Wittgenstein pudesse aprovar a publicação, o que parece plausível

³ MCGUINNESS, B. *Freud and Wittgenstein*. In: *Wittgenstein and his Times*. Ed. por B. McGuinness, Oxford: B. Blackwell, 1982.

⁴ In: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Op. cit.

supor, se levarmos em consideração a observação feita a um de seus alunos que anotava suas palavras durante uma das *Lições sobre Estética* que fazem parte do mesmo volume.

Se você anotar essas observações espontâneas, algum dia poderão publicá-las como se fossem opiniões ponderadas. Não quero que isso aconteça. Pois agora estou falando livremente, conforme as idéias me vêm, mas tudo precisa de muito mais reflexão e melhor expressão⁵.

De qualquer forma, as *Conversações sobre Freud* constituem o principal testemunho das opiniões de Wittgenstein sobre Freud e a Psicanálise. Para P.L Assoun (1990: 07), as *Conversações Sobre Freud* tiveram por efeito fixar uma imagem de Wittgenstein crispado numa atitude crítica, o que teria facilitado a sua utilização como "*vinheta que esgota o discurso wittgensteiniano sobre Freud, à maneira de uma opinião decretada*"⁶. De fato, numa primeira leitura, as *Conversações Sobre Freud* podem nos dar uma impressão de hostilidade e incompreensão em relação a Freud muito maior do que a que se revela numa leitura mais atenta, apoiada por outras observações. Para citar apenas um exemplo, a ênfase que em geral se dá ao tema do simbolismo não faz justiça nem à tematização wittgensteiniana da psicanálise nem à teoria freudiana do inconsciente.

Embora pouco numerosas, existem, no entanto, algumas observações sobre o tema redigidas pelo próprio Wittgenstein. A maioria delas fazem parte do volume *Vermischte*

⁵ RHEES, RUSH (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: 1984. Citado por: Monk, Ray. "Wittgenstein, o Dever do Gênio". São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pg. 361.

⁶ ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Freud et Wittgenstein*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988. Trad. para o português de Álvaro Cabral. *Freud e Wittgenstein*. São Paulo: Ed. Campus, 1990.

Bemerkungen ⁷, publicado postumamente em 1978, reunindo uma série de anotações sobre temas de natureza geral. Outras, encontram-se dispersas ao longo de sua obra e em sua correspondência, demonstrando a persistência da reflexão wittgensteiniana sobre a psicanálise. Tais observações são, em geral, breves, alusivas e enigmáticas. Muitas vezes Freud é citado no contexto mais amplo de uma discussão versando sobre temas como a significação, a mitologia e a estética, geralmente para esclarecer um ponto de vista não diretamente relacionado à psicanálise.

A abordagem do tema parece, assim, comprometida por estas limitações. Isto não impediu, no entanto, que se travasse um intenso debate em torno da relação de Wittgenstein com a psicanálise, a julgar pela bibliografia dedicada ao tema, talvez estimulado por estas mesmas limitações, na medida em que a falta de um ponto de apoio preciso parece forçar a conjectura.

Para J. Bouverresse (1991) ⁸, a posição que Wittgenstein adota em relação à teoria freudiana corresponde muito exatamente a isto que poderia esperar qualquer um que tivesse uma familiaridade suficiente com o conjunto de sua filosofia, mas ignorasse todo o seu interesse pela Psicanálise e o que ele disse e escreveu sobre ela. Outros, como Cioffi (1969)⁹,

⁷ WITTGENSTEIN, L. *Vermischte Bemerkungen*. Ed. por: G.H. von Wright, Oxford: Basil Blackwell, 1977. Ed. francesa bilingue, traduzido por Gérard Granel: *Remarques Mêlées*. 2ª ed., T.E.R., 1990. Citaremos sempre a edição francesa, seguida da página da ed. alemã, a partir das iniciais "VB".

⁸ BOUVERRESSE, JACQUES. *Philosophie, Mythologie et Pseudo-science*. Combas: Ed. de L'Éclat, 1991.

⁹ CIOFFI, FRANK. *Wittgenstein's Freud*. In: *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. P. Winch (ed.), Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969.

tendem a tomar o conjunto de observações de Wittgenstein sobre Freud como uma condenação explícita da psicanálise. O interessante estudo que Paul-Laurent Assoun (1988) dedicou ao tema¹⁰ parece preservar melhor a tensão que o confronto entre os dois pensadores exige, ao centrar-se sobre a questão do *assentimento* frente à novidade freudiana, o que aproxima a posição de Wittgenstein daquele a quem se destina a mensagem analítica.

Resta explicitar qual a peculiaridade de Wittgenstein em relação à Psicanálise. *“Wittgenstein dá à sua crítica uma dimensão singular ao instaurar uma implicação pessoal frente ao texto freudiano”* (Garcia 1994:147)¹¹. Tal comprometimento está ligado à maneira como Wittgenstein entende o trabalho filosófico.

O trabalho em filosofia — como, em muitos aspectos, o trabalho em arquitetura — é antes de tudo um trabalho sobre si mesmo; sobre sua própria concepção: sobre a maneira como se vê as coisas (e o que se espera delas) (VB: 29[16]).

Se Wittgenstein inaugura uma modalidade de leitura do texto freudiano, a ser explicitada, isso se deve a uma postura que não se deixa reduzir aos lugares habituais de adesão ou de recusa imediatas, como é comum acontecer quando nos deixamos levar por isso que Wittgenstein chamava *uma dieta unilateral*, que cristaliza uma maneira de ver, enrijece o olhar e impede-nos de extrair as diferentes fisionomias de um objeto. É preciso ainda considerar que o debate entre Freud e Wittgenstein não se encontra demarcado no terreno comum da oposição entre a *filosofia da consciência* e a *descoberta do inconsciente*.

¹⁰ASSOUN, P-L (1988). Op. Cit.

¹¹ GARCIA, CÉLIO. *Psicanálise, Política e Lógica*. São Paulo: ed. Escuta, 1994.

Wittgenstein assume claramente a condição de um crítico da razão filosófica e, neste sentido, não se enquadra bem no grupo de opositores da psicanálise que Freud identifica àqueles que *perderam o senhorio em sua própria casa*.

Para Brian McGuinness (1982), o interesse de Wittgenstein por Freud concentra-se em torno de seu interesse pela linguagem dos sonhos. Freud teria mostrado, em suas interpretações, que o significado aparente de uma palavra, sua *gramática superficial*, poderia ser bastante diferente do significado revelado por sua forma analisada, sua *gramática profunda*. Wittgenstein considerava que Freud era extremamente *astucioso* em relação à interpretação. Ele comparava os efeitos de seu próprio ensinamento àqueles de Freud: "*As coisas ensinadas, como o vinho, tem tornado as pessoas ébrias. Elas não sabem mais utilizá-las da forma como foram ensinadas*"¹². Acreditava que a maior parte daqueles que vinham até ele, em busca de algum ensinamento, somente o faziam porque ele era astucioso. "*E eu sou astucioso, mas isto não é o importante*"¹³. Assim como Freud, Wittgenstein considerava-se dotado de uma grande riqueza de imaginação, com especial capacidade para inventar novas analogias e, como tal, sujeito aos mesmos riscos; mas o seu pensamento seria muito mais reprodutivo que produtivo. Talvez seja esta uma chave para entender uma das referências mais enigmáticas de Wittgenstein a Freud:

A minha originalidade (se é essa a palavra certa) é, segundo creio, uma originalidade do terreno, não da semente. (Talvez eu não possua nenhuma semente que me seja própria.) Jogue uma

¹² BOUWSMA, O. K. *Wittgenstein, Conversations 1949-1951.*, Indianapolis: ed. Hackett Publishing Company, 1986, pg. 11-12.

¹³ *Ibidem*, pg. 9-10.

mente em meu terreno e ela crescerá de um modo diferente do que em qualquer outro terreno. A originalidade de Freud, em minha opinião, é desse mesmo gênero (VB: 52 [36]).

Podemos interpretar esta observação de Wittgenstein considerando que a originalidade procede da reconstrução da realidade, não de uma invenção. O que se faz é rearranjar o que já está disposto na superfície de uma maneira nova.

Creio que nunca inventei um caminho de pensamento, mas que ele sempre me foi dado por outrem. Tudo o que fiz foi apoderar-me dele com paixão para meu próprio trabalho de esclarecimento (VB: 32 [19]).

Assim como Darwin ou Copérnico, o verdadeiro mérito de Freud não teria sido a descoberta de uma teoria verdadeira, mas a descoberta de uma nova e frutuosa maneira de ver. Neste sentido, podemos levantar a hipótese de que o acordo entre Wittgenstein e Freud recobre, dentro de certos limites, o campo da interpretação (*Deutung*), tomada caso a caso, e termina no ponto onde a interpretação cede seu lugar à explicação (*Erklären*), na medida em que esta se destina a mostrar que o objeto está implicado por determinações já admitidas conforme a teoria. No entanto, as diferenças de abordagem entre os dois pensadores parecem, a primeira vista, muito mais acentuadas que as semelhanças, de forma que permanece como um ponto obscuro saber em que medida poderíamos considerar Wittgenstein um *seguidor* de Freud.

1-2 KARL KRAUS E AS RAÍZES VIENENSES

DA CRÍTICA WITTGENSTEINIANA DE FREUD

Freud e Wittgenstein compartilham do mesmo ambiente, a cidade de Viena, que Karl Kraus considerava como um *campo de provas* para a destruição do mundo, *a cidade dos paradoxos*, como a chamou Robert Musil. Freud viveu em Viena, desde os três anos de idade, como um *exilado*. Este sentimento de exílio era a forma como Freud caracterizava sua relação com a cidade e cultura da época. Homem de ciência, refugia-se no trabalho solitário e na companhia de colaboradores, participando pouco, ao menos diretamente, da efervescência cultural que existia na Viena *fin-de-siècle* e que reunia inovadores como K. Kraus, Loos, Schönberg, Hofmannsthal, Rilke e Robert Musil, todos preocupados, cada um a sua maneira, com as questões da linguagem, autenticidade e expressão simbólica¹⁴.

Assim como Freud, Wittgenstein descende de família judaica. Mas, ao contrário de Freud, a família de Wittgenstein pertence à alta burguesia, convivendo bastante com o meio artístico e intelectual vienense, como era comum para sua época e condição social. A *mansão dos Wittgenstein* é conhecida em Viena por acolher artistas, especialmente músicos, como Brahms. O pai, Karl Wittgenstein, um magnata da indústria siderúrgica, pratica com convicção e ostentação o mecenato e a proteção das vanguardas. Os filhos são educados por preceptores e possuem excepcionais dotes artísticos, especialmente para a música, sendo que alguns se tornarão músicos reconhecidos. Wittgenstein, no entanto, viverá pouco em Viena,

¹⁴ Conferir o estudo de JANIK, ALLAN e TOULMIN, STEPHEN. *Wittgenstein's Vienna*, 1973. Traduzido para o português por Álvaro Cabral: *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.

circulando por vários lugares, em diferentes épocas e circunstâncias. Mas foram principalmente suas várias passagens por Cambridge, cuja atmosfera deplorava, e as ligações que aí estabeleceu com a universidade, que projetaram a filosofia de Wittgenstein.

Entre Freud e Wittgenstein existe, portanto, a *diferença de uma geração*. Esta é uma forma de descrever aquilo que torna Freud e Wittgenstein, que viveram, respectivamente, entre 1856-1938 e 1886-1951, tão próximos e ao mesmo tempo tão distantes e inassimiláveis. Wittgenstein teria participado do contexto que marca a recepção da novidade freudiana em um meio cultural que, embora não compartilhasse dos mesmos preconceitos da comunidade médica ou acadêmica, se mostra igualmente crítico em relação à Psicanálise. Percebe-se então alguns efeitos de vulgarização da *explicação* psicanalítica, das quais não faltam alguns exemplos de *selvageria*, como *as análises não autorizadas de homens de gênio*, na expressão de K. Kraus, ele mesmo vítima de uma destas 'análises', esses “*verdadeiros assassinatos psíquicos*”, como se refere Thomas Szasz a este tipo de prática que era então usual no grupo imediato de Freud e que ficou conhecida, neste meio, pelo nome de “*pathografia*”¹⁵.

Assim, os ataques de Kraus ao jornal *Die Neue Freie Presse*, um dos alvos prediletos da sátira krausiana, são explicados por Wittels em uma conferência na Sociedade Psicanalítica de Viena, em 1910, como “*ataque ao órgão do pai*”¹⁶. Embora as críticas de Wittels tenham sido contestadas por Freud nos debates que se seguiram, o episódio envolvendo Kraus ajudou a identificar a Psicanálise a uma espécie de racionalismo dogmático que se opunha à vida de

¹⁵ SZASZ. THOMAS (1976). *Karl Kraus et les Docteurs de L'âme*. Ed. Hachette, 1985.

¹⁶ WITTELS. FRITZ. “*The Fackel Neurosis*”. IN: *Minutes of the Psychoanalytic Society, 1908-1910*. Citado por Szasz. op. cit., pg. 57.

fantasia, principalmente na medida em que se dispunha a explicar, em termos de conflito psíquico, as manifestações estéticas e morais da humanidade.

O valor histórico deste episódio não deve ser procurado nele mesmo, mas naquilo que ele revela, isto é, a existência de uma *crítica vienense da Psicanálise*, sustentada pelo pioneirismo de Karl Kraus e tendo na *crítica da linguagem* o que poderíamos chamar de seu paradigma¹⁷. A esta tradição se liga, de alguma maneira, a crítica wittgensteiniana de Freud.

A influência de K. Kraus será mais tarde reconhecida por Wittgenstein¹⁸ e se exerce a partir do *Die Fackel* (A Tocha), pequeno folheto de circulação quinzenal fundado por Kraus, em 1899, do qual é praticamente o único redator até o último número, em 1936. O *Die Fackel* tornou-se uma referência obrigatória no meio cultural vienense, tendo Wittgenstein se tornado um de seus leitores habituais. Engelman (1967: 123) considera que o pensamento e a escrita de Kraus exerceram influência decisiva e permanente sobre os objetivos e a atividade

¹⁷ "Toda filosofia é crítica da linguagem". conforme a proposição 4.0031 do *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein. Apesar de Wittgenstein utilizar-se da expressão "*Sprachkritik*", o seu sentido aproxima-se, segundo Johnston, da "*Sprachlehre*" de Kraus, por seu sentido moralizador. Conferir: JOHNSTON, W. M. *L'Ésprit Viennois, Une Histoire Intellectuelle et Sociale, 1848-1938*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, pg. 254. Devemos considerar, no entanto, que no segundo período da filosofia de Wittgenstein, a crítica da linguagem adquire um sentido diferente do que tinha no *Tractatus*, aproximando-se mais de uma análise gramatical, que apenas expõe o uso das palavras, em lugar de querer regradar este uso a partir da suposição de uma ordem lógica a que a linguagem deveria obedecer.

¹⁸ Conf.: VB: 32 [19]). Wittgenstein se diz influenciado por Kraus, citando-o em uma lista que inclui ainda Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Loos, Weininger, Spengler e Sraffa.

filosófica de Wittgenstein, e que esta influência teria sido maior do que até hoje tem sido possível apontar¹⁹.

Reconhecido como um grande escritor da língua alemã e um incansável polemista, Kraus utilizou o seu folheto como instrumento de crítica da sociedade vienense e de seus meios de expressão. Mas é sobretudo a atenção que Kraus dirige à linguagem, enquanto objeto de análise, o ponto irradiador a partir do qual exercerá sua influência sobre toda uma geração que inclui Wittgenstein. Como observa Thomas Szasz em seu estudo dedicado a Kraus, ele se apresenta como um '*sprachbesessener*', um possuído pela linguagem.

Nada poderia lhe inquietar tanto quanto o mal uso da língua e suas conseqüências morais. Ele se dedica a demonstrar que as imperfeições da linguagem refletem as imperfeições do caráter e estava certo de que a fim de purificar nossa ética e nossa conduta deveríamos começar por apurar nossa gramática e nossa língua (Szasz 1976: 38).

Este traço krausiano é fundamental para uma correta valorização do método filosófico de Wittgenstein. A crítica de Kraus à linguagem é antes de mais nada uma crítica da cultura e de seus meios de expressão. Ela não visa apenas uma correção gramatical, mas a explicitação de um modo de pensar que lhe é subjacente e que deve ser combatido. A noção central que unifica a obra de Kraus e que se tornará o traço mais marcante de sua influência sobre Wittgenstein é, segundo Engelman (1967: 131), a *separação criativa* entre razão e fantasia, ou seja, entre o discurso fatural e o discurso artístico e moral, que Kraus identificava à intervenção realizada por Loos no *design*, em sua crítica ao gosto burguês vienense. Kraus considerou estar então fazendo, pela linguagem, o que Loos vinha fazendo na esfera do *design*

¹⁹ ENGELMAN, PAUL. *Letters from Wittgenstein, with a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

e da arquitetura, ao distinguir objetos funcionais de objetos de arte, em uma sociedade fascinada pelo ornamento. Segundo Loos, a ornamentação havia chegado a um tal ponto de distorção na sociedade vienense que o formato de um objeto nada mais informava sobre sua utilidade; a ornamentação tornara-se um fim em si mesma, transgredindo sua função original de embelezamento, sobrepondo-se ao aspecto funcional para o qual o objeto devia-se voltar, prioritariamente²⁰.

A partir de 1908, Kraus incluirá em suas polêmicas a Psicanálise, que ele designa então como *a nova ciência da alma*, em sentido pejorativo. Segundo T. Szasz (1976), Kraus teria gozado da admiração e do respeito de Freud, mas os teria recusado, preferindo tomar a Psicanálise como objeto de suas sátiras. Esta pode ter sido a razão da mudança de atitude de Freud que, em 1927, se refere a Kraus em uma carta dirigida a A. Zweig, como "*ocupando o lugar mais baixo na escala de minha consideração*"²¹.

Com o vigor que lhe é peculiar, Kraus denuncia o abuso do método freudiano a propósito da análise de "*pessoas de gênio*", especialmente artistas, os verdadeiros intérpretes da alma, segundo Kraus. "*Aquele que acha toca o alvo bem mais rápido do que aquele que*

²⁰ "Cada material usado tenta parecer mais do que é: a lata pintada como mármore, papel mâché como jacarandá (...) A faca da manteiga é uma adega turca, o cinzeiro um capacete prussiano, o bengaleiro uma armadura de cavaleiro e o termômetro uma pistola". FRIEDEL, A. *Cultural History of Modern Age*, vol.: III, pg. 299-300. Citado por Toulmin e Janik, 1973, op. cit., pg. 103.

²¹ *Carta de 02 de dezembro de 1927*. In: FREUD, ERNEST L. *Freud et A. Zweig, correspondance*. Paris: Gallimard, 1973, pg. 35. Citado por Szasz, 1976, op. cit., pg. 44.

busca"²², escreve Kraus, para dizer que os *doutores da alma* pretendem ter descoberto os segredos que eles roubam dos poetas. A identificação da Psicanálise a uma ideologia destrutiva da individualidade e da responsabilidade moral, seu apelo a uma interioridade e profundidade da vida anímica, que ela pretende decifrar, bem como sua pretensão científica, ligada a proposições universais, serão igualmente objeto da sátira krausiana, temas que não teremos dificuldades de encontrar também em Wittgenstein. Um trecho do *Die Fackel*, de maio de 1913, ilustra o espírito crítico de Kraus em relação à psicanálise e aos *doutores da alma* de um modo geral:

Um psicólogo não ignora nada da criação do *Navio Fantasma*. É simples: a obra nasceu dos sonhos infantis de Richard Wagner, de seu desejo, pequena criança, de grandeza, de ser tão grande quanto o pai; em suma, de tomar o lugar de seu pai. A questão à qual deveriam responder os psicanalistas é portanto esta: quais inclinações e impressões próprias a Wagner, e somente a ele, resultaram na criação do *Navio Fantasma*? Afinal, de todos os homens de sua geração, Wagner foi o único que compôs uma tal obra²³.

²² KRAUS, KARL. *Die Fackel*, n.º 360/362, novembro de 1912, pg.07. In: Szasz, T., op. cit. Szasz nos fornece, ao final de seu estudo dedicado a Kraus, uma antologia de aforismos retirados do *Die Fackel*.

²³ Idem. *Die Fackel*, n.º 376/377, maio de 1913, pg. 21. In: Szasz, T., op. cit., pg. 147. Um poema de Kraus, intitulado "Aos psicanalistas", o qual apresentamos aqui em sua tradução para o francês, revela esta faceta onde algo permanece inacessível ao psicanalista, por ser um gozo não repartível: "*Mon passé est votre présent/ Et ce qui dans mes rêves me trouble/ Vous n'en faites qu'une bouchée/ Mais c'est à moi seul qu'appartient la jouissance/ De rêver/ Et de vous entraver/ Dans votre suffisance.*" (Extraído do *Die Fackel*, n. 256, de 05/06/1908, pg. 25. Trad. fr. G. Goblot, in *Cahier de L'Herne*, pg. 20. Citado por Szasz, T. .op. cit., pg 161.)

Para E. Jones, o que teria alimentado a polêmica entre Freud e Kraus foi a reação deste último à "pathografia" apresentada por Fritz Wittels²⁴. Mas T. Szasz (1976: 48) avalia como uma *falsificação de Jones* ter apresentado as críticas de Kraus a Freud como uma resposta à análise de Wittels. De fato, em 1908, dois anos antes da citada sessão da Sociedade Psicanalítica de Viena, Kraus antecipa, na edição de número 256 do *Die Fackel*, uma argumentação que veio a se tornar paradigmática da crítica vienense à psicanálise:

Os psicanalistas pretendem ter sempre razão, quando é impossível demonstrar a falsidade de qualquer proposição analítica²⁵.

Impossível não reconhecer, nestes aforismos de K. Kraus em relação à "nova ciência da alma", um dos pilares da crítica vienense à psicanálise, na qual podemos incluir, além de Kraus, Wittgenstein e Popper:

A ciência de outrora negava a sexualidade dos adultos. A nova (a psicanálise) pretende que o bebê já experimenta volúpia durante a defecação. A antiga visão era melhor: os interessados podiam, pelo menos, contradizê-la²⁶.

²⁴ JONES, ERNEST. *La Vie et L'oeuvre de S. Freud*, vol.II. Paris: PUF, 1979, pg.126.

²⁵ KRAUS, K. *Die Fackel*, n.º 256, junho de 1908, pg. 22. Citado por Szasz, T., op. cit. pg. 52.

Esta dificuldade de se entrar em contradição com o discurso psicanalítico transparece nas observações que abrem as *Conversações Sobre Freud*: “Para aprender com Freud, a pessoa tem de manter uma atitude crítica; e a psicanálise em geral impede isso”(LC: 74 [88]).

Ora, mas é justamente a suspensão da atividade crítica o que cria, para Freud, a disposição necessária ao procedimento da livre associação. O reconhecimento da *atividade mental inconsciente* exigiria, como preparação psicológica, um certo rebaixamento de toda atividade da consciência. Esta regra prática tenta minar a censura psíquica àquilo que, em certo sentido, apresenta-se como um dado imediato: pensamentos espontâneos, fantasias e imagens, que emergem tão logo cesse esta atividade e a partir dos quais se tece a trama interpretativa. Assim, a disposição à associação livre se assemelha, para Freud, ao limite entre o estado de sono e a vida de vigília.

O que está em questão, evidentemente, é o estabelecimento de um estado psíquico que, em sua distribuição de energia psíquica (isto é, de atenção móbil), tem alguma analogia com o estado que precede o adormecimento — e, sem dúvida, também com a hipnose (Freud 1900: 109).

O que é difícil separar, segundo a perspectiva de Wittgenstein, é esta disposição à associação livre, que cria as condições para a interpretação analítica, da disposição para aderir a uma determinada proposição como verdadeira, uma vez que seríamos constituídos por uma tendência quase *instintiva* de aderir àquilo que se apresenta como sendo a *explicação* de algo. A evocação da hipnose não é aqui acidental. Se Freud abandona definitivamente, por volta de 1896, o uso da sugestão hipnótica como recurso clínico para a remissão dos sintomas

²⁶ Ibidem. Citado por Szasz, T. op. cit., pg. 137.

neuróticos, é por confiar no determinismo do trabalho associativo. Doravante, a sugestão passa a ser usada como um recurso clínico que deve levar a um trabalho associativo por parte do analisante; é o analisante quem deve encontrar o caminho até o *pensamento inconsciente*, como se refere Freud, nesta época, ao conteúdo buscado. O analista é convocado a participar deste trabalho para superar a resistência, oferecida pela atividade crítica, à emergência do pensamento inconsciente.

A situação conduziu-me de imediato à teoria de que por meio do meu trabalho psíquico eu tinha de superar uma força psíquica nos pacientes que se opunham a que as idéias patogênicas se tornassem conscientes (Freud 1895: 325).

O problema, para Wittgenstein, seria o de separar o *argumento técnico*, que pressupõe a suspensão da atividade crítica como meio de abordagem do inconsciente na prática psicanalítica, da manutenção desta mesma suspensão como meio de imposição dogmática da teoria. A psicanálise seria acusada, aos olhos de Wittgenstein, de obstruir a crítica a partir de uma objeção doutrinal, ou seja, na medida em que suspeita que *toda* crítica presentifica, a princípio, uma resistência.

É justamente esta *resistência* o que cria, para Wittgenstein, as condições para uma aceitação a-crítica da proposição analítica. Por detrás do argumento freudiano de uma resistência inexorável à psicanálise estaria o artifício da sedução freudiana.

Em suas análises, Freud fornece explicações que muitas pessoas se inclinam a aceitar. Ele salienta que as pessoas têm desinclinação a aceita-las. Mas se a explicação é de molde a fazer as pessoas relutarem em aceita-la, é altamente provável, outrossim, que seja a explicação que estão *inclinadas* a aceitar (LC: 76 [90]).

Em uma carta de 1945, Wittgenstein escreve a Malcolm, que começara então a ler Freud:

Eu também fiquei muito impressionado quando li Freud pela primeira vez. É extraordinário. Certamente, está cheio de idéias que não são claras, mas seu charme e o charme de seu tema são tão grandes que você pode facilmente ficar mistificado. Ele sublinha sempre quais as grandes forças do espírito, quais os fortes preconceitos que trabalham contra a idéia da psicanálise, mas não diz nunca que enorme charme esta idéia tem sobre as pessoas, como tem para ele. Podem haver fortes preconceitos contra a idéia de se descobrir alguma coisa de desagradável, mas é talvez infinitamente mais *atraente* que repugnante. A menos que você pense muito claramente, a psicanálise é uma prática perigosa e torpe: tem feito um mal infinito e, comparativamente, muito pouco bem (...) Tudo isto, bem entendido, não desmerece em nada as coisas extraordinárias que Freud realizou do ponto de vista científico. Mas as conquistas científicas extraordinárias tem em nossos dias uma maneira de ser utilizadas para a destruição dos seres humanos (quero dizer, de seus corpos, de suas almas ou de sua inteligência). Portanto, cuide bem de vossa cabeça!²⁷.

Se atentarmos ao conteúdo desta carta, a "recomendação" a Malcolm pode ser apreendida a partir de duas ordens de oposições: entre o encantamento ou "charme" freudiano, sua maneira peculiar de nos atrair, e as suas descobertas "científicas"; e entre estas mesmas descobertas e a vulgarização da psicanálise, na medida em que ela se degrada, tornando-se destrutiva. É justamente por experimentar uma certa *subserviência* em relação ao texto freudiano, por sentir-se *mistificado* diante deste texto, que se faz necessário o *esclarecimento* filosófico.

²⁷ MALCOLM. NORMAN. *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*. Incluindo um estudo biográfico de Georg H. von Wright. Oxford: University Press, 1958, pg. 53.

Podemos dizer que Wittgenstein busca, diante de seu envolvimento inicial com o texto de Freud, atingir uma posição de *exterioridade lúcida*. A questão é saber se é possível, como assinalado por Freud, uma exterioridade lúcida em relação ao desejo inconsciente. Para Freud, mantemos com o inconsciente uma espécie de relação de implicação embaraçosa, caracterizada pelo sentimento de *estranheza familiar (unheimliche)*, que requer todo um trabalho que inclui forçosamente o analista. Assim, o caminho de uma análise levaria, ao contrário, a uma implicação do sujeito em relação ao inconsciente, sendo esta alteridade da *estranheza* a maneira usual de manifestação do inconsciente. A razão é aí um mau guia. Em conseqüência, o inconsciente acaba implicando o analista no tratamento, colocando-o em uma posição bastante distinta da requerida usualmente pelo método da ciência. Em outras palavras, a inclusão do analista é um efeito lógico da exclusão da atividade crítica, para sustentar uma relação com a verdade que escapa à razão. O que parece paradoxal, neste conflito de racionalidades entre os dois autores, é a denúncia wittgensteiniana de uma racionalidade freudiana — sua pretensão de construir uma *teoria*, estruturada de forma a *explicar* uma sucessão de fatos e idéias, conferindo-lhes uma determinação conforme o modelo da ciência. De fato, Freud convoca a *racionalidade* da ciência para sustentar sua hipótese do inconsciente. É neste terreno que irá se desenvolver a crítica wittgensteiniana de Freud: o confronto entre as duas racionalidades liga-se mais às diferenças na *maneira de ver* do que a um debate no campo das *idéias*.

É o que pretendemos desenvolver a seguir, opondo as posições de Wittgenstein e Freud com relação ao que poderíamos chamar, evocando uma expressão freudiana, o *espírito da ciência*.

1-3 FREUD, WITTGENSTEIN E O “ESPÍRITO CIENTÍFICO”

Nos parece plausível supor que as condições sociais e históricas vividas em Viena, na decadência do império austro-húngaro, levaram a uma atitude — certamente circunscrita a um meio intelectual aguçadamente crítico em relação a esta sociedade e a esta cultura da aparência — de desconfiança em relação aos poderes enunciativos da linguagem e a tudo aquilo que se enuncia como progresso no campo da ciência. Não desenvolveremos aqui quais foram estas circunstâncias, mas podemos dizer que a redação do *Tractatus Logico-philosophicus*, concluída por Wittgenstein em 1918, propunha-se a abordar algumas das questões fundamentais vividas pela cultura de seu tempo²⁸. Uma das características mais marcantes desta cultura é a sua identificação ao discurso científico, calcada na idéia de progresso. Tal idéia parece ter sintetizado, para a geração de Wittgenstein, todas as principais objeções a esta forma de cultura: seu otimismo cego, seu apego fascinado à ciência, sua submissão ao discurso oficial, seu gosto da aparência, o esquecimento, enfim, de tudo o que parecia importante a Wittgenstein.

Tal atitude irá transparecer na epígrafe, tomada de Nestroy, escolhida para as *Investigações Filosóficas*: “em geral o progresso parece maior do que realmente é”. Alguns comentadores chamam a atenção para a notável influência exercida por Spengler em relação

²⁸ Conf. o excelente estudo dedicado ao tema por A. Janik e S. Toulmin: “Wittgenstein’s Vienna”, 1973. Op. cit.

ao anti-cientificismo e pessimismo cultural de Wittgenstein.²⁹ Aqui também Wittgenstein se alia às profecias de Kraus sobre o seu tempo, segundo as quais a cultura das primeiras décadas deste século terminaria em ruínas. O importante a salientar é a sua posição de desconfiança em relação às pretensões da ciência e de seu papel na cultura contemporânea, que Wittgenstein partilha com outros pensadores, como Kraus e Spengler, e que se torna transparente em algumas de suas observações:

Não é absurdo, por exemplo, acreditar que a era da ciência e da tecnologia é o começo do fim para a humanidade: que a idéia do grande progresso, junto com a idéia de que a verdade finalmente será conhecida, é uma ilusão: que não há nada de bom ou desejável no conhecimento científico e que, ao busca-lo, a humanidade está caindo em uma armadilha. Não é de maneira nenhuma óbvio que as coisas não sejam assim (VB: 73 [56]).

Poderíamos ver, nesta observação, muito mais uma atitude de reserva em relação ao que nos é prometido pela ciência do que uma oposição frontal ao conhecimento científico. De fato, aquilo que é visado por Wittgenstein é mais a nossa posição de submissão em relação ao que se apresenta de antemão como verdade ou como progresso no campo da ciência do que uma crítica de seus fundamentos ou resultados. A filosofia de Wittgenstein é, em certo sentido, uma denúncia do fenômeno de sedução e de modismo em matéria de teorias ou de idéias e de nossa necessidade reiterada de "explicação". Para Jacques Bouverresse,

²⁹ Esta influência, apontada pelo próprio Wittgenstein, decorre especialmente da leitura de "*O Declínio do Ocidente*". Para maiores referências remeto ao estudo de RUDOLF HALLER, "*Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*". São Paulo: EDUSP, 1990.

Wittgenstein não condena necessariamente como uma falta contra a inteligência o fato de aceitar uma teoria que tem essencialmente a vantagem de ser particularmente sedutora. Mas ele considera certamente como o dever elementar da inteligência (e, em todo caso, aquele da filosofia) tentar determinar na medida do possível qual é exatamente a parte de atração e de repulsão mais ou menos instintivas e irracionais que entram na aceitação que damos ou na recusa que opomos a uma teoria qualquer (...): e este é precisamente o sentido do trabalho filosófico que ele mesmo efetuou a propósito do caso exemplar da psicanálise (Bouverresse 1991: 12).

Para Wittgenstein, sua filosofia se opõe, assim, ao "espírito de seu tempo". Em uma antiga versão do prefácio de *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein evoca explicitamente a diferença de espírito entre o seu próprio trabalho e aquele que caracteriza o cientista ocidental.

É indiferente para mim se o típico cientista ocidental compreende e aprecia ou não o meu trabalho, pois ele não compreenderá o espírito em que escrevo. Nossa civilização é caracterizada pela palavra "progresso". O progresso é sua forma, não um de seus atributos. Ela é tipicamente construtiva. Ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. Até mesmo a clareza é buscada como um meio para este fim, não como um fim em si mesmo. Para mim, ao contrário, a clareza, a transparência, são valiosas por si mesmas.

Não estou interessado em construir um edifício. Isto que me interessa é ter diante de mim, transparentes, os alicerces dos possíveis edifícios.

De modo que não estou mirando o mesmo alvo que os cientistas e minha maneira de pensar é diferente da deles (VB: 18-19 [7]).

No início de sua *Conferência Sobre a Ética*, Wittgenstein evoca isto que ele crê "*ser um dos desejos mais baixos de nossos contemporâneos, esta curiosidade superficial que*

se dirige a todas as últimas descobertas da ciência” (LC:142)³⁰. O trabalho filosófico precede ou se segue ao trabalho da ciência. Trata-se de examinar aqueles estados conceituais que resultam de nossa necessidade de explicação ou a idéia de processos e estados mentais que subsistem à atividade do pensamento, como mitologias que ainda impregnam nossa vida e nossa linguagem, mesmo a que se diz científica. O seu anti-cientificismo pode ser caracterizado como uma luta contra o *necessitarismo* no campo da ciência, ao colocar em causa os preconceitos aos quais a realidade *deve* sempre corresponder em sua descrição. A idéia, por exemplo, de que tudo está determinado ou de que tudo tem uma significação não é, segundo Wittgenstein, a expressão de uma atitude científica, mas de uma mitologia. Como observa J. Bouverresse,

o fenômeno que parece ter mais solicitado, a partir de um certo momento, a atenção de Wittgenstein, é aquele da transmutação de uma hipótese interessante em uma certeza *a priori*, de um ponto de vista esclarecedor em um modo de representação obsessivo, de uma fórmula revolucionária em uma fórmula consagrada, de uma teoria em um mito. A fascinação exercida pela ciência, e mais precisamente pela *novidade* científica, constitui certamente um risco de perda intelectual característico de nossa época, contra o qual Wittgenstein tem razão em requerer a vigilância constante do filósofo (Bouverresse 1973: 27)³¹.

Ora, o que há talvez de mais característico em Wittgenstein, é a tendência a considerar que em toda parte onde subsiste uma impressão de fascínio, de mistério, de profundidade insondável ou de tragédia, nós estamos, provavelmente, em presença de um problema filosófico não resolvido (ibidem: 28).

³⁰ WITTGENSTEIN, L. *Conférence sur l'Éthique*. In: *Leçons et Conversations sur l'Esthétique, la Psychologie et la Croyance Religieuse*. Op. cit.

³¹ BOUVERRESSE, JACQUES (1973). *Wittgenstein: La Rime et la Raison*. Paris: Ed. de Minuit, 1973.

Em contrapartida, os resultados empíricos da ciência interessam pouco a Wittgenstein, na medida em que são de pouca utilidade para tratar do tipo de problema que o preocupa.

Posso achar as questões científicas interessantes, mas elas nunca me empolgam de verdade. Só as questões conceituais e estéticas conseguem isso. No fundo, a solução de problemas científicos me deixa indiferente, ao contrário da solução de outras indagações (VB: 99 [79]).

A reflexão filosófica de Wittgenstein não chega a tocar a questão da legitimidade e validade destes resultados empíricos, mas tende a relativizar o seu alcance prático, opondo-se à pretensão de que tudo um dia viria a ser objeto de uma descrição segundo o modelo da ciência e a problematizar sua ânsia de generalização teórica, que busca reduzir a diversidade dos fenômenos pesquisados ou a variedade dos empregos de uma palavra a uma ocorrência ou essência comum. De acordo com o *Tractatus*, "*toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais*" (TLP: 6.371)³².

Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está *tudo* explicado (TLP: 6.372).

³² WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. bilíngue para a língua portuguesa: trad Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: EDUSP, 1994. Doravante usaremos a abreviação "TLP", seguida da numeração dos parágrafos proposta pelo autor.

Em sua biografia de Wittgenstein, Ray Monk comenta a surpresa de Carnap, um dos membros mais destacados do *Círculo de Viena*, quando percebeu que o autor do *Tractatus*, que ele considerava como o paradigma mesmo da precisão e da clareza filosóficas, seria resolutamente a-científico em seu espírito e método.

Sua perspectiva e sua atitude perante pessoas e problemas, mesmo problemas teóricos, eram muito mais parecidas com a de um artista criativo do que as de um cientista. Quando começava formular seu ponto de vista sobre algum problema filosófico específico, muitas vezes sentíamos o embate interior que se desenrolava ali mesmo, naquele exato momento, um embate através do qual ele tentava passar das trevas à luz sob uma tensão interna profunda e dolorosa, que ficava visível na expressão de seu rosto (Monk 1990: 226)³³.

É portanto no terreno marcado pelo confronto com o “espírito da ciência” que Wittgenstein irá abordar o empreendimento freudiano. Sabemos que Freud jamais hesitou em considerar que a psicanálise se inscrevesse no campo da ciência, mesmo reconhecendo certas dificuldades de acomodação entre um e outro discurso em função de características próprias de seu objeto de estudo. A ciência, nos diz Freud, é a *nossa Weltanschauung*, nossa *maneira de ver o mundo*. É particularmente em seu ataque à *Weltanschauung* religiosa que Freud convoca a *Weltanschauung* científica. A Psicanálise seria “praticamente incapaz”, segundo Freud, de construir por si mesma uma *Weltanschauung* (Freud 1933: 194). A referência à Ciência, no texto freudiano, parece decorrer de uma exigência interna à psicanálise mesma. Neste sentido, a ciência não é uma referência exterior, um ponto ideal a partir do qual se colocaria a questão da *cientificidade* da psicanálise. Freud reconhece que há, entre ciência e

³³ MONK, RAY. *Wittgenstein, o Dever do Gênio*. Op. cit. A citação de Carnap sobre Wittgenstein foram extraídas por Monk de: K. T. FANN (ed.). *Wittgenstein: The Man and his Philosophy*. Harvester, 1967, pg. 33-9.

psicanálise, um certo estranhamento, que decorre da natureza do objeto da psicanálise, em relação ao qual ele soube se manter fiel. Podemos dizer que psicanálise e ciência estabelecem entre si uma relação de relativa independência. O apelo de Freud à ciência que, como dissemos, decorre de uma exigência *interna* à psicanálise, é compatível com a *exterioridade* de seu objeto, uma vez que “*não existe verificação objetiva da psicanálise nem possibilidade de demonstra-la*” (Freud 1916: 31).

Recapitulemos, no texto freudiano, os pontos fundamentais desta articulação:

A ciência rejeita, para fora de seu campo de interesse, a *vida psíquica*. Esta é encarada com suspeita e abandonada em poder de leigos, poetas, filósofos e místicos, sendo-lhe negada a qualidade científica. “*Esta é a lacuna que a psicanálise procura preencher*” (Ibidem: 33). Assim fazendo, ela estende, à vida psíquica, os mesmos métodos e procedimentos da ciência, conferindo-lhe racionalidade. Esta racionalidade é objeto de uma exposição condensada na abertura do texto metapsicológico *A Pulsão e seus Destinos* (Freud 1915: 137): a Psicanálise começa por *observar e descrever os fenômenos*, passando então ao seu *agrupamento, sua classificação e sua correlação*. Aplica, ao material manipulado, *idéias provenientes daqui e dali*, idéias que possuem, de início, necessariamente, certo grau de indefinição e que são impostas ao material como *convenções*. Tais idéias devem manter, com o material, *relações significativas*. Do contrário serão rejeitadas e substituídas por outras, mais apropriadas. Chega-se assim, progressivamente, a alguns *conceitos básicos*, modificados de forma a se tornarem cada vez mais *úteis e coerentes*. Com este objetivo em vista, “*a psicanálise deve manter-se livre de toda hipótese que lhe é estranha, seja do tipo anatômico,*

químico ou fisiológico, e deve operar inteiramente com idéias auxiliares puramente psicológicas” (Freud 1916: 33).

Portanto, a princípio, a psicanálise se situaria fora do campo da ciência por efeito da exclusão de seu objeto do discurso científico. Em seguida, ao conferir uma *racionalidade* ao sintoma, apontando para a sua determinação inconsciente, a psicanálise se inclui, sem necessitar de nenhuma autorização a mais, no campo das considerações científicas. Finalmente, ela manterá, em relação à ciência, independência epistemológica. Portanto, não é pela via de uma filiação a ciência que a psicanálise irá aí se incluir.

Para Freud a ciência é, sobretudo, uma orientação. Como tal, ela se opõe à ilusão. De fato, o apelo de Freud à ciência parece indissociável de sua crítica à religião. “*O trabalho científico constitui a única estrada que nos pode levar a um conhecimento da realidade externa a nós mesmos*” (Freud 1927: 70); ele é um método depurado de nosso interesse prático pela realidade. A orientação científica se caracteriza mais, para Freud, por seus aspectos restritivos, limitando o desejo humano. É nesse sentido que Freud pode falar, paradoxalmente, do “Espírito da Ciência”. Existe portanto um corte entre religião e ciência, ilusão e realidade. Mas em relação à ciência só pode haver progresso, não revolução. Freud acredita na primazia do intelecto no futuro: a longo prazo, nada poderia resistir à razão e à experiência. A ciência, por seus sucessos, já teria dado provas de não ser ilusão. Ilusão seria pensar que aquilo que a ciência não nos pode dar podemos conseguir em outro lugar” (Ibidem: 71).

Finalmente, esta valorização da ciência, por parte de Freud decorre de sua potência explicativa e não de seus benefícios. A ciência não produz nenhum aumento real de satisfação, a não ser um prazer barato, “*o prazer obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa noite fria de inverno e recolhê-la novamente*” (Freud 1927: 107), isto é, uma compensação por algo que nos foi subtraído.

Mas se a psicanálise compartilha com a ciência sua *weltanschauung*, dela se distingue em um ponto essencial. Ambas se propõem a fazer recuar a fronteira do real por um ganho ao nível do saber. A ciência se define pela tentativa de suprimir esta fronteira. A psicanálise se distingue pelo esforço de produzi-la. Tal é a operação definida por Freud no texto *Linhas de Progresso na Terapia Analítica*, de 1918. O processo analítico é aí comparado a uma análise química, em que os elementos combinados de uma substância vêm a ser separados. A ação do analista consiste em “*evitar a tendência automática de buscar satisfações substitutivas ou de produzir novas e apressadas sínteses*”, na medida do possível, “*efetuando o tratamento sob privação*”, isto é, “*cuidando para que o sofrimento do paciente não acabe prematuramente*” (Freud 1918: 205), para que a relação com o real não seja perturbada prematuramente pela imposição do saber. O artifício da psicanálise se mostra aqui como limitação dirigida à ciência, na medida em que esta se liga à noção de *progresso*, à promessa de uma satisfação a ser atingida por seus benefícios e por suas respostas a nossas inquietações³⁴.

³⁴ É exatamente esta fronteira aberta e móvel entre o saber e o real que Lacan chama o *sujeito da ciência*, sobre o qual opera a psicanálise. A ciência se define, segundo Lacan, pelo fracasso (*le ratage*) do esforço para suturar esse sujeito, suprimindo esta fronteira. A ação do analista consiste em evitar esta sutura, sendo o sujeito o que se

Como assinala Wittgenstein, a concepção que Freud faz da Psicanálise como uma ciência é bastante distinta da ciência que o próprio Freud toma como modelo, a termodinâmica do séc. XIX. Mesmo que a psicanálise possa ser designada como um procedimento metódico — observação de certos fenômenos, conjecturas, formulação e confirmação de hipóteses, teorização — ela parece poder prescindir de sua verificabilidade, "*da ajuda fornecida à pesquisa, mediante a experimentação*", como observa Freud (1933: 211).

Seria, no entanto, um equívoco, sustentar a crítica de Wittgenstein a Freud a partir de teses verificacionistas. Neste sentido, a crítica de Wittgenstein tende a salientar muito mais a "*filosofia implícita*" da psicanálise (Bouverresse 1991: 24), na medida em que ela faz parte de um modo de pensar de uma época, do que propriamente o seu suposto equívoco epistemológico. Tal crítica não se parece em nada a uma refutação da psicanálise *enquanto* uma ciência. Não encontramos, em se tratando de Wittgenstein, um modelo de ciência a partir do qual a Psicanálise viria a ser examinada. Por isso, torna-se supérfluo indagar, com Wittgenstein, em que condições a Psicanálise viria a ser uma ciência. A crítica wittgensteiniana limita-se aos elementos linguísticos da situação analítica; ela é, por assim dizer, interior ao próprio procedimento freudiano; uma elucidação do que Freud mesmo *faz* a fim de desnudar a "natureza" deste discurso. A questão da legitimidade de uma interpretação não requer uma confirmação conforme o modelo das ciências empíricas; ela é uma decorrência de sua aceitação ou não em um *jogo de linguagem*, isto é, determinada segundo o

produz nesta hiância, entre saber e real, pelo suporte dado na transferência. LACAN, J. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966, pg. 855.

que ocorre na cena analítica onde o jogo é jogado e não a partir de pressupostos que imporiam, à realidade, esta ou aquela determinação.³⁵

A mitologia que Wittgenstein pretende denunciar em relação à psicanálise é aquela que decorre de uma determinada *maneira de pensar*, que poderíamos chamar de *cientificista*, e concerne muito mais ao *uso* que se pode fazer da teoria do que à teoria em si. A fim de tornar mais explícita a posição wittgensteiniana devemos procurar, a partir de sua concepção do trabalho filosófico, sua própria *weltanschauung*. Assim, esperamos que suas objeções ganhem maior inteligibilidade, quando focalizadas sobre o contexto mais amplo de seu trabalho filosófico.

³⁵ Wittgenstein não nos forneceu uma "definição" dos jogos de linguagem. Tal definição seria mesmo impossível, na medida em que não há uma essência comum a todos os jogos de linguagem. A noção procura enfatizar que a significação de uma palavra ou expressão somente pode ser dada na prática da linguagem, portanto, a partir de seu uso na "corrente da vida". Ver adiante, pg. 46ss.

1-4 FILOSOFIA E TERAPIA: ELEMENTOS DO MÉTODO DE WITTGENSTEIN

A exposição da crítica wittgensteiniana de Freud compreende a exposição de sua concepção do trabalho em Filosofia. É nossa intenção, nesta seção, fornecer uma visão sucinta desta concepção, considerando seus principais aspectos. Nosso objetivo é o de delimitar o ângulo de visão a partir do qual Wittgenstein irá abordar a psicanálise e apontar, desta maneira, para os limites internos de sua crítica a Freud.

Considera-se, de um modo geral, que a filosofia de Wittgenstein conheceu importantes modificações ao longo do tempo, distinguindo-se dois períodos: o primeiro, culminando com a publicação do *Tractatus Logico-Philosophicus*, em 1922; o segundo, compreendendo as preocupações que determinaram a retomada do interesse filosófico de Wittgenstein, a partir de 1929, e que se encontram condensadas em suas *Investigações Filosóficas*. No entanto, se sua concepção da linguagem e a maneira de considerar as principais questões filosóficas mudaram entre os dois períodos, o mesmo não se pode dizer quanto ao cerne de sua visão da natureza do trabalho em filosofia. Esta visão se manteve praticamente inalterada, apesar de tais modificações, encontrando-se explicitada no *Tractatus* e nas *Investigações*, dentre outros escritos, quase sempre em contraste com a maneira tradicional de filosofar.

Três aspectos serão aqui desenvolvidos: a concepção da filosofia enquanto uma atividade descritiva em oposição à sua concepção teórica; a aproximação entre filosofia e terapia; e, por fim, a *busca da clareza (Klarheit)*, na medida em que esta aponta para aquilo a

que se aspira no trabalho filosófico. Embora salientando a continuidade da concepção wittgensteiniana do trabalho em filosofia, nossa abordagem irá privilegiar o *segundo período*, considerando ser este o contexto onde se desenvolve a crítica de Wittgenstein a Freud.

1-4.1 O SOLO ÁSPERO DA FILOSOFIA

Encontramos, desde o *Tractatus*, a formulação de que “*a Filosofia não é uma teoria, mas uma atividade*” (TLP: 4.112). De acordo com a concepção do *Tractatus*, sua finalidade é o “*esclarecimento lógico dos pensamentos*” (ibidem), uma vez que se considera que “*a forma lógica aparente de uma proposição pode não ser sua forma lógica real*” (TLP: 4.0031). Como tal, a filosofia apenas cumpre uma finalidade elucidativa, seu resultado não são proposições filosóficas. Na perspectiva tractatiana, a possibilidade desta elucidação repousa sobre a suposição de uma estrutura última da linguagem, sua estrutura lógica, que o *Tractatus* pretende exhibir. Assim, aquilo que em geral pode-se dizer, pode-se dizer claramente; sua possibilidade é dada pela amarração lógica entre linguagem e mundo. Mas, se o *Tractatus* pretende ter resolvido, no que é essencial, o problema filosófico da representação (*Darstellung*), a partir da possibilidade da figuração lógica (*Logische Abbildung*) da realidade, por outro lado, ele remete ao inexprimível o que transcende o limite daquilo que pode ser dito de acordo com a lógica da linguagem. À possibilidade enunciativa da linguagem, corresponde a restrição de “*nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural*”(TLP: 6.53). O *Tractatus* termina, assim, com a colocação de um limite: “*sobre o que não se pode falar, deve-se calar*” (TLP: 7).

Em suas *Investigações Filosóficas*³⁶, Wittgenstein irá se contrapor a esta maneira de ver, denunciando a “sublimação da lógica” como um erro de sua primeira filosofia. Trata-se da ilusão de pensar que a lógica representa uma ordem, “*a ordem a priori do mundo, isto é, a ordem das possibilidades que deve ser comum ao mundo e ao pensamento*” (PI: §97). Tal preconceito corresponde à postulação de uma essência, “*como se existisse algo semelhante a uma última análise de nossas formas de expressão*”(PI: §91).

‘*A essência nos é oculta*’: esta é a forma que toma agora nosso problema. Perguntamos: “o que é a linguagem?”, “o que é a proposição?”. E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas: e independentemente de toda experiência futura (PI: §92).

“*Retornemos ao solo áspero!*”, dirá Wittgenstein (PI: §107), isto é, à linguagem tal como ela é, em sua existência cotidiana, onde ela está perfeitamente em ordem. Examinemos o seu uso, sem lhe fazer exigências. No entanto, se não existe uma estrutura última da linguagem, se não se pode traçar um limite definitivo entre o que pode e o que não pode ser dito, como pretendia o *Tractatus*, cabe ainda à filosofia, tal como a concebe Wittgenstein, apontar para os *limites* da linguagem, distinguindo diferentes usos de uma palavra ou destituindo-a de seu contexto original para mostrar que ela assume, em um outro contexto, uma outra significação.

Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada: uma ordem dentre as muitas possíveis: não *a* ordem. Com esta

³⁶ WITTGENSTEIN, LUDWIG (1951). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953. Tradução portuguesa de José Carlos Bruni: *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1984. Doravante, utilizaremos a abreviação “P.I”, seguida da numeração do parágrafo proposta pelo autor.

finalidade, *salientaremos* constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber (PI: §132).

Como observa Wittgenstein, a perspectiva de sua segunda filosofia distingue-se nitidamente da primeira por considerar que a multiplicidade e variantes dos usos da linguagem não se deixam reduzir a uma essência ou estrutura comum. Portanto, o limite será traçado em cada caso e não de uma vez por todas. A filosofia não busca uma reconstrução da linguagem. Wittgenstein não se cansava de repetir que, do lado da linguagem, tudo está em ordem. O que lhe interessa não é a linguagem, tomada em sentido abstrato como se fosse uma entidade em si, mas as diferentes formas de linguagem, tal como elas se encontram na vida cotidiana, ligadas a uma determinada prática.

A Filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está (PI: §124).

A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucidada nada e não conclui nada. Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois, o que está oculto não nos interessa (PI: §126).

Não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético em nossas considerações. Toda *elucidação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição (PI: §109).

Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro aos limites da linguagem (PI: §119).

O que quero ensinar é: passar de um absurdo não evidente para um absurdo evidente (PI: §464).

A recusa a teorizar pode ser apontada como uma das características mais marcantes da filosofia de Wittgenstein. Conforme expressou em uma de suas reuniões com o chamado *Círculo de Viena*,

a qualquer coisa que me digam que seja teoria, eu direi: “não, não, isso não me interessa!” Mesmo que fosse verdadeira, ela não me interessaria, não seria jamais aquilo que busco ³⁷.

Tal recusa é, na verdade, conseqüência de se reconhecer determinados limites da linguagem e da decisão ética de se deter diante deles, mesmo que essa detenção só possa ser alcançada na própria experiência, contra a tendência de ir além deles, confrontando-se e ferindo-se ao se chocar com os muros da linguagem.

Jamais chegamos a proposições fundamentais no curso de nossas investigações: chegamos às fronteiras da linguagem, que nos impedem de continuar perguntando. Não chegamos ao fundo das coisas, mas somente a um ponto além do qual não podemos prosseguir nem são possíveis indagações posteriores (Wittgenstein 1930-32)³⁸.

Para apreciar corretamente a maneira de Wittgenstein fazer filosofia é preciso manter-se atento ao caráter estritamente prático de seus esclarecimentos, especulações e imagens. Neste sentido, ele pensava estar indo de encontro a uma das tendências mais marcantes de nossa época, que é a de atravessar as fronteiras da linguagem, ao reconduzir as palavras “*do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano*”(PI: §116). Toda a dificuldade deste modo de proceder equipara-se à “*dificuldade de mudança para superar uma resistência da vontade*”, isto é, para superar “o caráter excitante de uma falta de clareza

³⁷ Citado em: MCGUINNESS, BRIAN (org.) (1987) *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. Tradução francesa de A. Soulez: *Manifeste du Circle de Vienne et Autres Écrits*. Paris: PUF, 1985, pg 267.

gramatical”³⁹. Assim, seu trabalho filosófico poderia ser comparado a uma desmistificação de um discurso, comum ou filosófico, diante do qual se observa uma espécie de *idolatria* no uso de determinadas palavras e expressões. A filosofia investe contra esta forma de fascinação, ela é “*uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem*” (PI: §109) e concerne mais a um problema da vontade que a um problema do intelecto. Dito de outro modo, é o nosso envolvimento *com* a linguagem o ponto visado por Wittgenstein, na medida em que estabelecemos com ela uma relação que se poderia dizer *passional*. Estamos, desta forma, confrontados com os limites da linguagem, ao querer dizer mais do que seria possível dizer.

Portanto, para Wittgenstein, a filosofia não busca a articulação de novas verdades sobre o objeto da análise. A dificuldade consiste em entender o que nos traz a *fixação de uma regra*, porque ela nos inquieta⁴⁰. É como se estivéssemos presos a uma *imagem* ligada à nossa linguagem, repetida inexoravelmente para nós. “*Não é assim!*” — *dizemos*. “*Mas é preciso que seja assim!*” (PI: §112). Neste sentido, um problema filosófico tem a forma: “*eu não sei mais nada*” (PI: §123), que surge da *posição cotidiana da contradição*. Partindo de uma observação sobre a contradição em matemática, Wittgenstein escreve em suas *Investigações filosóficas*:

³⁸ WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930-32*. Editado por Desmond Lee. Londres: Basil Blackwell, 1980. Citado por: Monk, R. Op. Cit., pg. 275.

³⁹ WITTGENSTEIN, L. *Philosophie*, §§ 86-93 do *Big Typescript*. In: “*Wittgenstein (1889-1989)*”, número especial da “*Revue Internationale de Philosophie*”, n° 169 (1989). Usaremos, para as próximas referências, as iniciais “PHI”.

⁴⁰ Conf.: “*Philosophie*”, op. cit., pg. 186.

O fato fundamental aqui é que fixamos regras, uma técnica para um jogo, e que quando seguimos as regras, as coisas não se passam como havíamos suposto. Que portanto nos aprisionamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.

Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica.

Isto esclarece nosso conceito de *querer dizer*. Pois, naqueles casos, as coisas se passam de modo diferente do que havíamos querido dizer e previsto. É exatamente o que dizemos quando, por exemplo, surge a contradição: “Não foi o que eu quis dizer”.

A posição cotidiana da contradição ou sua posição no mundo cotidiano: este é o problema filosófico (PI: §125).

1-4.2 INVESTIGAÇÃO GRAMATICAL E JOGOS DE LINGUAGEM

A concepção da filosofia como uma atividade de esclarecimento deriva diretamente da analogia entre uma questão filosófica e uma enfermidade mental. As questões filosóficas, a profunda inquietação que delas derivam, são tratadas por Wittgenstein como se fossem uma *doença*. O termo de comparação é aqui a *perplexidade* de que somos tomados quando queremos perguntar ou dizer algo que a própria linguagem não comporta. É frequente encontrarmos, em Wittgenstein, a comparação entre método filosófico e terapia⁴¹. Busca-se, então, “*mostrar à mosca a saída da garrafa*” (PI: § 309), liberando o uso de certas analogias que nos mantinham presos. Com isto, não se quer dizer que *um* problema foi resolvido, mas que se afastaram determinadas dificuldades (PI: § 133), “*como nós em nosso pensamento*”

⁴¹ Conf., p. ex. PI: § 133 e § 255.

(Z: § 452)⁴², que precisam ser desatados. E assim como não existe uma só maneira de tratar as doenças, também em Filosofia “*não há um método, mas sim métodos, como que diferentes terapias*” (PI: § 133). O filósofo busca uma apresentação sistemática dos fatos gramaticais ou linguísticos a fim de atingir a transparência dos argumentos (PHI: 185). Como alguém que deixa cair um objeto pesado que carrega com muito esforço, o trabalho filosófico consiste em *deixar cair* aquelas proposições que tem a particularidade de provocar em nós uma inquietação (*Beruhigung*) especial. “*Ao invés de conjecturas e explicações turbulentas, nós queremos a constatação tranqüila de fatos linguísticos*”, dirá Wittgenstein (Z: § 477).

O diagnóstico de Wittgenstein para tais inquietações decorre, em parte, de uma determinada *maneira de ver*, segundo a qual “*o ideal ‘deveria necessariamente’ encontrar-se na realidade*” (PI: § 101).

O ideal está instalado definitivamente em nosso pensamento. Você não pode se afastar dele. Deve voltar sempre a ele. A idéia é como óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a idéia de tirá-los (PI: § 103).

Como dirá Wittgenstein em uma conferência, “*os filósofos estão confundidos com as coisas*”⁴³. Marcados pela unilateralidade de seu modo de visão, deixam de considerar as diferenças em nome de uma *idéia* a que as coisas deveriam corresponder, anulando a

⁴² WITTGENSTEIN, LUDWIG (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. Trad. portuguesa: “*Fichas*”, Lisboa. Edições 70, 1989.

⁴³ MOORE, G.E. *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*. In: *Mind*, 64, pg. 323. Citado por: FANN, K.T. *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1969. Trad. espanhola: “*El Concepto de Filosofía en Wittgenstein*”. Madrid: ed. Tecnos, 1975, pg. 108.

diversidade inerente à *corrente da vida* (destacada do contexto onde se liga a um determinado *modo de agir*, certas expressões da linguagem são como que capturadas pela *idéia* que, como uma fôrma, aplica-se aos fatos). Neste sentido, a linguagem se *coisifica*, tornando-se ela mesma um fato. “*Enfrentamos uma das grandes fontes da desorientação filosófica: um substantivo nos faz procurar uma coisa que lhe corresponda*” (BB: 25)⁴⁴. Por isso perguntamos: “o que é o tempo?”, “o que é a significação?”, “o que é o número?”, na expectativa de respondê-las nomeando alguma coisa. “*Assim, afirma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de apresentação*” (PI: § 104).

Girando em falso, o que antes se colocava como um *modelo* para abordar a realidade adquire uma significação rígida, isto é, para se tornar a expressão a que todo fato deveria corresponder para ajustar-se àquela maneira de ver — “*o dogmatismo, no qual tão facilmente caímos ao filosofar*” (PI: § 131). O essencial da metafísica, como expressão desta *maneira de ver*, é que ela “*apaga a distinção entre investigações fatuais e conceituais*” (Z: § 458). O modelo torna-se o próprio objeto de teorização, afastando-se da realidade ou, como se expressa Wittgenstein, passando a *operar no vazio* (PI: § 132).

Em suas observações, Wittgenstein buscava sempre salientar a *irredutível variedade da vida* como uma maneira de fazer frente a esta tendência de pensar a diversidade a partir de um padrão único. Neste aspecto, o contraste com a concepção de sua primeira filosofia é ainda mais evidente. Segundo o *Tractatus*, o mundo tem um estrutura fixa, e a esta exigência,

⁴⁴ WITTGENSTEIN, L. (1958) *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. Tradução portuguesa: “*O Livro Azul*”. Lisboa: Edições 70, 1992. As referências de página são relativas à ed. portuguesa. Doravante, utilizaremos a abreviação “BB”

do ponto de vista lógico, corresponde a exigência de que o sentido seja também definido. Nas *Investigações*, ao contrário, é o *fluxo da vida* que dá aos enunciados linguísticos sua significação, ou melhor, este significado só pode ser dado em relação ao seu *uso* em uma determinada situação. As ilusões de natureza filosófica, bem como as confusões conceituais que Wittgenstein pretende denunciar, decorrem do hábito de se considerar a linguagem fora do contexto de sua utilização. Em outras palavras, é somente quando se considera a linguagem como uma abstração que ela possui unidade e sistematicidade.

É a noção de *gramática* ou de *investigação gramatical* que dá à segunda filosofia de Wittgenstein seu traço característico e que permite entender o seu projeto *terapêutico*. Segundo Wittgenstein, “*a essência está expressa na gramática*” (PI: § 371). Em um certo sentido, o que se contrapõe à investigação teórica é a investigação gramatical. Uma gramática não é um sistema de regulamentação geral da linguagem ou do uso da palavra. O importante a salientar, quando Wittgenstein se refere, por exemplo, à *gramática de uma palavra*, são as regras de seu uso *efetivo* em um *jogo de linguagem* particular, na medida em que apontam para aquilo que rege os vários aspectos de um mesmo comportamento linguístico⁴⁵. Os aspectos formais da linguagem, que tanto despertaram o interesse de Wittgenstein no *Tractatus*, deixam de ter importância nas *Investigações Filosóficas*, em favor de uma descrição do uso cotidiano de uma determinada palavra ou expressão. Em outros momentos de sua argumentação, Wittgenstein utiliza de seus *jogos de linguagem* para mostrar que o emprego de uma palavra em uma nova situação, ao ser confrontada com o seu uso habitual, desloca a sua significação.

⁴⁵ BOUVERRESSE, J. (1971). *La Notion de Grammaire*. In: “*Wittgenstein et le Problème d’une Philosophie de la Science*”. Paris: ed. du CNRS. 1971, pg. 180.

Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação* que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem (PI: § 130).

Como se refere Wittgenstein no *Livro Azul*, os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras.

O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas (...) Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes (BB: 47).

O método dos jogos de linguagem é uma maneira de colocar a linguagem em ação, de fazê-la passar de um estado estático a um estado dinâmico, construindo artificialmente diferentes modelos, contextos e situações, evidenciando os múltiplos empregos dos signos linguísticos e suas diferentes funções. O que prevalece é a idéia de que a linguagem não pode ser descrita sem menção ao uso. Com isto, Wittgenstein procurava se contrapor à busca da essência, que ele identificava à *ânsia de generalidade* que brota do valor que atribuímos ao método da ciência.

O nosso desejo de generalidade tem como uma de suas fontes mais importantes a nossa preocupação com o método da ciência. Refiro-me ao método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis naturais primitivas (...) Esta tendência é a verdadeira fonte

da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero aqui dizer que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer outra coisa, ou explicar seja o que for (BB: 49).

Como exemplo deste tipo de erro, Wittgenstein menciona o seu próprio trabalho ao lado de Russell, na época da elaboração do *Tractatus*. A linguagem teria sido aí tratada a partir de *um* tipo de utilização, a proposição assertiva, tomada como modelo para todo caso. “Russell e eu esperávamos encontrar os elementos primeiros, e por conseguinte as proposições atômicas primeiras, por meio da análise lógica” (Wittgenstein 1932-35)⁴⁶. A noção de jogos de linguagem considera, por outro lado, que toda uma cultura está depositada em nossa linguagem, e que mesmo uma forma proposicional assertiva só tem sentido nesta cultura.

Os jogos de linguagem funcionam, assim, como *elos intermediários*, visando o esclarecimento levado a efeito pelo trabalho filosófico. Esta ênfase em *ver as correlações* associa o método das *Investigações Filosóficas* ao que Spengler chamava do estudo das correlações morfológicas ou fisionômicas por meio da analogia, como princípio metodológico geral para abordagem da História. Busca-se esclarecer certos fenômenos sem, contudo, tentar explicá-los. O esclarecimento é obtido apenas mostrando certas analogias, de forma que o que vemos ou reconhecemos são apenas as semelhanças e diferenças entre distintos jogos de linguagem.

⁴⁶ WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein Lectures: Cambridge, 1932-1935*. Editado por Alice Ambrose, B. Blackwell, 1979, pg. 11. Citado por: Monk, R. (1990), op. cit., pg. 299.

Assim, não se pode dizer em que consiste a *essência* do jogo de linguagem, e portanto, da própria linguagem.

Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude do qual empregamos para todos a mesma palavra, mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes (PI: § 65).

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”: pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc... (PI: § 67).

1-4.3 A BUSCA DA “CLAREZA”

Podemos destacar duas dimensões do trabalho filosófico na perspectiva wittgensteiniana. Por um lado, a *investigação gramatical*, ao elucidar o uso efetivo de uma determinada palavra ou expressão, pretende resolver uma perplexidade filosófica fazendo desaparecer o próprio problema. Mas a filosofia não se limita apenas a esta tarefa que poderíamos chamar, no caso, de *negativa*, no sentido de que “*ela deixa tudo como está*” (PI: § 124). O fato de que a filosofia não busque fazer *novas descobertas*, que seus resultados não sejam *proposições filosóficas*, que não pretenda nenhuma *reforma da linguagem* e nem a *construção de uma teoria*, não esgota o trabalho terapêutico, no sentido de Wittgenstein. Este “*niilismo terapêutico*” não é senão uma consequência prática de uma limitação intrínseca à própria linguagem, que restringe o seu alcance teórico. Assim, por outro lado, o trabalho terapêutico desemboca em um projeto, que poderíamos qualificar de antropológico, na medida em que pretende modificar um certo estilo de pensamento. “*Mudar o estilo de pensar é o que*

conta nisto que eu faço; tudo o que eu faço é persuadir as pessoas a mudarem seu estilo de pensar”, dirá Wittgenstein em suas lições sobre estética (LC: 55 [65]). Esta mudança do estilo de pensar está condicionada a uma mudança global, a uma nova maneira de ver.

Não queremos refinar ou completar de um modo inaudito o sistema de regras para o emprego de nossas palavras. Pois a clareza (*Klarheit*) à qual aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*. A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser — a que acalma a filosofia, de tal modo que esta não seja mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão (PI: § 133).

A idéia de *clareza* (*Klarheit*) pode ser tomada como uma idéia que unifica toda a obra de Wittgenstein. Ela transparece no *Tractatus*, associada ao trabalho de esclarecimento da lógica de nossa linguagem — “o fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos” (TLP 4.11) —, como uma construção argumentativa que, aos poucos, nos conduz a uma nova paisagem, uma visão *correta* do mundo, de acordo com o objetivo ético a que se propõe. É o que encontramos, por exemplo, na *metáfora da escada*.

Minhas proposições se elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas — por elas — para além delas. (Deve-se, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente (TLP: 6.54).

Assim como o *Tractatus* pressupõe todo um trabalho do leitor, recusando-se a funcionar como um guia ou um manual, também nas *Investigações* esta *clareza* não pode ser atingida através de nenhuma explicação sistemática. Ela se manifesta no curso da análise

filosófica, como um efeito desta análise, a partir de uma *mudança de aspecto* que acaba por transformar toda a nossa maneira de ver. Como observa Ray Monk,

poder-se-ia dizer que o objetivo do método filosófico de Wittgenstein é mudar o aspecto sob o qual certas coisas são vistas — por exemplo, ver uma prova matemática não como uma seqüência de proposições, mas como uma figuração; ver uma fórmula matemática não como uma proposição, mas como uma regra; ver relatos na primeira pessoa de estados psicológicos (“eu sinto dor” etc.) não como descrições, mas como exteriorizações; e assim por diante. Poderia ser dito que a compreensão que consiste em *ver correlações* é a compreensão que resulta de uma *mudança de aspecto* (Monk 1990: 449).

Invocando a *visão de aspecto*, Wittgenstein busca chamar a atenção para o caráter ativo do sujeito, sua capacidade de alterar seu ponto de vista, criar novas percepções e compreender as coisas segundo as diferenças de atividade, de situações e de contexto. Sua importância é ainda mais decisiva na medida em que considerarmos que falta-nos uma visão panorâmica do uso das palavras. O que se busca atingir é uma *übersichtlichen Darstellung* (apresentação transparente, clara).

O conceito de *apresentação transparente* é para nós de importância fundamental. Ela designa o nosso modo de apresentação (*Darstellungsform*), a maneira como nós vemos as coisas (um tipo de *Weltanschauung*, de visão de mundo, típica para o nosso tempo). É ela que intermedia a compreensão, que consiste em “ver as conexões”. Daí a importância dos elos intermediários (*Zwischengliedern*) (PHI: 188)⁴⁷.

⁴⁷ Ver tb.: PI: § 122.

O importante a salientar, de acordo com Wittgenstein, é que a *clareza* só pode ser alcançada *na* própria linguagem, isto é, a partir da análise do uso de uma palavra ou expressão. Wittgenstein não advoga nenhuma maneira de sair da linguagem, nenhum sobrevôo que permita uma visão desde fora, para além da linguagem mesma. Mesmo que sejamos levados a reconhecer como uma tendência tipicamente humana o *querer dizer* algo para além dos limites da linguagem, como observa Wittgenstein em sua *Conferência Sobre a Ética*, só podemos construir aí proposições sem sentido (LC: 154). O que se pode mudar, e talvez seja esta uma maneira de formular o *problema* de Wittgenstein, é a nossa relação com a linguagem, da qual somos paradoxalmente os “usuários”. A questão é que a linguagem se impõe a nós a partir de regras e aprendizagem ostensiva que, uma vez fixadas, aprisionam o entendimento, por assim dizer, a uma *maneira de ver*. No entanto, estas mesmas regras formam um todo confuso e indistinto, incapaz de apontar os limites entre sentido e não-sentido. Talvez por esta razão, Wittgenstein gostava sempre de evocar certa ingenuidade infantil no aprendizado da linguagem como um elemento de seu método terapêutico. Ela consiste em perguntar onde não se é permitido perguntar.

Um matemático é compelido a ficar escandalizado diante de meus comentários sobre matemática, desde que foi treinado para evitar entregar-se aos pensamentos e dúvidas da espécie que eu desenvolvo. Ele aprendeu a considerá-las como algo desprezível e, para usar uma analogia com a psicanálise (este parágrafo é reminiscência de Freud), ele adquiriu uma repulsão infantil delas. Isto para dizer que eu extraio todos os problemas que uma criança aprendendo aritmética, etc., acha

difícil, os problemas que esta educação reprime sem resolver. Eu digo sobre estas dúvidas reprimidas: você está correto, pergunte, demande clarificação!⁴⁸.

1-5 OBSERVAÇÕES FINAIS

Terminamos a última seção evocando uma analogia explícita entre o trabalho do filósofo e o trabalho do psicanalista, evocada pelo próprio Wittgenstein. Ambos procuram resgatar as perguntas e pensamentos tidos como infantis e que foram reprimidos pelo processo de educação. Em outras anotações, Wittgenstein busca situar o seu trabalho *terapêutico* a partir da posição ocupada pelo filósofo, em termos que podem lembrar aspectos da posição de um psicanalista:

Devo ser, simplesmente, o espelho em que meu leitor veja seu próprio pensamento com todas as suas deformidades, e através do qual possa corrigi-lo (VB: 31[18]).

Na filosofia não podemos interceptar uma doença do pensamento. Esta tem de seguir o seu curso natural, e a cura *lenta* é o mais importante (Z: § 382).

Tanto Freud quanto Wittgenstein trabalham na análise. Wittgenstein, no entanto, sempre combateu a idéia de que o que estava fazendo fosse um espécie de psicanálise. “São

⁴⁸ WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Grammatik*. Oxford: Basil Blackwell, 1969, pg. 381-382. Citado por KENNY, ANTHONY, “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”. In: *Wittgenstein and His Times*. Ed. por B. McGuinness. Oxford: B. Blackwell, 1982, pg. 3.

técnicas diferentes”, teria dito a Malcolm (1958: 57). Estas diferenças, ao nível da técnica, talvez reflitam objetivos igualmente diferentes.

Para P-L Assoun (1989), Wittgenstein alimenta o projeto de uma *reforma do entendimento*, ao buscar uma outra maneira de pensar que não a de sua época, ou melhor, ao buscar uma *nova relação com a linguagem* (Assoun 1989: 204)⁴⁹. Poderíamos dizer que sua questão assume a forma: *como parar de filosofar?* Esta questão inspira toda sua filosofia. De fato, encontramos no prefácio ao *Tractatus* a convicção de que a verdade dos pensamentos ali comunicados seria “*intocável e definitiva*” e que, portanto, os problemas a que se teria dedicado teriam sido resolvidos no essencial, mesmo que isto mostre “*como importa pouco resolver esses problemas*” (TLP: prefácio). Desta forma, nada mais restaria a Wittgenstein fazer no campo da filosofia. O limite entre o que se pode e o que não se pode dizer havia sido mostrado; com isto, uma correção na maneira de conceber o mundo teria sido alcançada, abrindo-se ao *místico*, que escapa ao *dizer*. “*Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico*” (TLP: 6. 522).

Seu retorno à filosofia, por volta de 1929, atesta, no entanto, o fracasso desta pretensão de mostrar de uma forma definitiva os limites da linguagem enunciativa e relança a questão de *como parar de filosofar* a um outro patamar.

Ali onde alcançamos os limites de nossa própria honestidade, nasce uma espécie de turbilhão de pensamento, uma regressão ao infinito: podemos dizer o que quisermos, isso não nos levará adiante (VB: 20 [8]).

⁴⁹ ASSOUN, P-L (1989). *Que Voulait L. Wittgenstein?*. In: “*Revue Internationale de Philosophie*”, número 169.

O limite da língua se mostra na impossibilidade de descrever o fato que corresponde a uma proposição (que é sua tradução) sem, justamente, repetir a proposição (VB: 22 [10]).

Pensar, tanto quanto o ato de escrever, implica nesta prova: avançar até os próprios limites, saber reconhecê-los e saber parar ali (Chauvirré 1989: 159)⁵⁰. Se o limite não está colocado definitivamente é preciso atingir uma forma de expressão que permita “*parar de filosofar quando quiser*” (PI: § 133). Esta seria a verdadeira descoberta em filosofia. Não se trata mais, como no *Tractatus*, de um limite ético do dizer, mas de um *dizer* que coloque um limite à pulsão de filosofar. No entanto, diz Wittgenstein,

eu não exprimo o que quero exprimir senão como um “semi-sucesso”. Minha escritura não passa muitas vezes de um “balbuciamto” (VB: 31 [18]). Se eu tivesse escrito uma boa frase, e se por sorte ela consistisse em duas linhas que rimam, isto já seria um erro (fehler) (VB: 76 [59]). Meu estilo é como uma má frase musical (VB: 51 [39]).

A análise, tal como praticada por Wittgenstein nas *Investigações*, parece conduzir a uma multiplicação do sentido, na medida em que um jogo de linguagem remete sempre a um outro jogo de linguagem com o qual apresenta certa *semelhança de família*. A significação não está velada, mas se dissolveu em um “poderia ser de outra forma”. Uma determinada expressão da linguagem só faz sentido enquanto seu *uso* é partilhado por uma mesma comunidade lingüística. Isto limita a possibilidade do *sentido* da expressão. Toda vez que há uma ruptura de sentido perde-se também a possibilidade de se compartilhar crenças básicas. Desta forma seria impossível apontar, com Wittgenstein, para um sentido *particular* de uma

⁵⁰ CHAUVIRRÉ, CHRISTIANE (1989). *Ludwig Wittgenstein*. Paris: Ed. du Seuil, 1989. Tradução para o português de Maria Luiza Borges: *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991.

palavra ou expressão. A “compreensão” é sempre intersubjetiva, o sujeito remete sempre a um *nós*.

Esperamos, assim, ter preparado suficientemente o terreno onde as observações de Wittgenstein sobre Freud ganham maior interesse e inteligibilidade. Tal interesse poderia ser expresso em torno da relação entre a produção do sentido e o *falante*, na medida em que é o comprometimento do falante na linguagem, isto é, do *falante* enquanto ele se distingue do *usuário* da linguagem, o que compromete o traçado do limite entre sentido e não-sentido. É o que revela a análise freudiana. Em outros termos, pode-se dizer que à medida em que a linguagem se torna mais funcional, ela se torna mais imprópria à fala; e ao tornar-se demasiado particular para nós, ela perde sua função de linguagem.

CAPÍTULO 2

CRÍTICA DA EXPLICAÇÃO PSICANALÍTICA

2-1 A CONFUSÃO FREUDIANA ENTRE CAUSA E RAZÃO

A confusão entre a gramática das causas e a gramática das razões ocupa lugar de destaque na filosofia de Wittgenstein. Em parte, esta confusão se origina, como outras confusões gramaticais, quando passamos de “*um domínio da filosofia a um outro, de um grupo de palavras a um outro*” (LC: 13 [15]). Esta distinção, que tomamos como ponto de partida para nossa análise da crítica wittgensteiniana de Freud, condensa as principais objeções que se poderia levantar à psicanálise desde a perspectiva de Wittgenstein: por um lado, ela aponta para o problema constitutivo do discurso freudiano, revelando a interferência de uma racionalidade própria ao modelo da ciência na maneira de conceber o seu objeto; por outro lado, suscita a questão da natureza da explicação freudiana e do tipo de procedimento requerido como critério de uma interpretação correta.

É no *Caderno Azul*, texto ditado aos seus alunos de Cambridge no ano escolar de 1933-34, que encontramos a primeira menção explícita de Wittgenstein à distinção entre causas e razões. Chega-se a esta confusão, segundo Wittgenstein, pelo uso ambíguo da palavra “porque”.

Assim, quando a cadeia de razões chegou a um termo e ainda se pergunta “porque”, sentimo-nos inclinados a indicar uma causa em lugar de uma razão (BB: 44).

O uso ambíguo da palavra “porque”, aplicado tanto às causas como aos motivos⁵¹, faz pensar que se pode conhecer um motivo como uma causa vista *interiormente* e como se toda ação fosse a consequência de um “motivo suficiente”, como observa Freud em suas *Lições de Psicanálise*.

O psicanalista se distingue pela rigorosa fé no determinismo da vida mental. Para ele não existe nada insignificante, arbitrário ou casual nas manifestações psíquicas. Antevê um motivo suficiente em toda parte onde habitualmente ninguém pensa nisto; está até disposto a aceitar causas *múltiplas* para o mesmo efeito, enquanto nossa necessidade causal, que supomos inata, se satisfaz plenamente com uma *única* causa psíquica. (Freud, 1910: 36).

Este texto de Freud é revelador da confusão que Wittgenstein pretende apontar. Wittgenstein rejeita explicitamente a teoria defendida por Schopenhauer de que a motivação é a causalidade vista do interior, que fundamenta o *princípio da razão suficiente da ação*. Para Schopenhauer, a vontade humana também tem a sua lei, a lei da motivação, que tal como a lei da causalidade é uma lei natural, marcada por seu rigor estrito:

A lei do determinismo dos motivos é uma forma da lei de causalidade, passando por este intermediário, o conhecimento. Esta é a única lei que se pode atribuir, em virtude de uma demonstração, à vontade humana e à qual ela obedece por natureza. Esta lei exige que toda ação seja simplesmente a consequência de um motivo suficiente. Ela é, como a lei da causalidade em geral, uma lei da natureza (Schopenhauer, 1818: 16)⁵².

⁵¹ A gramática da palavra “razão” e a gramática da palavra “motivo” são, como observa Wittgenstein (BB, 45), suficientemente próximas para que possamos usá-las aqui indistintamente.

⁵² SCHOPENHAUER, A. *Le Fondement de la Morale*. Trad. francesa par André Burdeau. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

A idéia de uma causa múltipla, adotada por Freud, denuncia que estamos no campo da série de razões; é uma forma de admitir que “poderia ser de outro modo”. No entanto, impulsionado por seu determinismo, Freud considera que a psicanálise trabalha no terreno das causas. Wittgenstein tenta mostrar que causa e motivo obedecem a gramáticas diferentes e que Freud, ao tratar os motivos como causas, criou uma série de confusões que não são sem conseqüências para a prática da psicanálise.

A proposição segundo a qual a vossa ação tem uma determinada *causa* é uma hipótese. A hipótese terá fundamento se um certo número de experiências forem, falando de uma maneira geral, concordantes, na demonstração de que a vossa ação é a conseqüência habitual de certas condições que, nesse caso, chamamos *causa* da ação. Para saber qual a *razão* para fazerem uma determinada afirmação, para agirem de uma determinada maneira, etc., não é necessário qualquer número de experiências concordantes, e a exposição da vossa *razão* não é uma hipótese (BB: 44-45).

Uma *razão* pode vir a ser conhecida, oferecendo-se justificativas para uma ação qualquer, na medida em que se busca ajustá-las: “sim, penso que foi por isso que chorei”; ou então: “é exatamente isso, foi por isso que o fiz”; ou ainda: “não sei porque fiz aquilo, talvez haja uma razão inconsciente”, etc. Assim, uma razão reenvia àquilo que alguém pode dizer com base em uma seqüência de pensamentos, como resultado de uma dedução ou de um cálculo, quando digo, por exemplo, “cheguei a esta conclusão a partir deste raciocínio”. “*Uma boa razão é aquela que aparenta sê-lo*” (PI: § 483); “*porque torna realmente verossímil a ocorrência*” (PI: § 484). Ela exige, portanto, um *reconhecimento possível* da parte do interessado. Por outro lado, uma relação *causal* é o que estabelecemos por meio experimentais ou observando uma coincidência regular de processos. Neste sentido, a causa não poderia vir a ser *conhecida* como uma razão, mas apenas *conjecturada*; ela se acrescenta à seqüência de

eventos observada. Como posso dizer, por exemplo, que *sinto* o que é estabelecido por meio de experimentos? (PI: § 169); ou que sinto uma conjectura? Tais frases seriam, de acordo com Wittgenstein, uma espécie de confusão gramatical. Da mesma forma, deve-se distinguir entre o objeto de meu temor e a causa do temor. “*O rosto que nos inspira temor ou encantamento (o objeto do temor, do encantamento) não é por isso sua causa, mas — poder-se-ia dizer — sua orientação*” (PI: § 476).

Wittgenstein esclarece que quando ele diz que “apenas podemos *conjecturar* a causa, mas que *conhecemos* o motivo”, trata-se de uma afirmação gramatical: “*o podemos refere-se apenas a uma possibilidade lógica*” (BB: 45). A relação causal, em geral, nasce da observação da concomitância de um evento *A* e um evento *B*. A diferença entre perguntar pela causa e perguntar pela razão equivaleria à diferença entre perguntar “que mecanismo o levou de *A* até *B*?” e perguntar “que trajeto você percorreu de *A* até *B*?” (Glock, 1997: 72)⁵³. Mas Wittgenstein recusa a idéia de *necessidade causal* e de uma *lei da causalidade*, segundo a qual *todo evento tem que ter uma causa*. A proposição que afirma que “*A é a causa de B*” resulta de uma descrição, de uma *forma de representar* a realidade própria à ciência. Assim, a relação causal entre *A* e *B* descreve uma relação *externa* entre dois eventos independentes; é *uma* maneira de concatenar *A* e *B*, própria à racionalidade da ciência, e uma maneira de estruturar o discurso científico.

⁵³ GLOCK, HANS-JOHANN. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. Ed. bras.: “Dicionário Wittgenstein”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1997.

De um modo geral, deveríamos poder dizer qual o trajeto entre *A* e *B*, isto é, dar as *razões* que nos levaram de *A* a *B*. O critério para saber quais foram estas razões são as razões que declaramos ao nos voltarmos, retroativamente, para os motivos de nossa ação. A noção freudiana de uma *razão inconsciente* introduz a dificuldade adicional de que esta razão não se dá a conhecer de imediato, parecendo requerer um procedimento interpretativo. No entanto, o critério para se saber qual a razão de uma determinada ação continua na dependência do consentimento dado pelo paciente, isto é, na medida em que uma razão inconsciente não vem a ser descoberta por uma evidência, não é o resultado de uma relação *externa*. Isto parece se relacionar com a observação de Wittgenstein a respeito dos critérios do que Freud considera ser a solução correta para a interpretação de sonhos:

Freud nunca mostra onde está a solução correta. Uma vez, ele diz que a solução correta, ou a análise correta, é aquela que satisfaz o paciente. Outras vezes, afirma que o doutor conhece qual seja a solução ou a análise correta do sonho, ao passo que o paciente não o sabe: o doutor pode dizer que o paciente está errado (LC: 75[91]).

Para Wittgenstein, Freud teria tratado as *razões* como causas, supondo que se poderia chegar às determinações últimas de uma manifestação psíquica qualquer e ao considerar que as *razões* poderiam ser conjecturadas por um procedimento do tipo científico. Por outro lado, trata as *causas* como as razões, supondo que as *causas* que ele procura poderiam ser conhecidas como as razões, o que, no entanto, nada tem a ver com a maneira como se verificam as hipóteses causais nas ciências experimentais (Bouverresse, 1991: 85). Assim, Freud teria atribuído um caráter *causal* à explicação psicanalítica, embora todo o seu procedimento seja orientado por uma *gramática das razões*.

É importante assinalar que Wittgenstein considera que uma relação causal também pode ser conhecida na experiência imediata — quando, por exemplo, *sabemos imediatamente que a dor vem do golpe recebido* — sem que se faça necessária a observação de uma seqüência regular desta relação. Da mesma forma, podemos reagir a uma causa, afastando as mãos do fogo, suprimindo com isto seus efeitos dolorosos. Na verdade, a palavra “causa” é usada de muitas e diferentes maneiras. Respondemos de formas muito diferentes à perguntas tais como: “porque sinto este mal estar?”; “porque os ponteiros do relógio giram?”; porque este desemprego na cidade?” ou “porque você não foi à escola hoje?”. Outras vezes, somos levados a agir por uma razão que é tão imperiosa quanto uma causa. Mesmo levando em conta que as diferenças entre causas e razões podem ser muito mais sutis do que parecem à primeira vista, Wittgenstein insiste que o jogo de linguagem de uma investigação causal é fundamentalmente diferente, quanto à sua gramática, do jogo de linguagem que consiste em procurar as razões. Se uma razão pode atuar como uma causa, seja por não se dar a conhecer, seja por seu caráter inexorável para nós ou por sua regularidade, tal razão jamais poderia ser tomada na mesma abrangência e perspectiva da *lei causal*. Não há nada na regularidade que torne determinado comportamento mais ou menos livre. Curiosamente, a única referência explícita à psicanálise nas *Investigações Filosóficas* destaca o trabalho do psicanalista como sendo o de buscar as *causas* para uma convicção não fundamentada.

Vou passear com um conhecido nos arredores da cidade. Conversando, verifica-se que me represento a cidade como situada à nossa direita. Não só não tenho *nenhuma razão*, de que esteja consciente, para esta suposição, como até mesmo uma reflexão muito simples poderia me convencer de que a cidade está à esquerda de nós. À pergunta — porque então me represento a cidade *nesta* direção? — de início, não posso dar nenhuma resposta. Não tenho *nenhuma razão* para crer nisto. Se bem que não tenha nenhuma razão, parece-me, no entanto, ver certas *causas* psicológicas. E na verdade são certas associações

e lembranças. Por exemplo esta: andávamos ao longo de um canal e eu já havia seguido por um, em circunstâncias semelhantes, e a cidade ficava, nessa ocasião, à direita de nós. — Poderia tentar encontrar as *causas* de minha convicção não fundamentada, de modo, por assim dizer, *psicanalítico* (PI: parte II, 208).

Wittgenstein aponta aqui para um trabalho de reconstrução, *análogo* àquele utilizado por Freud, que, a partir de associações e lembranças, restabelece uma cadeia causal que poderia ter levado à falsa representação. Trata-se, a bem dizer, de uma hipótese, cujo pressuposto parece ser o fato de que o sujeito interessado não seja capaz de oferecer nenhuma razão para esta falsa representação. Deve-se ressaltar que Wittgenstein menciona aqui causas psicológicas e não causas intencionais para a falsa representação e que se trata de uma observação dirigida a mostrar que não há uma *vivência* que acompanha uma impressão sensível, da mesma forma que o significado de uma palavra não é uma vivência que acompanha a sua emissão sonora.

Talvez seja precipitado concluir, como parecem pretender alguns autores, que Wittgenstein demarca de forma rígida a fronteira entre causas e razões, refutando a pretensão científica da psicanálise e localizando, do lado das razões, o terreno onde se desenrola o jogo de linguagem psicanalítico. O que Wittgenstein parece pôr em questão é muito mais o *ponto* onde Freud abandona o terreno das razões para conjecturar sobre as causas ou, mais exatamente, o ponto de *passagem* das razões às causas. Podemos admitir, como insiste Wittgenstein, que a dificuldade gramatical em distinguir causas e razões cria, de fato, diversas confusões quanto à maneira de se considerar e de se tratar o objeto da psicanálise, fazendo dela uma prática *danosa*, ao querer explicar como se fosse uma causa aquilo que pertence ao âmbito das razões ou ao pretender buscar razões onde opera uma causa. Mas pode-se tomar esta distinção de duas maneiras: a primeira delas considera que a psicanálise

estaria situada do lado das razões, que o cientificismo de Freud o teria levado, de forma enganosa, a tratar as razões como causas e que caberia à psicanálise resituar-se no campo epistêmico que lhe é próprio. A segunda considera que a separação entre causas e razões é *interna* à psicanálise mesma e que, portanto, o trabalho de esclarecimento não se faz de uma vez por todas, a partir da designação de um lugar epistêmico, mas obedece a nuances que só podem ser ponderadas na abordagem do objeto, mesmo considerando a mesma exigência de separação gramatical. Neste segundo sentido, a antinomia entre causas e razões seria algo constitutivo e inerente à construção freudiana, cabendo-lhe precisar o corte onde se passa das razões às causas ou vice-versa.

Qualquer que seja a maneira de considerar, a questão é saber até que ponto o apelo à causalidade psíquica equivaleria ou não à utilização de um recurso transcendental do qual se lança mão para fazer frente à finitude da cadeia de razões, como uma forma de burlar um limite colocado pela linguagem, espécie de pulsão filosófica para olhar para além dos muros e ver do outro lado. O ponto de vista transcendental é como um ponto fora do mundo e fora da linguagem, que os concebe a partir de uma ordem *a priori*. De certa maneira, este é o ponto visado por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* em sua crítica do *Tractatus*. *Se tudo está na linguagem, se não podemos sair da linguagem, o ponto de vista transcendental torna-se insustentável.*

Como afirma explicitamente Wittgenstein (1946-47: 82)⁵⁴, “*o motivo, ou o objeto, podem igualmente ser uma causa*” — como no caso em que “dar o motivo de uma ação é

⁵⁴ WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-47*. Notes de P. T. Geath, K.J. Shah, e A. C. Jackson, edited por P.T. Geath. New York-London: Harvester-Wheatsheaf, 1988.

como enunciar o objeto de um temor”. O ponto importante, como observa Bouverresse (1991: 90), parece ser que,

mesmo que a razão ou o motivo possam ser considerados eventualmente como uma causa, eles não podem ser *simplesmente* uma causa. Seria, portanto, no mínimo excessivo imputar a Wittgenstein uma tese como a da *incompatibilidade* da explicação pelas razões e da explicação pelas causas. O que ele defende é muito mais a *irreduzibilidade* de um tipo de explicação ao outro.

De fato, Wittgenstein mantém a objeção de que descobrir uma causa determinante e mostrar a existência de uma razão ou motivo de uma ação constituem dois procedimentos bastante diferentes, mesmo admitindo que uma razão pode agir como uma causa. Os motivos não são descobertos pela observação. O que faz um motivo ser um motivo é a sua dependência do assentimento do interessado que o reconhece como tal. Assim, entre uma causa e um motivo muda-se o ponto de vista desde onde se considera toda a questão. É justamente esta implicação do psicanalista no procedimento, na medida em que ele se desloca da posição do observador de uma relação causal para aquela de implicado na busca do assentimento requerido às razões, o ponto central da distinção evocada por Wittgenstein. Em outros termos, familiares ao vocabulário das *Investigações Filosóficas*, a *gramática profunda* das causas se difere da *gramática profunda* das razões ou motivos em uma proporção muito maior do que a que se revela por um exame de suas *gramáticas superficiais*.

2-2 OBJETO E PARADIGMA

Alguns autores costumam evocar, as vezes de uma maneira bastante simplista, a diferença entre a teoria clínica freudiana e seu arcabouço metapsicológico. A primeira, mais próxima da experiência, e malgrado o uso ambíguo de certas expressões e conceitos, se situaria ao nível das explicações pelas razões e motivos. A segunda, mais afastada da experiência, buscaria sustentar o edifício conceitual psicanalítico a partir de referências tomadas de empréstimo ao campo da ciência, notadamente da termodinâmica do século XIX, esta espécie de *ciência ideal* freudiana, descrevendo um aparelho mental hipotético segundo as leis do determinismo causal. Como observa Davidson (1982: 292),

parece haver duas tendências irreconciliáveis na metodologia de Freud: de um lado, ele queria estender o domínio dos fenômenos que são submetidos à explicação, dada em termos de razões; de outro, ele queria tratar os mesmos fenômenos como as forças e estados são tratados nas ciências naturais. Mas, nas ciências naturais, as razões e atitudes proposicionais não têm espaço e a causalidade cega faz a lei⁵⁵.

Tais observações parecem apontar para a distinção entre os *enunciados de experiência* e os *enunciados gramaticais*, como se expressa Wittgenstein para caracterizar a diferença entre proposições que concernem à experiência e proposições que concernem ao uso das palavras na linguagem, isto é, proposições que enunciam uma regra e descrevem o quadro referencial em que a experiência pode ser descrita. Podemos dizer que um enunciado gramatical é o produto da transformação de um enunciado de experiência. Ora, a questão é

⁵⁵ DAVIDSON, DONALD (1982). *Paradoxes of Irrationality*. In: *Philosophical Essays on Freud*. Editado por Richard Wolheim and James Hopkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

saber como se deu esta transformação, a fim de distinguir, em uma proposição qualquer, o papel que aí desempenham a referência à regra e à própria experiência. Como observa Wittgenstein, um enunciado gramatical pode ser o resultado da decisão de não questionar mais certa parte de uma hipótese convertendo-a, assim, em uma *norma de representação* (*ein Norm der Darstellung*) que assume o valor de descrição da experiência.

Assoun comenta, a este respeito, que poderíamos chamar um enunciado gramatical, no sentido acima descrito, de um *postulado*, e que este se caracterizaria, aos olhos de Wittgenstein, por fazer passar o usuário para a ordem da *norma de representação*, “*que o incita, de algum modo, a esquecer, mais ou menos depressa, que justamente essa norma nada mais é do que uma opção de uso*”, assumindo um valor explicativo geral para toda experiência (Assoun, 1988: 157).

Uma das objeções de Wittgenstein em relação aos postulados freudianos é que eles transformam um enunciado de experiência em uma *explicação*, na medida em que o modo de apresentação se torna normativo, passando a se impor aos próprios fatos. Esta espécie de ruptura discursiva atualiza o pendor metafísico. Associado ao esquecimento de suas origens, o postulado, tão necessário para ordenar o campo da experiência, converte-se em uma norma rígida, parasitando a própria apreensão dos fatos, confundindo uma ordenação, dentre outras, com *a ordem* a que a realidade deveria sempre obedecer. A ilusão metapsicológica de Freud, segundo Wittgenstein, é acreditar falar de coisas onde, na verdade, refere-se a regras. O paradigma (*Urbild*) se sobrepõe ao objeto (*Objekt*), imaginando desvendar o que nos é oculto. Esta é a essência da referência pejorativa de Wittgenstein à idéia de *explicação* de algo: a tendência a construir uma teoria sobre o que caracteriza o paradigma nos leva a atribuir

dogmaticamente ao objeto isto que deve caracterizar apenas o paradigma. “*Afirma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de representação*” (PI: §104).

Acreditamos, além disso, que a teoria não teria a universalidade que se lhe deseja dar se ela concordasse verdadeiramente apenas com o caso efetivo. Mas o paradigma *deve* justamente ser proposto como tal; quer dizer, como caracterizando toda a teoria, onde ele determina a forma. Ele está consequentemente *por cima*, mas se ele é universal é porque determina a forma de exame das coisas, e não porque poderia enunciar, para todos os objetos em exame, o que vale somente para ele (VB: 27[14]).

Esta característica de conferir à coisa o que pertence ao quadro referencial de uma experiência aponta para a tendência, inerente ao uso da linguagem, de mitificação das novas teorias, tendência à qual mesmo a ciência não escapa. Neste sentido, Wittgenstein sempre tentou mostrar que, ao contrário do que esperavam os adeptos da *Aufklärung*, a ciência também secreta seus mitos. Talvez seja este o empenho da crítica wittgensteiniana de Freud: mostrar como a nossa necessidade irracional de veneração, nossa exigência infantil de tomar o nome pela coisa, nossa ânsia de profundidade e generalidade, podem transformar uma teoria interessante em um mito.

As pseudo-explicações fantásticas de Freud, justamente por serem astuciosas, prestaram um desserviço. (Agora qualquer imbecil dispõe dessas imagens freudianas para ajudá-lo a “explicar” sintomas patológicos) (VB: 72[55]).

Nossa linguagem ordinária não se cansa de investir a relação entre nomes e objetos de uma aura mágica, coisificando numa espécie de idolatria aquilo que deveria figurar apenas como um modo de apresentação. Um caso exemplar é a personificação de certos conceitos como “o desejo” ou “o inconsciente” como se fossem substâncias e não conceitos. Para

Wittgenstein, Freud teria tratado o inconsciente como se tratam as descobertas científicas, isto é, como se tivesse descoberto um novo corpo ou uma nova região da mente. É em torno deste ponto, em que o material proveniente da análise se submete a uma justificação em termos de ciência, que Wittgenstein se separa mais radicalmente de Freud.

Eu desejo examinar em que a teoria de Freud é uma hipótese e em que ela não é. A parte hipotética de sua teoria, o inconsciente, é a parte que não é satisfatória (...) Isto que Freud diz sobre o inconsciente tem o ar de pertencer à ciência, mas, de fato, é simplesmente um *meio de representação* (Wittgenstein 1932-1935: 39-40)⁵⁶.

Para Wittgenstein, Freud teria realmente mostrado algo em relação à vida psíquica, ou seja, reações psicológicas de um tipo inédito. Além disto, teria inventado um sistema de notação que lhe permitiu redescrever estas reações. Aquilo que Wittgenstein recusa explicitamente na psicanálise é, como diz Bouveresse (1991: 9), a sua ontologia. Disto resulta que o único uso do termo “inconsciente” que ele reconhece é o uso adjetivo ou adverbial, que já é largamente reconhecido pela língua ordinária.

O uso substantivo do termo “inconsciente” acarretaria problemas filosóficos. É o que se observa, por exemplo, na tendência, mitológica por excelência, de encontrar um outro agente, em geral um agente oculto que tem seus próprios desejos e finalidades, como autor de minha própria ação. Uma outra decorrência desta substantivação do inconsciente seria a oscilação de paradigmas: de um lado, aquele da mecânica, correspondendo a uma

⁵⁶ WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*. Notas de Alice Ambrose e Margaret MacDonald, ed. por Alice Ambrose. Oxford: 1979.

aproximação científica impessoal dos fenômenos estudados, obedecendo às leis do processo primário; de outro lado, o paradigma “antropomórfico”, na medida em que se personifica o inconsciente como uma espécie de entidade investida de propriedades psicológicas e intencionais. Mas não podemos perder de vista que o que está efetivamente em causa, na crítica wittgensteiniana do inconsciente, são as “*expressões descritivas de fatos, e não os próprio fatos*”(Assoun, 1988: 162). Além disto, Wittgenstein parece se ater mais às conseqüências práticas da utilização da teoria, na medida em que certas confusões freudianas teriam facilitado sua banalização, do que ao encaminhamento dado pelo próprio Freud. Do contrário, seria impossível acatar a crítica de que a hipótese do inconsciente teria levado a uma “desresponsabilização” da ação, já que Freud sempre insistiu, com vigor, na responsabilização do sujeito, mesmo ali onde ele está “inconsciente” de suas razões.

A tendência a tomar um modo de representação como a própria coisa parece se ligar ao paradigma agostiniano, tão criticado ao longo de todo o trabalho das *Investigações Filosóficas*, que considera que as palavras são nomes de objetos e as frases combinações de palavras para descrever configurações de objetos. Assim, a linguagem seria aprendida pela criança de forma ostensiva, apontando-se para as coisas que as palavras nomeiam. O significado da palavra seria o objeto que ela nomeia. Várias teorias se sustentam por essas imagens agostinianas; levadas por essa ligação simplista entre palavra e objeto, constituem-se em torno deste paradigma (*Urbild*), fixando um quadro de referência semântico que determina o alcance e o resultado da investigação. De acordo com Wittgenstein, o paradigma converte-se, então, em uma explicação.

Nosso erro é buscar uma explicação ali onde deveríamos ver os fatos como *fenômenos primordiais* (*Urphänomen*). Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se esse jogo de linguagem* (PI: § 654).

O “fenômeno primordial” é, por exemplo, o que Freud julgou reconhecer nos simples sonhos de realização de desejo. O fenômeno primordial é uma idéia preconcebida que toma conta de nós (ROC: § 230)⁵⁷.

Freud teria, segundo Wittgenstein, feito um uso abusivo de um paradigma (*Urbild*), apresentando-o não pelo que era, simples objeto de comparação (*Vergleichsobjekt*), mas como um modelo valendo para o exame de todos os casos, como uma chave mestra capaz de abrir todas as portas, mesmo onde o exame dos fatos parece contradizê-lo. O *fenômeno primordial* deveria permitir reagrupar uma série de elementos de forma a vê-los de outra maneira. Como objeto de comparação, ele permite esta conversão do olhar em uma sinopse (*Übersicht*) que instaura entre os fatos uma nova ordem, que poderia ter sido outra, opondo-se à visão essencialista, a qual reduz a visão a apenas um determinado ângulo. Assim, Freud teria sido levado a buscar a essência dos sonhos, evocando uma ‘teoria dinâmica dos sonhos’. Segundo Wittgenstein,

“o que caracteriza esta teoria é o fato de olhar para um caso especial e claramente intuitivo e dizer: «isto mostra como as coisas são em cada caso: este caso é exemplar para *todos* os casos». --- «Claro! Tem de ser assim». dizemos nós, e ficamos satisfeitos: chegamos a uma forma de expressão que se nos *afigura como óbvia*. Mas é como se tivéssemos agora visto algo *sob* a superfície (...) Com efeito, estamos sob a ilusão de que o que é sublime, o que é essencial na nossa investigação, consiste em aprender *uma* essência englobante” (Z, § 444).

⁵⁷ WITTGENSTEIN, LUDWIG (1951). *Bemerkungen Über die Farben*. Editado por G. E. M. Anscombe, 1977. Trad. portuguesa: “Anotações sobre as Cores”. Lisboa: edições 70, 1987. A data de 1951 corresponde ao último rascunho de redação do manuscrito por Wittgenstein, pouco antes de sua morte.

Após o “estreito desfiladeiro” de sua *análise de um sonho modelo*, o sonho da injeção de Irma, Freud se encontra em condições de dizer: “quando o trabalho de interpretação fica concluído, percebemos que um sonho é a realização de um desejo” (Freud 1900: 130). No capítulo seguinte da *Traumdeutung* esta descoberta da análise será então estendida a *todo* sonho. Esta passagem do caso particular ao universal será comparada por Freud a uma súbita mudança da paisagem, quando se chega a “um terreno elevado, onde o caminho se divide e as mais belas vistas se desdobram por todos os lados” (ibidem: 131). Esta visão ampliada, espécie de sobrevôo do entendimento, é certamente um efeito da generalização de um fenômeno primordial em uma norma de apresentação.

Wittgenstein definirá esta operação freudiana como “*extensão de um conceito em uma teoria*” (Z, § 449). De fato, se acompanharmos a argumentação freudiana, esta passagem ao universal se produz quase por um salto. São particularmente os sonhos de conveniência e os sonhos infantis, de *pura* realização de desejo, o que fornece a Freud os elementos para apoiar sua tese. Tais sonhos seriam tomados por Freud como protótipos (*urbild*) da realização de desejo. Neste sentido, o salto se verificaria na transformação de um dado material, extraído de uma interpretação local, em um modo de explicação. A representação torna-se então normativa, numa espécie de “*gramaticalização da experiência*” (Assoun, 1990: 158).

O que desperta a desconfiança de Wittgenstein é a ambição freudiana de falar do desejo de modo unívoco. Freud acredita falar *do* desejo quando, na verdade, não faz mais do que expor-lhe um *uso*.

Se você se empenha em definir o *desejo*, ou seja, em limitar estreitamente a aplicação do termo, terá toda liberdade para traçar esse limite, de acordo com a sua conveniência; mas esse limite jamais se harmonizará perfeitamente com o uso habitual, o qual não comporta limites precisos (BB: 50).

Em outras palavras, o que Freud propõe na *Traumdeutung* seria uma *formação de conceito (Begriffsbildung)* que nos levaria a adotar um método de descrição universalmente aplicável, não porque se verifica progressivamente que os fatos correspondem à teoria, mas em função da decisão de conceitualizá-los e descrevê-los desta maneira. Wittgenstein compara esse tipo de universalização freudiana, segundo a qual *todo sonho é uma realização de desejo*, a uma *generalização*, que tem como consequência introduzir restrições, classificações e distorções, tais como a de considerar um sonho de ansiedade como *realização disfarçada* do caso geral.

Para Wittgenstein, a nossa “ânsia de generalidade” é o que faz obstáculo à investigação. Ela deriva, em parte, “*de nossa preocupação com o método da ciência*” (BB, 47-49), ao buscar reduzir e unificar a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis primitivas, e da tendência a procurar algo de comum à todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral.

Dai esta propensão a acreditar em uma *essência* e na virtude causadora do desejo, onde a palavra acabaria por assumir um valor de evocação de “coisa”. A consequência clínica imediata é que a psicanálise tenderia a identificar-se, cada vez mais, à busca de legitimação do dispositivo interpretativo, o que faria do analista uma espécie de administrador da explicação analítica. Aqui, a verdade seria concebida como adequação e colocada do lado do enunciado. Sua forma típica seria: *isto, na verdade, é apenas aquilo* (LC: III § 22). A asserção já se

enuncia como verdade. Eis o ponto de contestação a que Wittgenstein levará a *Traumdeutung* freudiana. A sua crítica da interpretação freudiana dos sonhos se fundamenta nesta antecipação da verdade do sonho por parte de Freud, ao pressupor que todo sonho deve confirmar o caso geral. É neste sentido que cabe destacar esta crítica, que ocupa, de fato, lugar proeminente dentre as observações que Wittgenstein dirige a Freud.

2-3 SONHOS E LINGUAGEM

Em suas *Lições sobre Estética*, ditadas a um grupo de alunos no verão de 1938, Wittgenstein comenta que seria possível aceitar, lado a lado, duas razões para um mesmo gesto.

Suponhamos que Taylor e eu estejamos a passear à beira de um rio e Taylor estica o braço e me atira para dentro d'água. Quando lhe pergunto porque fez aquilo, ele responde: "eu estava apontando algo a você", ao passo que o psicanalista dirá que Taylor me odiava inconscientemente (LC: III § 18)⁵⁸.

Se, na cadeia de razões apresentada, existem elementos que corroboram uma interpretação em um e em outro sentido como, por exemplo, o fato de que Taylor estivesse realmente apontando algo quando seu braço empurrou a outra pessoa, e o fato de que a pessoa

⁵⁸ Indicaremos, em se tratando das *Lições Sobre Estética*, o número da Lição e o parágrafo correspondente à citação, conforme proposto pelos editores, e não a paginação. Para as *Conversações Sobre Freud* manteremos a referência às paginações das edições brasileira e francesa.

empurrada tivesse semelhança com o pai de Taylor, que ele odeia, então ambas as explicações podem estar corretas.

Temos, aqui, dois motivos — consciente e inconsciente. Os jogos jogados com os dois motivos são totalmente diferentes. As explicações seriam, em certo sentido, contraditórias e, apesar disto, corretas (LC: III § 19).

Poderíamos dizer, a partir desta observação, que Wittgenstein admite a existência de um motivo inconsciente, onde as condições tornam esta explicação plausível, como um *jogo de linguagem* próprio à psicanálise. No entanto, a observação seguinte da mesma *Lição* refere-se a isso que Wittgenstein considera um erro de Freud: “*proceder ao que se chama uma interpretação de sonhos*” (ibidem: § 20). Se considerarmos que a interpretação de um psicanalista para o gesto de Taylor não é muito diferente de uma interpretação de sonhos, na medida em que se busca, em ambas, as razões inconscientes, não saberíamos dizer em que consiste o *erro* apontado por Wittgenstein, a menos que acentuemos o contraste entre *proceder a uma interpretação*, tomando-a como o que responde à *essência* do sonho, e *jogar um jogo de linguagem*, que considera o sonho a partir de certos aspectos levados em conta pelo psicanalista, mas que não se limita a eles.

Em 1946, nas *Conversações sobre Freud*, anotadas por R. Rhees, Wittgenstein retoma a mesma objeção:

Andei examinando de perto com H. “A *Interpretação dos Sonhos*”, de Freud. Essa leitura me fez sentir o quanto tal modo de pensar, em seu conjunto, carece de ser combatido (LC: 86 [103]).

As objeções de Wittgenstein podem ser melhor compreendidas quando dirigidas ao *modo de pensar* que caracteriza a racionalidade científica. Este modo de pensar revela-se na exigência de tratar o material da experiência a partir de alguns elementos que fornecem sua chave de leitura, comprometendo todo o trabalho da livre associação a um único tema, ao qual sempre se retorna. Devemos distinguir, nesta objeção, o funcionamento desta chave. Foi graças à formulação de que *o sonho é uma realização de desejo* que Freud pode exibir o efeito de seu método de interpretação; esta foi a senha que lhe permitiu *abrir* a possibilidade de abordagem dos sonhos, isto é, dar-lhes um sentido. A suspeita de Wittgenstein recai sobre um outro ponto: refere-se a um outro uso desta chave, na medida em que ela acaba por trancar os sonhos em uma significação rígida que se contrapõe à sua multiplicidade, *fechando* a sua abordagem a partir de um preconceito doutrinal.

Dizer que os sonhos são realizações de desejo é muito importante, principalmente porque se faz ressaltar assim a espécie de interpretação requerida— o que deve ser uma interpretação para um sonho (...). E certos sonhos são obviamente realizações de desejos, tais como os sonhos sexuais de adultos, por exemplo. Mas parece que se está em plena confusão quando se diz que *todos* os sonhos são realizações alucinadas de desejo (...). Provavelmente, há muitas formas diferentes de sonhos, e não há um único tipo de explicação que se aplique a todos eles. Assim como há numerosas formas diferentes de brincadeiras e numerosas formas diferentes de linguagem (LC: 82 [97]).

É neste ponto que se torna mais sensível a confusão freudiana entre causas e razões. Freud estaria demonstrando sempre a mesma correlação entre os elementos do sonho manifesto e seu conteúdo latente, como se eles estivessem submetidos à mesma determinação. “Freud observa como o sonho parece lógico, uma vez analisado. Certamente, ele parece lógico” (LC:87 [103]). Podemos escutar aqui um eco da crítica de Wittgenstein ao *Tractatus*, em sua insistência de tratar a linguagem a partir da forma lógica da proposição. A lógica do

Tractatus mostrou ser uma chave muito estreita para abarcar todo o campo da linguagem. Na verdade, este campo jamais poderia ser delimitado por coisa alguma. Da mesma forma, Freud confunde o sentido de “correlacionar de uma nova forma os elementos do sonho”, a partir do que a associação livre permite articular na ordem das razões, com a correlação causal entre sonho e desejo. De fato, um desejo, tanto quanto um temor, podem vir a ser tomados como a razão de um sonho, enquanto que uma causa, sendo uma conjectura, jamais poderia vir a ser objeto de uma interpretação. Encontrar com regularidade um desejo realizado como razão de um sonho não nos autoriza, segundo Wittgenstein, a passar da gramática das razões à gramática das causas. “*Podemos ser capazes de descobrir certas coisas a nosso respeito por meio desse tipo de livre associação mas isso não explica porque o sonho ocorreu*” (LC: 87[104]).

A relação entre sonhos e linguagem levanta questões complicadas às quais Wittgenstein não nos oferece uma resposta definitiva. A sugestão freudiana de que os sonhos tem um sentido, que dizem *algo*, mesmo que não saibamos *o quê*, é acolhida por Wittgenstein, embora o seu estatuto de linguagem não lhe pareça óbvio. “*Evidentemente, há certas semelhanças com a linguagem*” (LC: 83[99]). Cita, como exemplo, os cinco campanários da catedral de Moscou: “*cada um deles tem uma configuração diferente de curvas. Temos a nítida impressão de que esses formatos e disposições diferentes devem significar algo*” (LC: 79[95]). Também os sonhos parecem exigir uma interpretação, na medida em que parecem conter algo de “*intrigante*”.

Quando um sonho é interpretado, poderíamos dizer que se ajusta a um contexto em que deixa de ser intrigante. Em certo sentido, o sonhador re-sonha o seu sonho em um ambiente tal que seu *aspecto* muda (LC: 79[95]).

A idéia de que a interpretação do sonho permite uma *mudança de aspecto* (*Aspektwechsel*) marca o ponto até onde Wittgenstein parece acompanhar Freud e a partir do qual eles se separam. Mudamos o aspecto de um objeto quando o olhamos de outra maneira, sob um novo ângulo, embora o objeto mesmo ou a sua configuração perceptiva não tenham se alterado⁵⁹. Assim, também podemos mudar o aspecto de um sonho ao descrevê-lo de uma outra maneira. Ao interpretar sonhos, nosso procedimento não é homogêneo. Relacionar, por exemplo, determinado elemento onírico a uma lembrança ou a um acontecimento do dia anterior *muda o aspecto* do sonho. O trabalho de associação livre, como se refere Wittgenstein, pertence ainda ao próprio sonho — “há um trabalho de interpretação que, por assim dizer, pertence ainda ao próprio sonho” (LC: 80[95]. Mas, ao notar um novo aspecto, não estamos interpretando uma experiência interna, que supostamente acompanharia o trabalho de associação, e sim exteriorizando uma nova forma de ver que se tornou possível a partir de novas conexões e comparações. O que Wittgenstein critica, na idéia freudiana de interpretação de sonhos, é o sobrepasso que se produz entre este trabalho horizontal da associação livre, que permite uma mudança de aspecto, e a verticalização que procura ajustá-lo a um modo de explicação em que *o sonho deixa de ser intrigante*, como se, justamente, o trabalho de interpretação se convertesse em explicação destinada a livrar-nos desse caráter intrigante.

⁵⁹ Conferir, por exemplo, as sugestivas observações de Wittgenstein em torno da figura do pato-lebre (PI: 2ª parte, § XI).

- (1) Há o processo [“freier Einfall”] que vincula certas partes do sonho com determinados objetos.
- (2) Há o processo: “então é isso que eu quis dizer”. Eis um labirinto para extraviar as pessoas.
- (Não é necessário que os dois estejam ligados. Um pode se dar e o outro não.)⁶⁰ (LC: III § 25).

Para Wittgenstein, Freud teria idéias preconcebidas concernentes às circunstâncias em que uma interpretação poderia ser considerada completa ou onde se demandaria uma continuidade do trabalho interpretativo. Se chegamos a uma interpretação satisfatória de *um* elemento do sonho isto não quer dizer que deva existir uma interpretação válida para *todo* o sonho ou para *cada* pormenor dele, em bases semelhantes. Por outro lado, nem sempre aquilo que o analista “*diz ou prediz*”, com base na experiência extraída do que se poderia chamar “*um tratamento científico do sonho*”, coincide com o que o sonhador diz a partir da livre associação. Esses dois critérios do que se poderia considerar uma “*interpretação correta*” podem ser conflitantes. Freud parece pretender, segundo Wittgenstein, “*que ambos sempre coincidam*” (LC: 81 [96]). É essa preconcepção freudiana, em sua pretensão de estabelecer uma significação dos sonhos, que será questionada por Wittgenstein, na medida em que ela tende a atribuir à linguagem onírica uma *referência*, isto é, ao considerar a inexpugnável variedade dos sonhos a partir de uma única perspectiva, aquela que interessa ao psicanalista. Ao centrar a abordagem dos sonhos em um objeto, a interpretação tenderia a circunscrever a relação dos elementos oníricos como se tratasse de ligar as palavras às coisas que elas designam, ou seja, recaindo em uma espécie de simbolismo. Para Freud, a associação seria necessária para construir as *pontes verbais* que levam do conteúdo manifesto ao conteúdo latente, enquanto que, para Wittgenstein, não existiria um segundo tempo da interpretação

⁶⁰ A citação entre parênteses se refere à nota de pé de página acrescentada por R. Rhees às anotações de Smithies desta conversação com Wittgenstein.

além do trabalho associativo que revela, por ele mesmo, o sentido dos sonhos. De acordo com Assoun (1988: 107), “o que Wittgenstein recusa é justamente que o simbolismo encontre sua razão de ser fora de si mesmo, na realização de desejo”. Wittgenstein evoca uma recordação que ilustra bem o seu debate com Freud:

Uma vez eu vi em Viena uma exposição de pintura de uma jovem artista: um dos quadros representava um quarto nu, como uma adega. Dois homens de cartola estavam sentados em cadeiras. Nada mais. E o título: “*Besuch*” (“Visita”). Quando o vi, disse imediatamente: “isso é um sonho”. (Minha irmã descreveu o quadro a Freud e ele disse: “Certamente, é um sonho bastante comum” — ligado à virgindade) (LC: 77[91]).

Tal recordação mostra, diz Wittgenstein, “que existe algo assim como uma linguagem onírica” (ibidem). Freud o confirma, mas para acrescentar, logo em seguida, uma interpretação simbólica. As reservas com que Wittgenstein aborda o tema da interpretação dos sonhos mostra-se particularmente sensível ao tema do simbolismo onírico.

Freud menciona vários símbolos: cartolas são regularmente símbolos fálicos; coisas de madeira, tais como mesas, são mulheres, etc. Sua explicação histórica desses símbolos é absurda. Não é absolutamente necessária: é a coisa mais natural do mundo que uma mesa devesse ser tal espécie de símbolo (ibidem).

Curiosamente, se confiamos no testemunho de Bartley III (1987: 33-43)⁶¹, Wittgenstein registra a interpretação de dois sonhos ocorridos entre 1919 e 1920, na época em que começara a ler Freud, convocando elementos simbólicos da *Traumdeutung* freudiana — a associação entre uma vara, uma serpente e o falo parece óbvia a Wittgenstein, na análise que

⁶¹ BARTLEY III, WILLIAM WARREN (1987). *Wittgenstein*. Madrid: Ed. Cátedra, 1987.

Bartley lhe atribui — e da alquimia. Mas a questão do simbolismo dos sonhos pode ser fonte de mal entendidos, tanto em relação à abordagem freudiana dos sonhos, quanto à leitura wittgensteiniana de Freud. Em relação à abordagem freudiana bastaria lembrar seu repúdio explícito de uma *decifração criptográfica* que considerasse os elementos do sonho a partir de uma *chave fixa* (Freud, 1900: 105) em favor de um trabalho de decifração que enfatize, em primeiro lugar, as associações do paciente, para afastar qualquer comprometimento de Freud com a relação rígida entre um símbolo e um significado. É verdade que Freud reconhece, como algo comum e mesmo natural — como o é também para Wittgenstein —, que o sonho se utilize dos símbolos admitidos por uma cultura, assim como o faz a linguagem ordinária. Nesse sentido, para Freud, “*o simbolismo não é um problema onírico, mas um tópico ligado ao nosso pensar arcaico*” (Freud, 1925: 169). Mesmo porque, como reconhece Freud em sua análise do chapéu como um símbolo fálico, “*não se pode afirmar que esse símbolo seja daqueles que se compreendem*” (Idem 1916: 383). Mas, “*se um símbolo em um sonho não for compreendido, comenta Wittgenstein, não parecerá ser absolutamente um símbolo. Então, porque chamá-lo de símbolo?*” (LC: 78 [92]).

Para Freud, um símbolo só poderá ser inserido em uma cadeia significativa em relação ao sintoma apresentado e no contexto de uma análise. “*Ninguém pode praticar a interpretação de sonhos como atividade isolada; ela se mantém uma parte do trabalho de análise*” (Freud, 1925: 160).

Ainda que, devido à experiência, estejamos em condições de compreender muitos sonhos cuja interpretação recebeu pouca contribuição do sonhador, devemos sempre lembrar que a validade dessas interpretações permanece em dúvida e hesitamos em impingir nossas próprias conjecturas ao paciente (ibidem: 161).

A relação simbólica é manejada, assim, dentro de um contexto transferencial e a partir da significação dada pelo sintoma, e não como uma significação em si mesma. Poderíamos dizer, parafraseando Wittgenstein, que o significado de um símbolo é dado no *jogo de linguagem* que o especifica. Se seguimos atentamente o texto das *Conversações Sobre Freud*, mesmo considerando os entraves e as descontinuidades próprias a um texto compilado como este, percebemos que Wittgenstein segue de perto a questão do estatuto da linguagem dos sonhos, procurando apontar as *semelhanças de família* — uma vez que aí também se incluem as diferenças — que podemos antever entre a linguagem onírica e a linguagem ordinária. Poderíamos imaginar, prossegue Wittgenstein, que se tratasse de uma escritura a ser decifrada e traduzida para a linguagem da fala e dos pensamentos.

Mas, nesse caso, a tradução deveria ser possível em ambas as direções: deveria ser possível, empregando a mesma técnica, traduzir pensamentos comuns em linguagem onírica. Conforme reconhece Freud, isso nunca é feito nem pode sê-lo. De forma que poderíamos duvidar se o sonho é um modo de pensar alguma coisa, se ele é mesmo uma linguagem (LC: 83[99]).

Não é, portanto, pela via do simbolismo, que Wittgenstein extrai sua crítica da *Traumdeutung*. “Suponhamos que encarássemos o sonho como uma espécie de jogo que o jogador jogasse” (LC: 85[101]). A comparação que Wittgenstein faz, convocando os seus *jogos de linguagem*, introduz uma outra dimensão da linguagem onírica e de sua objeção a Freud. A comparação que ele utiliza com uma série de marcas sobre um papel, com rabiscos dispostos aleatoriamente em um muro ou com objetos espalhados em cima de uma mesa, aos quais acrescentamos depois uma ordem interpretativa, nos chama inicialmente a atenção para a hipótese de que essas marcas seriam diferentes de letras convencionais, como em uma

escrita alfabética, colocando em questão o laço semântico entre o representante e a representação ou entre o símbolo e a coisa simbolizada. A *visão agostiniana da linguagem* é afastada como modelo para a abordagem dos sonhos. Inicialmente, a abordagem freudiana dos sonhos permite desconstruir a visão agostiniana da linguagem, ao mostrar que sua gramática superficial se distingue de sua gramática profunda. É preciso jogar com os elementos do sonho para que se possa extrair a sua gramática profunda. O erro de Freud estaria em sua *ânsia de generalidade*, ao buscar um sentido *a mais* do sonho, evocando uma causa como uma espécie de força motivadora latente por detrás do sonho.

Não há, portanto, tanto para Wittgenstein quanto para Freud, uma regra de projeção da linguagem onírica na linguagem ordinária. No entanto, Freud acena todo o tempo com uma regra de interpretação que recoloca, embora sob um prisma completamente original, a questão de um referencial para a linguagem onírica. É este ponto de conflito que devemos agora precisar melhor, lançando mão destes jogos chamados de *quebra-cabeças (puzzle)*, como um símile que os dois autores utilizam para nos mostrar suas diferenças na forma de olhar os sonhos, permitindo avançar as teses de um debate que se concentra em torno da distinção entre o *associar* e o *referir*.

Note-se que a questão de saber que tipo de linguagem é o sonho nos impõe, de início, a distinção entre o sonho e o relato do sonho. De fato, o estatuto de linguagem do sonho só se coloca a partir do momento em que ele nos é relatado, isto é, na medida em que, como relato, ele pode reivindicar este estatuto. Freud considerava, como Wittgenstein, que o trabalho de associação pressupõe antes a transcrição das imagens oníricas para as palavras que compõem o relato. Eis aí o que Freud chamava do *sonho manifesto*, entendendo que, de alguma maneira,

esta *elaboração secundária*, tomada como o resultado de uma verbalização submetida aos parâmetros lógicos do pré-consciente, faz parte ainda do sonho e apenas lhe acrescenta uma deformação a mais. Da mesma forma, Wittgenstein parte de um texto incompreensível mas exposto enquanto linguagem, seja em um muro ou no papel, acentuando o seu caráter de mensagem desde o início. Com Wittgenstein, só é possível falar de uma linguagem nessas condições. Isso evita o paradoxo de uma linguagem que só o sonhador entenderia. O ponto de partida é, pois, a exteriorização tornada possível pela transcrição do sonho que se encontra estampada no muro ou no papel, disponível, por assim dizer, ao olhar de um outro que por ele se interesse. O sonho, enquanto uma vivência interior, fechada em si mesma, permanece fora do campo de interesse dos problemas da linguagem, uma vez que não poderíamos, segundo Wittgenstein, “*explicar um processo simbólico por um processo psicológico particular*”⁶².

Tomemos então essa série de imagens wittgensteinianas:

Estou fazendo rabiscos em um muro. De certo modo, se assemelham a uma escritura, mas não uma escritura que qualquer pessoa ou eu mesmo pudesse compreender ou reconhecer. Dizemos que estou rabiscando. Então, um analista começa a me colocar questões, a traçar associações e assim por diante, e chegamos a uma explicação de porque eu faço isso. É então possível ligar certos rabiscos que faço a certos elementos da interpretação. E nós podemos, então, referir o rabisco a um tipo de escritura, ao emprego de um tipo de linguagem, mesmo que ninguém a compreendesse (LC: 78[93]).

É como se o trabalho associativo precedesse à determinação do sonho como uma escritura, permitindo uma referenciação *a posteriori* (*nachträglich*, diria Freud), isto é, conferindo um sentido àqueles rabiscos ao contextualizar a ação mesma de rabiscar a uma

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Grammatik*. Oxford: B. Blackwell, 1969. Citado por: Bouverresse

62). op. cit. pg. 42.

série de razões. A explicação de *porque eu ajo assim* é que cria as condições de correlacionar os rabiscos a uma cadeia de razões e de referi-la a uma forma de escritura. O interessante, neste jogo de rabiscos, é que o sentido alcançado nada nos diz de cada elemento isolado, ou seja, a escritura como tal permanece como algo não compreendido. A referência se limita à *ligação* dos rabiscos a uma cadeia de razões e não à escritura. Compreender as razões de um rabisco não equivale, aqui, a compreender uma linguagem. Se o relato do sonho nos lança assim, de todo direito, no jogo de linguagem da interpretação psicanalítica, é em função de uma impossibilidade de abordar o sonho em si mesmo, pois a partir do relato não saberíamos reconstruir as imagens que formam o sonho. Wittgenstein distingue, neste sentido, o sonho real, que permanece inacessível, de seu sentido imaginário, que lhe agregamos a partir de elementos que mantêm com o sonho uma relação exterior de contextualidade, e a escritura do sonho, que permanece estranha, na medida em que não podemos construir uma relação termo a termo de seus elementos literais com uma linguagem que nos seria compreensível.

É como se nos apresentassem um pedaço de tela sobre a qual um artista pintou uma mão, uma parte de um rosto e outras formas, em um arranjo que nos parecesse incongruente e que nos deixasse intrigados. Suponha que esse pedaço de tela se coloque no centro de uma grande tela branca e que nós então pintemos nela formas — digamos, um braço, um tronco, etc. — que se liguem e se adaptem àquelas da área original, e que o resultado seja tal que nos permite dizer: “vejo agora porque é assim, vejo como tudo isso se arranja e de que modo, e o que representam esse diversos detalhes, etc. ... (LC: 80[95]).

Wittgenstein acrescenta que, misturadas às figuras da área original da tela, poderia haver certas figuras que não se ligaram com as figuras introduzidas na área maior da tela. Em todo caso, esta correlação *muda o aspecto* do sonho, de maneira que “*ele perde seu caráter intrigante*” (*it ceases to be puzzling*) (ibidem) . Duas objeções de Wittgenstein podem ser aqui perfiladas. A primeira objeção é que a interpretação de sonhos, na medida em que

permite compor um quadro formado por uma série de fragmentos desconexos a partir da adição de uma nova série de fragmentos, que mantém com os primeiros relações significativas, tende a confundir seus critérios de correção com uma imagem de totalização. A segunda, é que tenderíamos a produzir uma interpretação para resolver uma inquietação buscando uma tradução para o sonho (*isso na verdade é apenas aquilo*) onde deveríamos estabelecer apenas uma correlação entre elementos (*isso remete àquilo, etc.*). Em outros termos, o sentido que se revela no trabalho de interpretação, ponto a ponto, nada nos diz do sentido *de todo o sonho* ou de um sentido válido *para todos os sonhos*. Não podemos tratar o conjunto dos elementos como se fosse, ele mesmo, um elemento. A tendência a falar de *o sonho* revelaria uma ontologização que atravessa a sua gramática no mesmo sentido em que, com Cantor, passamos a falar de *o infinito*, substancializando um enunciado gramatical.

Em um texto de 1923, Freud enumera algumas observações de ordem geral a respeito da interpretação dos sonhos que lançam luz sobre alguns aspectos da *Traumdeutung*. Dentre elas, encontramos a distinção entre os chamados *sonhos oriundos de baixo*, provocados por um desejo recalcado que se ligou a um resto diurno, e *sonhos oriundos de cima*, para os quais prevalece a ligação com pensamentos e intenções do dia anterior e que obtiveram reforço de um desejo excluído do Eu. Segundo Freud, “*esta distinção não exige modificação na teoria dos sonhos*” (1923: 141), mas ela estabelece uma exceção à generalização formulada na *Traumdeutung* de que *todo sonho é a realização de um desejo recalcado*, que limita, de fato, o seu estatuto de paradigma (*Urbild*) explicativo geral. Mas isto apenas confirma o caráter válido das objeções de Wittgenstein dirigidas à *Traumdeutung*. Uma outra observação nos permite ajustar melhor as diferenças entre Freud e Wittgenstein. Freud considera, neste texto, a relação entre a interpretação dos sonhos e o contexto transferencial de uma análise de uma

maneira que ainda não estava completamente elucidada na *Traumdeutung*, ou seja, ao considerar que o sonho relatado em uma análise é um sonho endereçado ao analista. Trata-se de um ponto que desloca toda a abordagem dos sonhos e condiciona todo o trabalho de interpretação. Não é possível tomar este trabalho considerando o texto do sonho desvinculado do *jogo de linguagem* onde ele é comentado. “*O emprego dos sonhos na análise é algo distinto de seu emprego original*” (Freud 1923: 148). Essa inclusão do analista, contudo, deriva da compulsão a repetir o material infantil “*após o trabalho de análise ter ido encontrá-la a meio caminho e afrouxado o recalque*” (ibidem: 149). Curiosamente, este ponto parece escapar ao próprio Wittgenstein, que tende a confundir transferência e sugestão. De qualquer forma, Freud reconhece que os *sonhos de confirmação*, isto é, sonhos que parecem confirmar uma interpretação dada, não podem ser considerados como um critério de correção desta interpretação. Ele acolhe aqui a objeção do *cético*, de quem já havia discordado em ocasiões anteriores, de que um sonho pode ser simplesmente resultado de uma *sugestão* da parte do analista (ibidem: parte VII). Assim, Freud é levado a buscar este critério lançando mão da imagem de um jogo de quebra-cabeças, que contrasta vivamente com o jogo acima comentado por Wittgenstein.

Uma figura colorida, colada sobre uma chapa de madeira e ajustada a uma moldura foi recortada em numerosos pedaços de formatos irregulares. Se se consegue ordenar este confuso amontoado de fragmentos, cada qual compondo um pedaço ininteligível, de modo que o desenho adquira um sentido, que as peças se encaixem sem deixar lacunas e que a totalidade se ajuste na moldura — se todas essas condições forem preenchidas, sabe-se que foi encontrada a solução do quebra-cabeças e que não existe nenhuma solução alternativa (ibidem: 147).

A fim de ajustar melhor os termos para uma comparação, podemos colocar lado a lado o texto de Freud e uma longa observação, redigida por Wittgenstein em 1948, extraída de *Vermischte Bemerkungen*:

Na análise freudiana, o sonho é por assim dizer decomposto. Ele perde *inteiramente* seu sentido original. Se poderia imaginar o sonho representado como uma cena de teatro, onde a ação fosse as vezes incompreensível, outras vezes perfeitamente compreensível, ao menos aos nossos olhos, depois do que ela sofreria uma decomposição em pequenos elementos que receberiam, cada um, um sentido inteiramente outro. Poderia-se também representar as coisas assim: desenha-se uma figura sobre uma grande folha de papel: a folha seria depois dobrada e desdobrada de tal modo que os pedaços, que na primeira página não tinham nenhuma relação entre eles, se ofereceriam agora ao olhar em contiguidade uns com os outros, e que uma nova figura, provida ou não de sentido, teria agora lugar (este seria então o sonho efetivamente sonhado, sendo a primeira página “a idéia latente do sonho”).

Ora, eu posso muito bem imaginar que um homem, vendo a imagem desdobrada, exclamasse: “sim! *Eis* a solução! É *isso* que eu sonhei, mas sem lacunas nem distorções”. Seria precisamente este reconhecimento que faria da solução uma solução. Da mesma maneira que ao escrever você procura uma palavra, e de repente você exclama: “é isso que eu queria dizer!” É esse reconhecimento que autentica essa palavra como sendo uma palavra encontrada, e portanto procurada (VB: 87[69]).

Se compararmos essas duas montagens observaremos algumas semelhanças e algumas diferenças, às vezes evidentes, às vezes mais sutis. Ambas partem da idéia de uma decomposição que acarreta uma perda de sentido. A imagem wittgensteiniana busca apenas reproduzir com fidelidade a idéia freudiana, que considera a determinação do sonho a partir de um pensamento que sofreu uma série de distorções devida à censura, e ao qual se retorna pelo trabalho de interpretação. A decomposição, levada a efeito pelo que Freud chama *o trabalho do sonho*, abre-se agora a uma recomposição do sentido perdido, na medida em que

o caráter distorcido e enigmático do sonho é o resultado da perda dos elos lógicos de uma cadeia de pensamentos que foi excluída da consciência. Assim, para Freud, o que garante a correção da solução é, como se expressa Wittgenstein, seu aspecto lógico: as peças se encaixam umas às outras e todo o conjunto se encaixa na moldura, o que revela que a desordem dos elementos oníricos era apenas aparente. A interpretação percorre o caminho inverso do trabalho do sonho, que levou dos pensamentos latentes ao sonho manifesto. Se muitas vezes não ocorre a tradução completa, de forma que não se pode chegar também a nenhuma solução, isso se deve às vicissitudes do trabalho da censura ou às deficiências das associações que, como peças faltantes, dificultam a construção de uma imagem completa. Mas isso não invalida o princípio geral freudiano de que o sonho tem um sentido, que está determinado por pensamentos ligados ao desejo recalcado e que é possível restabelecer os elos lógicos perdidos mediante o trabalho interpretativo.

Para Wittgenstein, em contrapartida, o que verifica a solução é o reconhecimento dado pelo sonhador à interpretação. A solução do sonho não é independente deste reconhecimento, como parece pretender Freud no jogo acima considerado (questão cuja pertinência teremos ainda que examinar). Falta ao jogo wittgensteiniano justamente a moldura da qual se extrai a imagem de uma totalização. A sua solução evoca a experiência de um achado, denotado por uma exclamação do sujeito, a partir do encontro com uma imagem ou palavra que lhe revela o próprio objeto buscado. Ela parece provir de forma espontânea do simples rearranjo das partes em uma nova figuração, possibilitando uma *mudança de aspecto*, que parece funcionar aqui como uma *visão sinóptica* que condensa, em uma imagem ou em uma palavra precisa, o que se queria dizer com o sonho. Nada que evoque para nós a imagem de totalização freudiana e muito menos a objetividade de sua construção. É a presença mesma

do sujeito, que adere de forma inesperada a um conteúdo da interpretação, que Wittgenstein toma aqui como signo de sua solução. Note-se ainda que a questão do sentido do sonho permanece como algo não atrelado à solução do sonho. Wittgenstein diz apenas que o sujeito adere a uma nova imagem ou expressão, “provida ou não de sentido”, como efeito de uma nova correlação dos fragmentos oníricos, o que sugere a interessante disjunção entre aquilo que o *sonho queria dizer* e aquilo que reconheço como solução ou como expressão do que *eu queria dizer*. O sujeito parece aderir muito mais a uma dada *forma* do que a um determinado conteúdo.

Para Wittgenstein, “*o que é fascinante no sonho não é o laço causal com os acontecimentos de minha vida mas o fato de que ele age como um fragmento, e um fragmento muito vivo, de uma história cujo restante permanece obscuro*” (VB: 87 [69]). Toda interpretação concerne ao fragmento. Passamos de um ponto a outro do jogo de linguagem e não de um objeto fragmentário a um objeto completo. Wittgenstein se faz aqui de porta voz do que Freud mesmo chamou de *umbigo do sonho*, para expressar o ponto onde o trabalho de interpretação se detém e a partir do qual parecemos mergulhar no desconhecido. A presença do sujeito se faz notar mais sobre este fundo de desconhecimento, pelo que aí há de *vivo*, do que na emergência de um sentido histórico onde ele poderia conhecer suas determinações.

O que Wittgenstein parece rejeitar é, por assim dizer, o sujeito cognoscente freudiano, que engendra uma verdade do sonho a partir da suposição de um sentido que se descobre pelo trabalho interpretativo. Ele retira do sonho o *referencial* em torno do qual a interpretação freudiana parece se prender para mostrar que, com isso, apenas se evidencia uma regra de interpretação e não um objeto. É neste sentido que Wittgenstein pode afirmar

que “*não existe uma teoria dinâmica dos sonhos*” (VB: 91 [72]). Uma teoria não poderia ser o suficientemente dinâmica a ponto de abarcar todo o campo do *vivo*. Para se interpretar um sonho não se exige uma “teoria geral dos sonhos” e sim um tipo de habilidade tão maleável e sensível quanto a que é requerida para a apreciação de uma obra de arte. Como se refere Wittgenstein em *Zettel*, “*o conceito de ser vivo tem a mesma indeterminação que o de linguagem*” (Z: 326). É essa possibilidade de determinar ainda, para além da determinação atual, o que fascina Wittgenstein em seus jogos de linguagem. A questão dos sonhos nos conduz, assim, a uma abordagem estética da possibilidade do sentido, liberando-o da explicação científica que limitava essa possibilidade a uma determinação causal. Além disso, uma explicação estética libera as imagens do sonho da sua tradução em palavras, evocando uma relação apenas aproximativa entre a imagem e a palavra, de forma a manter, lado a lado, o descritível e o indescritível. “*Isso que um homem sonha, jamais se realiza enquanto dizer*” (VB: 74[56]). A aporia tractatiana entre *dizer e mostrar* parece convir aqui para um tratamento do sonho, livre dos compromissos a que o teria submetido a abordagem freudiana, na medida em que a imagem vem a ser tomada, por Freud, como uma forma de representação de palavra e não pelo que ela é em si mesma: uma imagem, à qual podemos agregar palavras.

CAPÍTULO 3

CRÍTICA DO ASSENTIMENTO PSICANALÍTICO

3-1 CARÁTER ESTÉTICO DA EXPLICAÇÃO FREUDIANA

3-1.1 A EXPLICAÇÃO ESTÉTICA, SEGUNDO WITTGENSTEIN

Wittgenstein considera a relação que mantemos com o sonho como uma forma de *inspiração*. “*O sonho nos toca como uma idéia prenhe de desenvolvimento*” (VB: 87[69]). Um sonho é como um quadro que nos atrai e nos inspira de uma maneira particular. Se o relatamos a uma outra pessoa, de um modo geral, essas mesmas imagens não lhe dizem nada. Como um quadro, que nos inspira e nos inquieta, um sonho nos provoca um trabalho que parece ter como finalidade resolver essa inquietação. Poderíamos chamar esse trabalho e a resolução dessa inquietação de uma *explicação estética*.

Para Wittgenstein, a explicação freudiana tem a aparência de ser uma explicação causal, mas o que de fato Freud faz, ao propor uma explicação, é algo muito mais próximo de uma explicação estética. “*Ele coloca dois fatores um ao lado do outro*” (1932-1935: 39-40)⁶³. É o que revela sua explicação do chiste:

Uma questão que Freud trata psicologicamente, mas cujo estudo tem a característica de um estudo estético, é aquela da natureza de um *witz* (chiste). A questão: “qual é a natureza de um *witz*?”, é análoga à questão: “qual é a natureza de um poema lírico?” (...) O modo psicanalítico de descobrir porque uma

⁶³ Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-35. Op. cit.

pessoa ri é análogo a uma pesquisa estética, pois a correção de uma análise estética deve ser o acordo da pessoa à qual a análise é dada (...). A exposição dos elementos de um sonho, por exemplo, um chapéu (não importando o que pode querer dizer na prática), é uma exposição de comparações. Como em estética, as coisas são colocadas uma ao lado da outra de forma a exhibir certas características. Elas jogam luz sobre o nosso modo de considerar um sonho: há razões para o sonho (ibidem).

Rigorosamente falando, uma explicação estética apenas descreve a coisa, não diz o que a coisa é. Trata-se de uma atividade que é, ao mesmo tempo, descritiva e constitutiva de seu objeto, no sentido em que se destina a fazer *ver* alguma coisa. O que se estabelece em torno desta descrição progride por analogia, colocando-se uma coisa ao lado de outra. Assim, quando observamos um quadro, podemos dizer que todos os elementos estão dispostos na superfície, nada há de oculto a desvendar. Não se pode dizer, então, que *deciframos* um quadro, como se houvesse alguma verdade a exumar. É provável que, ao apreciar um quadro, possamos estabelecer algumas relações significativas, assim como o sonhador descobre, por meio da livre associação, aspectos relevantes de sua história, pensamentos e desejos que impregnam as imagens do sonho. Mas isso não explica *porque* se fez esse quadro ou se teve esse sonho.

Sempre poderemos encontrar motivos e razões para um quadro ou para um sonho desde que sejamos por ele inspirados. Interpretar um sonho é como *pintar um quadro*. Talvez seja essa a melhor maneira de comparar a explicação psicanalítica e a explicação estética — melhor, talvez, do que dizer que interpretar um sonho é como *interpretar um quadro*. Esta comparação destaca que o sonho é como uma paisagem que temos diante dos olhos, em relação à qual salientamos alguns aspectos, reagrupamos outros, modificamos certas expressões, alteramos ou acentuamos cores, etc. Trata-se de descrever e não de ajuizar. De

certa forma, ao interpretar um sonho, assim como ao pintar um quadro, decompomos essa paisagem e fazemos aparecer uma outra que estabelece com ela algumas relações. Podemos fazer com que a paisagem se transforme em uma configuração abstrata, de forma que já não podemos mais reconhecer no quadro uma expressão direta daquela paisagem; ou então, em vez de retratar a paisagem, sucumbimos às sensações que ela desperta em nós, de forma que teríamos uma expressão de emoção em lugar de uma retratação da cena observada; ou ainda, optar pelo hiperrealismo. Não se pode dizer que uma forma de retratação seja mais fiel ou mais afastada em relação à paisagem do que uma outra, a menos que façamos confusão entre uma expressão descritiva e uma expressão normativa, e que antecipemos à descrição uma definição do que deve ser retratado.

É em relação à explicação científica que Wittgenstein irá contrapor a explicação estética. *“Uma explicação estética não é uma explicação causal”* (LC: II §38). *“Problemas estéticos nada têm a ver com experimentos psicológicos, mas são respondidos de maneira inteiramente diferente”* (idem, § 36). Os enigmas que se originam dos efeitos exercidos pela obra de arte não são enigmas acerca de como tais efeitos são causados. Pelo menos a princípio, poderíamos então fazer uma aproximação entre explicação científica e gramática das causas, por um lado, e entre explicação estética e gramática das razões, por outro. Uma explicação estética não busca descobrir novas evidências ou processos causais ocultos, mas uma *visão sinóptica* capaz de ordenar o que já nos é evidente de uma maneira nova. Chega-se a essa visão sinóptica acumulando-se descrições; explica-se, em estética, descrevendo-se mais, fornecendo-se descrições suplementares (Bouverresse, 1973: 182). A tarefa daquele que interpreta é de nos conduzir de uma forma de expressão a outra. Chega-se então a um ponto

onde ficamos satisfeitos. A boa interpretação é aquela que interrompe o processo interpretativo, quando não tenho mais vontade ou motivo de prosseguir.

O que sucede não é que este símbolo não possa mais ser interpretado, mas: eu não interpreto mais. Não interpreto porque eu me reconheço na presente imagem. Quando eu interpreto, eu progrido no caminho do pensamento, passando de um grau a outro (Z: § 234).

Nisto, a explicação estética também se distingue de uma explicação científica. Essa última procura na relação causal o reduto onde cessam as explicações. Para isso lança mão de experimentos. A relação causal é, por assim dizer, *externa* em relação aos fatores envolvidos, afirmando-se em uma objetividade que busca ser independente de uma afirmação subjetiva. Por sua vez, uma explicação estética convoca o sujeito a quem ela se dirige. Ela busca o reconhecimento do destinatário da explicação. Aceitar uma interpretação é análogo a reconhecer uma linguagem, é como reencontrar-se em uma dada expressão da linguagem.

Jacques Bouveresse (1973: 190-191) destaca três características de uma explicação psicanalítica segundo Wittgenstein. Em primeiro lugar, isso sobre o que nos colocamos de acordo é a razão ou motivo e não a causa de um comportamento; em segundo lugar, a correção da explicação não poderia ser verificada de forma independente do processo que levou à sua aceitação, isto é, independente da persuasão que a explicação exerce sobre o destinatário; finalmente, a explicação tem, pelo menos em certos casos, um efeito terapêutico. Tais características da explicação freudiana a tornam bastante distinta de uma explicação no campo da ciência. Parece ser isso o que chama a atenção de Wittgenstein em relação à maneira com que Freud justifica uma explicação em seu livro *os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* (Freud 1905).

Freud escreveu a respeito do chiste. Você poderia dizer que a explicação que ele dá é causal. “Se ela não é causal, como saber se é correta?”. É que você concorda. “Sim, isso mesmo!” Freud transforma o chiste em uma outra forma que nós reconhecemos como uma expressão da cadeia de idéias que nos conduziu de um extremo a outro do chiste. Um modo completamente novo de justificar a correção de uma explicação. Não uma explicação conforme a experiência, mas uma explicação aceita. É isso o que conta na explicação (LC: II § 39).

Freud busca as razões que tornam o chiste, o sonho ou o *lapsus* inteligíveis. Esta arte interpretativa freudiana, empregada com certa virtuosidade e astúcia, é o que interessa e fascina a Wittgenstein, na medida em que revela uma nova maneira de justificar uma explicação correta e uma nova maneira de representar as coisas, permitindo relacionar um enorme leque de fatos psíquicos — o que Freud confunde com a produção de uma nova ciência. Para Wittgenstein, a psicanálise é *um* meio do qual dispomos para satisfazer nossa necessidade fundamental e legítima de significar um maior número possível de coisas. O importante a destacar, na explicação estética, é que o objeto visado na interpretação não é como um *símbolo* a ser interpretado; ele só se torna um símbolo quando aderimos a um determinado *meio de apresentação* ou quando esse meio de apresentação se sobrepõe ao próprio trabalho interpretativo, como seria a tendência na interpretação freudiana. As razões encontradas adquirem assim uma validade intersubjetiva e não uma validade objetiva; são compartilhadas e reconhecidas como tomando parte em um jogo de linguagem. Ora, podemos ter aí várias situações, como reconhece Wittgenstein. Pode ser o caso de que nunca se chegue a uma interpretação que seja compartilhada ou que uma interpretação dada não suscite a adesão da pessoa a quem ela está endereçada. Se a explicação dada nada diz para alguém, isso encerra a discussão e interrompe o jogo de linguagem onde se desenrolava aquela interpretação, produzindo uma ruptura da possibilidade de compartilhar um sentido. Em todo

caso, a possibilidade de compartilhar um sentido não é equivalente a estabelecer um *padrão* que preexista, implícita ou explicitamente, à interpretação. O acordo que recobre um jogo de linguagem não implica necessariamente ajustar-se a uma regra de interpretação, uma vez que sempre existe a possibilidade de não se seguir uma regra e propor um novo sentido. A situação se assemelha muito mais à procura de uma palavra para exprimir um pensamento. Depois de rejeitar uma série delas, chegamos finalmente a uma forma de expressão que nos satisfaz e que conclui a procura. “Era isso o que eu queria dizer!”. Wittgenstein parece apontar muito mais para a *forma* de expressão do que para o seu *conteúdo* explicativo propriamente dito. Um exemplo freudiano, retirado de seus *Estudos Sobre a Histeria*, permite problematizar esse ponto. Trata-se da interpretação da neuralgia facial de Frau Cäcilie:

Quando eu comecei a evocar a cena traumática, diz Freud, a paciente viu-se de volta a um período de grande irritabilidade com o marido. Descreveu uma conversa que tivera com ele e uma observação dele que ela sentira como um áspero insulto. De súbito levou a mão à bochecha, soltou um grande grito e exclamou: «Foi como uma bofetada no rosto». Com isso cessaram-se os sintomas” (Freud, 1895: 227).

Qual a relação que aqui se estabelece entre o sintoma da neuralgia facial e a expressão que parece sustentá-lo? Poderíamos dizer que esta expressão encontra-se na origem do sintoma, como parece pretender Freud. O sintoma funcionaria aqui como uma metáfora da cena traumática. Ela sentiu as injúrias do marido como uma bofetada e *converteu* esta expressão em um sintoma somático de acordo com o dialeto da histeria. Uma outra possibilidade é tomar essa expressão como aquilo que, na situação analítica, dá voz ao sintoma, da mesma forma que ao apreciar um quadro frente ao qual nos sentimos intrigados buscamos uma expressão esclarecedora. Nesta segunda versão não há necessidade de supor que a expressão esteja na origem do sintoma ou que seja a causa do sintoma. Que ela permita

expressar o sintoma e o sentimento da paciente diante da cena de injúria, não quer dizer que o sintoma *corresponda* exatamente a essa expressão, ou que a expressão encontrada explique o *porque* do sintoma, mas apenas que se estabeleceu entre a cena traumática, o sintoma e sua expressão metafórica uma *relação formal*.

Para Wittgenstein, dizer que descobrimos a razão de um sintoma não é o mesmo que formular uma hipótese satisfatória a respeito do que teria se passado no espírito quando surgiu o sintoma ou sobre qualquer outro processo interior. O fato de que esta expressão esclareça o sintoma não pressupõe que ela existisse antes, interiormente. Wittgenstein procura afastar assim a idéia de que uma explicação estética seja uma espécie de explicação psicológica. Em outras palavras, a expressão que cura o sintoma não subsistia ao sintoma mas lhe acrescenta uma descrição, uma *boa analogia*, que contribui para a sua dissolução como uma palavra que conclui um poema. A explicação estética busca uma expressão esclarecedora e não um *porquê*.

Também o filósofo está empenhado em buscar uma palavra redentora para o que antes perturbava o pensamento, “*palavra com a qual se possa expressar a coisa (sache) e torná-la inofensiva*” (PHI: 180), extraindo assim a fisionomia daquilo que o perturbava. Wittgenstein se refere ao “*estranho parentesco de uma investigação filosófica com uma investigação estética*” (VB: 39[25]). O trabalho do filósofo, como já tivemos a oportunidade de mostrar, é o de expressar um erro gramatical de *forma característica*, até que o outro possa reconhecê-lo como tal.

Podemos convencer (*überführen*) o outro de um erro somente se ele reconhece que isto é realmente a expressão correta de seu sentimento. Somente quando ele a reconhece como tal é ela a expressão correta

(psicanálise). Aquilo que o outro reconhece é a analogia que eu lhe apresento como a fonte de seu pensamento (PHI: 181).

Evidentemente, a aproximação entre uma explicação gramatical, como aquela praticada pelo filósofo, e uma explicação do sintoma, deve ser tomada com cuidado, salientando as suas diferenças. Não chamamos um sintoma de um *erro* e consideramos que um sintoma não poderia ser gramaticalizado, como acontece com um problema filosófico, como o resultado de uma má compreensão das regras da linguagem. Seja como for, uma explicação psicanalítica, assim como uma explicação gramatical, não é uma explicação hipotética, histórica ou psicogenética, mas permite mostrar uma *relação formal* entre os fatos ou entre a coisa inquietante e uma dada expressão da linguagem. A crítica que Wittgenstein dirige a Freud se assemelha, neste sentido, à sua crítica a Frazer.

A explicação histórica, a explicação que toma a forma de uma hipótese de evolução, não é senão *uma* maneira de reunir os dados — de oferecer um *quadro sinóptico* deles. É bem possível considerar os dados em suas relações mútuas e agrupá-las em um quadro geral, sem fazer uma hipótese com relação à sua evolução no tempo (RRF: 21)⁶⁴.

Um termo intermediário hipotético deve apenas orientar a atenção em relação à semelhança, à conexão dos *fatos*. Da mesma forma que se ilustra uma relação interna entre a forma circular e a elipse fazendo passar progressivamente uma elipse a um círculo, *não para afirmar que uma certa elipse seria, de fato, historicamente, proveniente de um círculo* (hipótese da evolução), mas apenas a fim de mostrar uma correlação formal (ibidem).

Uma explicação hipotética não ajudará a curar, por exemplo, alguém atormentado pelo amor. Não o apaziguará (ibidem: 15).

⁶⁴ WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Remarques Sur le Rameau D'or de Frazer*. Paris: ed. L'age d'homme, 1982.

3-1.2 O CHISTE COMO MODÉLO

Uma explicação estética não se dirige à etiologia de um fenômeno mas à impressão que ele nos produz. Por isso ela nos conduz de uma forma de expressão à outra até que algo *engata* — “*estamos sempre a usar esse simile de algo que engata ou se ajusta, quando na realidade nada existe que engate ou se ajuste a coisa alguma*” (LC: III § 5). Nesse sentido, uma expressão estética é descritiva, visa uma relação interna e não uma relação externa, mas aproxima-se de uma *exteriorização*, como quando expressamos uma sensação, na medida em que a formulamos em primeira pessoa e não como uma asserção a respeito de outrem. Conforme sugere o estudo de Sílvia Faustino sobre “*o Eu e sua Gramática*”⁶⁵,

na qualidade de uma expressão psicológica em primeira pessoa do singular, uma exteriorização (*Außerung*) vem “trazer à expressão” as vivências internas ou psicológicas de quem as emite: suas sensações, desejos, sentimentos, intenções. Ocorre que, no ato de exteriorizá-las, neutraliza-se o aspecto essencialmente interno ou privado dessas vivências: *na linguagem essas vivências existem na medida em que aparecem, na medida apenas em que são exteriorizadas* (Faustino 1995: 63).

Uma exteriorização não pode ser verificada pela observação e não envolve comunicação ou informação. Como uma “*extensão lingüística de um comportamento pré-lingüístico*” (ibidem: 64), a exteriorização parece aproximar-se de um ato, de um gesto mediante o qual o sujeito se lança para fora de si mesmo e se dirige a uma alteridade. “*Exteriorizar é um ato de sair de si e não de voltar-se para si*” (ibidem: 65). Talvez possamos tomar o *grito* como um modelo para compreender o que está em jogo em uma exteriorização:

⁶⁵ FAUSTINO, SÍLVIA. *Wittgenstein – o Eu e sua Gramática*. São Paulo: ed. Ática, 1995.

ao gritar o sujeito se lança nesta busca de um enlace com o outro para que este o conheça ou conheça o seu estado. Apenas quando o outro responde e vem em seu auxílio é que podemos dizer que uma exteriorização se torna um *jogo de linguagem*⁶⁶. O sujeito da exteriorização não é um sujeito pensante, que escolhe primeiro sua forma de expressão, antes de expressá-la, ou que se interpreta e depois comunica a sua interpretação. Trata-se de um sujeito que se constitui e que se dá conta de si no próprio movimento de exteriorização, na medida em que se dirige a uma alteridade que o reconhece. Mas não podemos esquecer que o mesmo grito pode ser usado de uma outra maneira como, por exemplo, para chamar a atenção de alguém ou para simular uma dor, assumindo assim o papel de uma *representação*. O esforço de Wittgenstein é o de afastar a gramática da exteriorização de uma lógica da representação que possa levar à suposição de uma realidade por trás da expressão (Faustino 1995: 73). É nesse sentido que nos parece plausível pensar que uma forma de expressão estética, que corresponda a uma interpretação psicanalítica, conforme a sugestão de Wittgenstein, está mais próxima de uma exteriorização do que de uma descrição, no sentido de que ela expõe muito mais do que conhece. Um outro aspecto, no entanto, vem reforçar essa aproximação: uma exteriorização, como um lance em um jogo de linguagem, implica uma alteridade pela qual o sujeito se dá conta do exteriorizado. A expressão da paciente que diz, “foi como uma bofetada!”, emitida em meio a um trabalho de recordação de uma cena traumática, exige uma pontuação do analista que a reconhece como expressão do sintoma. Todo conhecimento de si passaria pelo outro a quem eu me dirijo, como se o outro autenticasse a expressão interpretativa. Ou então, quando digo: “sim, é isso mesmo o que eu queria dizer!”, estou acrescentando à expressão interpretativa uma expressão de meu assentimento. De qualquer

⁶⁶ Não deve escapar ao leitor de Freud a aproximação entre a noção wittgensteiniana de exteriorização e o relato freudiano da “experiência de satisfação”. In: “*A Interpretação dos Sonhos*”, vol. V, pg. 602.

forma, há dependência lógica do assentimento, seja ele colocado em um ou outro pólo da relação analítica. A dimensão persuasiva da explicação freudiana, tão destacada por Wittgenstein, encontra-se ligada à dimensão da implicação lógica da alteridade na explicação estética. Neste sentido, como reconhece explicitamente Wittgenstein, toda explicação é uma forma de persuasão.

É possível fazer derivar o interesse de Wittgenstein pela explicação freudiana do chiste a partir deste último aspecto. Diferentemente de um sonho, a formação de um chiste manifesta uma ligação mais frouxa em relação ao recalcado, ao passo que enfatiza a ligação com o outro a quem o chiste se dirige. Freud (1905) sublinha esta característica essencial do chiste mostrando que ele se completa no outro, que o reconhece ou não como um chiste. Por outro lado, destaca que a formação de um chiste é algo que escapa na maioria das vezes àquele que o produz, como uma compulsão a dizer, encurtando o tempo entre o pensamento do chiste e sua expressão. O chiste, poderíamos dizer com Freud, se produz na fala como um *ato*; mesmo que possa depois se reproduzir, seu nascimento ocorre a partir dos elementos de uma situação como um jogo com as palavras mais do que como um jogo com os pensamentos. Neste jogo sobressai o que Freud chamou “a técnica do chiste”, ou seja, a maneira como um conteúdo subsidiário é transmitido a partir de um deslocamento de sentido operado por associações externas entre as palavras (sonoridade, semelhança, duplo sentido, condensação de sentidos). O bom chiste é o que desdobra o seu sentido aproveitando-se das possibilidades expressivas da língua. Assim, ele diz mais do que diz, revela o excesso de sentido por trás da palavra, transmitindo um pensamento de maneira indireta, revelando-o de uma maneira velada. Isso é obtido descolando o significado de uma palavra e atribuindo-lhe outro, de forma que, ao desconcerto inicial, segue-se o esclarecimento. O efeito de chiste é

assim atribuído por Freud a essa formação de palavra graças a qual se produz a emergência de um novo sentido. O prazer do chiste parece derivar desta aptidão no uso da linguagem, isto é, o prazer do jogo com as palavras liberadas das restrições do código (um prazer do *non-sense*), mesmo considerando, como condição de transmissão do chiste, a posterior necessidade de recomposição de um sentido. O prazer do chiste guarda, assim, relação com o prazer infantil no uso da linguagem ainda não submetida às exigências gramaticais. No chiste, trapaceia-se com a linguagem. Há um trabalho inconsciente que produz um curto-circuito na gramática superficial da linguagem, numa espécie de combinação bem sucedida entre a liberdade de dizer e uma exigência gramatical, extraindo o sentido do não-sentido. Sua condição é uma certa suspensão do sentido, um certo relaxamento em relação às regras da linguagem, de forma que o sujeito é surpreendido pela emergência do chiste, como se fosse apanhado por um trabalho da linguagem. O chiste já vem revestido de palavras; o sujeito só se dá conta do chiste depois que ele é dito.

Freud mostra que o chiste é acolhido pelo interlocutor sem fazer apelo a um *trabalho* de decifração, ao contrário do que ocorre no caso do sonho. Um chiste, mesmo transmitindo de forma indireta o seu sentido, se revela *ao* outro, que faz aqui o papel do “bom entendedor”, de forma imediata, sem necessitar um tempo de compreensão. O riso é que mostra que houve um chiste; é *no* outro que o chiste se revela como chiste, na medida em que se compartilha de um jogo de linguagem. A formação de um chiste torna possível a emergência de um novo sentido a partir de uma nova combinação de palavras que não estava prevista nas regras da linguagem, como no famoso exemplo que Freud toma de Heinrich Heine: um dos personagens de Heine, um humilde vendedor de loterias, envaidecido de seu relacionamento com o barão Rothschild, comenta: “*ele me tratou como um igual, bastante*

famíliarmente". A condensação entre *famíliar* e *milionário* produziu o chiste, denunciando o contraste entre o sentido de "ser íntimo do barão" e o sentido de "ser tratado de forma depreciativa, como um milionário trata as pessoas de posição social inferior". É o fato de rirmos do chiste que funciona aqui como signo de aceitação dessa palavra em um jogo de linguagem e não o fato de concordar com as regras gramaticais. Por outro lado, não se requer nenhuma explicação a mais, nenhum novo lance no jogo de linguagem, nenhuma conexão externa. Um chiste se explica por si mesmo, bastando que ele seja reconhecido por uma outra pessoa, para que passe a contar como uma expressão aceita da linguagem. Isso neutraliza a explicação causal, que não se faz aqui absolutamente necessária, mesmo que Freud, em um segundo momento do livro sobre os *Chistes*,⁶⁷ insista na vinculação da *técnica* do chiste com o *motivo* do chiste, que ele localiza no recalcado, na medida em que foi a remoção de um obstáculo à expressão direta de um pensamento, graças à técnica do chiste, o que teria liberado o prazer do chiste (*Witzeslust*) na forma de riso. Para Freud, a criatividade da língua revelada na astúcia do chiste deriva da mesma espécie de causalidade que anima um sonho: a economia devida à realização de uma intenção inconsciente (embora se insista menos na vinculação desta intenção com o desejo recalcado).

Assoun (1988) sugere que o modelo do chiste, ao contrário do sonho, aponta para uma *imanência do inconsciente na linguagem*, sem fazer apelo a uma "psicologia das profundidades" que tende a fixá-lo em uma imagem de algo que estaria por detrás ou além da

⁶⁷ "Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente". Op. cit. A obra se divide, em uma "parte analítica", onde se trabalha "a técnica" e o "propósito" dos chistes, seguida de uma "parte sintética", onde se incluem "os motivos" e a "psicogênese" dos chistes, além de uma terceira "parte teórica".

nossa linguagem, salientando que esta seria a única forma aceitável do inconsciente para Wittgenstein.

A explicação estética, aplicada à psicanálise, revela que a linguagem não é um meio de se chegar a uma verdade ou de proferir uma verdade. Ela é comparável ao efeito de um *bom quadro* que nos inspira na busca de uma palavra ou expressão que se ajuste ao objeto de nosso olhar. Uma explicação estética destina-se apenas a mostrar uma nova correlação, uma outra *maneira de ver* as coisas que já estavam dispostas na superfície. Ela intervém, pois, sobre o olhar, e não sobre a própria coisa e, neste sentido, se dirige ao sujeito. Podemos dizer: o quadro ou o sonho interpelam o sujeito na busca de uma expressão daquilo que “se queria dizer”. Busca-se a expressão de assentimento a um *dizer* que parece escapar ao sujeito. Eis o que caracteriza o *dizer* estético: ser apenas uma *mostração* que revela a impotência da linguagem em dar conta da cadeia de razões ou de chegar a uma razão definitiva. Chegamos apenas a uma expressão de satisfação. A relação do sujeito ao dizer, a veracidade do dito, é o que conta na expressão estética, e não a pretensão de dizer uma verdade ou de relacionar o dizer à própria coisa. A “polêmica” com Freud se concebe neste ponto: a explicação estética evita a causa, ao fixar uma imagem verbal onde *eu* me reconcilio com o que *eu queria dizer*, vencendo a *contradição entre dizer e querer dizer* (PI: § 125).

3-2 INTERPRETAÇÃO E ASSENTIMENTO

3-2.1 A QUESTÃO DO ASSENTIMENTO

Vimos que o critério de correção de uma explicação estética é a sua aceitação em um jogo de linguagem. Esta necessidade de um reconhecimento da explicação parece decorrer da impossibilidade de se estabelecer uma conexão lógica que pudesse garantir, objetivamente, que uma vez dada uma explicação esta seria acolhida pela pessoa interessada. Há um tempo da subjetivação; um tempo de suspensão da explicação, ao qual se segue uma conclusão. Na medida em que uma explicação estética toma a forma de uma *exteriorização* encurta-se este tempo entre a explicação e a adesão do sujeito à explicação. É o caso em que uma expressão da linguagem parece condensar a explicação em uma analogia precisa, em relação à qual o sujeito reconhece de imediato a expressão do que *queria dizer*. A gramática de uma exteriorização é semelhante à formação de um chiste; o sujeito *encontra* a palavra ou a boa analogia não como quem reencontra um objeto perdido mas como quem se dá conta de um objeto. O sujeito aderiu a uma forma de dizer e a reconhece, prontamente, como expressão do que ele mesmo queria dizer.

Na maioria das vezes, no entanto, podemos dizer que entre uma explicação e sua aceitação impõe-se um intervalo de tempo de convencimento da correção de uma explicação. É o que observamos nos casos clínicos relatados por Freud. Na opinião de Freud, o gênero de explicação oferecida por um psicanalista se defronta, via de regra, com uma resistência à sua aceitação, que prolonga esse intervalo de tempo como se se tratasse de administrar um

conflito. O trabalho em psicanálise, como observa Freud, é um trabalho contra as resistências, pois se o paciente não reconhece uma razão como sendo a sua razão isso não significa que ela, de fato, não seja a razão que convém e que o analista esteja errado. O objetivo da cura é justamente o de produzir uma transformação que leve o paciente a considerar as coisas sob um novo aspecto. É esse o ponto que vai suscitar a objeção de Wittgenstein.

Se você é levado pela psicanálise a dizer que de fato você pensa de determinado modo ou que seu motivo foi realmente este ou aquele, não se trata de uma questão de descoberta, mas de persuasão. Em um modo de apresentação diferente, você poderia ter sido persuadido de coisa diferente. Naturalmente, se a psicanálise cura a sua gagueira, ela a cura, e é um sucesso. Consideram-se certos resultados da psicanálise como uma descoberta feita por Freud, como independentes de algo de que o seu psicanalista o persuadiu, e quero dizer que não é esse o caso (LC: III § 33).

A interpretação está logicamente ligada ao assentimento que ela engendra. Como Freud reconhece em vários momentos, uma interpretação não se impõe pelo seu próprio conteúdo e de nada vale uma aceitação puramente intelectual de uma explicação. Isso não afetaria o sujeito. A objeção de Wittgenstein, no entanto, toca em um ponto crucial para o entendimento freudiano: o limite entre a aceitação de uma explicação por um assentimento do sujeito a seu conteúdo de verdade e a aceitação de uma explicação à qual nós nos sentimos persuadidos a aceitar. Portanto, é em torno da problemática da persuasão que a psicanálise será abordada por Wittgenstein, contra a sua pretensão de desvelar e elucidar algo que existiria *independentemente* do jogo de linguagem no qual se legitima a interpretação. Para Wittgenstein, não existe um *conteúdo de verdade* que seja independente da aceitação suscitada pela explicação. A interpretação *correta* é a que nos satisfaz como explicação. Quanto a Freud, ele teria, segundo Wittgenstein, usado critérios pouco claros para o que chama a *solução correta*, por exemplo, de um sonho.

Freud nunca nos mostra como ele sabe onde parar, nunca mostra como ele sabe onde está a solução correta. Ele às vezes diz que a solução ou análise correta é a que satisfaz o paciente. Outras vezes, que o médico sabe qual é a solução ou análise correta do sonho, ao passo que o paciente não o sabe: o médico pode dizer que o paciente se engana (LC: 74 [90]).

Ao se propor uma interpretação a partir das razões ou motivos nos defrontamos com várias possibilidades: a primeira possibilidade é a de que o interlocutor a quem a interpretação é sugerida apreende o que lhe está sendo mostrado e concorda com a interpretação; a segunda possibilidade é a de que ele não se sinta seduzido pela interpretação apesar de compreender o seu sentido e apreender a correlação que lhe está sendo apresentada; a terceira possibilidade concebível é a de que o nosso interlocutor não chegue a ver ou apreender essa correlação; finalmente, podemos conceber a idéia de alguém que não esteja interessado em ver essa correlação ou não tenha vontade de vê-la. A questão do assentimento a uma explicação psicanalítica, que Wittgenstein dirige a Freud, apenas se apresenta, de fato, em relação à segunda possibilidade enumerada. Somente nesta situação poderíamos falar da presença de um conflito entre os parceiros da situação analítica. Onde não há possibilidade de se compartilhar um sentido, como é o caso quando o nosso interlocutor não apreende o que lhe está sendo mostrado, não há propriamente um conflito, mas impossibilidade de prosseguir. Talvez seja necessário inventar novos elos intermediários que possam rerepresentar de uma outra maneira a interpretação; ou então, estamos no limite da própria possibilidade de compreensão, no limite de uma *forma de vida*, como dirá Wittgenstein. Em todo caso, isso não tocaria ainda a questão do assentimento.

O *Vocabulário da Filosofia* (Lalande, 10ª ed.)⁶⁸ define o *assentimento* como um "ato do espírito que adere a uma proposição ou estado que resulta deste ato". A partir desta definição podemos observar que o assentimento é uma maneira de pôr em relação três termos: sujeito, verdade e proposição. Destaca-se do conteúdo da proposição, isto é, de seu conteúdo objetivo, um conteúdo subjetivado, sinalizando com isto que o sujeito aderiu à verdade da proposição. A verdade está aqui na dependência do assentimento. Assentir se liga a um ato do sujeito ou ao estado que decorre deste ato, em relação a um conteúdo que lhe é apresentado por outrem ou ao qual se chegou no trabalho intelectual. O assentimento não pode ser conduzido ou preparado como no caso da inferência. A inferência é condicional (se...então) e conclusiva. O assentimento é incondicional e assertivo ou, mais propriamente, o assentimento é uma *afirmação* que se mantém graças a um ato do sujeito.

O assentimento se distingue do consentimento; o consentimento não implica o assentimento. Posso consentir sem assentir. Ambos podem até mesmo entrar em contradição, como no ato performativo, "eu os declaro marido e mulher", onde fica evidente que pode haver consentimento sem assentimento. Nos *Estudos Sobre a Histeria* (Freud, 1895) há um momento onde Emmy responde à insistência de Freud para que ela aceitasse determinado conteúdo interpretativo dizendo: "concordo com o que você diz, só porque você é quem diz". Ela parece manter algo em reserva, apesar do seu consentimento criar as condições para uma dissolução do sintoma.

⁶⁸ LALANDE, ANDRÉ. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France. 10ª edição.

Na problemática do assentimento o que é visado não é tanto a verdade como atributo da proposição mas a relação do sujeito a algo que se apresenta como verdade. O assentimento implica, em primeiro lugar, a apreensão de um predicado, como p. ex., “a terra gira em torno do sol”. Mas também podemos aderir à verdade da proposição, mais que à proposição mesma: a afirmação “a terra gira em torno do sol” é verdadeira. Ou ainda, aderir à autoridade da qual a proposição está investida: a afirmação de Copérnico de que “a terra gira em torno do sol” é para mim verdadeira. Esta “passagem ao ato na ordem do espírito” não deixa de ter afinidades com a vontade em sua conotação de algo que impele e empurra de forma irresistível. O que é próprio do assentimento é esta precipitação do sujeito em relação a um conteúdo proposicional em um movimento que não se reduz aos efeitos de consenso ou que seria exigível para além destes efeitos.

Um breve histórico da evolução desta noção no campo da filosofia nos levaria a destacar, em primeiro lugar, a lógica estóica. O assentimento designa aí o grau de presença do sujeito em relação a uma representação, simbolizado pelo punho em seu movimento de apreensão (*katalepsis*), que se fecha sobre o objeto e se contrai à proporção de sua objetividade. O assentimento é aqui um estágio da compreensão (Assoun, 1988: 36). Com Descartes, o *assensus* ainda acha-se subordinado ao *consensus*. Na medida em que o assentimento se liga a um ato da vontade e que é pela vontade que nos enganamos, a solução de Descartes consiste em dar o seu consentimento àquilo e apenas àquilo que se concebe clara e distintamente pela razão (ibidem: 37). Em Kant o problema do assentimento converte-se no *ter-por-verdadeiro*. É o lado subjetivo da verdade entendida como propriedade objetiva do pensamento. O julgamento pelo qual alguma coisa é representada como verdadeira é o assentimento. Neste sentido, Kant irá distinguir três atitudes possíveis: a opinião (subjetiva e

objetivamente insuficiente), a crença (subjetivamente suficiente mas objetivamente insuficiente) e o saber ou certeza (subjetiva e objetivamente suficiente) (Assoun 1988: 37-38)

O problema do assentimento será reativado no sec. XIX, nas metafísicas de inspiração cristã, em torno da questão da irredutibilidade da crença religiosa à ordem da razão. Para Rosmini, que antecede a Newman, assentir a um objeto equivale a afirmá-lo com uma eficácia subjetiva. O conhecimento subjetivo nada acrescenta ao conhecimento objetivo, mas acrescenta algo ao sujeito. Mas é em Newman (1870)⁶⁹ que se desenvolve o projeto de uma *gramática do assentimento*. Esta gramática é estabelecida a partir de uma teoria dos graus, isto é, a partir de uma diferenciação e uma gradação em nossa adesão a um conteúdo proposicional.

Newman estabelece uma separação fundamental entre *assentimento real* e *assentimento nocional*. O assentimento real repousa sobre uma experiência individual de um estado de alma único. Ele depende do caráter particular e especial desta experiência, razão pela qual não pode ser transmitido, fazendo obstáculo à relação intersubjetiva “*Ele é, por assim dizer, fechado em si mesmo, constitui seu próprio testemunho e sua própria medida*” (Newman 1870: 542). O assentimento real é mais convincente que uma apreensão nocional (conceitual) e vai além desta, pois ele encontra o próprio real de seu objeto. O assentimento nocional é comparativamente menos vigoroso, na medida em que se refere a uma idéia

⁶⁹ NEWMAN, JONH HENRY CARDINAL (1870). *A Grammar of Assent*. Londres: ed. por Longmans, Green and Co., 1946. Ed. francesa: “*Oeuvres Philosophiques de Newman*”, tradução de S. Jankélévitch, ed. Aubier, 1945. As referências remetem à paginação da edição francesa.

abstrata, faltando-lhe esta concretude da presença do objeto. É o caso da credence, da opinião, da conjectura e da especulação.

Em se tratando de assentimento real há um suporte na realidade a partir das imagens que ela imprime em nós. O assentimento real é ao mesmo tempo raro e potente, ao contrário do assentimento nocional. A imagem não constitui, entretanto, garantia da existência dos objetos que ela representa; apesar da força com a qual o assentimento real se impõe, não há um objeto exterior ao qual podemos remetê-lo (Newman 1870: 539). Esta existência permanece indeterminada; é o que se depreende da leitura de Newman: "*um acontecimento pode ser uma coincidência de leis, mas nós desconhecemos a lei desta coincidência*" (ibidem. 542). Rigorosamente falando, não é a imaginação que provoca a ação, mas as razões do espírito (paixões, impulsos, expectativas) apoiadas pelo objeto.

O que é decisivo no assentimento real é esta evocação do objeto, como faculdade da adesão quase perceptiva da realidade, por um ato que se pode dizer accidental, espécie de inferência natural, capacidade instintiva do espírito de condensar num objeto preciso todas as suas faculdades, para ir direto a uma conclusão irredutível à explicação, em uma "*aquiescência completa do espírito que encontra a própria coisa*" (Assoun, 1988: 39). Podemos dizer que se trata de uma dimensão onde o sujeito é tomado pelo objeto e que é irredutível à ordem das razões e do sentido. É claro que Newman tem em vista uma finalidade religiosa, algo da ordem de uma revelação que viria a preservar um espaço próprio e inviolável para a fé. Mas esta finalidade não obscurece o seu mérito, que é o de emancipar o *assensus* de toda forma de *consensus*. Interessa-nos, sobretudo, a noção de *assentimento real*,

na medida em que este encontra um suporte no objeto para além do assentimento obtido graças à sedução ou persuasão.

O ponto de partida da questão do assentimento à proposição analítica, devemos nos lembrar, é definido por Wittgenstein a partir de um exigência crítica: *“Para aprender com Freud a pessoa tem que manter uma atitude crítica. Ora, a psicanálise geralmente impede isso”* (LC: 74[88]). Isso nos ajuda a esclarecer a atitude de Wittgenstein em relação a Freud: ele coloca em reserva sua adesão à proposição analítica, mesmo ao se sentir seduzido por ela, ou talvez até mesmo por causa disso, mantendo-se aferrado à uma posição crítica, recusando a dar o seu assentimento a Freud. Podemos admitir que essa atitude caracteriza uma determinada posição *filosófica* frente à psicanálise. Mas, como reconhece Assoun (1988: 34), isso supõe também *“uma identificação com a posição daquele a quem a própria interpretação analítica é destinada, o analisando”*, na recusa de uma suposta *autoridade* do analista. É no plano do que é dito que o assentimento será tomado por Wittgenstein. A questão do assentimento se dirige ao modo de administração da verdade supostamente revelada por parte do analista, tal como ela se dá *na* cena analítica, e não fora dela, como seríamos levados a supor se nos mantivermos apenas no nível da verdade ou falsidade da interpretação.

O que define o assentimento como uma *questão* é o argumento freudiano de que essa recusa wittgensteiniana, apegada a uma atitude crítica, esconde uma recusa de seguir a via do desejo e de saber de sua causa, confundindo-se com a posição de *não querer saber nada disso* que caracteriza o recalque. Para Freud, existe uma lógica do assentimento, isto é, uma temporalidade que se segue à interpretação e que se destina a conduzir o analisante da

negação própria à revelação do recalcado à *confirmação* da correção da interpretação analítica.

3-2.2 A ATRATIVIDADE DA EXPLICAÇÃO FREUDIANA

Antes de nos voltarmos à caracterização da lógica freudiana do assentimento, caberia uma vez mais precisar em que, para Wittgenstein, devemos *sustentar* uma posição crítica frente a Freud. Tal exigência se contrapõe, como já tivemos a oportunidade de mostrar, à *atratividade* da explicação freudiana. A questão que Wittgenstein dirige a Freud, “como ele sabe que uma interpretação é a interpretação correta?”, evoca, em primeiro lugar, não o conteúdo da explicação, mas o seu critério de verdade. O conteúdo propriamente dito participa, no entanto, da problemática do assentimento, na medida em que ele pode ser “*do tipo que as pessoas estão inclinadas a aceitar*” — ao contrário da *desinclinação a aceitar*, que Freud teria acentuado a propósito da resistência à psicanálise (LC: 76[90]).

O atrativo de certos tipos de explicação é irresistível. Em certos momentos, o atrativo de determinado tipo de explicação é maior do que se possa conceber. Em particular, explicações do tipo: “isso é, *em realidade*, apenas aquilo” (LC: 49[57]).

Tem forma persuasiva, em especial, aquelas sentenças que dizem: “isso é, *realmente*, isso outro” (LC: 53[62]).

A sentença, “isso, em realidade, é aquilo”, poderia ser tomada como a forma proposicional da persuasão, no sentido de Wittgenstein. Trata-se de uma forma explicativa que une o sujeito da proposição a um predicado a partir de uma ligação — “*a tendência a supor um puro ser intermediário entre o signo proposicional e os fatos*” (PI: § 94) — que

remete um termo a outro e que finaliza um processo. Com isso, negligenciam-se as diferenças, em nome de uma *essência englobante*. Para que possamos estabelecer uma comparação, recordemos que uma explicação estética admite uma forma proposicional do tipo: “isso é isso”, e não “aquilo outro”, ou simplesmente: “é isso”. Em uma explicação estética, os termos estão dispostos um ao lado do outro, sem que a explicação possa enlaçá-los. O que finaliza a cadeia é o que Wittgenstein chama a *boa analogia* ou a *expressão característica*, ou seja, a *forma* de dizer e não o *conteúdo* explicativo. Tal forma de dizer característica é aquilo que o sujeito é capaz de reconhecer como sendo a expressão de sua *forma de vida*.

Wittgenstein reconhece que ao chamar a atenção para as diferenças entre os termos, em contraposição à visão essencialista, que os engloba a partir de um traço comum, está também tentando persuadir as pessoas a adotar um modo de pensar em detrimento de um outro. “*Em grande parte, o que estamos fazendo é colocar a questão de uma mudança no modo de pensar*” (LC: III § 41); “*estou sinceramente enojado do outro modo*” (LC: III § 37). A assimilação de Freud a este *modo de pensar* não impede Wittgenstein de reconhecer que Freud tenha estabelecido conexões que não eram conhecidas antes. Assoun (1988:153) resume bem essa posição de Wittgenstein em relação à pretensão de *descoberta freudiana*:

O que Wittgenstein quer dizer, com efeito, é que Freud *nada* descobriu, no sentido em que isso subentende uma *terra incógnita* conquistada para o saber. Nessa acepção não existiria nenhum “objeto” novo na psicanálise. Mas, se atentarmos bem, Wittgenstein divide em duas a idéia de descoberta: conserva-lhe a idéia de inédito, mas limitando-a à sua literalidade, por assim dizer, escópica. Se Freud não descobriu fenômenos ou mesmo conexões novas — de modo que pudesse lançar a seu crédito uma objetividade inédita —, ele os fez *ver* radicalmente de outro modo. Melhor ainda: ele modificou o olhar, alterou a estrutura do nosso olhar. Pode-se até admitir que ele criou um novo olho, com a ajuda do qual se efetuou uma outra forma de “esclarecimento”.

Assim, é na medida em que uma explicação estética se reveste de uma aparência científica que ela mais se torna persuasiva, engendrando, além disto, uma série de equívocos quanto à maneira de se considerar o empreendimento freudiano.

Freud alega constantemente que está sendo científico. Mas o que fornece é especulação — algo anterior, inclusive, à formação de uma hipótese (LC: 78[93]).

Freud se refere a diversos mitos antigos, em suas conexões, e pretende dizer que suas investigações permitiram, enfim, explicar como o homem pôde pensar ou propor esse tipo de mito. Em verdade, Freud fez coisa muito diversa. Ele não deu uma explicação científica do mito antigo. O que fez foi propor um novo mito. Por exemplo, a idéia de que toda ansiedade é a repetição da ansiedade do trauma do nascimento tem a mesma atratividade de uma mitologia. “É tudo o resultado de algo que aconteceu há muito tempo atrás”. É quase como se referisse a um totem (LC: 87[104]).

Quando as pessoas aceitam ou adotam tal explicação, há certas coisas que lhes parecem muito mais claras e acessíveis. O mesmo acontece com a noção de inconsciente (LC: 76[91]).

O que tornaria as explicações freudianas convincentes e mesmo, sob determinadas condições, irresistíveis, é alguma coisa de anterior a toda idéia de verificação ou de refutação. É como se a aceitação de uma explicação psicanalítica estivesse garantida de antemão por uma espécie de acordo prévio, que absorveria os contra-exemplos numa espécie de reinterpretação dos fatos e dos desacordos que contestam a interpretação que é dada. Pior, esta irrefutabilidade intrínseca — que Popper estigmatizou em *Conjecturas e Refutações* — seria utilizada por Freud com valor de prova. O que caracterizaria este acordo prévio, no entanto, é “a mitologia que nos é oferecida e imposta”, como diz Wittgenstein (LC: 88[104]). Assim, o adepto da psicanálise decidiu, de uma vez por todas, colocá-la ao abrigo de toda contestação; ela forma parte de um quadro geral de interpretação em que cada sintoma deve poder ter o seu

lugar. É justamente essa “superstição” o que Wittgenstein busca desmistificar em sua crítica de Freud e, de um modo geral, da ciência moderna, se compararmos o espírito de suas observações com relação a Freud, Darwin, Cantor e Frazer, dentre outros.

O que Wittgenstein chama de *especulação* ou de *mitologia* é algo que se mantém válido se contextualizado a partir da necessidade humana de dar significação ao mundo, como um quadro referencial pertinente a uma determinada cultura, mas se torna fonte de confusões se associado a uma investigação conceitual ou científica. Não que exista, para Wittgenstein, uma fronteira nítida e demarcável entre o discurso da ciência e a mitologia. A própria maneira como a ciência é acolhida no mundo, a partir da idéia de progresso, é em si mesma expressão de uma mitologia. Da mesma forma, Freud reconhece, em vários momentos, a impregnação mitológica de certos aspectos da teoria psicanalítica, como no caso da teoria pulsional: “*A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são como seres míticos, grandiosas em sua indeterminação*” (Freud: 1933: 119). Mas Wittgenstein parece não diferenciar, nas suas observações sobre Freud, esses momentos de impregnação de uma teoria por uma mitologia — próprios do nascimento de uma disciplina que se esforça para se expressar no campo dos conceitos mas que ainda se mantém, em relação a determinados pontos, no campo especulativo — do diagnóstico geral de “*poderosa mitologia*” que Wittgenstein formula para caracterizar a racionalidade freudiana como um todo (LC: 88[105]).

É nesse ponto que a crítica wittgensteiniana de Freud pode nos parecer mais ambígua e inconsistente. O interesse localizado de algumas de suas observações contrasta vivamente com a visão de conjunto da crítica, na medida em que ela não acompanha de perto o

pensamento e a trama conceitual freudiana. Em alguns momentos, ela parece generalizar rápido demais. Um exemplo notável refere-se à idéia de que a ansiedade é a repetição da ansiedade vivida no trauma do nascimento. A idéia, que Freud toma de Otto Rank, serve como um modelo para se pensar outras formas de ansiedade, de maneira a se destacar certas correlações formais. Se ocorre aí uma generalização, cabe antes a Wittgenstein, que às vezes parece ler mal a Freud. Não encontramos, em Freud, uma utilização desta correlação com finalidade interpretativa, como se toda ansiedade fosse uma repetição, pura e simples, da ansiedade do nascimento. Isso não retira o interesse ligado à observação de que a interpretação freudiana tende a tomar, como um paradigma explicativo, a idéia de que um comportamento atual possa ser tomado em relação a algo do passado e determinado por isso. É preciso levar sempre em consideração, por outro lado, que a crítica wittgensteiniana de Freud dá a impressão de se dirigir muito mais à vulgarização da psicanálise no mundo do que ao texto mesmo de Freud — *“ele achava que a enorme influência da psicanálise na Europa e nos EUA era perigosa, escreve R. Rhees, e que ‘ainda levaríamos muito tempo para perdermos nossa subserviência para com ela’”* (LC: 74[88]). Tal postura é o que a crítica de Wittgenstein a Freud tem de mais peculiar. O que caracteriza a análise da linguagem nas *Investigações Filosóficas* é o fato de se tomar a linguagem como uma atividade, ligada a uma *forma de vida*, e não em sua configuração abstrata ou formal. Neste sentido, falar da linguagem refere-se sempre a um *jogo de linguagem*: *“o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”* (PI: §23). É portanto a presença da psicanálise na cultura e o uso genérico que se faz de certos conceitos psicanalíticos o que se destaca na crítica wittgensteiniana de Freud.

Cioffi (1969) destaca três formas habituais de nos referirmos ao conjunto do pensamento freudiano. A primeira diz respeito a postulação de ações ignoradas pelo agente e determinadas por uma razão inconsciente; a segunda, é aquela que nos compromete na busca de sentidos ocultos de acordo com a fórmula: “tudo é o que é e ainda outra coisa”; a terceira forma habitual de nos referirmos a Freud liga este sentido oculto às vicissitudes da vida sexual infantil, impondo-a como paradigma explicativo para um grande leque de fatos psíquicos. Cada um destes aspectos tem o seu encanto particular, como se expressa Wittgenstein.

A idéia de as pessoas terem pensamentos inconscientes tem certo encanto. A idéia de um submundo, de um porão secreto. Algo oculto, misterioso (...) Existem numerosas coisas que a pessoa se dispõe a aceitar porque são misteriosas (LC: III § 26).

De fato, Freud evoca freqüentemente a destreza, superioridade, imposição e força da atividade mental inconsciente sobre a atividade consciente, o que parece reforçar o seu caráter misterioso e compulsivo, como se o inconsciente fosse, ele mesmo, consciente de suas próprias finalidades e estratégias. Wittgenstein também considera que Freud “*acentua enormemente a importância dos motivos sexuais*” (LC: III §30). Associado à idéia de que “*as pessoas têm boas razões para ocultar um motivo sexual*” (ibidem) e de que se está lutando contra um preconceito, acabaríamos tendendo a admitir a idéia de que “*o sexo está realmente no fundo de tudo*” (LC: III §31) como modelo explicativo geral (*Urbild*). O mesmo se poderia dizer a respeito da evocação freudiana de uma cena primitiva (*Urszene*). “*Esta possui, freqüentemente, a atratividade de conferir uma espécie de padrão trágico à vida da pessoa*” (LC: 87[104]) — “*o trágico desenvolvimento e repetição de uma seqüência determinada pela cena primitiva*” (LC: 88[105]).

Ao salientar a peculiar atratividade da explicação psicanalítica, Wittgenstein parece sugerir que os efeitos de cura podem ser inseparáveis dos efeitos persuasivos que se impõem a partir do encanto que tem para nós algumas idéias, cuja natureza pode ser comparada ao apelo sugestivo de uma explicação mitológica. Nesse sentido, encontraríamos em Freud muito mais “sagacidade” e “astúcia” do que sabedoria. “*Freud tem razões muito sagazes para dizer o que diz, uma grande imaginação e um preconceito colossal, preconceito muito possivelmente capaz de enganar as pessoas*” (LC III §29). Por isso, “*a espécie de crítica que seria de utilidade no estudo de Freud teria de ser profunda, mas isso não é comum*” (LC: 74[88]). As *Conversações sobre Freud* terminam com a evocação dos “danos” que a análise poderia ocasionar.

Isso porque — embora se possa descobrir diversas coisas a respeito de si mesmo no curso de uma análise — deve-se ser dotado de um senso crítico ao mesmo tempo muito agudo, vigoroso e persistente, para reconhecer e trazer à luz a mitologia que lhe é oferecida e imposta. A tentação é sempre de dizer: “sim, certamente, deve ser assim”. Uma poderosa mitologia (LC: 88[105]).

3-2.3 A LÓGICA DO ASSENTIMENTO EM FREUD

Vimos que a condição exigida por Wittgenstein para se aprender com Freud, um *senso crítico vigoroso, agudo e persistente*, contradiz a pré-condição colocada, pelo mesmo Freud, para se chegar a uma convicção da existência do inconsciente. A disposição para uma análise implica na aceitação de sua regra fundamental, isto é, a comunicação de toda e qualquer idéia que surja espontaneamente no curso do trabalho analítico, o que exige o afrouxamento da atividade crítica consciente, da qual Wittgenstein não quer abrir mão. Freud

considera, no entanto, que a atitude mais favorável de um paciente em análise é aquela que chama de um “benévolo ceticismo”, por oposição à pronta adesão ou à rejeição instantânea à psicanálise. “*Nem mesmo de nossos pacientes exigimos que devam convencer-se da verdade da psicanálise no tratamento ou aderir a ela. Tal atitude, freqüentemente, levanta nossas suspeitas*” (Freud, 1916: 290). A convicção da verdade de uma proposição analítica apenas se produz no decorrer da experiência. De nada adianta uma convicção intelectual se ela não for apoiada por essa experiência e devemos, na impossibilidade de um julgamento apropriado, esperar até que estas condições empíricas se apresentem. Por isso, Freud se vê no direito de afastar qualquer “controvérsia” ou “disputa” que não seja apoiada em observações empíricas.

Nunca pude convencer-me da verdade da máxima segundo a qual a controvérsia é a mãe de todas as coisas. Penso que deriva dos sofistas gregos e, como eles, peca por supervalorizar a dialética (ibidem: 291).

Em certo sentido, Freud parece sensível ao argumento wittgensteiniano de que a situação analítica favorece a sugestão por parte do analista, a partir da qual nos tornamos propensos a aceitar uma proposição analítica. Mas afirma também poder garantir que um “abuso de sugestão” jamais ocorreu em sua clínica (Freud 1937: 296).

O perigo de desencadearmos um paciente por sugestão, persuadindo-o a aceitar coisas em que nós mesmos acreditamos, mas que ele jamais teria admitido, decerto foi enormemente exagerado. Um analista teria que se comportar muito incorretamente antes que isso pudesse acontecer; acima de tudo, teria que reprovar-se por não haver concedido a palavra ao paciente (ibidem: 296).

Retomamos assim a *questão do assentimento* a uma proposição analítica que Wittgenstein dirige a Freud. A questão é admitida inicialmente por Freud em um texto que parece responder diretamente às objeções de Wittgenstein. Trata-se do artigo *Construções em*

Análise, de 1937, graças ao qual podemos fazer avançar o debate a partir do ponto deixado por Wittgenstein que, como vimos (*conf. pág. 11*), limitou sua leitura de Freud aos textos escritos entre 1900 e 1905, consagrados à *arte interpretativa* da psicanálise. Nesse ponto, não podemos evitar ir além do limite da exposição da *crítica wittgensteiniana de Freud*, que tomamos como nosso objetivo, mas o fazemos na intenção de tornar mais claro o confronto e mesmo os impasses a que essa crítica nos conduz. De fato, o texto aceita a *questão do assentimento* colocada por um “bem-conhecido homem de ciência”, um impugnador de respeito — que poderia se chamar Wittgenstein ou Popper —, para mostrar que ele não compreendeu a lógica que conduz de uma construção analítica ao sentimento de convicção de sua verdade por parte do paciente. É portanto em torno dos critérios de confirmação ou de negação de uma construção analítica que o texto abordará a questão do assentimento requerido em uma análise. Ao final, o que se produz é uma revitalização da função de causa. A questão do assentimento sofrerá um deslocamento que conduz do conflito entre os dois parceiros da situação analítica a um *objeto* que interrompe a conversação e cuja presença suscita a possibilidade de um assentimento *real*, possibilitando ir além da busca do consenso ou da temática da persuasão que caracteriza o confronto de subjetividades. É essa lógica que pretendemos expor a partir da leitura de *Construções em Análise*.

O debate que percorre todo o texto é a objeção levantada à psicanálise a partir do princípio do *heads I win, tails you lose* — cara, eu ganho; coroa, você perde — que falseia o jogo que procurava validar uma proposição psicanalítica.

Isso equivale a dizer que se o paciente concorda conosco, então a interpretação está correta, mas, se nos contradiz, isso apenas constitui sinal de sua resistência, o que novamente demonstra que estamos

certos. Desta maneira, estamos sempre com a razão contra o infeliz desamparado que estamos analisando, sem que importe sua conduta frente ao que lhe apresentamos (Freud 1937: 291).

Freud tenta mostrar que o debate não se dá no campo da argumentação racional. Se uma construção analítica exige o assentimento do paciente, resta saber de *onde* poderá advir esse assentimento, uma vez que aquilo que poderia confirmar a construção se encontra, a exemplo do material arqueológico que está depositado em um substrato geológico, recoberto pelo recalque. O paciente não teria assim, em suas próprias mãos, os meios que lhe permitiriam convencer-se da construção.

Antes de prosseguir com Freud, devemos esclarecer o uso do termo *construção* (*Konstruktion*) que dá título a esse texto, comparando-o com dois outros termos, a *interpretação* (*Deutung*) e a *explicação* (*Erklären*), que até então utilizamos de forma imprecisa, quase sem distinção. A utilização que Freud faz dos termos *Deutung* e *Erklären* nem sempre nos permite diferenciá-los. *Deutung* aplica-se, em geral, a um elemento isolado do material analítico, tal como um sonho (como na *Traumdeutung*) ou uma associação. Refere-se a uma atividade interpretativa centrada na descoberta de sentidos não evidentes e para designar a comunicação desses sentidos ao paciente. A *Deutung* busca um sentido novo ou adicional a partir da leitura de sinais. A contraposição com *Erklären* se justifica pela maior aproximação entre este último termo e a idéia de que, ao explicar, oferecemos uma determinação precisa ao que era desconhecido, vago, ou obscuro. Neste sentido, explicar equivaleria a mostrar que o objeto está implicado em uma significação já admitida e, por vezes, evidente. Em sua crítica de Freud, Wittgenstein parece se referir à *explicação freudiana* no sentido de *Erklären*, na medida em que aponta para o uso abusivo de protótipos que tendem a restringir a significação dos fatos de experiência a um *modo de representação*.

Quanto a *Konstruktion*, Freud utiliza-o no sentido de formular uma hipótese mais ampla que aquela formulada por uma interpretação. A construção parece ser moldada a partir das interpretações, na medida em que visa formar um quadro geral e mais completo do que o obtido mediante uma interpretação, cumprindo assim a função de ligar os dados fragmentários de uma análise. Seu caráter hipotético aproxima a construção de um trabalho de ficção semelhante ao realizado por um arqueólogo que busca reconstruir uma cultura a partir dos restos deixados pela atividade humana. Por seu caráter geral, a *Konstruktion* parece próxima de uma *Erklären*, mas enquanto essa última remete à teoria em sua pretensão universalista, a construção refere-se ao mais particular, concernindo às lacunas da história de vida de um sujeito. Assim, a construção incide sobre o inefável de uma análise, embora seja apoiada pelos elementos da situação, os fragmentos do trabalho interpretativo. Ela busca suprir os vazios não preenchidos pela recordação do paciente em análise, forçando uma conjectura. E por ser uma conjectura, exige, como complemento lógico, o assentimento do paciente. Desta forma, o trabalho de construção nada finaliza, e merece ser chamado, por Freud, de uma *trabalho preliminar*.

O texto vai, assim, desenhando uma lógica do assentimento própria à psicanálise e à abordagem do inconsciente. Aos poucos, notamos que o inconsciente é o que vai se construindo em uma análise a partir de um trabalho que se desdobra entre aquilo que pode ser recordado e o que só pode ser evocado por uma boa conjectura. De início, todo o trabalho parece transcorrer do lado do analisando, que recorda fragmentos de experiência passada, associa livremente a partir de um sonho ou um *ato falho* e repete, na situação analítica ou mesmo fora dela, ações e afetos ligados ao recalçado. Ao analista, cabe construir com este material, visando formar um quadro dos anos esquecidos do paciente que seja confiável e

íntegro em seus aspectos essenciais. A conexão entre essas duas partes do trabalho analítico ocorre quando a construção é comunicada ao paciente.

O analista completa um fragmento da construção e o comunica ao analisando, de maneira que possa *agir* sobre ele; constrói então um outro fragmento a partir do novo material que surge, procede com ele da mesma maneira e prossegue, nessa alternância, até o final (Freud 1937: 295).

Todo o acento se desloca então para a *ação* exercida pela construção analítica sobre o analisando. A resposta dada em termos de *sim* ou de *não*, que confirma ou nega a construção, será tomada por Freud apenas como um lance inicial da lógica do assentimento requerido pela construção, e não como uma resposta válida por si mesma.

O assunto deve ser examinado em detalhe. É verdade que não aceitamos o *não* de uma pessoa em análise por seu valor nominal; mas tampouco tornamos válido o seu *sim*. Não há justificativa para a acusação de que transformamos toda manifestação em confirmação (...) O *sim* direto do paciente pode ter múltiplos sentidos. Pode significar que ele reconhece a correção da construção que lhe foi apresentada, mas pode também carecer de sentido, ou ainda ser denominada de “hipócrita”, pois pode convir à sua resistência fazer uso de um tal assentimento para manter a verdade encoberta. O *sim* só possui valor quando seguido de confirmações indiretas (...)

Um *não* do analisando é tão ambíguo quanto um *sim*, e ainda menos útil. Raramente expressa uma discordância legítima. Com muito mais frequência expressa uma resistência provocada pelo conteúdo da construção comunicada, mas pode provir de outro fator da complexa situação analítica. Um *não* de um paciente não constitui prova, portanto, da correção de uma construção, ainda que seja perfeitamente compatível com ela (...) Via de regra, o paciente não dará seu assentimento até que tenha se inteirado de toda a verdade, que pode ser bastante extensa. Dessa maneira, a única interpretação segura de seu *não* é de que a construção não está completa; a construção, certamente, não lhe disse tudo (ibidem: 296-297).

Em alguns casos, como diz Freud, citando a frase de Polônio no *Hamlet* de Shakespeare, ficamos com a impressão de que “*nossa isca de falsidade físgou uma carpa de verdade*” (Freud 1937: 296). A verdade só se mede por seus efeitos. Portanto, a *incorreção* relativa de uma construção analítica pode ser *válida* se faz avançar o trabalho de construção. Como se pudéssemos dizer: *ex falso sequitur quod libet*, do falso pode se seguir o verdadeiro, se fizermos da construção o antecedente e, de seus efeitos, o conseqüente. Como ressalta Miller (1994: 95)⁷⁰, em seu comentário de *Construções em Análise*, o verdadeiro debate do texto não é o da completude ou incompletude da construção — por oposição ao fragmentário do material inconsciente — mas o que concerne à sua consistência e inconsistência. “*O texto parte de um fenômeno de inconsistência, já que, quer o paciente diga sim, quer o paciente diga não, dá na mesma*”.

Analista ou analisando não estão em posição de metalinguagem para decidir sobre a verdade ou falsidade da construção; assim, não há uma *gramática* que nos assegure sobre a forma e o lugar de onde extrairíamos este assentimento. A implicação do inconsciente na cadeia de razões torna impossível um *assentimento nocional*, no sentido de Newman (*conf. pág. 114*), o que exige, como contrapartida, que o analista se faça fiador da verdade da construção, até que um *assentimento real* possa se produzir, na esteira da relação transferencial. Para Freud, essa presença do analista não se confunde com a persuasão; não cabe ao analista entrar em polêmica com o analisando para saber ‘quem tem razão’. Ele deve mesmo cuidar de desaparecer como parceiro do debate argumentado para deixar terreno às *confirmações indiretas*, aos efeitos imprevistos e surpreendentes incitados pela construção.

⁷⁰ MILLER, JACQUES-ALAIN (1994). *Marginália de ‘Construções em Análise’*. In: *Opção Lacaniana*, n.º 17

Freud considerava que toda comunicação de uma construção ao analisando deveria aguardar condições favoráveis no campo da transferência, isto é, o momento em que a relação transferencial deixa de ser perturbada pela resistência, favorecendo assim um uso especial da sugestão, que nada tem a ver com uma influência pedagógica, mas que se dirige a fazer *ver* alguma coisa relacionada à própria verdade do sujeito. É como se o paciente não pudesse conceber a sua própria verdade a não ser por intermédio do analista. A transferência é, desta forma, “*necessariamente ocasionada durante o tratamento psicanalítico*” (Freud, 1912: 133). Se se admite, por outro lado, que “*os resultados da análise baseiam-se na sugestão*” (ibidem: 140), na medida em que toda relação de transferência comporta a sugestão, resta a questão de saber como manejá-la para alcançar um resultado favorável ao paciente. Portanto, não se trata de eliminar a sugestão, como se fosse um elemento indesejável; nem poderíamos fazê-lo, considerando que ela se impõe *necessariamente*, bastando para isso a simples disposição de alguém para escutar outra pessoa e a suposição de uma verdade a ser construída.

Se compararmos a posição que Freud ocupava enquanto analista na época de redação da *Traumdeutung*, entre 1895 e 1899, com o que se revela neste texto de 1937, constatamos que o analista foi capturado pela relação de transferência, isto é, que passou de uma posição de exterioridade característica da postura de *homem de ciência*, a quem cabia propor as *soluções*, para uma inclusão forçada pela transferência — o *sonho da injeção de Irma*, que Freud toma como sonho modelo na *Traumdeutung*, é exemplar no sentido de apontar o insustentável da posição que Freud ocupa em 1895, o que o torna também um modelo da

invenção da própria análise⁷¹. Esta inclusão forçada é determinada pela barra do recalcado.

Miller (1994: 106) sintetiza assim esta inclusão:

O texto se desenvolve da seguinte forma: a segunda parte ressaltou o valor da função do indireto. Há um ponto para o qual não se pode dirigir, não se pode visá-lo senão ao lado. É falando ao lado que se fala de modo justo. A terceira parte, lida do ponto de vista formal, resalta também o valor desse ângulo (...) O impulso do inconsciente para cima, a vontade de se dizer do recalcado, se ele se expressasse diretamente, em linha reta, chegaria ao analisante, é ele que recordaria. Mas, como há um ângulo, ele chega ao analista. As construções do analista se fazem aí, onde o paciente não consegue se lembrar, como se o retorno do recalcado desviasse num certo momento para o analista.

É nesse ponto que Wittgenstein mais se inquieta. O assentimento, na medida em que se refere em última instância ao objeto recalcado, estaria subordinado ao assentimento dado, por tabela, ao analista? Por outro lado, ao recorrer a aspectos extra-linguísticos para explicar o puramente linguístico, não estaria Freud incorrendo no erro, tão denunciado por Wittgenstein, de abordar os impasses da linguagem postulando uma *saída* da linguagem? Ora, vimos que a questão do assentimento exige, de fato, a presença de alguém no lugar de suposição de saber sobre a verdade do sujeito, de onde se pode extrair o fundamento de toda sugestão analítica. O analista responde deste lugar, como revela a lógica do texto freudiano, com uma construção a partir do material entregue pelo analisando. “*Estas duas partes do trabalho, do analista e do analisando, são executados lado a lado, um deles sempre um pouco a frente e o outro a segui-lo*” (Freud 1937: 295). A construção funciona, assim, como uma espécie de *representação de expectativa (Erwartungsvorstellung)*, que aponta para determinadas correlações ou ligações obtidas a partir dos fragmentos da análise, como um novo quadro ou

⁷¹ Conferir: FREUD, S. (1900), op. cit., capítulo II.

uma nova série de imagens que contextualiza esses fragmentos. Tais enunciados ou representações de expectativa permanecem em uma certa indeterminação, pois é apenas retroativamente, a partir de um acontecimento qualquer, que a construção pode ser confirmada. O assentimento requerido não poderia advir nem do *sim* nem do *não* que se dá à construção. A questão do assentimento foi, assim, deslocada por Freud, do reconhecimento ou aceitação do *Eu*, ponto onde ela é colocada por Wittgenstein, para uma *confirmação indireta* advinda do inconsciente (Freud 1937: 298). É o momento preciso e evanescente em que a linguagem parece dizer mais do que se queria dizer, mostrando que o *usuário* se distingue do *ser falante*. São esses fenômenos de divisão que fornecem o critério freudiano do assentimento, acentuando assim o seu caráter inconsciente em detrimento do consenso intersubjetivo. O que interessa, nesta lógica freudiana, é o que aparece *ao lado*; o que é dito diretamente, seja o *sim* ou o *não*, não é tomado como signo de assentimento. Dito de outra forma, não se diz a verdade, isto é, a verdade que interessa ao sujeito, a não ser indiretamente, pelas metades, de forma fragmentária.

Freud sugere algumas formas típicas de confirmação indireta. Por exemplo, responder a uma interpretação a partir da expressão: “nunca havia pensado nisto!”, que pode ser traduzida por: “sim, o senhor está certo sobre o meu *inconsciente*”. Outras formas de confirmação indireta listadas por Freud são a produção uma associação ou lembrança ligada à construção, o surgimento de um sonho ou ato falho com os elementos da construção ou mesmo um inequívoco agravamento dos sintomas. De um modo geral, prevalece a idéia de que o critério de correção de uma construção se mede pelo trabalho que ela produz em seguida, pela *ação* que provoca no analisando, e não pela adesão do analisando ao conteúdo da construção.

Freud destaca, ainda, um outro signo do assentimento. É o fato de que certas construções provocam nos analisandos o surgimento de recordações muito vivas, que eles descrevem como *ultraclaras (überdeutlich)*. Estas recordações nem sempre se ligam diretamente ao evento tema da construção, mas a eles se associam a partir de um detalhe ou uma alusão. O que se destaca é seu caráter sensível, a intensidade da própria recordação, pela ativação de um *fragmento de verdade histórica*, que se impõe de uma forma quase alucinatória. No entanto, com bastante freqüência, não se consegue fazer o paciente recordar o que foi recalado por meio da construção. “*Em vez disso, se a análise é corretamente conduzida, produzimos nele uma convicção segura da verdade da construção, a qual alcança o mesmo resultado terapêutico que uma recordação recuperada*” (Freud 1937: 300). Esta equivalência entre a *lembrança* e a *convicção da verdade da construção* é um princípio da análise. Segundo Miller (1994: 99), “*quanto mais nos aproximamos da verdade, do recalque originário, mais a diferença entre lembrança e construção tende a se apagar*”.

Assim, enquanto Wittgenstein acentua o conflito, ao tomar a relação analítica como uma relação intersubjetiva aberta ao confronto das razões, Freud interpõe ao conflito intersubjetivo uma *referência* do trabalho de construção, favorecendo um *assentimento real*. Ou seja, na visão freudiana, o assentimento se dirige a uma verdade, o objeto recalado, e não à construção; a construção apenas prepara o assentimento dado ao objeto, na medida em que for capaz de apontá-lo. Mas esta referência será sempre uma referência vazia, pois o objeto, na medida em que se liga ao recalque originário, não pode ser ele mesmo construído. É o que dá à construção freudiana o estatuto de uma *ficção*. O texto de Freud se encaminha para a conclusão de que toda tentativa de abarcar o real pela linguagem, assim como o trabalho de

construção, tem a estrutura de um delírio. Por outro lado, em todo delírio, mesmo na psicose, há um fragmento de verdade histórica.

Se ficção e realidade se misturam, se o que se inscreve no inconsciente não nos permite distinguir entre construção e recordação, porque então falar de um *objeto* que seria visado no trabalho analítico? Não seria melhor dizer, como sugere Wittgenstein, *que tudo está na linguagem*, que não podemos *sair da linguagem*? Também para Wittgenstein, se considerarmos a perspectiva das *Investigações Filosóficas*, não existe uma fronteira nítida, isto é, que possa ser demarcada, entre o fatural e o fictício. Por isso, Wittgenstein teria dificuldades em admitir essa evocação do *objeto* como uma *referência* do trabalho analítico, de tal forma que fica comprometida toda abordagem da verdade como correspondência, que trate os fatos como itens do mundo, ou seja, como coisas a que as proposições corresponderiam.

Não nos parece ser esta a perspectiva freudiana. Freud não pensa que o objeto possa vir a ser descrito ou apontado ostensivamente a partir da construção analítica. É este o sentido da expressão "*realidade psíquica*", cunhada por Freud. Impossível dizer se uma dada recordação, por exemplo, é a expressão de um fato passado ou de uma fantasia. A estratégia freudiana consiste em tomá-la pelo que é, ou seja, como um fato de linguagem. Mas é preciso conectar este fato de linguagem, cuja consistência só é garantida pelo fato de que é dito, a uma forma de *fixação libidinal*. O exemplo paradigmático de Freud é a análise da fantasia *uma criança é espancada* (Freud, 1919). O interesse desta análise reside em mostrar que a fantasia se apresenta como uma proposição que enlaça o sujeito a uma forma de satisfação pulsional real sem que, contudo, faça sentido afirmar sua verdade ou falsidade. É em torno

destes pontos de *fixação* submetidos ao recalque, que podemos descrever como *formas* particulares de satisfação da libido, que Freud concebe a função de *causa*. A causa é a resposta de um sujeito ao real do sexo; é enquanto uma resposta do sujeito que ela se fixa como causa. Sendo assim, a causa não poderia jamais ser conjecturada sem levar em conta o assentimento do analisando, mesmo que este assentimento só possa ser dado a partir das manifestações indiretas do inconsciente.

CONCLUSÃO

O FIM DA CADEIA DE RAZÕES

Durante nossa exposição foi possível estabelecer alguns pontos conclusivos, em partes determinadas do texto. Caberia agora retomar o nosso percurso. Nosso ponto de partida foi a aparente ambiguidade da posição de Wittgenstein em relação a Freud. Freud é admirado pelo que tem a dizer — é mesmo em termos de um sobressalto de surpresa que ele será acolhido por Wittgenstein —, mas Wittgenstein recusa dar o seu assentimento à *explicação* freudiana, procurando situar-se em uma posição crítica em relação à Freud, a fim de entender o seu poder de sedução. O argumento wittgensteiniano repousa sobre o paradigma da crítica vienense de Freud: a impossibilidade de se entrar em contradição com o discurso psicanalítico.

Vimos que, para Freud, esta posição crítica é desfavorável para uma abordagem do inconsciente. É da impulsividade própria do recaiado que se poderia derivar a atratividade da qual Wittgenstein procura se desgarrar. O conflito entre Freud e Wittgenstein se delineou, primeiramente, em torno da nossa propensão a acatar a explicação psicanalítica. Esta ânsia por uma explicação, que Wittgenstein liga à nossa submissão ao discurso da ciência, consegue aplacar nossas inquietações, mas a explicação tende a impossibilitar o reconhecimento das diferenças, tornando-se paradigmática, e exige o trabalho terapêutico da filosofia.

Buscamos esclarecer a concepção wittgensteiniana do trabalho filosófico em uma espécie de paralelo alusivo à psicanálise. O objetivo deste trabalho é uma mudança de nossa *maneira de ver*, uma mudança que esvazie a nossa necessidade reiterada de explicação, conduzida como uma investigação gramatical que investe contra a tendência mistificadora de nossa relação com a linguagem. É contra essa pulsão a se bater contra os muros da linguagem, cuja expressão mais cabal é a nossa propensão a teorizar, que Wittgenstein concentra a sua luta no campo da filosofia. A concepção dos *jogos de linguagem* busca trazer a linguagem de volta ao solo áspero da atividade humana, onde ela se liga a uma *forma de vida*. A filosofia visa atingir a clareza a partir de uma visão sinóptica do uso da linguagem, sem necessidade de buscar uma explicação a mais, formular a hipótese de um submundo ou ligar-se a elementos transcendentais. Não há nenhuma verdade a exumar. Tudo já está na superfície; apenas devemos olhar os fatos e correlacioná-los de uma nova maneira.

A crítica wittgensteiniana de Freud foi condensada em torno da distinção gramatical entre causas e razões. Para Wittgenstein, o que Freud faz, efetivamente, é percorrer uma cadeia de razões. Como ele não sabe onde parar, formula uma hipótese causal. O passo seguinte, levou a uma série de confusões entre o objeto, cuja existência é postulada na esteira da prospecção das causas, e o paradigma, e entre enunciados de experiência e enunciados gramaticais, que Wittgenstein liga à tendência metafísica de construir um aparato conceitual que passa a girar por conta própria, afivelando a multiplicidade dos jogos de linguagem. A crítica de Wittgenstein torna-se mais clara em relação à interpretação freudiana dos sonhos. Para Wittgenstein, a interpretação freudiana acaba por se confundir com a aplicação de uma *regra de interpretação* e exige do sonho que ele se adapte a uma moldura, a uma imagem

completa, como na analogia freudiana com o *puzzle*. Retomamos a noção de *visão de aspecto* para caracterizar o ponto até onde Wittgenstein consente com o trabalho interpretativo.

Finalmente, examinamos a concepção wittgensteiniana de explicação estética, como um modelo que desloca, fundamentalmente, a própria noção de explicação. O critério de correção de uma explicação estética encontra-se atrelado ao assentimento daquele a quem a explicação se dirige, como ocorre na exteriorização de um *witz*. É o outro que diz de um *witz*, que ele é um *witz*. A explicação estética exige um signo do assentimento do sujeito. Mas o assentimento a uma proposição analítica desdobra o que o *witz* condensa, abrindo-se a uma dimensão temporal, em função da divisão subjetiva frente à interpretação que concerne ao inconsciente.

Neste ponto, a explicação psicanalítica se separa de uma explicação estética. Ela não se afirma por um signo de aceitação do *eu*, mas de uma forma indireta e inconsciente. Para Wittgenstein, o que condiciona a aceitação de uma explicação psicanalítica é a existência de uma espécie de acordo quanto ao jogo de linguagem da interpretação, reforçado pela atratividade da explicação psicanalítica. Para Freud, o assentimento se dirige a um objeto *real*, cabendo ao analista apontar para este objeto na atividade interpretativa, remetendo a este *terceiro termo* o critério de correção da interpretação. Em torno deste objeto, Freud evocará a função de causa, que ele concebe a partir de uma *fixação* pulsional a qual o sujeito se mantém preso. Neste sentido, o que uma análise visa não é uma síntese explicativa mas uma construção, comparável a um trabalho de ficção, capaz de verificar a posição do sujeito frente a estes pontos de fixação pulsional. A fórmula freudiana, “*onde isso era, como sujeito devo*

advir” (*wo es war, soll Ich werden*) (Freud 1933: 102)⁷² poderia ser lembrada aqui para designar o movimento do sujeito que assente com a causa.

Para Wittgenstein, o assentimento exclui a causa. Ao recusar a dimensão da causa, Wittgenstein se aferra ao *dois* da intersubjetividade e da relação de persuasão. A crítica wittgensteiniana de Freud acaba recusando, no jogo de linguagem da interpretação psicanalítica, o seu *referente*. O que limita o alcance de sua crítica é que o *sentido* da interpretação liga-se, em Freud, ao *referente* pulsional, mas isso escapa a Wittgenstein. De fato, em nenhum momento, Wittgenstein menciona a teoria freudiana das pulsões, que Freud considerava um dos pilares da psicanálise, ao lado da *Traumdeutung*.

Essa limitação não compromete o valor da crítica wittgensteiniana de Freud. Ela é, a rigor, um operador que desloca o psicanalista da posição de saber onde ele se confunde com a razão explicativa. Tal crítica teria sido, em parte, realizada historicamente. Em *Construções em Análise* (Freud 1937), vimos que a objeção de Wittgenstein é admitida e leva a uma explicitação do trabalho analítico e da função do analista. A construção é como um ser intermediário entre a ordem das razões e a causa. Ela incide sobre o limite da explicação, levando a um trabalho *ficcional* que tem por objetivo, no dizer de Freud, formar um *quadro* da vida do analisando. A construção é como um suplemento de explicação. Ao mesmo tempo, ela é apenas preliminar, isto é, o que importa são os efeitos que ela provoca, o fato de tocar ou não o próprio objeto da construção, que ela não pode evocar a não ser indiretamente, se for bem sucedida.

⁷² Segundo a tradução sugerida por LACAN, JACQUES (1966) In: *Écrits*. Paris, ed. du Seuil, pg. 418.

Para Wittgenstein, não se pode ir das razões às causas, não há uma gramática desta transição. A cadeia de razões se detém diante de uma *forma de vida* (*Lebensform*). Assim, o assentimento a uma proposição qualquer implica na possibilidade de se compartilhar um jogo de linguagem, isto é, compartilhar uma forma de vida. O assentimento só é possível como um efeito subjetivo do próprio jogo de linguagem, sustentado pela impossibilidade mesma de *referir*, pois *tudo se passa na linguagem*. Mas lembremos que o acordo sobre uma forma de vida não é um acordo sobre o modo de pensar e não envia a nenhum tipo de convencionalismo. Ele provém de nossos *atos*, inseridos em uma prática linguística. “*Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’*” (PI: § 217).

Para Wittgenstein, a solução dos problemas da vida, pelos quais pode-se interessar um psicanalista, não poderia advir de qualquer tipo de explicação, muito menos de uma explicação causal. Quanto mais se faz vacilar a referência do jogo de linguagem da interpretação mais se faz necessário assentir à sua própria forma de vida. “*Que a vida seja problemática, isto quer dizer que a vida não está de acordo com a forma de vida. É preciso então que você mude sua vida, e se ela se acorda a essa forma, é isso que faz o problema desaparecer*” (VB: 41 [27]). Querer ultrapassar este limite seria ceder a uma espécie de pulsão filosófica de dizer onde não se pode mais dizer. É o dilema em que se encontra Wittgenstein ao final de sua *Conferência sobre a Ética* (LC: 141). A conferência termina com a constatação da impossibilidade de obedecer a este limite, a esta pulsão (*Trieb*) que constitui o sintoma filosófico e que nos impede de *parar de filosofar*.

Nenhuma forma de terapêutica que não seja baseada na busca de sua própria forma de expressão poderia ser aceita por Wittgenstein. Ele permanece aferrado à “*recusa obstinada de um guia*” (Garcia 1994: 147), em sua busca ferrenha de autenticidade que caracteriza sua posição ética, “*pois lá onde eu devo ir, lá é necessário que de alguma forma eu já esteja*” (VB: 19 [8])⁷³. Tal posição contrasta com o que Freud entendia ser a única ética possível diante do inconsciente — “*ali onde isso era, como sujeito devo advir*”— que mencionamos acima. Mas, para Freud, é necessário encontrar apoio em uma situação de transferência que sustente, para o sujeito dividido, a sua relação com a causa.

⁷³ *Denn dort, wo ich wirklich hin muß, dort muß ich eigentlich schon sein.*

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE WITTGENSTEIN:

(BB) WITTGENSTEIN, LUDWIG (1958) *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. Trad. portuguesa: “*O Livro Azul*”. Lisboa: Edições 70, 1992.

(PHI) _____ *Philosophie*, §§ 86-93 do *Big Typescript*. In: “*Wittgenstein (1889-1989)*”, número especial da “*Revue Internationale de Philosophie*”, nº 169 (1989).

(PI) _____ (1951). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953. Tradução portuguesa de José Carlos Bruni: *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1984.

(ROC) _____ (1951) *Bemerkungen Über die Farben*. Editado por G. E. M. Anscombe, 1977. Trad. portuguesa: “*Anotações sobre as Cores*”. Lisboa: edições 70, 1987.

(RRF) _____ (1982). *Remarques Sur le Rameau D’or de Frazer*. Paris: ed. L’age d’homme, 1982.

(TLP) _____ (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. bilingue para a língua portuguesa: tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: EDUSP, 1994.

(VB) _____ (1977). *Vermischte Bemerkungen*. Ed. por: G.H. von Wright, Oxford: Basil Blackwell, 1977. Ed. francesa bilingue, traduzido por Gérard Granel: *Remarques Mêlées*. Ed. T.E.R., 1984.

(Z) _____ (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. Trad. portuguesa: “*Fichas*”, Lisboa, edições 70, 1989.

PRELEÇÕES E CONVERSÇÕES:

(LC) WITTGENSTEIN, LUDWIG (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compilado a partir de notas tomadas por Y. Smithies, R. Rhees e J. Tylor. Editado por Cyril Barrett. Oxford: Basil Blackwell, 1966. Trad. francesa de Jacques Fauve: *Leçons et Conversations sur l'Esthétique, la Psychologie et la Croyance Religieuse*, suivies de *Conférence sur l'Éthique*. Paris: Gallimard, 1971. Trad. portuguesa de José Paulo Paes: *Estética, Psicologia e Religião*. São Paulo: Cultrix, 1970.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1946-47) *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-47*. Notes de P. T. Geath, K.J. Shah, e A. C. Jackson, edited por P.T. Geath, New York-London: Harvester-Wheatsheaf, 1988.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (1932-35). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*. Notas de Alice Ambrose e Margaret MacDonald, ed. por Alice Ambrose. Oxford: 1979.

OBRAS DE SIGMUND FREUD

FREUD, S. e BREUER, J. (1895). *Estudos Sobre a Histeria*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. II.

FREUD, SIGMUND (1900). *A Interpretação dos Sonhos*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol(s). IV e V.

_____ (1910). *Cinco Lições de Psicanálise*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XI.

_____ (1912). *A Dinâmica da Transferência*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XII.

_____ (1915). *O chiste e sua Relação com o Inconsciente*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. VII.

_____ (1919). *Uma Criança é Espancada* In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XVII

_____ (1920). *Além do Princípio do Prazer*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XVIII.

_____ (1915). *Artigos sobre Metapsicologia. O Instinto e suas Vicissitudes*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XIV.

_____ (1916). *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise, conferência I*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XV.

_____ (1916b). Uma Ligação entre um Símbolo e um Sintoma. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra., 1969, vol. XIV.

_____ (1918). *Linhas de Progresso da Terapia Psicanalítica*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XVII.

_____ (1925). Algumas Notas Adicionais sobre a Interpretação de Sonhos como um Todo. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra., 1969, vol. XIX.

_____ (1923) Observação sobre a Teoria e a Prática da Interpretação dos Sonhos. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XIX.

_____ (1927). *O Futuro de uma Ilusão*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XXI.

_____ (1933). *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise, conferência XXXV*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XXII.

_____ (1937). *Construções em Análise*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editôra, 1969, vol. XXIII.

OBRAS DE OUTROS AUTORES

ASSOUN, PAUL-LAURENT (1988). *Freud et Wittgenstein*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988. Tradução para o português de Álvaro Cabral. *Freud e Wittgenstein*. São Paulo: Ed. Campus, 1990.

ASSOUN, P-L (1989). *Que Voulait L. Wittgenstein?*. In: "Revue Internationale de Philosophie", número 169.

BARTLEY III, WILLIAM WARREN (1987). *Wittgenstein*. Madrid: Ed. Cátedra, 1987.

BOUVERRESSE, JACQUES (1971). *La Notion de Grammaire*. In: "Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science". Paris: ed. du CNRS, 1971.

_____ (1973) *Wittgenstein: La Rime et la Raison*. Paris: Ed. de Minuit, 1973.

- BOUVERRESSE, JAQUES (1991). *Philosophie, Mythologie et Pseudo-science*. Combas: Ed. de L'Éclat, 1991.
- BOUWSMA, O. K. *Wittgenstein, Conversations 1949-1951.*, Indianapolis: ed. Hackett Publishing Company, 1986.
- CIOFFI, FRANK (1969). *Wittgenstein's Freud*. In: *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. P. Winch (ed.), Londres: Routledge e Kegan Paul, 1969.
- CHAUVIRRE, CHRISTIANE (1989). *Ludwig Wittgenstein*. Paris: Ed. du Seuil, 1989. Tradução para o português de Maria Luiza Borges: *Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- DAVIDSON, DONALD (1982). *Paradoxes of Irrationality*. In: *Philosophical Essays on Freud*. Editado por Richard Wolheim and James Hopkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- ENGELMAN, PAUL (1967). *Letters from Wittgenstein, with a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- FANN, K.T.(1969) *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1969. Trad. espanhola: "El Concepto de Filosofia en Wittgenstein". Madrid: ed. Tecnos, 1975.
- FAUSTINO, SÍLVIA. *Wittgenstein – o Eu e sua Gramática*. São Paulo: ed. Ática, 1995.
- GARCIA, CÉLIO (1994). *Psicanálise, Política e Lógica*. São Paulo: ed. Escuta, 1994.
- GLOCK, HANS-JOHANN. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. Ed. bras.: *Dicionário Wittgenstein*, Ed. Jorge Zahar, 1997.
- HALLER, RUDOLF (1990). *Wittgenstein e a Filosofia Autriaca: Questões*. São Paulo: EDUSP, 1990.
- JANIK, ALLAN e TOULMIN, STEPHEN (1973). *Wittgenstein's Vienna*, 1973. Traduzido para o português por Álvaro Cabral: *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.
- JOHNSTON, W. M. (1985). *L'Ésprit Viennois, Une Histoire Intellectuelle et Sociale, 1848-1938*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- JONES, ERNEST (1979). *La Vie et L'oeuvre de S. Freud*, vol.II. Paris: PUF, 1979.
- KENNY, ANTHONY (1982). "Wittgenstein on the Nature of Philosophy". In: *Wittgenstein and His Times*. Ed. por B. McGuinness, Oxford: B. Blackwell, 1982.
- LALANDE, ANDRÉ. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 10ª edição.

MALCOLM, NORMAN (1958). *Ludwig Wittgenstein, a Memoir*. Incluindo um estudo biográfico de Georg H. von Wright. Oxford: University Press, 1958.

McGUINNESS, BRIAN (1982). *Freud and Wittgenstein*. In: *Wittgenstein and His Times*. Ed. por B. McGuinness, Oxford: B. Blackwell, 1982.

MCGUINNESS, BRIAN (org.) (1987). *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. Tradução francesa de A. Soulez: *Manifeste du Cercle de Vienne et Autres Écrits*. Paris: PUF, 1985.

MILLER, JACQUES-ALAIN (1994). *Marginália de 'Construções em Análise'*. In: *Opção Lacaniana, n.º 17* – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, novembro de 1996, trad. de Cristina Drummond.

MONK, RAY (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Londres: Jonathan Cape, 1990. Tradução para o português de Carlos Afonso Malferrari. *Wittgenstein, o Dever do Gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NEWMAN, JONH HENRY CARDINAL (1870). *A Grammar of Assent*. Londres: ed. por Longmans, Green and Co., 1946. Ed. francesa: "*Oeuvres Philosophiques de Newman*", tradução de S. Jankélévitch, ed. Aubier, 1945.

RHEES, RUSH (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: 1984.

SCHOPENHAUER, A. *Le Fondement de la Morale*. Trad. francesa par André Burdeau. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

SZASZ, THOMAS (1976). *Karl Kraus et les Docteurs de L'âme*. Ed. Hachette, 1985.

Resumo

A crítica de Wittgenstein a Freud é explicitada partindo-se da análise de suas observações e enfocando o tema central da *explicação* freudiana. A diferença entre a gramática das causas e das razões é o ponto irradiador desta crítica. Ela conduz à objeção de que Freud tratou a multiplicidade dos fatos psíquicos a partir de um paradigma generalista, influenciado pelo modo de pensar da ciência. Wittgenstein se contrapõe a esta visão mostrando que, de fato, Freud opera no campo da estética. Somos assim levados à discussão da questão do assentimento, onde se decide a correção da interpretação psicanalítica. Para Wittgenstein a atratividade da explicação freudiana condiciona o assentimento a ser dado. A forma de vida marcaria o limite da atividade interpretativa. Para Freud, a interpretação desemboca na causa e isto decide o assentimento.