



PUC RIO

RAYMUNDO DE OLIVEIRA REIS NETO

**PSICANÁLISE, PRAGMATISMO E ESTRUTURALISMO: CONSIDERAÇÕES
SOBRE A DIVERSIDADE E A INVARIÂNCIA NA CLÍNICA E NA TEORIA**

TESE DE DOUTORADO

Rio de Janeiro, 11 de janeiro de 2002

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO**

**Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>**

Raymundo de Oliveira Reis Neto

**Psicanálise, pragmatismo e estruturalismo: considerações
em torno da invariância e da diversidade na clínica e na
teoria.**

Tese apresentada ao
departamento de Psicologia da
PUC/RJ como parte dos
requisitos para obtenção do título
de Doutor em Psicologia Clínica.
Orientador: Ana Maria Rudge

**Departamento de Psicologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro
Janeiro/2002**

121268



Para Ana, João, Mariana e Antônia,
meus amores.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, Ana Maria Rudge, pelo incentivo e pelo interesse que manifestou pelo desenvolvimento de minha pesquisa.

A Anamaria Ribeiro Coutinho, por sua fundamental contribuição para a realização desta tese.

Ao CNPQ pelo auxílio financeiro, que permitiu-me máxima dedicação a minha pesquisa.

Aos amigos Dário Teixeira e Lourdes Lemos, Ricardo Cabral e Patrícia Coelho, por partilharem comigo do entusiasmo pelo estudo.

Aos meus familiares, pelo carinho.

A minha mulher Ana, pela colaboração intelectual sempre afinada e pela parceria no caminho que trilhamos juntos.

PALAVRAS CHAVE

PSICANÁLISE

LINGUAGEM

SUJEITO

ESTRUTURALISMO

PRAGMATISMO

RESUMO

Considerando os trabalhos de autores que recentemente aqui no Brasil vêm procurando pensar uma articulação entre psicanálise, neopragmatismo e pragmática lingüística, esta pesquisa procura discutir a crítica que esses autores dirigem à teoria lacaniana. Tal crítica apresenta uma incidência epistemológica e outra clínica: por um lado, questiona-se se a teoria lacaniana, sob o peso da herança estruturalista, perderia de vista a diversidade cultural, ao voltar-se para a busca de invariantes; por outro lado, questiona-se ainda se, ao longo do processo clínico, o analista orientado pelo estruturalismo lacaniano visaria revelar uma verdade do oculto do sujeito, ou mais simplesmente, um verdadeiro sujeito. A discussão tem como eixo a questão da concepção de linguagem adotada pelas partes envolvidas nesse debate, com suas repercussões para o modo de pensar a constituição do sujeito pela linguagem e a concepção de cientificidade.

ABSTRACT

Taking into consideration the work of authors in Brazil who recently have been striving to think about a link between psychoanalysis, neo-pragmatism and pragmatic linguistics, this research seeks to discuss the criticism that directs Lacanian theory, criticism that presents both epistemological and clinical incidence: aimed at the search for invariants according to a structuralist inheritance, would this theory lose cultural diversity from sight? On the other hand, throughout the clinical process, oriented by the Lacanian structuralism, would the analyst seek to reveal a truth that is hidden from the subject, or true subject? The central basis for the discussion is the question of the adopted conception of language, with its repercussions for the way of thinking the constitution of the subject through language and the conception of scientificity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: PRAGMATISMOS	14
1.1 Pragmatismo filosófico	16
1.2 Pragmática lingüística	23
1.2.1 A linguagem como mosaico de jogos de linguagem	27
1.2.2 As regras para o uso da linguagem	34
1.2.3 A tarefa terapêutica da filosofia	38
1.2.4 Austin e a teoria dos atos de fala	41
1.3 Rorty e o neopragmatismo	44
CAPÍTULO 2: CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM, PRÁTICA CIENTÍFICA E PSICANÁLISE	57
2.1 Concepções de linguagem e prática científica	57
2.2 Pragmatismos e psicanálise	63
CAPÍTULO 3: ESTRUTURALISMOS	73
3.1 Lingüística e antropologia	73
3.2 Psicanálise e estruturalismo	81
3.3 Para além da lingüística	97
3.4 A psicanálise, a ciência e o discurso analítico	106
CAPÍTULO 4: O SUJEITO EM LACAN	120
4.1 O sujeito do sentido	132
4.2 O sujeito do significante	140
4.3 O sujeito como resposta do real	144
CAPÍTULO 5: O SELF EM RORTY	151
Rorty e Freud	164
CAPÍTULO 6: DIVERSIDADE, CLÍNICA E TEORIA	178
6.1 Psicanálise e sugestão: Levare versus porre	191

6.2 Redescrições e resistências	201
6.3 O acordo e o inconsciente	206
6.4 Transferência e crença	208
6.5 Ciência e teoria	214
CONCLUSÃO	226
BIBLIOGRAFIA	240

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é fruto de meu interesse em pensar a psicanálise, enquanto clínica e enquanto referencial teórico para a compreensão do sujeito, a partir dos impasses e sucessos com os quais me deparo em minha prática de analista.

Por outro lado, impõe-se a idéia, tão discutida hoje em dia, de que a psicanálise parece estar perdendo espaço no mundo atual. De que se trata? De uma justa retração face à hiperinflação de demanda por psicanálise observada em algumas décadas do último século? De uma necessidade de renovação dos conceitos e prática psicanalíticos? O sujeito contemporâneo "pede" uma outra clínica?

Isso ocorre porque estamos em um mundo em que as transformações dos conceitos científicos, assim como dos modos de subjetivação, se dão em um ritmo bem mais veloz do que aquele em que se modificam os conceitos e as práticas psicanalíticas e a partir dessa idéia, críticas são feitas às tradições universalistas da psicanálise.

Concernido por estas questões, chamou-me a atenção a iniciativa de um grupo de psicanalistas capitaneados pelo psicanalista Jurandir Freire Costa que, aqui no Brasil e mais particularmente no Rio de Janeiro, vêm procurando repensar a psicanálise a partir de um referencial conceitual pragmático,¹. Essa corrente tem em comum com a abordagem estrutural de Lacan, autor que junto

¹ COSTA. *As Sombras e o sopro: a psicanálise na era da linguagem*, 1989. COSTA (Org.). *Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty*, 1994.

a Freud fornece a principal referência teórica para minha prática clínica, o pressuposto de que o sujeito constitui-se na e pela linguagem. Isso, evidentemente, embora se trate de concepções de linguagem bastante distintas, aquelas adotadas para pensar o sujeito e a clínica, de um lado por Lacan, e de outro pelos autores filiados à orientação pragmática.

Bastante conhecida, a virada linguística operada por Lacan na psicanálise vem, até os dias de hoje, não obstante poder-se falar de uma crise da psicanálise, suscitando paixões variadas e calorosos debates. Tanto essa virada quanto toda a trajetória posterior deste autor são marcadas por uma relação tão inequívoca quanto complexa com o estruturalismo.

O movimento neopragmático, embora incipiente, retoma e absorve críticas recorrentes à psicanálise, de que esta proporia um sujeito a-histórico, ao comprometer-se com a formulação de leis gerais em ação na constituição do sujeito. Esse tipo de crítica não deixa de fora a abordagem de Lacan, na medida em que esta, por suas relações com o estruturalismo, com o corte sincrônico característico de seu método, e com a busca de invariantes estruturais em sua teoria da constituição do sujeito, traria, como consequência, um relativo despreço pela história e pela diversidade das formas que este sujeito pode assumir dependendo dos contextos sócio-culturais.

A questão básica que proponho investigar em meu trabalho diz respeito justamente ao modo como o pensamento pragmático recoloca a questão do sujeito da psicanálise em sua constituição na e pela linguagem, bem como à crítica que tal pensamento dirige à abordagem estrutural lacaniana.

Os principais subsídios teóricos buscados pelos psicanalistas desta orientação, encontram-se nas reflexões de filósofos sobre a linguagem, como Austin, Davidson Wittgenstein e nas discussões sobre o papel da ciência e da filosofia na cultura contemporânea levadas a cabo pelo filósofo americano Richard Rorty.

A questão impôs-se a mim sobretudo na medida em que a concepção de sujeito resultante de sua iniciativa pareceu-me chocar-se com minha experiência clínica como analista. O interessante é que esta orientação neopragmática manifesta a mesma preocupação em valorizar não o 'mesmo' que subjaz à diversidade, porém o diverso em sua positividade, também na esfera clínica.

O sujeito pragmático é apresentado por Costa como uma *rede lingüística de crenças e desejos*², e a cura psicanalítica concebida como advindo à medida em que tal sujeito pode enriquecer-se com novas descrições, até o ponto em que se considere satisfeito, ponto que, inevitavelmente, tem como parâmetro os seus ideais morais.

Costa retorna à metáfora freudiana que compara as técnicas da escultura e da pintura com, respectivamente, a da psicanálise e as das terapias que operam por sugestão³, e inverte a comparação ao comparar a psicanálise com a

² Ver COSTA. *Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty*, 1994 e COSTA. *A face é o verso: estudos sobre o homoerotismo*, 2, 1995. Quanto a isso Costa segue Rorty à letra. Conforme RORTY. *Freud and Moral Reflection*, (Philosophical papers, 2)1991b.

³ FREUD, (1905b). *Sobre a Psicoterapia*. ESB, 7, 1969.

pintura. Nada da busca de uma verdade oculta, tudo que o processo analítico pode fazer é ajudar o sujeito a se re-descrever⁴.

Muito haverá que ser dito quanto a isso, porém desde já levanto um aspecto que me causou surpresa e me conduziu a estudar mais o tema: embora tal versão do sujeito e da clínica considere a possibilidade de que certas crenças ou desejos não sejam tão facilmente re-descritíveis, nela não encontramos qualquer vestígio da consideração de um resíduo ineliminável, como que constituindo um núcleo duro da subjetividade, e de sua importância ao longo da cura analítica. Nisso, Costa me parecia contradizer não só a minha experiência clínica, como aquela de Freud e Lacan, cujas obras não deixam em nenhum momento de se referir, como um aspecto fundamental, àquilo que se impõe ao sujeito como um resto insistente, justamente em desacordo com os ideais morais do paciente, vale dizer, com seu *eu e suas instâncias ideais, as que deste eu fazem parte*.

Por mais que sutilezas devam ser consideradas cuidadosamente aqui, sutilezas que buscarei levar em conta ao longo do trabalho, parece haver uma oposição entre as versões pragmática e lacaniana da clínica psicanalítica, que é a oposição entre uma versão que enfatiza a infinidade de possibilidades de uma subjetividade singular e outra que valoriza o impacto daquilo que a essa subjetividade se impõe como impossível. É sob este aspecto que a perspectiva clínica proposta por Costa me causou estranheza, na medida em que entrava

⁴ COSTA. 1994.

em choque com minha experiência clínica, que não se iniciou a partir do lugar de analista.

Após uma experiência de dois anos (1980/82) trabalhando em uma *comunidade terapêutica*, quando tive intenso contato com os chamados pacientes graves, comecei a fazer em 1984 o trabalho hoje mais conhecido como *acompanhamento terapêutico*⁵ - então *acompanhamento psiquiátrico* - junto a um grupo que trabalhava para psiquiatras e psicanalistas que, por sua vez, utilizavam esse recurso basicamente como uma alternativa à internação de seus pacientes.

No que concerne a este trabalho, é importante destacar o tipo de *demand*a formulada por aqueles, nomeadamente, psiquiatras, eventualmente psicanalistas ou ainda terapeutas de família, que nos chamavam, como acompanhantes, para o atendimento dos pacientes. Em situações que eram quase sempre de crise, quando os recursos técnicos destes profissionais se mostravam insuficientes, éramos chamados para, na base de uma orientação fundamentalmente prática, resolver a situação.

Não nos era cobrado um saber teórico. Entretanto, alguma coisa nos era exigida: que tivéssemos *jogo de cintura*, bom senso, educação, capacidade de estabelecer um *vínculo afetivo*, provocar empatia, etc. Além disso, devíamos

⁵ Em minha dissertação de mestrado (Reis Neto, R.O., *Acompanhamento terapêutico: emergência e trajetória histórica de uma prática em saúde mental no RJ*, 1995) trabalhei a trajetória histórica da prática do acompanhamento no Rio de Janeiro, entendendo que seria uma etapa necessária para esclarecer uma série de impasses com os quais aqueles que desempenham esta prática se deparam. Foi um trabalho em uma linha genealógica, o que me proporcionou um primeiro contato com a perspectiva *historicizante* que agora encontro entre autores filiados a uma concepção pragmática de linguagem.

obedecer a *diretrizes 'objetivas'* estabelecidas pelo psiquiatra ou psicanalista que nos chamara.

Quanto a estas *diretrizes objetivas*, elas poderiam consistir em: evitar que o paciente fumasse maconha, levá-lo a um curso ou ao analista, impedir - ainda que através de uma contenção de natureza sobretudo simbólica⁶ - que o paciente saísse de casa, para que ele não se 'expusesse' durante um surto maníaco, por exemplo, dar-lhe a medicação, passear com ele na praia, ajudá-lo a procurar emprego, a arrumar a casa, cumprir compromissos etc.

Já a vertente 'subjettiva' incluía o estabelecimento do *vínculo afetivo* e a oferta ao paciente uma *escuta diferenciada*. A oferta desta escuta diferenciada era uma parte fundamental do estabelecimento do vínculo⁷ e bastante valorizada, ainda que normalmente se esperasse que isso servisse para promover a realização das tarefas objetivas pelo paciente.

Os médicos pareciam interessar-se mais pelo aspecto adaptativo e 'objetivo' de sua demanda. Em grande parte, parecia não importar muito a eles como essa demanda seria atendida, desde que as coisas acontecessem conforme o planejado. O que um acompanhante falava e ouvia, durante as várias horas diárias em que ficava com o paciente, pouco interessava aos médicos, embora os que possuíam formação psicanalítica organizassem reuniões de supervisão, regadas a generosas doses de conceitos psicanalíticos,

⁶ Quero dizer: não era esperado que nos atracássemos com os pacientes, em situações de emergência.

⁷ Também era muito freqüente ouvirmos: "tirar o paciente do isolamento em que vive", "funcionar como um *ego auxiliar*" - noção quase-teórica polivalente - "levar-lhe um pouco de vida", "mediar as relações entre o paciente e sua família" etc.

muitas vezes utilizados de forma pouco rigorosa. Estas reuniões atendiam particularmente aos interesses dos acompanhantes psiquiátricos (ou 'terapêuticos', como viriam a ser conhecidos mais tarde), ansiosos pela troca com um profissional mais experiente e pela possibilidade de exercitar 'leituras' psicanalíticas dos casos clínicos. Quase todos eram candidatos a futuros analistas, tomando o acompanhamento como uma prática 'de passagem'. Por isso mesmo, geralmente interessavam-se muito pelos aspectos de seu trabalho que pareciam menos importantes aos médicos que os solicitavam. Aspectos ligados às *trocas afetivas e significativas* que ocorriam junto ao paciente.

Tal situação inclinava os acompanhantes a tentar teorizar sobre o que faziam, não apenas para sair da condição de meros auxiliares dos psiquiatras, mas também porque, na medida em que questionassem uma intervenção basicamente voltada para uma adaptação do paciente, fazia-se necessário responder às questões: 'o que fazemos?', 'o que somos como terapeutas?' Isso se tornava tão mais urgente quanto mais esbarrassem em aspectos da conduta do paciente que insistiam em não ceder às boas direções terapêuticas, sugerindo algum tipo de intensidade, para recorrer à terminologia da dimensão econômica, resistente aos nossos melhores esforços⁸.

⁸ Claro que seria possível considerar aí uma causalidade orgânica; porém assim fazer seria assumir definitivamente o papel de auxiliares da psiquiatria e a inutilidade de insistir em uma cura pela palavra. Não adotar tal caminho exigia uma reflexão que legitimasse nossa intervenção e a psicanálise oferecia-se como instrumento privilegiado para isso.

Vê-se aí esboçada parte da trajetória clínica que me levou à questão que hoje proponho desenvolver em minha pesquisa de doutorado⁹: grosso modo, de um lado, temos um olhar que, como direção do tratamento, privilegia aquilo que funciona, que é socialmente útil e valorizado; de outro, um que coloca essa direção em segundo plano, privilegiando, a partir da consideração de que algo no paciente não obedece a uma lógica adaptativa, um trabalho na transferência¹⁰, no qual é oferecida ao paciente a oportunidade de dar um sentido à singularidade de seus atos, independente de sua adequação a ideais.

De minha experiência de acompanhante terapêutico a psicanalista, quero enfatizar justamente o percurso de *tornar-me analista*. Tal percurso tem uma relação fundamental com minha questão de tese, pois este teve como ponto de partida um encontro, na clínica, com algo que *emperra* o caminho da cura do paciente, justamente o que entra em choque com a dimensão adaptativa privilegiada na demanda dos médicos com quem trabalhei em acompanhamento, e que determinou o desvio de meu interesse para o difícil manejo do *amor* - o vínculo afetivo - e do *saber* - a escuta e o uso da palavra como instrumento de cura - na relação com o paciente¹¹.

Note-se como *Isso*, que emperra a cura, tem relação com a *repetição* como conceito psicanalítico. Tomar a decisão de não pretender eliminar, através de

⁹ Foi este mesmo conflito que trabalhei em minha dissertação de mestrado. Retomo-o agora por uma perspectiva inteiramente diversa.

¹⁰ O manejo do vínculo afetivo e das trocas significativas, a partir de um referencial teórico psicanalítico, torna-se aqui um trabalho na transferência, não obstante as variadas maneiras de entender este trabalho.

¹¹ Meu interesse não é neste momento defender o acerto de tal percurso ou olhar. Apenas os assumo como fazendo parte de minha trajetória clínica.

procedimentos sugestivos mais diretos e/ou pelo uso da medicação, as repetições 'indesejáveis' do paciente - tomando por referência os ideais sociais - no presente caso foi o contraponto de um investimento no trabalho na transferência. O *tornar-me analista* não consistiu apenas numa passagem da clínica como acompanhante para a clínica como analista, numa mudança de *setting*, mas principalmente no tomar como referência um certo modelo de subjetividade, considerada como inarredavelmente dividida e conflitiva, que me comprometeu com uma clínica sob transferência¹².

Encontram-se, tanto em Freud quanto em Lacan, elementos teóricos que inequivocamente orientam a clínica psicanalítica, ainda que voltada para o objetivo de produzir uma mudança na posição subjetiva do analisando, e de considerar os aspectos irreduzíveis do sujeito. Já em seus "Estudos Sobre a Histeria"¹³ Freud registra, com rara elegância, seu abandono da hipnose como técnica de cura, apresentando, como um dos principais motivos para isso, o fato de ela "não trabalhar as resistências" do paciente, entendendo-se por resistência, na época, a ação de uma força que se opõe à remoção do sintoma.

A dimensão da insistência não seria jamais abandonada por Freud. Já em 1920, ele estava às voltas com a *compulsão à repetição*, noção que irrompe

¹² Com isso enfatizo também que já me tornava analista fazendo acompanhamento, ou seja, que também se pode desempenhar esta prática de modo coerente com a psicanálise. Outro ponto a ser esclarecido é que não há analogia possível entre as oposições acompanhantes-psiQUIATRAS e psicanálise-pragmatismo. Ao contrário, as propostas clínicas do neopragmatismo parecem-me encaixar-se particularmente bem com o que fazem os acompanhantes psicanaliticamente orientados, pois, eles sim, trabalham pela *via di porre*. Mas não desenvolverei este ponto.

¹³ FREUD.(1893-1895). ESB, 2, 1969.

quando seus achados clínicos lhe exigem conceber uma dimensão *além do princípio do prazer*. Vejamos:

"Se levarmos em consideração observações como essas, baseadas no comportamento, na transferência e nas histórias da vida de homens e mulheres, (...) encontraremos coragem para supor que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer". (FREUD (1920). *Além do princípio do prazer*. 1969, p.36. (ESB, 18)).

Não obstante todas as formas de satisfação substitutivas a serem consideradas quando se procura explicar a fixação no sintoma¹⁴ algo restaria "inexplicado o bastante para justificar a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual (pulsional)¹⁵ do que o princípio do prazer que ela domina¹⁶."

Em seus trabalhos terminais, quase vinte anos mais tarde, reaparece em *Análise Terminável e Interminável*¹⁷ a referência à irredutibilidade do sintoma, considerada como um limite às pretensões da cura psicanalítica.

Freud indaga-se: seria a psicanálise, ao lado da educação e do governo, a terceira das profissões *impossíveis*¹⁸? O sucesso da cura dependeria da possibilidade do paciente adquirir, em análise, a capacidade para continuá-la por si mesmo após o término do contrato analítico propriamente dito¹⁹? Há

¹⁴ E aqui temos subjacente a noção de benefício do sintoma, correlata ao pressuposto de que há um sentido que explica a sua persistência. É importante atentar para o fato de que, ao postular um além do princípio do prazer, Freud permite pensar que há uma dimensão de não-sentido no sintoma, o que imporá uma limitação ao seu deciframento.

¹⁵ A tradução de Trieb por instinto e não por pulsão, na Edição Standard, já foi criticada o suficiente para que eu introduza aqui a correção entre parênteses.

¹⁶ FREUD, (1920). *Além do princípio do prazer*, (ESB, 18), 1969, p.30.

¹⁷ FREUD (1937a). *Análise terminável e interminável*, (ESB, 22), 1969.

¹⁸ *Ibid.*, p.282.

¹⁹ *Ibid.*, p.283.

aqui clara referência a um resíduo persistente que, vivido como desprazeroso, retorna, exigindo um permanente trabalho, e que se faz presente ao longo das sucessivas reformulações teóricas propostas por Freud.

Parece-me inequívoco dizer que Lacan retoma a visada deste resíduo irreduzível em sua leitura de Freud. Conceitos como *Real*, *objeto a*, *gozo* retomam o que, em Freud, estava formulado principalmente em uma linguagem econômica. Teríamos assim o *objeto a* como insistência lógica, o *Real* como impossível, o *gozo* como uma estranha e persistente satisfação que está para além do princípio do prazer.

A psicanálise, ao buscar uma teoria da clínica, jamais recuou diante daquilo que se impõe ao sujeito como resíduo ou resto traumático e que determina no sujeito, seja a alienação ao sintoma, seja o enfrentamento de sua divisão constitutiva, dimensão ressaltada tanto em Freud quanto Lacan.

Mas existe ainda o outro caminho ao qual não quero me furtar nesta tese. Diz respeito ao fato de que a crítica pragmática argúi não apenas a postulação do que seja o sujeito da psicanálise na dimensão clínica, mas também se volta para uma dimensão epistemológica. A adoção de uma teoria universalista do sujeito, que atrela a teoria de sua constituição a supostos invariantes também merece seus reparos. Postulando um complexo (ou estrutura) organizador universalizável para todo sujeito, que seria o complexo de Édipo ou de castração em Freud, relidos através da referência permanente à ação da estrutura da linguagem em Lacan, a psicanálise não estaria deixando de contemplar a possibilidade de emergência de novas formas de subjetivação,

que exigissem uma reformulação de seus conceitos? O pensamento genealógico, desconstrutivista, maciçamente presente no cenário contemporâneo, problematiza este aspecto, que me parece igualmente presente nos ensaios de Costa e em toda uma tradição pragmática mais ampla.

Este pensamento articula-se à suposta crise da psicanálise, à qual me referi acima. A celeridade das mudanças em nossa época não encontraria na psicanálise, presa em sua tradição universalista, uma contrapartida em termos de reformulações conceituais que a capacitassem a dar conta de novas formas de subjetivação, o que determinaria um retraimento de sua relevância no mundo atual.

Parece, assim, importante pensar os problemas com que se defronta a psicanálise à luz das críticas que atualmente são feitas à tradição universalista do pensamento psicanalítico, cuja matriz tem sido remetida ao pretensão positivismo de seu formulador original, e que teria sido retomada sob outro matiz por Lacan, através da influência do estruturalismo lingüístico e antropológico.

Na tentativa de esclarecer e aprofundar o debate, minha pesquisa visará também sistematizar esta discussão, considerando não só os argumentos apresentados por Costa em sua releitura pragmática da psicanálise, como também as referências teóricas de que lança mão em seu trabalho crítico. A força do pensamento pragmático na filosofia e a heterogeneidade do campo recoberto por ele parecem-me justificar uma consideração criteriosa de suas incursões no campo da psicanálise.

Isso implicará duas etapas igualmente fundamentais: primeiro, discriminar as diferentes vertentes pragmáticas que influenciam a proposta e a crítica de Costa para apreendê-las de modo mais rigoroso; segundo, avaliar o alcance desta crítica, assim como as conseqüentes propostas de reformulação na concepção do que seja o tratamento psicanalítico.

Um ponto a que se terá de dar espaço, neste caminho, será o estruturalismo de Lacan, qual seu papel na releitura da psicanálise freudiana efetuada por Lacan, quais as deformações por que passa ao ser transportado para um novo campo teórico que não era o de onde se originou.

Como um primeiro passo, será necessário introduzir e distinguir de que pragmatismos estarei falando em meu trabalho. É o que farei logo no primeiro capítulo.

1. PRAGMATISMOS

Na busca de situar as diversas críticas que, a partir de um referencial (frouxamente designado) como pragmático, têm sido feitas à Psicanálise, meu primeiro objetivo será delimitar com maior rigor os vários enfoques que têm sido englobados dentro deste termo. É justamente este objetivo que me faz, em vez de falar de pragmatismo, referir-me aos “pragmatismos”

Basicamente serão duas as vertentes pragmáticas que estarei enfocando: uma primeira, representada por autores que, sendo filósofos da linguagem, preocupados com questões que concernem à análise de significados e toda a vasta gama de temas relacionados que isso envolve, enfatizaram o *uso* e o contexto como determinantes do *sentido* de termos e expressões lingüísticas, e, portanto, o caráter de *prática social* da linguagem. Os principais expoentes desta vertente são Austin²⁰ e Wittgenstein²¹, sendo que suas obras, principalmente a deste último, tal como aconteceu com a lingüística estrutural, têm sido invocadas para iluminar discussões que tratam de temas muito distantes das questões por eles debatidas. Esta primeira corrente de pensamento será chamada, com maior propriedade, de pragmática lingüística

22

Uma segunda vertente, é a de orientação neopragmática, cujo principal expoente nos dias atuais é o filósofo americano Richard Rorty. É importante

²⁰ AUSTIN. *Quando dizer é fazer*, 1990.

²¹ WITTGENSTEIN. *Investigações filosóficas*, 1999.

²² Ver sobre a distinção entre um pragmatismo filosófico e a pragmática lingüística: MARCONDES. *Desfazendo mitos sobre a pragmática*, 2000.

notar que Rorty, diferentemente de Austin e Wittgenstein, não é um filósofo da linguagem. Sua orientação é dita *neopragmática*, pois empresta novo vigor ao chamado “*early pragmatism*” americano, que teve em Pierce, James e Dewey seus principais autores²³. O neopragmatismo de Rorty, contudo, difere daquele destes últimos autores, exatamente na medida em que incorpora uma reflexão sobre a linguagem marcadamente influenciada por Wittgenstein e Davidson e, de modo mais geral, pela tendência anti-metafísica e anti-racionalista do pensamento filosófico no século vinte.

Não sendo filósofo da linguagem e deixando de lado as chamadas ‘grandes questões’ que a filosofia dedicou-se a resolver ao longo de mais de dois milênios²⁴, Rorty propõe uma redefinição da tarefa do filósofo – ou, mais precisamente, do intelectual – que examinaremos mais à frente. Extremamente versátil, ele combina a abordagem de problemas ‘locais’²⁵, que concernem à cultura ocidental contemporânea de modo mais geral e à defesa, assumidamente ‘etnocêntrica’²⁶, dos ideais da democracia liberal, com uma discussão recorrente envolvendo o papel da filosofia e da ciência na cultura contemporânea²⁷.

Estando inteiramente fora dos objetivos de minha tese fazer uma análise crítica das obras de Austin, Rorty e Wittgenstein, o que demandaria não

²³ MARCONDES, *Desfazendo mitos sobre a pragmática*, 2000. Ver também SCHEFFLER, *Four pragmatists*, 1974.

²⁴ A inspiração quanto a isso é inequivocamente de Wittgenstein, conforme a “tarefa terapêutica” da filosofia proposta por ele.

²⁵ No sentido em que se opõe ao grandes problemas filosóficos, abandonando a busca de verdades sempiternas.

²⁶ Num sentido que será examinado. Conforme RORTY, 1991a e 1991b.

²⁷ Ver RAMBERG, *Richard Rorty e sua Filosofia*, s.d.

apenas uma, mas várias teses, ela se limitará a fazer uma apresentação da obra desses autores visando apenas destacar aqueles aspectos dessas obras que já tenham sido utilizados em tentativas de discutir a teoria e a prática analíticas²⁸, em uma reconstrução pragmática.

Para apresentar as duas diferentes vertentes pragmáticas a que me referi, divido o capítulo em três seções: na primeira, apresento o pragmatismo filosófico, procurando destacar seus traços mais gerais, que podem ser encontrados no pensamento de Peirce, James e Dewey. Considero importante iniciar por este movimento, entendendo que isso facilitará não apenas assimilar melhor o enfoque neopragmático de Rorty, como também notar semelhanças e contrastes com o trabalho dos autores da pragmática lingüística.

Na segunda seção apresentarei a pragmática lingüística, pautando-me no trabalho do segundo Wittgenstein e de Austin, e reservarei a terceira e última seção à apresentação do trabalho de Rorty, enfatizando o uso peculiar que ele faz dos dois referenciais teóricos antecedentes e ainda de alguns aspectos do trabalho de Davidson.

1.1. PRAGMATISMO FILOSÓFICO

Basicamente, o que o caracteriza o pragmatismo filosófico é uma certa atitude face à produção de conhecimento, coerente, ou mesmo determinada por um certo modo de pensar a verdade. Em um texto clássico, James introduz o termo:

²⁸ Sempre de maneira pontual, ao contrário do que Lacan fez, partindo do estruturalismo.

"O termo deriva da mesma palavra grega *pragma*, que significa *ação*, da qual derivam nossas palavras 'prática' e 'prático'. Ela foi primeiramente introduzida na filosofia por Mr. Charles Peirce em 1878. (...), Mr Peirce, após apontar que nossas crenças são efetivamente regras para a ação, disse que para revelar o significado de um pensamento, precisamos apenas determinar qual conduta ele está destinado a produzir: esta conduta é para nós, seu único significado" (JAMES. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*, 1907, p.18)²⁹.

Atenção para a referência à noção de 'crença', pois ela já fornece uma chave para a compreensão do que está em jogo. O pragmatismo dissolve as fronteiras rígidas que separariam, de um lado, o que seriam apenas *crenças* e, de outro, um saber fundamentado por algum tipo de método ou razão transcendentais.

Tal movimento volta-se contra duas tendências predominantes na filosofia de então, uma metafísica e outra racionalista. Contra a primeira, o pragmatismo abandona a perspectiva mítica de encontrar finalmente a "chave para o segredo do universo", um saber último que uma vez adquirido permitiria ao filósofo o merecido repouso:

"Assim o universo sempre pareceu à mente comum como um tipo de enigma, cuja chave deveria ser procurada na forma de alguma palavra ou nome encantado. Tal palavra nomearia o princípio do universo e, possuí-la equivaleria no final das contas a possuir o universo ele mesmo. 'Deus', 'Matéria', 'Razão', 'o Absoluto', 'Energia', são alguns tantos destes nomes mágicos. Pode-se descansar uma vez

²⁹ As traduções de citações nesta tese são de minha responsabilidade, devendo o texto original estar em nota de rodapé. "The term is derived from the same Greek word *pragma*, meaning action, from which our words 'practice' and 'practical' come. It was first introduced into philosophy by Mr. Charles Peirce in 1878. (...), Mr. Peirce, after pointing out that our beliefs are really rules for action, said that, to develop a thought's meaning, we need only determine what conduct it is fitted to produce: that conduct is for us its sole significance".

que se tenha a posse deles. Chegou-se ao fim da jornada metafísica. Porém uma vez que se siga o método pragmático, deixa-se de procurar por tal palavra final. Deve-se extrair de cada palavra seu valor prático e coloca-la para funcionar no curso da experiência. Ela aparece assim menos como uma solução, do que como um programa para a continuação do trabalho e, ainda mais particularmente, como uma indicação dos caminhos pelos quais realidades existentes podem ser modificadas" (ibid., p.21)³⁰.

Contra a segunda tendência, nomeadamente, o racionalismo, o pragmatismo opõe-se à busca de verdades necessárias e de condições de possibilidade do conhecimento estabelecidas de uma vez por todas por uma razão universal supostamente existente.

Um pragmatista dá as costas resolutamente e de uma vez por todas para uma série de hábitos inveterados, caríssimos aos filósofos profissionais. Ele se afasta da abstração e insuficiência, de soluções verbais, de más razões *a priori*, princípios rígidos, sistemas fechados e pretensos absolutos e origens (ibid., p.20)³¹.

Afastando-se dessas duas tendências, o pragmatismo, por um lado, abraça a prática científica, na medida em que pode conjugar com esta seu viés empirista, sua orientação para os fatos, sua permanente disposição em testar a

³⁰ "So the universe has always appeared to the natural mind as a kind of enigma, of which the key must be sought in the shape of some illuminating or power-bringing word or name. That word names the universe's *principle*, and to possess it is, after a fashion, to possess the universe itself. 'God,' 'Matter,' 'Reason,' 'the Absolute,' 'Energy,' are so many solving names. You can rest when you have them. You are at the end of your metaphysical quest. But if you follow the pragmatic method, you cannot look on any such word as closing your quest. You must bring out of each word its practical cash-value, set it at work within the stream of your experience. It appears less as a solution, then, than as a program for more work, and more particularly as an indication of the ways in which existing realities may be *changed*".

³¹ "A pragmatist turns his back resolutely and once for all upon a lot of inveterate habits dear to professional philosophers. He turns away from abstraction and insufficiency, from verbal solutions, from bad *a priori* reasons, from fixed principles, closed systems, and pretended absolutes and origins".

validade de seus enunciados e, finalmente, sua orientação pragmática voltada para a realização de interesses humanos. Por outro lado, opõe-se a 'A Ciência', quando esta pretende, com a formulação de leis gerais, apenas decifrar os códigos forjados pelo Senhor. Teríamos, neste caso, apenas uma versão atualizada de aspirações metafísicas e racionalistas.

A dissolução de fronteiras '*a priori*' entre crenças verdadeiras e falsas introduz a questão de determinar a diferença entre os enunciados do senso comum e os enunciados da filosofia e das ciências. Esperar-se-ia, habitualmente, que *a verdade* estivesse com estes últimos. Contudo, ao afirmar que o significado de nossos pensamentos deve ser buscado nas condutas que eles se prestam a produzir, Peirce, bem como os outros autores relacionados ao "*early pragmatism*", coloca-se no extremo oposto das pretensões metafísicas, racionalistas e epistemológicas que mencionei. Pois, inseparável da questão do significado, a verdade é assim remetida à questão da eficácia, do que 'funciona'.

Também a ciência e a filosofia devem conformar-se, pois, com o fato de que a verdade de seus enunciados deve ter como parâmetro os resultados por eles proporcionados. Isso decorre naturalmente da concepção de verdade defendida por James:

Verdade independente; verdade que é meramente encontrada; verdade não mais maleável às necessidades humanas; verdade incorrigível, numa palavra; tal verdade existe efetivamente superabundantemente -- ou é suposta existir por pensadores de orientação racionalista; porém ela então significa apenas o coração morto da árvore

viva, e que ela esteja lá significa apenas que a verdade também possui a sua paleontologia e sua prescrição e pode tornar-se rígida com os anos de serviço prestado e petrificada ao olhar dos homens como fascinante antiguidade" (JAMES. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*, 1907, p.26)³².

Em seu artigo intitulado "Desfazendo mitos sobre a pragmática", Marcondes pondera no mesmo sentido de James:

"As teorias científicas são conjuntos de hipóteses cuja validade só pode ser determinada levando-se em conta sua eficácia e seu sucesso, ou seja, seus resultados, efeitos e conseqüências, portanto, a prática científica propriamente dita" (MARCONDES, 2000, p.39).

Assim, uma conseqüência controversa a que pode levar este tipo de posição é justamente impossibilitar a afirmação de que os enunciados das teorias científicas ou filosóficas são mais verdadeiros que aqueles do senso comum, da religião, ou da arte. Desde que sejam eficazes, os enunciados de ambos os grupos podem encontrar-se em pé de igualdade com relação à questão da verdade.

Veremos como esta posição tanto é retomada por Rorty em sua crítica a uma *concepção correspondentista de verdade*, como também é compatível com o modo como Wittgenstein, a partir de sua caracterização da linguagem como um mosaico de *jogos de linguagem*, pensa a relação entre linguagem e realidade. Entretanto, ela não impede de considerar a especificidade do 'jogo

³² "Truth independent; truth that we find merely; truth no longer malleable to human need; truth incorrigible, in a word; such truth exists indeed superabundantly - or is supposed to exist by rationalistically minded thinkers; but then it means only the dead heart of the living tree, and its being there means only that truth also has its paleontology and its prescription, and may grow stiff with years of veteran service and petrified in men's regard by sheer antiquity".

de linguagem' científico, recusando apenas que a ciência esteja mais próxima do que outros discursos no que diz respeito à descrição do mundo tal como ele é.

James refere-se ao pragmatismo como "*método e como uma teoria genética do que se quer dizer por verdade*"³³. Como método, sua meta é:

"Procurar interpretar cada noção traçando suas respectivas conseqüências práticas. Que diferença faria na prática para qualquer um se esta noção e não aquela fosse verdadeira? Se nenhuma diferença prática puder ser traçada, então as alternativas significam na prática a mesma coisa e toda a disputa é vazia. Sempre que uma disputa for séria, nós devemos estar aptos a mostrar alguma diferença prática que deve seguir-se do fato de uma das partes estar certa" (ibid., p.18)³⁴.

Portanto, à pergunta '*... o que significa tal noção ...?*', que implica a expectativa por sua *verdade*, não se deve esperar encontrar como resposta nem um referente situado na realidade não lingüística, material ou ideal, nem tampouco qualquer tipo de resposta desinteressada, objetiva, porém, uma resposta que esteja, antes, sempre atrelada à questão: para que ela serve? Daí para o pressuposto da pragmática lingüística de que o significado ou sentido é determinado pelo uso, e não o contrário, é apenas um pulo.

³³ Ibid., p.26.

³⁴ "Try to interpret each notion by tracing its respective practical consequences. What difference would it practically make to anyone if this notion rather than that notion were true? If no practical difference whatever can be traced, then the alternatives mean practically the same thing, and all dispute is idle. Whenever a dispute is serious, we ought to be able to show some practical difference that must follow from one side or the other's being right".

O pragmatismo de Peirce, James e Dewey investiu em diferentes campos, e neste sentido poder-se-ia falar dele como sendo mais do que uma filosofia da ciência ou uma teoria da verdade, como propôs James³⁵.

Entretanto, nele podem ser distinguidas três características: primeira, uma concepção de verdade que valoriza o critério da eficácia, dos resultados, dos interesses em jogo em uma comunidade, seja ela filosófica, científica, religiosa, etc.

Segunda, coerentemente com isso, uma atitude face ao trabalho de produção de conhecimento. O pragmatismo desses autores, de forma alguma, se coloca contra a ciência ou contra a produção de conhecimento de modo mais geral; não se trata de um pensamento cético, antes pelo contrário.

Considerada uma filosofia tipicamente norte-americana, ela é representativa do espírito pragmático usualmente reconhecido como traço daquela cultura. Nada de trágico, nada de abstrações, enfim, vamos ao que interessa e ao que pode dar certo, de acordo com nossos melhores ideais. Estes, diga-se de passagem, não devem ser postos à prova, tendo por parâmetro uma suposta noção universal de 'Bem', mas sim tendo por parâmetro aquilo que entre os indivíduos de uma dada comunidade é reconhecido como sendo representativo dos melhores valores e ideais.

Finalmente, enquanto método, tal como indicado na passagem de James acima, o pragmatismo pode ser utilizado tendo em vista o esclarecimento

³⁵ O que chamo atenção com isso é que James, Dewey e Peirce avançaram em terrenos como a psicologia, a educação e a lingüística, respectivamente, não se furtando a fazer ciência e não apenas filosofia da ciência. Cf. MARCONDES. *Desfazendo mitos sobre a pragmática*, 2000 e SCHEFFLER. *Four pragmatists*, 1974.

filosófico. Enquanto tal, ele não pretenderia trazer a verdade definitiva, porém esclarecer porque uma certa contenda filosófica parece empacar sem resultados, 'agudizando-se'. Neste sentido, o pragmatismo apontará sempre para que o problema aparentemente insolúvel só o é por não se prestar a devida atenção ao modo como estão sendo utilizadas as noções em jogo na contenda.

É importante manter em vista que é apenas em Rorty – e não em Austin e Wittgenstein – que encontraremos o pressuposto clássico desta vertente pragmática, de que a *verdade é aquilo que funciona*, tendo como parâmetro os interesses das diferentes comunidades lingüísticas – científicas, filosóficas, etc. - no seio das quais ela é debatida.

Como disse, o neopragmatismo de Rorty emprestará novo vigor às formulações do '*early pragmatism*', apenas incorporando às suas formulações as reflexões sobre a linguagem principalmente de Wittgenstein e Davidson. Antes de chegarmos a Rorty, apresentemos, pois, as posições de Wittgenstein e Austin, destacando de que modo podemos pensar a inserção delas em um campo pragmático.

1.2. PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA

Começando com Wittgenstein, cabe primeiramente um comentário sobre seu percurso. Este autor pode ser situado em uma linha de continuidade com Descartes e Kant, no sentido em que a tarefa filosófica que se atribui é a de pensar as condições de possibilidade do conhecimento. Entretanto, enquanto

esses dois filósofos concentraram sua atenção no *sujeito* do conhecimento, Wittgenstein filia-se à filosofia analítica, que desloca seu foco do sujeito para a *linguagem*. No que diz respeito ao conhecimento, a questão passa a ser colocada nos seguintes termos: como pode a linguagem bem representar a realidade, ou seja, representá-la sem engano? Quais as condições necessárias para que determinemos a falsidade ou verdade de um enunciado?

Exponentes máximos do empirismo lógico, uma das correntes no interior do campo mais amplo da filosofia analítica, Frege, Russel e Wittgenstein - este em sua primeira fase, a do "Tractatus Logico-Philosophicus"³⁶ - abordaram tal questão diferentemente. Enquanto os dois primeiros dedicaram-se à elaboração de uma linguagem formal, logicamente perfeita, supostamente deixando de lado a equívoca linguagem cotidiana, Wittgenstein considerou que nada havia de errado com a lógica desta última³⁷, mas que ela estaria apenas oculta, cabendo ao filósofo a tarefa de revelá-la, de determinar qual a "estrutura profunda" da linguagem cotidiana.

Já se encontrava aí, em estado embrionário, um aspecto central que explodiria com toda força em uma segunda etapa da produção teórica deste autor, a das *Investigações Filosóficas*, justamente a valorização da linguagem cotidiana, considerada em perfeita ordem para dizer o que quer que possa ser

³⁶ WITTGENSTEIN. 1961.

³⁷ "They [Frege and Russel] had held natural languages to be logically defective, both in containing vague terms and in failing adequately to represent the subject-matter of the truths of logic. Hence, for logical, proof theoretic and metaphysical purposes, they should be replaced by a logically perfect language: Contrary to Frege and Russel, Wittgenstein argued that "all the propositions of everyday language, just as they stand, are in perfect logical order". (HACKER, 1996 p.26).

dito. Porém, em sua primeira fase, essa tese acerca da linguagem cotidiana ainda articulava-se justamente a um dos aspectos principais contra o qual Wittgenstein se voltaria posteriormente, a saber, exatamente a tentativa de revelar uma estrutura objetiva, uma forma vazia subjacente a qualquer proposição lingüística, esforço esse correlato à idéia de que a linguagem pudesse servir à função de representação da realidade.

O tipo de linguagem formal buscada por Frege e Russel visava atingir a forma lógica que uma proposição deveria obedecer para que a ela pudesse ser atribuído um valor de verdade ou falsidade. Tanto em um como em outro autor a verdade de uma proposição poderia ser aferida segundo a correspondência da proposição em questão a uma realidade não lingüística, no caso de Frege, o *referência (bedeutung)* da proposição, no caso de Russel, a fragmentos da realidade física³⁸. Tal esforço era correlativo ao ideal de ciência unificada, para o qual a filosofia contribuiria justamente fornecendo a forma lógica à qual deveriam obedecer as proposições empíricas da ciência.

No caso do Wittgenstein do *Tratado Lógico Filosófico*, encontraríamos também a idéia de correspondência entre linguagem e realidade, ainda que valha registrar sua diferença em relação aos filósofos anteriores quando defende que a lógica da linguagem cotidiana esteja em perfeita ordem, tratando-se apenas de revelá-la. Efetivamente, Wittgenstein pensava a correspondência entre linguagem e realidade, neste momento, em termos de

³⁸ Cf. Hacker, *ibid.*

um espelhamento, segundo o qual a um átomo de linguagem correspondia um átomo de realidade³⁹.

É fundamental que se registre, do primeiro para o segundo Wittgenstein, a passagem de um momento em que este autor considerava possível utilizar a linguagem como um meio de representação da realidade, para um outro momento em que ele abandona essa idéia, o que terá grande repercussão para aquilo que ele passa a considerar como tarefa da filosofia:

O *Tractatus* trouxe toda uma tradição da filosofia ao seu ponto culminante. Como vimos, ele estava enraizado nos problemas colocados por Frege e Russel concernindo à natureza da lógica, os limites do pensamento e da linguagem e as relações entre a linguagem o pensamento e a realidade; seu espectro temático ia desde uma investigação quanto à natureza da proposição até aquela quanto à natureza do mundo. Apesar de ter concluído que a metafísica é impossível, que qualquer tentativa de afirmar verdades metafísicas deve transgredir os limites do sentido, o livro pertence ele mesmo à mais alta tradição metafísica da filosofia européia. Em contraste, as Investigações 'não têm antecedentes na história do pensamento'. Elas constituem um corte fundamental com a tradição da filosofia. (HACKER, op.cit., p.100)⁴⁰.

Chamo atenção para o fato de que, embora a lingüística saussureana não se comprometa com a idéia de um espelhamento da realidade pela linguagem, na

³⁹ Ibid. Cf. Baker&Hacker, *An analytical commentary on the philosophical investigations*, 1985, vol.2.

⁴⁰ "The *Tractatus* brought a whole tradition of philosophy to its culmination. As we have seen, it was rooted in the problems posed by the works of Frege and Russel concerning the nature of logic, the limits of thought and language, and the relations between language, thought and reality; and it ranged from an investigation of the essence of the proposition to that of the nature of the world. Although it concluded that metaphysics is impossible, that any attempt to state metaphysical truths must transgress the bounds of sense, the book itself belongs to the high metaphysical tradition of European philosophy. By contrast, the *Investigations* has 'no ancestors in the history of thought'. It constitutes a fundamental break with the tradition of philosophy. (...)"

medida em que encerra a linguagem nela mesma, abandona qualquer referência às 'coisas'⁴¹, parece-me interessante notar como, vindo de campos distintos – lingüística e filosofia respectivamente – as concepções estruturalista e pragmática de linguagem portarão consigo as marcas de suas diferentes origens: enquanto a lingüística estruturalista reflete o esforço para tornar científico – segundo um ideal de ciência que não está tão distante do positivismo – o estudo da linguagem, até então descritivo e historicista, a concepção de linguagem pragmática, no que encontra seu mais forte respaldo em Wittgenstein – e isso vale também para Austin – traz a marca de uma ruptura com o logicismo e formalismo positivistas do empirismo lógico.

Destaco, a seguir, três pontos da obra de Wittgenstein, que considero centrais para o tipo de uso que estará implicado no modo como a psicanálise tem sido pensada à luz de elementos teóricos da pragmática lingüística, de modo contrastante com a perspectiva estrutural de Lacan. São eles, a noção de linguagem como um mosaico de *jogos de linguagem*, a redefinição da noção de *regras* para o uso da linguagem e, finalmente, a concepção de *larefa terapêutica da filosofia*. Farei, em seguida, um breve comentário sobre o trabalho de Austin e sua teoria dos atos de fala.

1.2.1. A LINGUAGEM COMO MOSAICO DE JOGOS DE LINGUAGEM

Wittgenstein inicia suas “Investigações Filosóficas” voltando-se contra o que chama de *visão agostiniana da linguagem*. Este tipo de visão consistiria

⁴¹ Dosse, F., História do estruturalismo, vol. 1, 1993

em conceber a relação entre linguagem e mundo segundo o modelo que liga um nome ao seu referente, o que implica a idéia de que, ao aprendermos nossa primeira linguagem, nós o fazemos à maneira do aprendizado de uma segunda língua. Neste caso, seria como se já possuíssemos uma espécie de protolinguagem do pensamento, à qual decalcaríamos nossa língua materna, à medida em que esta nos fosse sendo ensinada. Trata-se do modelo mais simples do que chamamos de concepção representacional da linguagem, mas sua simplicidade, segundo Wittgenstein, não deve iludir-nos quanto a estarmos livres das seduções que ela apresenta e das ilusões que pode provocar - ilusões pelas quais ele mesmo se deixou levar durante a fase do "Tractatus".

Nesta segunda fase de sua filosofia, Wittgenstein dará um lugar central à linguagem cotidiana e sua gramática, destacando sua anterioridade lógica por relação a qualquer recorte ontológico:

Quando falo (palavras, frase etc.) devo falar a linguagem do cotidiano. Seria essa linguagem talvez muito grosseira, material, para aquilo que queremos dizer? E como se forma então uma outra? (...). O fato de que, nas minhas elucidações referentes à linguagem, já sou obrigado a empregar a linguagem inteira (e não uma preparatória, provisória), já mostra que posso apenas produzir algo exterior sobre a linguagem. Sim, mas como podem então nos satisfazer essas explicações? Ora, suas questões também já estavam incluídas nesta linguagem; devem ser expressas nessa linguagem quando há algo para perguntar! E seus escrúpulos são mal-entendidos. Suas questões referem-se a palavras; assim, pois, devo falar de palavras. Diz-se: não é a palavra que importa, mas sua significação; e ao dizê-lo, pensa-se na significação como em uma coisa do mesmo gênero da palavra, ainda que diferente dela. Aqui a palavra, aqui a significação. O dinheiro e a vaca que com ele se pode comprar. (mas, por outro

lado: o dinheiro e sua utilidade.) (WITTGENSTEIN, 1999, §120).

Pode-se arguir que a idéia de representação da realidade pela linguagem já se encontrava problematizada desde Kant, com a impossibilidade de conhecimento da ‘coisa em si’, e que hoje em dia tal discussão são ‘favas contadas’. Porém, é fundamental considerar o modo como Wittgenstein trabalha tal impossibilidade a partir de noções como *jogo de linguagem*, *semelhança de família* e do modo como pensava as noções de *regras* para o uso da linguagem e a *gramática* da linguagem cotidiana. Pois, articuladas como são por este autor, tais noções compõem um conjunto que se opõe não apenas à busca de representação da realidade pela linguagem, mas também à busca das condições transcendentais - universais, necessárias, independentes da experiência – do conhecimento. Há uma pluralidade de regras, onde antes havia a razão universal kantiana; há efeitos da gramática da linguagem cotidiana, onde antes havia a ‘realidade’ e um impasse filosófico concernente à sua verdade. A indeterminação natural do sentido e a contingência dos modos de significação da realidade são trazidos para o primeiro plano.

O termo ‘jogo de linguagem’ já diz respeito a esta nova perspectiva: “o termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.”⁴². A ênfase é, portanto, no uso não descritivo, não representacional da linguagem, e em seu caráter de prática social. Além disso, note-se também que a concepção do significado

⁴² WITTGENSTEIN. 1999, §23

como dependente dos múltiplos jogos de linguagem implica a contingência dos modos de significação no que concerne à sua relação com a realidade física.

Considerada em sua especificidade, o usar a linguagem tal como nós humanos o fazemos apresenta um aspecto comum com o usar as asas de um pássaro, o usar as garras de um felino, etc. O usar a linguagem não é uma faculdade superior que nos torna, no mundo animal, os únicos aptos a conhecer o mundo, mas apenas mais uma faculdade.

Estes *jogos de linguagem* têm, como protótipo, os jogos através dos quais a linguagem é ensinada às crianças⁴³. Wittgenstein procura mostrar, através da análise de variadas situações hipotéticas, que o que ocorre é, principalmente, um tipo de *treinamento* no qual a criança aprende o sentido das palavras na medida em que aprende a utilizá-las em um contexto:

Também “ali” e “isto” são ensinados ostensivamente? -- Imagine como se poderia ensinar seu uso! Serão mostrados então lugares e coisas, - mas aqui esse mostrar acontece na verdade também no *uso* das palavras e não apenas no aprender do uso (WITTGENSTEIN, 1999, §9)⁴⁴.

Wittgenstein se opõe, assim, tanto à idéia de que o *entendimento*, por parte daquele que aprende a linguagem, dá-se à maneira de um processo mental através do qual idéias já formadas seriam associadas a expressões

⁴³ Ibid. §7 a 23

⁴⁴ O paradigma da *definição ostensiva* nas *Investigações filosóficas* é o ‘apontar o dedo’ para o objeto ao mesmo tempo em que se pronuncia seu ‘nome’, ao se ensinar uma língua.

lingüísticas⁴⁵, como à assunção de que a linguagem é subitamente apreendida como um todo ou que a arquitetura lógica deste todo já viria de alguma maneira inscrita no cérebro⁴⁶.

Se a linguagem é uma prática, então, com ela *faz-se* um número indeterminado de coisas, sem que haja entre todas estas atividades, ou seja, entre os diferentes jogos de linguagem, seja um traço comum que caracterize a sua essência, sejam leis que governem seu uso como um todo:

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, pregos e parafusos. Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras (e há semelhanças aqui e ali) (WITTGENSTEIN. 1999, §11).

Assim como acontece com as palavras e frases, há entre os jogos de linguagem apenas uma *semelhança de família*. Essa noção remete a um traço marcante do trabalho de Wittgenstein na sua segunda fase, como bem formula

Bloor:

O objetivo de Wittgenstein era tornar a idéia de universais, essências, ingredientes e propriedades tão problemática quanto possível. (...). Portanto ele tentou mostrar como nós podemos co-classificar objetos, reaplicar nossos predicados e fazer a

⁴⁵ Vale notar que esta é exatamente a maneira como Saussure pensa a articulação conceito-imagem acústica, de acordo com seu conhecido esquema, ligando emissor e receptor de uma mensagem (SAUSSURE. *Curso de lingüística geral*, 1975, p.19). O próprio signo Saussureano, com suas duas faces – imagem acústica e conceito – indicaria uma concepção biplanar que o pensamento wittgensteiniano quer questionar.

⁴⁶ O modo como Wittgenstein contorna o problema do ‘conhecimento tácito’ da língua, patente, por exemplo, no modo como uma criança ainda na primeira infância mostra-se capaz de conjugar adequadamente uma série de verbos – ou errar ‘logicamente’ na sua conjugação – como se tivesse aprendido as regras da gramática, é discutido em BAKER&HACKER, *Language, Sense and Non-sense*, 1984. Ver especialmente os quatro últimos capítulos para um contraste entre Wittgenstein, Saussure e principalmente Chomsky.

transição de velhos para novos casos, sem recorrer a quaisquer propriedades comuns na explicação. (...). Se examinarmos as instâncias subsumidas pelo conceito, dizia Wittgenstein, em geral encontramos que não há uma propriedade comum a todos os membros em virtude da qual nós os agrupamos juntos. Ao invés disso nós encontramos 'uma complicada rede de similaridades, algumas vezes similaridades de detalhe'. Ele disse que não podia pensar em nenhuma maneira melhor de descrever a base deste agrupamento que pela metáfora de 'semelhanças de família' (BLOOR. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, 1983, p.30)⁴⁷.

Esta crítica ao universal, melhor dizendo, à idéia de que, subjacente a um diverso, pode-se encontrar um *mesmo* que permanece, flexibiliza a noção de *conceito*, na medida em que esta noção remete justamente às propriedades gerais encontradas em todos os elementos de uma determinada classe. O conceito de 'cadeira' por exemplo, permite que reconheçamos qualquer cadeira, por mais diferente que seja, sem precisarmos, a cada novo encontro com um caso singular de cadeira, aprender do que se trata. Já Wittgenstein pareceria indicar que entre os diferentes casos de cadeira, há apenas uma semelhança de família. Ou seja, a cadeira A pode apresentar pontos em comum com as cadeiras B e C, mas não com as cadeiras D e E, embora estas apresentem propriedades comuns a B e C. Portanto, entre A, D e E, há apenas

⁴⁷ Wittgenstein's aim was to make the idea of universals, essences, ingredients and properties as problematic as possible. (...). He therefore tried to show how we can co-classify objects, reapply our predicates, and make the transition from old to new cases, without recourse to any common properties in the explanation. (...). If we examine the instances that fall under our concepts, said Wittgenstein, we often find that there is not a property common to all the members in virtue of which we grouped them together. Instead we see 'a complicated network of similarities, sometimes similarities of detail'. He said that he could think of no better way of describing the basis of the grouping than by the metaphor of 'family resemblances'.

uma semelhança de família, que é justamente responsável pelo fato de chamarmos todas elas de cadeiras.

Deve-se quanto a isso ter em mente que conceitos são entidades lingüísticas que aparecem em enunciados da linguagem cotidiana. Portanto, o que Wittgenstein estaria apontando é que não se compara cadeiras como supostas entidades extra-lingüísticas, reconhecendo aquilo que de 'mesmo' permanece em todas elas; porém que são formulados enunciados, na linguagem cotidiana, nos quais as expressões 'cadeira' 'comparar' e 'mesmo' aparecem associadas — *comparando* cadeiras encontramos as *mesmas* propriedades comuns a todas elas. A gramática destes termos, 'comparar' e 'mesmo', já determina que encontremos entre as diferentes cadeiras suas propriedades comuns, como se elas pertencessem a entidades não lingüísticas. É portanto na gramática da linguagem cotidiana que Wittgenstein encontrava as respostas para os problemas filosóficos.

A noção de jogo de linguagem serve ainda para enfatizar que, ao aprendermos a usar expressões lingüísticas, isto se dá no interior de um 'jogo', sendo impossível aprender tal uso isoladamente, sem *simultaneamente* aprender a dominar as *regras* deste jogo no interior do qual determinado termo ou expressão fará sentido. Há nisso um caráter *holístico* que não deve ser olvidado, que é contudo referido ao jogo de linguagem e não à estrutura da língua ou da linguagem, seja ela de que natureza for. Conhecer a significação de determinado termo ou expressão é saber usá-lo corretamente no interior de

um jogo de linguagem. E 'corretamente' quer dizer: obtendo acordo intersubjetivo.

1.2.2. AS REGRAS PARA O USO DA LINGUAGEM

Não havendo referência a leis gerais que permeiem todo e qualquer jogo de linguagem e admitindo que o uso da linguagem é uma atividade governada por regras (a própria noção de jogo o contempla), qual seria o estatuto delas, na visão de Wittgenstein?

Basicamente, de acordo com a idéia de linguagem como um mosaico de jogos de linguagem que são práticas sociais, suas regras não poderiam ser outra coisa senão as próprias convenções lingüísticas, porém no sentido wittgensteiniano em que o lingüístico não pode ser confundido com o verbal:

O que chamamos "seguir uma regra" é algo que apenas *uma* pessoa pudesse fazer apenas *uma* vez na vida? Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. – seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições) (WITTGENSTEIN, 1999, §199).

Efetivamente, as regras de uso da linguagem podem ser formuladas verbalmente, tendo em vista a explicação do uso correto de expressões, mas isso não é necessário. Uma placa ou um dedo apontado para algo podem, também, constar do rol dessas regras que, basicamente, são *constitutivas da própria realidade* enquanto inseparáveis da linguagem. Elas vão sendo elaboradas na mesma medida em que os diferentes jogos de linguagem vão

surgindo. Elas podem ser codificadas, porém não descobertas, reveladas, tal qual leis objetivas⁴⁸.

Dois aspectos principais das regras de uso da linguagem devem ser destacados: primeiro, que elas são inseparáveis da prática. Elas não existem enquanto uma potencialidade que pode ou não se atualizar, existindo em algum outro lugar⁴⁹. Isto nos remete às relações entre as regras da linguagem e à interpretação delas:

Com isso mostramos que existe uma concepção de uma regra que *não é uma interpretação* e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de “seguir a regra” e “ir contra ela”. Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de “interpretação” apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra (Ibid. 1999, §201).

Eis porque ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra (Ibid., 1999, §202).

É importante notar a diferença entre o que se trata, aqui, como regras para o uso de termos e expressões lingüísticas e o que os lingüistas trabalham como gramática de uma determinada língua natural⁵⁰. Além dos distintos interesses

⁴⁸ BAKER&HACKER. *Language, Sense and Non-sense*, 1984. COUTINHO. *Repensando a questão da subjetividade em uma perspectiva pragmática*, 1994.

⁴⁹ Outra cena?

⁵⁰ Não existem dois tipos de gramática (...), porém dois tipos diferentes de interesse nas regras da linguagem, determinados por sua vez por propósitos muito distintos. A filosofia está interessada nas regras da gramática, regras para o uso de expressões, apenas na medida em que isso lança luz sobre problemas filosóficos específicos. Onde o gramático interessa-se por uma linguagem (ou linguagens) natural particular, suas formas e sua estrutura, o filósofo está tipicamente interessado com formas compartilhadas por muitas linguagens. Mas este interesse geral não se deve a que o filósofo queira construir uma gramática universal. Ele não se interessa em produzir gramática alguma, porém sim em resolver questões filosóficas

de filósofos e lingüistas, há o modo como a linguagem é tratada, ou seja, no caso de Wittgenstein, como mosaico de jogos de linguagem, que considera sempre a linguagem como prática e não como forma abstrata. Não se trata para Wittgenstein, portanto, de mostrar que os lingüistas estão errados em suas formulações sobre as regras gramaticais, mas sim de apontar que a lingüística é apenas mais um jogo de linguagem possível e que é apenas em seu interior que tais regras encontram sua significação/utilidade.

Questões relativas à significação (*Bedeutung/meaning*) de um determinado termo remetem sempre ao seu uso no interior de um dado jogo de linguagem. Ora, quais as regras desse uso? Estas são as regras que interessam a Wittgenstein. A importância das regras de uso advém do fato de que ele considera o uso como determinante do significado dos termos.

O segundo aspecto, correlato ao primeiro, diz respeito a que todo movimento de “seguir regras” guarda um espaço de contingência. Isto não quer dizer que possamos seguir uma regra como bem entendemos, ao contrário; porém, não há razões suficientes para justificar que se siga uma regra dessa ou daquela maneira. Chegará o ponto, na ordem das razões, em que entrará em cena este ‘porque é assim que é’. Não seguimos uma regra porque a compreendemos em abstrato ou porque temos, dela, um *insight*, ou intuição fundamental. Vejamos quanto a isso, um fragmento dos escritos de Wittgenstein selecionado por Baker&Hacker:

(BAKER&HACKER. *An analytical commentary on the philosophical investigations*, 1985, p.55).

Não precisamos de razões para seguir uma regra como seguimos. É claro, se instruo alguém a continuar a série '1, 1+1, ...', existe uma maneira correta de continuar e uma incorreta (...). Isso não está em discussão; a questão é quanto a podermos dar razões pelas quais essa é a maneira correta. "Está certo", é uma decisão que tomo. Não posso dar razões *ad infinitum*. Entretanto, é equivocado falar em *decisão*. Você não toma uma decisão: você simplesmente faz algo. A questão é de uma certa prática (Ibid., 1985, p.73).

Se trouxermos este tipo de discussão para o campo do comportamento⁵¹, então teremos de concluir que, quando procuramos dar razões para o que fazemos, não podemos esgotá-las senão dizendo em algum momento: 'fiz porque fiz', e isto é suficiente! Jamais poderemos pôr um ponto final na ordem das razões evocadas, se com isso queremos dizer dar uma razão última que não possa ser contestada e redefinida, ou seja, que não remeta à razão da razão.

Em algum ponto, portanto, como não se pode ficar - e efetivamente não se fica -, pensando indefinidamente antes de tomar uma decisão e agir⁵², fazemos algo mesmo que, *em última instância*, não haja qualquer razão para isso. Por mais que evoquemos várias razões para nossas ações, em algum ponto elas se esgotam.

⁵¹ Regras para o uso de expressões linguísticas são também, tendo em vista o modo como Wittgenstein toma a linguagem (mosaico de jogos de linguagem), regras para a prática social.

⁵² Discussão que se enriquece quando consideramos os paradoxos em que se vê metido o neurótico obsessivo, na clínica. É patente como o obsessivo é mestre em disfarçar a impossibilidade 'de estrutura' em pôr um fim na ordem das razões, tratando-a como 'contingente'. O específico levado em conta pela psicanálise é que, assim fazendo, ele goze, ou seja, que ele goza com a própria ruminação de idéias que determina o adiamento da satisfação 'final'.

Note-se que seguir Wittgenstein quanto a isso não levaria à posição cética de que a comunicação é um equívoco ou 'nonsense' generalizado; sua posição é bem diferente, pois assume que tudo está em boa ordem, funcionando bastante bem. *O ponto de Wittgenstein é mostrar que não há uma razão última que justifique que o modo correto de seguir uma regra seja este e não aquele, simplesmente é assim que é.* No caso de nossos comportamentos, as razões que evocamos para justificá-los podem ser plenamente suficientes, sem que precisemos preocupar-nos em legitimá-las por uma razão última. Registre-se, quanto a isso, o contraste que Wittgenstein estabelece entre causas e razões, na formulação de Baker&Hacker:

O importante contraste entre razões e causas está em que a cadeia de causas de um evento pode bem ser infinita, enquanto que a cadeia de razões chega a um fim em determinado ponto (BAKER&HACKER, 1985, P.200).

Podemos nos entender, e isso só se torna problemático quando não reconhecemos o lugar da gramática da linguagem cotidiana na solução dos impasses que localizamos. Essa desatenção à gramática da linguagem cotidiana é um aspecto fundamental da redefinição da tarefa da filosofia proposta por Wittgenstein, como veremos a seguir.

1.2.3. A TAREFA TERAPÊUTICA DA FILOSOFIA

Abandonando-se a ambição de representação da realidade por meio da linguagem e, concomitantemente, a busca das condições necessárias do conhecimento entra em cena a *tarefa terapêutica da filosofia* de Wittgenstein,

que consiste em curar as “contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro contra o muro da linguagem”⁵³.

As respostas aos mais eminentes problemas filosóficos, de aparência a mais “profunda”⁵⁴, serão encontradas em uma análise da gramática da linguagem cotidiana, como mencionado acima, a partir da qual eles, necessariamente, foram inicialmente formulados. As *Investigações filosóficas* de Wittgenstein fornecem um sem número de exemplos deste tipo de análise, que indicam fundamentalmente o seguinte, segundo Baker e Hacker:

A aparente harmonia entre linguagem e realidade não é um produto do isomorfismo entre proposição e fato; tampouco o ‘mecanismo’ da aparente harmonia é uma questão de obscuros intermediários, possíveis situações ou possíveis eventos. A harmonia aparente é o eco de uma orquestração gramatical. O que parece uma correspondência metafísica é na verdade uma articulação intragramatical (BAKER&HACKER, 1985, p.88).

Note-se como, aqui, um dos principais interlocutores de Wittgenstein, senão o principal, é ele mesmo, na medida em que na época do ‘Tratado Lógico Filosófico’ dedicara-se justamente a enfatizar este isomorfismo, revelando o modo como linguagem e realidade conectavam-se, segundo sua teoria pictórica da significação (*picture theory of meaning*)⁵⁵.

Não se tratando de analisar aqui as múltiplas análises gramaticais com que Wittgenstein procura provar seu ponto, enfatizo apenas o que, para ele, resta como trabalho para o filósofo, dentro desta perspectiva: “Pois os problemas

⁵³ WITTGENSTEIN, 1999, §119

⁵⁴ WITTGENSTEIN, 1999, §111

⁵⁵ Cf. BAKER&HACKER. *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, 1985, p.86.

filosóficos surgem quando a linguagem *entra de férias*" (WITTGENSTEIN, 1999, §38).

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano (WITTGENSTEIN, 1999, §116).

Face às grandes metas que a filosofia se colocou ao longo dos dois últimos milênios, tal perspectiva do que seja o trabalho do filósofo é evidentemente decepcionante, na medida em que autoriza, sobretudo, um viés desconstrutivista:

Se fosse necessário escolher um único insight fundamental do todo do trabalho tardio de Wittgenstein, poder-se-ia bem argumentar que este deveria ser o *insight* de que a filosofia não contribui para o conhecimento humano, porém para o entendimento; que não existe, que não pode existir, um corpo de proposições filosóficas estabelecidas, um corpo de verdades filosóficas ao qual sucessivas gerações de filósofos pudessem acrescentar outras para constituir um corpo sempre crescente de conhecimento filosófico, de acordo com o modelo das ciências empíricas (HACKER, *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, 1996, p.110)⁵⁶.

Porém, tampouco se trata, para a filosofia, de funcionar em ‘posição piloto’ para a ciência, fornecendo a esta a lógica impecável que deve orientar suas

⁵⁶ “If one had to choose one single fundamental insight from the whole corpus of Wittgenstein’s later work, it might well be argued that it should be the insight that philosophy contributes not to human knowledge, but to human understanding; that there is not, and cannot be, a body of established philosophical propositions, a corpus of philosophical truths to which successive generations may add to constitute a body of ever growing philosophical knowledge on the model of the empirical sciences”.

proposições empíricas. A tarefa terapêutica de Wittgenstein destina-se sobretudo aos filósofos e, se visa o esclarecimento, é o esclarecimento de que, ao topar com um problema, o filósofo deve remeter-se à gramática que tornou sua 'topada' possível. Com a tarefa terapêutica trata-se de mostrar como se constitui um impasse, e não de procurar encontrar uma resposta para a questão em torno da qual ele se produz.

Este aspecto da obra de Wittgenstein deverá ser considerado quando analisarmos os trabalhos que, em uma via pragmática, procuram abordar a psicanálise. Pois, a menos que se queira colocar apenas questões relativas a uma epistemologia da psicanálise, será necessário mais do que esse viés 'terapêutico', ainda que isso não implique ir contra as formulações de Wittgenstein.

1.2.4. AUSTIN E A TEORIA DOS ATOS DE FALA

Encontraremos basicamente a mesma ênfase no fato de que com a linguagem *fazemos coisas* em Austin. Isso, inicialmente, aparece em sua distinção entre proferimentos constatativos e performativos, com base na qual Austin questiona a concepção de linguagem como sendo basicamente descritiva. São conhecidos seus exemplos de proferimentos performativos: o "aceito", dito frente ao padre na igreja, ou "batizo este navio", ou "aposto que", são todos exemplos de situações em que *o dizer é fazer*⁵⁷. Nos proferimentos performativos, que são atos, fica evidente que nem todo

⁵⁷ AUSTIN. *Quando dizer é fazer*, 1990.

enunciado é descritivo de fatos, e que, portanto, não pode ser avaliado em termos de sua verdade ou falsidade. Quando se trata de um proferimento performativo ele não afirma nada, mas realiza. Nesse caso, ele terá que ser avaliado, portanto, em termos de sua felicidade ou infelicidade.

Em um segundo momento do seu pensamento, Austin abordará a linguagem tomando como objeto os atos de fala dentro do contexto geral de fala. Ele irá então propor que o ato de fala possui três aspectos: locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Ou seja, ao falarmos acionamos um aparato fonador que nos permite emitir determinados sons dotados de sentido (dimensão locucionária); por outro lado, tais sons articulam-se em proferimentos que podem ser perguntas, afirmações, ordens, pedidos etc. (dimensão ilocucionária); finalmente, com tais atos produzimos determinados efeitos (dimensão perlocucionária).

Note-se que tais caracterizações concernem àquilo que se *faz* ao realizar-se um *ato* de fala. Ao propor que toda a análise lingüística dá-se a partir de tais *atos*, e não da análise de sentenças isoladas, Austin enfatiza o caráter de prática social da linguagem, trazendo necessariamente para a análise lingüística elementos contextuais. Por outro lado, entender o sentido de uma expressão lingüística é, tal como em Wittgenstein, saber utilizá-la.

O que Austin chama de *falácia descritiva* concerne exatamente à idéia de que toda sentença da linguagem pode ser analisada em termos de sua falsidade ou veracidade. Há certamente o contexto em que tais questões são

importantes, porém isso diz respeito apenas a algumas das múltiplas possibilidades oferecidas por nossa linguagem.

Tal como acontece com o trabalho do segundo Wittgenstein, a teoria de Austin deve ser entendida em contraposição ao formalismo do empirismo lógico e aos embaraços filosóficos típicos que, desde muito tempo, procurava-se solucionar. O funcionamento da linguagem é analisado tendo em vista questões que são aquelas colocadas pela tradição filosófica. Nisso, é importante notar como a linguagem é abordada tomando-se como unidade mínima da análise o *ato de fala* e não a sentença, ou a palavra. Se estas são examinadas, é sempre em seu pertencimento a um ato que envolve elementos contextuais, tanto quanto o jogo de linguagem de Wittgenstein.

O tipo de análise empreendida por Austin remete, por sua vez, à tarefa terapêutica da filosofia proposta por Wittgenstein, ao acentuar que devemos sempre resolver os embaraços filosóficos atentando para o modo como os termos em debate são utilizados na linguagem. Marcondes chama atenção para isso na "Apresentação" feita à obra de Austin "Quando dizer é fazer":

Pelo procedimento que Austin estabelece, em lugar de partir de noções abstratas oriundas de uma teoria ética ou de conceitos muito amplos como responsabilidade, ação, vontade, etc., toma como ponto de partida a análise de advérbios como "voluntariamente", "deliberadamente", "acidentalmente", "inadvertidamente" e outros congêneres, exatamente por serem, enquanto advérbios, palavras que qualificam ou determinam o termo "ação". E a razão de assim proceder radica-se no fato de as condições de possibilidade de emprego destes termos revelarem as circunstâncias que permitem ao falante usá-los para justificar, desculpar ou eximir-se da responsabilidade de seu ato

(MARCONDES. Apresentação. In: AUSTIN, *Quando dizer é fazer*, 1990, p.9).

Cada qual à sua maneira, os trabalhos de Wittgenstein e Austin serão utilizados para lançar questões que concernem à psicanálise e, o que nos interessa particularmente, para criticar a obra de Lacan. No capítulo seguinte, apresentarei algumas destas interseções entre pragmatismo e psicanálise, destacando os pontos que irei investigar mais em detalhe.

Antes disso, veremos como Rorty retoma o *early pragmatism* americano, à luz da virada lingüística característica do século 20 e para a qual tanto contribuíram os trabalhos de Austin e Wittgenstein.

1.3. RORTY E O NEOPRAGMATISMO

Como disse anteriormente, o trabalho de Rorty empresta novo vigor ao pragmatismo filosófico, incorporando uma série de referências teóricas não disponíveis à época em que Peirce, James e Dewey desenvolveram seus trabalhos⁵⁸.

Não obstante diferenças poderem ser apontadas entre seu trabalho e aquele dos primeiros pragmatistas, sob alguns aspectos o que Rorty faz é, sobretudo, atualizar a posição daqueles autores no debate contemporâneo⁵⁹.

Neste sentido, a referência à questão da linguagem⁶⁰ é um marco diferencial, pelo fato da chamada virada lingüística em filosofia ter tido relativamente pouca influência no trabalho de Peirce, James e Dewey.

⁵⁸ Para uma apreciação panorâmica sobre as diferenças entre Rorty de um lado e Peirce e James de outro, ver RORTY. *Pragmatism, Davidson and truth*, 1991a, pp.126-150.

⁵⁹ Cf. RORTY. 1991a e 1991b.

Rorty busca sistematicamente respaldo nas posições de Wittgenstein e Davidson quanto à relação da linguagem com a realidade e quanto à questão da verdade, para apoiar sua crítica a uma visão representacional de linguagem e *correspondentista* de verdade, embasando assim o tipo de ‘*tarefa do intelectual*’ que passa a defender:

A tradição da cultura ocidental que tem como eixo a idéia de uma busca da Verdade, (...), é o mais claro exemplo da tentativa de dar um sentido a existência voltando-se à objetividade em detrimento da solidariedade. A idéia de verdade como algo a ser perseguido em nome de seu próprio valor e não porque ela será boa para alguém, ou para a comunidade real ou imaginária de alguém, é o tema central desta tradição. (RORTY. *Solidarity or objectivity*, 1991a, p.21)⁶¹.

Rorty evoca, então, a ousada proposição de James que situa a verdade como aquilo que é “bom para nós acreditarmos” (1991a, p.22). Convém refletir aqui sobre o que está em jogo, pois que esta discussão em torno da verdade pode parecer descontextualizada na virada do século 20.

Que os primeiros pragmatistas tenham merecido destaque por este novo modo de abordar a questão da verdade parece mais razoável, uma vez que a época em que o fizeram era ainda fortemente marcada por uma perspectiva realista no campo da ciência e uma perspectiva realista e metafísica no campo

⁶⁰ “Ele [Rorty] pretendia redefinir a tarefa da filosofia e, como se isso fosse pouco, ainda queria reconstruir a tradição americana do pragmatismo, alimentando-a com mais e mais filósofos de destaque, entre eles, e talvez principalmente, o próprio Davidson (GHIRARDELLI. 2000).

⁶¹ “The tradition of western culture which centers around the notion of the search for Truth, (...), is the clearest example of the attempt to find a sense in one’s existence by turning away from solidarity to objectivity. The idea of Truth as something to be pursued for its own sake, not because it will be good for oneself, or for one’s real or imaginary community, is the central theme of this tradition”.

da filosofia. Contudo, o fato é que discussões em torno da verdade mantêm sua importância. Por exemplo, a discussão sobre realismo versus anti-realismo permanece acesa entre cientistas⁶², assim como aquela que questiona a cientificidade das ciências humanas e sociais. Daí que seja importante reconhecer os interlocutores de Rorty.

Coutinho⁶³ faz um mapeamento das diferentes posições vigentes no cenário contemporâneo em torno da questão da cientificidade, destacando as diferentes posições quanto ao papel de *causas* e *razões* nos campos das ciências naturais e sociais, deixando claro que a questão está longe de ser dada como decidida. Assim, questões epistemológicas concernentes à relação entre linguagem explanatória e realidade admitem uma série de diferentes posições que naturalmente remetem a discussões quanto à legitimidade de diferentes práticas científicas.

Tal discussão é particularmente relevante para uma legitimação das ciências sociais e humanas, campo em que se discute os temas que mais interessam a Rorty. Assim, em *Science as Solidarity*⁶⁴, ele critica a ciência ou, mais precisamente, o método científico tal como depreendido das ciências naturais, quando pensados como paradigma da racionalidade. Rorty dispensa uma epistemologia, se por essa entende-se uma busca de fundação de nossas

⁶² GROSS&LEVITT. *Higher Superstition. The academic left and its quarrels with science*, 1994 e PAPINEAU. *The philosophy of science*, 1996.

⁶³ COUTINHO. *Cientificidade e relevância social. Parte I: Controvérsias sobre a cientificidade da psicologia e das ciências sociais*, 1996a e *Cientificidade e relevância social. Parte II: Uma rediscussão da questão da cientificidade e suas implicações sociais* 1996b.

⁶⁴ RORTY, 1991a, pp.35-45.

teorias científicas em algo mais do que o acordo majoritário em uma dada comunidade.

Por outro lado, continua vivo o interesse de filósofos em formular teorias do significado e da verdade⁶⁵ que refletem a preocupação com uma *fundação* segura do conhecimento, ou com o estabelecimento de condições de verdade, o que Rorty vem, recorrentemente, criticando em defesa de sua posição pragmática.

É importante destacar que o interlocutor de Rorty não é a psicanálise, mas sim a filosofia e a epistemologia. É apenas indiretamente, utilizando Rorty como 'ferramenta', que se poderá transpor o tipo de crítica que ele levanta em relação a estes outros campos para uma interrogação da psicanálise, o que é, obviamente, legítimo.

A posição de Rorty com relação à psicanálise tem sido de simpatia, como explicita em seu artigo "*Freud and Moral Reflection*"⁶⁶ e no pequeno texto em que elege Freud como autor do século⁶⁷.

Contudo, embora Rorty não inclua Lacan entre seus interlocutores privilegiados, tangencialmente suas posições críticas concernem ao discurso lacaniano, como se pode notar nas seguintes passagens:

Uma vez que se comece a reificar a linguagem, começa-se a ver abismos abrindo-se entre o tipo de coisas que Newton e Darwin descrevem e o tipo de coisas que Freud e Derrida descrevem, ao invés de

⁶⁵ Ver por exemplo TUGENHAT. *Traditional and analytical philosophy*, 1982. Livro em que pululam diferentes enfoques para as questões: Quando expressões têm sentido? Quando atos de fala são bem sucedidos? O que significa compreender?

⁶⁶ RORTY. 1991a.

⁶⁷ Ver em <http://filosofia.pro.br>.

ver divisões convenientes em uma caixa de ferramentas – divisões entre conjuntos de ferramentas lingüísticas úteis para vários diferentes propósitos. Começa-se a ficar enfeitiçado por frases do tipo “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, porque começa-se a pensar que as linguagens devem possuir uma estrutura distinta, profundamente diferente daquela de cérebros e computadores ou galáxias (ao invés de apenas admitir que alguns dos termos que utilizamos para descrever a linguagem podem, de fato, descrever de maneira útil outras coisas, tais como o inconsciente (RORTY. 1991b, p.4, grifo nosso)⁶⁸.

A popularidade alcançada em círculos intelectuais pelos profetas da desesperança, como Foucault e Lacan, é análoga à popularidade que desfrutam entre os cinéfilos os relatos cada vez mais aterradores do que nos aguarda no espaço sideral (RORTY. 1999, Caderno Mais, *Folha de São Paulo*, tradução de Clara Allain).

Note-se como ambas as passagens remetem aos dois principais aspectos que destaco do trabalho de Rorty e que, na verdade, são intrinsecamente ligados como faces opostas de uma mesma moeda: sua crítica a uma certa concepção de verdade e conhecimento e sua proposta de uma nova tarefa da filosofia e da ciência.

Na linha crítica, desconstrutiva, Lacan é acusado de reificar a linguagem e de assim incorrer em ambição objetivista, como se a estrutura da linguagem existisse no real, como algo que vai além de um modelo teórico etc. Na outra vertente crítica, é o suposto pessimismo lacaniano que é criticado, e que

⁶⁸ “Once one starts reifying language, one begins to see gaps opening between the sorts of things Newton and Darwin describe and the sorts Freud and Derrida describe, instead of seeing convenient divisions within a tool box – divisions between batches of linguistic tools useful for various different tasks. One begins to get enthralled by phrases like “*the unconscious is structured like a language*,” because one begins to think that languages must have a distinctive structure, utterly different from that of brains or computers or galaxies (instead of just agreeing that some of the terms we use to describe language might, indeed, usefully describe other things, such as the unconscious)”.

contrastaria com o aspecto construtivo do trabalho de Rorty, de enaltecimento das virtudes da democracia liberal e de uma ética que, pragmaticamente, não perde de vista aquilo que pode funcionar⁶⁹.

Interessa-me discutir ambas as linhas críticas, na medida em que não é sem qualificações que se deve atribuir a Lacan uma visão objetivista de racionalidade, sendo que provavelmente os adversários de Rorty criticariam Lacan exatamente pelo contrário. Por outro lado, o tipo de posição pragmática de Rorty contrasta, pelo menos num primeiro olhar, não apenas com a posição de Lacan, mas também com a de Freud, que, tendo 'dividido' o sujeito e enfatizado o mal estar na cultura como fundamental, coloca um problema justamente para qualquer discurso que queira pautar-se por uma busca de ideais.

Freud não preconiza um objetivo adaptativo para a clínica psicanalítica, assim como adverte o candidato a analista que evite fazer prevalecer seus valores na relação psicanalítica. Quanto ao social, Freud definitivamente não acredita em uma sociedade ideal. Em seu texto clássico sobre o mal estar na civilização, o autor sugere que a moralidade é uma formação secundária, embora necessária, que porém jamais deixará de lidar com aquilo que escapa a seus desígnios, como uma exigência de satisfação pulsional que retorna

⁶⁹ Ver o artigo de Rorty, *Moral identity and private autonomy: the case Foucault*. In: *Essays on Heidegger and others*, 1991b, pp.193-198. Neste artigo fica bastante clara a posição de Rorty que valoriza o trabalho de Foucault, lamentando porém que este autor não reconheça que, dentre tudo que já se criou em termos políticos sociais, a democracia é o que há de melhor. O problema é que Foucault talvez interrogasse o discurso manifesto da democracia liberal, como se ele fosse apenas uma outra forma de poder, enquanto que Rorty considera que devemos abraçar os melhores valores sem este tipo de atitude pessimista. Já que não há alternativa senão adotar algum discurso, que fiquemos com o melhor.

coabrando o que lhe foi tomado pelos constrangimentos da vida social. O conflito é permanente, porque a cultura exige sempre um certo grau de renúncia.

Nada disso impede, contudo, que se possa encontrar em Freud elementos que indiquem um caminho para uma convivência melhor entre os homens ou, como diz Lacan, para um novo tipo de laço social, e muito menos que se recue em relação à idéia de que os indivíduos possam viver melhor consigo mesmos. Portanto, o que proponho é que mantenhamo-nos atentos às sutilezas da discussão que será posteriormente encaminhada. Por hora, basta notar que, quanto ao tom geral do discurso de Rorty, ele parece contrastar, em seu pragmatismo alegre, com o tom algo mais trágico da psicanálise. De todo modo, limito-me neste momento a prosseguir na discussão, introduzindo as vertentes tanto desconstrutiva quanto construtiva do trabalho de Rorty.

Quanto à desconstrução, basicamente apoiada na teoria wittgensteiniana sobre a linguagem e sobre a tarefa da filosofia, que vimos na seção anterior, a abordagem de Rorty seria coerente com qualquer esforço que procurasse mostrar como é sempre no interior de um dado jogo de linguagem que surgem não apenas soluções para problemas, como também os próprios problemas⁷⁰.

Assim, onde houver dogmas ou aporias aparentemente intransponíveis, aplique-se a terapia wittgensteiniana, apreendendo a relação destas com a gramática em que foram formuladas – o que permitirá sempre falar em seu

⁷⁰ Tal orientação tem óbvia compatibilidade com o enfoque de Kuhn no campo da ciência, como afirma o próprio Rorty em *Science as Solidarity* (1991a).

caráter datado e, correlatamente, na constituição necessariamente histórica e contextual da verdade. O que Rorty põe em questão é, principalmente, de um lado, a paralisação do trabalho intelectual em querelas intermináveis girando em torno de questões abstratas que perdem de vista a dimensão pragmática, e de outro, posições dogmáticas que pretendem ditar as regras transcendentais da produção intelectual.

Contudo, como vimos, Rorty não se limita à desconstrução. O que resta ao cientista, filósofo ou intelectual, considerada a posição de Rorty quanto à verdade? Ceticismo? De forma alguma, do mesmo modo que não era cética a posição dos primeiros pragmatistas. A senha é não perder de vista *aquilo que pode funcionar*, sempre tendo como referencial último o “acordo não forçado”⁷¹ no interior de uma comunidade. Qual comunidade? Rorty dirá: sempre “a nossa”, seja lá quem estiver falando.

Tratar-se-ia de uma posição relativista? Podemos então considerar verdadeiro aquilo que nos é mais conveniente? Não se trata mais, então, na busca da verdade, de um exercício de imparcialidade, de ver as coisas como elas são e não como gostaríamos que elas fossem?

Evidentemente, nem James, nem Rorty propõem um elogio ao ‘pensamento mágico’. Não é que possamos fazer do mundo o que queremos, mas sim que, ao afirmarmos a verdade de algo, isso sempre implica, na visão pragmática, que há consenso, acordo intersubjetivo e não correspondência entre o enunciado em questão e algum outro tipo de realidade não lingüística.

⁷¹ *ibid.*, p.38.

Ao se explicar sobre o relativismo que lhe é atribuído, Rorty diz que por *relativismo* designa-se usualmente as seguintes três posições:

A primeira, é a visão de que qualquer crença vale tanto quanto qualquer outra. A segunda, é a visão de que “verdade” é um termo equívoco, tendo tantos significados quantos forem os procedimentos de justificação. A terceira é a visão de que não há nada a ser dito, seja sobre a verdade, seja sobre a racionalidade, à parte das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a nossa – utiliza em uma ou outra área de investigação (RORTY. 1991a, p.23)⁷².

O pragmatismo de Rorty assume apenas o terceiro tipo de visão, a *etnocêntrica* e não relativista, em suas próprias palavras. Nesta perspectiva, Rorty pareceria por vezes estar recomendando apenas um outro tipo de atitude ou olhar sobre as nossas práticas científicas. Ao fazermos nossas teorias, é claro que devemos buscar ser objetivos; apenas, ser ‘objetivo’, ganha um outro sentido:

Somos herdeiros desta tradição objetivista, que gira em torno da assunção de que devemos nos posicionar suficientemente fora de nossa comunidade para examiná-la à luz de algo que a transcende, nomeadamente, aquilo que ela tem em comum com toda e qualquer outra comunidade humana existente ou possível. Muito da retórica da vida intelectual contemporânea toma por certo que a meta da investigação científica sobre o homem é entender “estruturas subjacentes”, ou “fatores culturalmente

⁷² “The first, is the view that every belief is as good as every other. The second is the view that “true” is an equivocal term, having as many meanings as there are procedures of justification. The third is the view that there is nothing to be said about either truth or rationality apart from descriptions of the familiar procedures of justification which a given society – ours – uses in one or another area of inquiry”.

invariantes”, ou “padrões biologicamente determinados” (ibid. 1991a, p.22)⁷³.

Para os pragmatistas, o desejo de objetividade não é o desejo por escapar às limitações de sua própria comunidade, é apenas o desejo por tanto acordo intersubjetivo quanto possível, o desejo de estender a referência ao “nós” tão longe quanto possível. Sempre que os pragmatistas façam uma distinção entre conhecimento e opinião, trata-se apenas da distinção entre tópicos sobre os quais tal consenso é relativamente fácil de ser obtido, e tópicos sobre os quais o acordo é relativamente difícil (ibid. 1991a, p.23)⁷⁴.

Pelo menos no que diz respeito à prática científica, ela poderia permanecer a mesma, desde que encarada sob uma outra perspectiva, aquela que reconhece que, por mais objetividade que se busque, não há como evitar a mortalidade e a historicidade de nossos vocabulários. O que deixaria de fazer sentido seria a busca de fundamentação última de nossas teorias, seja numa perspectiva realista, metafísica, ou racionalista.

Como disse, são principalmente a filosofia e a epistemologia tradicionais que terminam sendo questionadas. Para Rorty, os intelectuais (filósofos, cientistas, literatos)⁷⁵:

⁷³ “We are the heirs of this objectivist tradition, which centers around the assumption that we must step outside our community long enough to examine it in the light of something which transcends it, namely, that which it has in common with every other actual and possible human community. Much of the rhetoric of contemporary intellectual life takes for granted that the goal of scientific inquiry into man is to understand “underlying structures”, or “culturally invariant factors,” or “biologically determined patterns.”

⁷⁴ “For pragmatists, the desire for objectivity is not the desire to escape the limitations of one’s community, but simply the desire for as much intersubjective agreement as possible, the desire to extend the reference of “us” as far as we can. Insofar as pragmatists make a distinction between knowledge and opinion, it is simply the distinction between topics on which such agreement is relatively easy to get and topics on which agreement is relatively hard to get”.

⁷⁵ Rorty dissolve as fronteira rígidas entre os três. Conforme *Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics*, 1991b, pp 9-26.

(...) são pessoas cujos talentos habilitam-nos para a tarefa da redescrição -- a tarefa de encontrar novas metáforas, palavras nas quais possam ser formuladas novas crenças e desejos. São pessoas que não estão satisfeitas com o vocabulário no qual foram socializadas e que estão aptas a inventarem um novo (RORTY, 1991b, p.136)⁷⁶.

Os problemas na interpretação de Rorty levam-no a enfatizar recorrentemente que sua posição não significa que possamos reinventar o mundo como bem entendemos. Por isso mesmo, ele recusa o rótulo de relativista, enfatizando seu etnocentrismo.

Note-se ainda que por 'insatisfação com o vocabulário' deve-se entender, não que haja consenso quanto àquilo que está sendo descrito e discordância quanto às palavras utilizadas nessa descrição, mas sim que uma questão quanto à 'realidade' -- que se procura 'descrever' -- não pode ser mais que a insatisfação com um certo vocabulário, na medida em que este opera um determinado recorte ontológico.

Esta formulação é compatível com a crítica wittgensteiniana, mencionada anteriormente, à idéia de que aprendemos nossa língua materna à maneira do aprendizado de uma segunda língua, como se houvesse anteriormente uma linguagem do pensamento. É no aprendizado da primeira língua que aprendemos, ao mesmo tempo, a reconhecer o que existe como 'já estando lá desde sempre'.

⁷⁶ "The intellectuals are people whose talents suit them for the task of redescription - the task of finding new metaphors, words in which to formulate new beliefs and desires. They are people who are not content with the vocabulary into which they were socialized, and who are able to invent a new one".

Por outro lado, considerando a 'redescritção criativa'⁷⁷ como a tarefa do intelectual, Rorty admitiria perfeitamente que há constrangimentos de vários tipos que levam certas teorias e/ou crenças a serem adotadas como verdadeiras, e outras como falsas. Porém, a busca por objetividade deve ser substituída pela busca de "acordo não forçado" e solidariedade. Na comunidade científica ideal de Rorty, idéias diferentes seriam defendidas com todo vigor por seus postulantes, o que é muito diferente de considerar que todas as idéias são igualmente válidas:

Falar em acordo não forçado levanta o espectro de relativismo. Pois aqueles que dizem que uma visão pragmática de racionalidade é doentamente relativista, perguntarão: "Acordo não forçado entre quem? Nós? os Nazistas? Qualquer cultura ou grupo arbitrário?" A resposta obviamente é: "Nós". Esta resposta, necessariamente etnocêntrica, simplesmente diz que precisamos trabalhar sob nossas próprias luzes. As crenças sugeridas por qualquer outra cultura devem ser testadas procurando-se articulá-las àquelas que já possuímos. Por outro lado, podemos sempre aumentar o alcance de "nós" observando outros povos, outras culturas, como membros de uma mesma comunidade de investigação que a nossa – tratando-os como parte do grupo no seio do qual o acordo não forçado deve ser alcançado. O que nós não podemos fazer é estar acima de todas as outras comunidades, existentes e possíveis. Não podemos pendurar-nos em um gancho no céu que nos faça poder passar do que é mera coerência – mero acordo – a algo como "correspondência à realidade tal como ela é" (RORTY, 1991a, p.38)⁷⁸.

⁷⁷ Especificamente neste ponto, Rorty poderia ser comparado à Deleuze (conforme Os intercessores. In: *Conversações*, 1992) que sugere que a tarefa do filósofo seria criar conceitos. No mínimo seria interessante ver em que os dois se aproximam ou diferenciam. Lembremos que Deleuze também enfatiza a dimensão pragmática, contra o formalismo estruturalista (ver particularmente *Mil Platôs*, 1995, vol.2).

⁷⁸ "To say that unforced agreement is enough raises the spectre of relativism. For those who say that a pragmatic view of rationality is unwholesomely relativistic ask: "Unforced

Considero fundamental que não se perca de vista, portanto, a quem Rorty se dirige com suas reflexões. Isso impedirá que se as considere como anacronismos girando em torno de questões ultrapassadas, e ao mesmo tempo permitirá qualificar de forma cuidadosa qualquer tentativa de empregar suas posições em áreas que não são aquelas originalmente concernidas por seu trabalho.

Até aqui meu objetivo foi o de apresentar e distinguir os diferentes pragmatismos que fornecem a base teórica tanto para a redescrição neopragmática do sujeito e do processo analítico, quanto para a crítica dirigida a Lacan. No capítulo seguinte, apresento algumas tentativas de articulação destes referenciais teóricos no campo da psicanálise, que advirto desde já serem sempre pontuais e nem de longe tão sistemáticas quanto a ampla releitura efetivada por Lacan a partir do estruturalismo.

agreement among whom? Us? The Nazis? Any arbitrary culture or group" The answer, of course, is "us". This necessarily ethnocentric answer simply says that we must work by our own lights. Beliefs suggested by another culture must be tested by trying to weave them together with beliefs we already have. On the other hand, we can always enlarge the scope of "us" by regarding other people or cultures, as members of the same community of inquiry as ourselves – by treating them as part of the group among whom unforced agreement is to be sought. What we cannot do is to rise above all human communities, actual and possible. We cannot find a skyhook which lifts us out of mere coherence – mere agreement – to something like "correspondence with reality as it is in itself".

2. CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM, PRÁTICA CIENTÍFICA E PSICANÁLISE

2.1. CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM E PRÁTICA CIENTÍFICA

As concepções de linguagem têm um imediato reflexo nas formas de se conceber as ciências de modo geral e, muito especialmente, as ciências humanas e sociais. Tendo a psicanálise como área privilegiada de interesse, não podemos entretanto deixar de oferecer um certo panorama de como a lingüística estrutural exerceu grande influência na releitura da teoria freudiana empreendida por Lacan e em uma diversidade de campos do saber. A pragmática lingüística teve também fortes efeitos em muitas áreas, inclusive na psicanálise, onde vêm surgindo inúmeras tentativas de se pensar aspectos da teoria psicanalítica a partir desta concepção de linguagem.

O estruturalismo, um movimento que retirou da lingüística saussureana certos princípios metodológicos, e que só na década de 50 assim foi nomeado, tomou como paradigma essa abordagem da linguagem⁷⁹, estendendo-se para outras áreas no campo da cultura, para abordar objetos que se supôs comungarem com a linguagem uma relação de isomorfia estrutural. Assim, pode-se tanto falar em uma concepção de linguagem estruturalista, quanto em um método estruturalista aplicável aos objetos do campo das ciências humanas, dentro de um movimento que visava conceder a este campo um

⁷⁹ Mesmo que Saussure não tenha falado em estrutura, foi a partir de seu método e daquele dos lingüistas estruturalistas estrito senso que o estruturalismo difundiu-se para outras disciplinas científicas.

estatuto de rigor anteriormente não alcançado. A lingüística era aqui o modelo, a ciência piloto.

Por sua vez, as concepções pragmáticas de linguagem têm sido utilizadas para pensar as práticas científicas de modo bem distinto. É preciso que nos remetamos, quanto a isso, ao contexto em que tais concepções se formaram. Foi no campo da filosofia da linguagem, no qual estavam em questão problemas bastante distintos daqueles que interessam aos lingüistas, que surgiu a pragmática lingüística.

Lingüistas querem saber *o que é a linguagem*, como ela funciona; filósofos da linguagem querem determinar como podemos saber se enunciados são falsos ou verdadeiros, ou como eles se relacionam com a realidade. As concepções pragmáticas, como vimos no capítulo anterior, vêm subverter a concepção representacional, ou correspondentista da linguagem, enfatizando seu caráter de prática social.

O contexto no qual surgiram as concepções pragmáticas da linguagem foi em oposição à concepção de linguagem do empirismo lógico que enfatizava sua propriedade de representar a realidade. A linguagem não era o objeto de estudo, como na lingüística, mas um meio de abordagem do que primariamente interessava ao grupo de filósofos europeus, ou seja, as *questões de conhecimento*.

É fundamental considerar a diversidade dos contextos de surgimento destas diferentes concepções de linguagem, na medida em que isso gera efeitos característicos quando são associadas a diferentes práticas e objetos

científicos. A lingüística estrutural elaborou seu método peculiar ao tomar a linguagem como objeto e não como um meio para a investigação de outros problemas e, assim, a noção de estrutura daí resultante consistia em um modo de interpretar esse objeto peculiar que seria a linguagem; de tal modo que o método e a noção de estrutura da lingüística estrutural ao serem aplicados em outros campos terá como conseqüência que se constituirá em cada um desses campos objetos que se supõe serem estruturados como a linguagem e subjacentes aos fenômenos manifestos.

Na medida em que em seu nascimento a pragmática lingüística não toma a linguagem como objeto, mas sim como meio para a investigação de questões filosóficas, não encontramos na pragmática lingüística o desenvolvimento de uma noção geral do objeto concebido “à imagem e semelhança” da linguagem, mas sim encontramos uma reflexão de natureza epistemológica apoiada no que a pragmática nos ensina sobre a relação entre linguagem e a realidade. Assim, é sobretudo uma filosofia e não um método.

Se de fato também será possível encontrar um viés ‘construtivo’ associado à pragmática lingüística, evidentemente ele não estará pautado na consideração de seu objeto enquanto estrutura. Isso é importante porque a estrutura é tipicamente um recurso que permite situar para além do diverso o objeto de estudo que interessa à ciência. No caso da pragmática, não apenas não encontramos a referência à estrutura formal da linguagem, porém ao contrário, temos uma valorização da diversidade da linguagem enquanto tal, o

que se verificará também, de um modo ou de outro, no momento de fazer teoria ou ciência em qualquer outra área.

O método consagrado pela lingüística estrutural, transportado para a antropologia, por exemplo, permitiu a Lévi-Strauss uma abordagem de práticas no interior de um grupo cultural. Assim como Saussure tomou a língua como seu objeto, retirando da linguagem o que era normativo e invariante, Lévi-Strauss depreendeu dentro das várias culturas que estudou algumas regras de parentesco que seriam invariantes transculturais e que, como as regras da língua, seriam constitutivas da vida social.

Já as reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem e sobre como ela constitui a realidade, têm outras conseqüências. A assunção de que a linguagem é uma prática social e que a relação dos enunciados de uma determinada linguagem cotidiana ou científica com a realidade obedece a regras que são constitutivas desta última, pode levar a uma nova atitude no ato de produzir conhecimento. Na antropologia, temos também um exemplo. A pragmática lingüística inspirou a proposta metodológica de Clifford Geertz⁸⁰, que em vez de tentar delimitar aquilo que seriam invariantes transculturais, como Lévi-Strauss, aproxima-se de cada cultura tomando-a como uma teia de significações peculiar a ser interpretada, dentro do possível, a partir de seus próprios referenciais.

É importante considerar, entretanto, que ao conceber a linguagem como uma série de instrumentos utilizáveis para finalidades diversas, Wittgenstein

⁸⁰ Cf. GEERTZ. *A interpretação das culturas*, 1989.

não entra em conflito com qualquer forma de se fazer ciência ou de se construir saber, desde que seja reconhecido o caráter de “jogo de linguagem” da ciências, o caráter de prática específica no interior da qual, se questões relacionadas à verdade emergirem - como sempre acontece quando tentativas de conhecer estão em jogo - estas questões devem ser remetidas às regras que constituem a prática de conhecimento como sendo um dado jogo de linguagem e não a uma suposta *correspondência* a uma realidade independente que as práticas de conhecimento pretensamente descreveriam⁸¹.

No campo das ciências humanas, freqüentemente este tipo de visão de linguagem foi colocada em uma interseção com a hermenêutica, dado que esta assume que aquilo que é estudado no campo das ciências humanas não tem existência independente do esquema conceitual utilizado pelos cientistas⁸².

Vale ainda destacar a compatibilidade entre uma visão pragmática de linguagem e as abordagens genealógicas⁸³, que tão freqüentemente foram

⁸¹ Entre os autores que tiveram uma importância maior enquanto coerentes com uma abordagem pragmática relacionada ao campo científico, podemos destacar Quine (1951) e Kuhn (1970, 1979). As teses de Quine levando a se conceber uma subordinação do empírico ao lógico e a proposta de Kuhn de sistematização das teorias e práticas científicas em termos de *paradigmas*, vêm mostrar como os agentes de uma determinada prática científica não têm um acesso direto aos dados observado, mas que estes são construídos no seio de uma determinada prática social, no interior da qual aprende-se a reconhecer o que deve ser visto como semelhante, desviante, preciso, verdadeiro, falso etc. Estes dois autores junto a Wittgenstein são as principais referências de trabalhos que vêm procurando pensar de diferentes maneiras a relação entre as produções da ciência e diferentes estratos das práticas sociais no seio das quais elas vêm a surgir. Tipicamente estes trabalhos podem ser distribuídos em dois grupos, quer eles privilegiem aspectos macro ou micro-sociais, como é o caso respectivamente do programa conhecido como Sociologia do Conhecimento Científico, que tem em Bloor (1991) e Barnes (1982 por exemplo) os expoentes principais, e dos trabalhos de autores como Collins, Knorr Cetina, Gooding, Latour, Lynch, Pickering, cujas principais obras encontram-se reunidas em coletânea organizada por Pickering (1992).

⁸² Cf. COUTINHO, 1994 e 1996a e 1996b.

⁸³ Cf. DREYFUS&RABINOW. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, 1988.

utilizadas ao longo do século 20 para abordar a questão do sujeito. Na definição de Coutinho, a abordagem genealógica:

"(...) analisa as práticas culturais e disciplinares - refletindo processos econômicos, sociais e políticos - que foram dominantes em diferentes períodos históricos ou sociedades, relacionando-as com as formas de subjetividade que emergiram nos períodos respectivos. Tais práticas culturais e disciplinares, por serem sempre avaliativas, são vistas como sendo simultaneamente constitutivas e regulativas das formas de subjetividade correspondentes. Essa forma de visão tem como respaldo mais forte a filosofia pragmática da linguagem da década de 1930 - mais particularmente, Wittgenstein (1953), por exemplo, - tendo em vista que é nesse contexto teórico que se discute a própria constituição da experiência interna em seu processo de estruturação, tomando-se por base a linguagem enquanto prática social". (COUTINHO. 1995, p.316).

A abordagem genealógica guarda certa semelhança com o tipo de tarefa terapêutica da filosofia proposta por Wittgenstein. Aplicada ao campo do sujeito, não se trata tanto de dizer o que o sujeito é, mas como diferentes 'realidades' do sujeito são constituídas pelas práticas discursivas dos diferentes períodos históricos e comunidades lingüísticas.

2.2. PRAGMATISMOS E PSICANÁLISE

Em relação à psicanálise, a influência da pragmática lingüística tem se feito presente, mostrando reflexos importantes também neste campo. No que diz respeito aos trabalhos que concernem à psicanálise, coerentes com uma visão pragmática de linguagem, gostaria de dividi-los esquematicamente em três grupos. No primeiro, apareceriam aqueles que explicitamente utilizam as concepções pragmáticas de linguagem de Wittgenstein e Austin, para pensar

de modo pontual aspectos da psicanálise. Neste primeiro grupo incluem-se trabalhos como os de Sherwood⁸⁴, Shafer⁸⁵, Forrester⁸⁶ e Rudge⁸⁷.

Sherwood e Shafer partem de um referencial wittgensteiniano para discutir críticas dirigidas à psicanálise oriundas de uma inspiração neo-positivista. Sherwood procura mostrar, a partir de um detalhado estudo do caso Hans, como as 'explicações' psicanalíticas nada deixam a desejar às explicações oferecidas pelas ciências naturais, enquanto Shafer propõe que a utilização de uma *linguagem da ação* evitaria embaraços à psicanálise causados por termos que sugerem o hipostasiamento de instâncias psíquicas.

Considerando que a principal questão de ambos os autores resulta de uma interlocução crítica com o neo-positivismo - no caso de Shafer levando à tentativa de redefinir os conceitos psicanalíticos a partir de uma nova linguagem teórica - sugiro que valeria a pena contrastar a via seguida pelos autores com aquela de Lacan, considerando que questões relacionadas à epistemologia da psicanálise ou às relações desta com a ciência, assim como a releitura da psicanálise a partir de uma nova linguagem teórica, jamais foram abandonadas por este último autor.

Ao buscar na lingüística saussureana e na antropologia estrutural uma alternativa de cientificidade diversa do padrão preconizado pelo positivismo lógico, Lacan toma um caminho bastante distinto daquele de Sherwood e Shafer.

⁸⁴ SHERWOOD. *The logic of explanation in psychoanalysis*, 1969.

⁸⁵ SHAFER. *A new language for psychoanalysis*, 1976.

⁸⁶ FORRESTER. *Seduções da psicanálise*, 1990.

⁸⁷ RUDGE. *Pulsão e linguagem*, 1998.

Sherwood⁸⁸, sem buscar uma metodologia alternativa, limita-se a propor que o procedimento de Freud é científico, relativizando, no mesmo movimento, as pretensões de *objetividade* das ciências positivas naturais ou exatas. Bem conforme Wittgenstein, Sherwood questiona dualismos tradicionais como aqueles entre “ações e movimentos” e entre “causas e razões”, bem como a tese de um “domínio separado” (*separate domain*), que inspira a idéia de que o campo investigado pela psicanálise é incompatível explicações causais⁸⁹.

Shafer⁹⁰ parece ser menos agudo em sua proposta, já que sua preocupação em formular a problemática psicanalítica em uma outra linguagem (*action language*) sugere uma visão menos crítica em relação às pretensões de objetividade do discurso científico, procurando, antes, mostrar que também a psicanálise pode dele fazer parte, desde que encontre uma melhor formulação para seu campo de experiência. Mas seria incorreto não observar que a “linguagem da ação” proposta por Shafer também perfila entre as alternativas ao positivismo. Por outro lado, Shafer critica os teóricos da psicanálise, ao propor que eles utilizem um vocabulário menos comprometido com obscuros processos mentais ‘internos’. Para isso, de fato, as considerações de

⁸⁸ SHERWOOD. 1969.

⁸⁹ Acompanhemos Anamaria Coutinho: “É importante salientar que a redefinição pragmática do sentido da linguagem em termos de convenções sociais implicou uma politização do conhecimento em geral, assim como também em uma ruptura de clássicas dicotomias maniqueístas, tais como fato/valor, pedagogia/antipedagogia, sugestão/explicação etc.” (1994, p.108). Uma das consequências desse tipo de enfoque poderia ser a problematização da separação que pretende separar a problemática psicanálise da alçada das ciências da natureza.

⁹⁰ SHAFER. 1976.

Wittgenstein sobre a linguagem emprestam-se como instrumento crítico privilegiado⁹¹.

Já Forrester⁹² e Rudge⁹³ acenam com a possibilidade de pensarmos o que se passa no tratamento analítico tendo como referencial a *teoria dos atos de fala* de Austin. Estes autores não criticam Lacan, que conhecem e valorizam, sugerindo apenas que o papel da fala na psicanálise pode ser compreendido a partir da teoria dos atos de fala (Forrester), ou que esta teoria da linguagem seria mais adequada que a lingüística estrutural para pensar alguns aspectos da situação analítica, tais como a eficácia da fala na *talking cure* (Rudge). A discussão levada a cabo pelos autores destaca o lugar que uma teoria da linguagem vem ocupando na teorização psicanalítica, mais particularmente a partir de Lacan devido à valorização proposta por ele do papel da linguagem no campo psicanalítico.

A importância da concepção de linguagem da qual se parte, para teorizar ou descrever a prática analítica, justifica-se pelo lugar que a *fala* ocupa nesta prática. Além disso, sem dúvida, a linguagem ocupa um lugar *princeps* na definição do humano, especialmente na psicanálise lacaniana, campo em que se supõe que o sujeito é constituído pela *linguagem*. Não pode tratar-se do mesmo quando o que está em questão são os objetos da física ou a biologia

⁹¹ Quanto a isso vale conferir os trabalhos de Marcia Cavell (1988, 1991), que igualmente trabalhando a partir de uma referencial wittgensteiniano, discute as implicações para psicanálise da assunção de uma concepção de linguagem que suponha, ou não, a possibilidade de representação de processos mentais internos.

⁹² FORRESTER. 1990.

⁹³ RUDGE. 1998.

por exemplo, ainda que a assunção de diferentes concepções de linguagem possa ter repercussões que venham a concernir também a estas últimas.

No segundo grupo, gostaria de situar aqueles trabalhos que, mesmo sem adotar explicitamente um referencial pragmático, são coerentes com este ao procurarem contextualizar a problemática psicanalítica em seu momento histórico. Trabalhos como os de Gay⁹⁴ e Figueira⁹⁵ são representativos desse tipo de orientação.

Se é possível encontrar no próprio Lacan indicações de que a prática da psicanálise exige considerar as circunstâncias sócio-históricas para poder vicejar⁹⁶, a abordagem desses autores indica, implícita ou explicitamente, o risco que corre a psicanálise de perder de vista as condições históricas que permitem uma determinada experiência de sujeito, ao exagerar na busca de invariantes, em um campo no qual a variabilidade e a diversidade é que deveriam ser postas em primeiro plano.

Quanto à orientação dos trabalhos deste grupo, destaco, como questão de meu interesse, não a problematização das ricas análises históricas feitas por tais autores, mas sim pensar o modo como a teoria lacaniana está equipada para levar em conta as transformações cada vez mais rápidas por que passa

⁹⁴ GAY. *The bourgeois experience: Victoria to Freud Vol. I Education of the senses*, 1984, e *The bourgeois experience: Victoria to Freud Vol. II The tender passion* 1986.

⁹⁵ FIGUEIRA. *Nos bastidores da psicanálise*, 1991 e, *Freud e a difusão da psicanálise*, 1994.

⁹⁶ Minha leitura é de que Lacan trabalha até certo ponto com grandes cortes históricos, como aquele que faria coincidir a emergência do sujeito da psicanálise com o advento da ciência moderna e do cogito cartesiano, e, possivelmente, adota uma visada mais radicalmente a-historicista a partir da década de setenta (conforme MILNER. *A obra clara* 1996 e ROUDINESCO. *Jacques Lacan, esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, 1994: parte VIII, A Busca do Absoluto).

nossa cultura ocidental – considerando a proliferação exuberante de modos de subjetivação que lhe são correlatas – em sua reflexão sobre o sujeito e a clínica psicanalítica.

Finalmente, em um terceiro grupo, situaria mais especificamente os trabalhos de orientação neopragmática que, aqui no Brasil, têm como principal expoente o psicanalista Jurandir Freire Costa⁹⁷.

O enfoque de Costa opõe explicitamente sua concepção pragmática de linguagem, baseada em uma leitura rortyana de Wittgenstein e Davidson, à teoria do significante lacaniana – que na verdade ele que chama de concepção estruturalista de linguagem de Lacan.

Da crítica que dirige à teoria do significante lacaniana, conforme já indicado na introdução, destacaria primeiramente o fato de que ela avança em duas direções: uma que levanta questões de natureza epistemológica, contra o risco do que seria uma ‘fetichização’ dessa teoria, favorecida por sua referência a uma *lógica* da clínica (e/ou do significante), que pareceria não deixar espaço para que nada de novo pudesse ser acrescentado⁹⁸. Costa assim

⁹⁷ Basicamente trabalharei com as questões colocadas nos artigos de 1989 e 1994, ambos já referidos na introdução. Porém, Costa deu continuidade às suas reflexões sobre neopragmática, sujeito e psicanálise, podendo-se citar aqui pelo menos mais dois trabalhos: *A inocência e o vício*, 1992 e *A face e o verso*, 1996. Nestes trabalhos contudo, Costa não retoma sua crítica ao estruturalismo lacaniano.

⁹⁸ Octávio Souza toca na questão, ao perguntar se a lógica do significante e teoria dos três registros em Lacan poderiam ou não serem consideradas teorias metapsicológicas: “Já a teoria dos três registros não admite a existência de nada que lhe seja externo. Por conseguinte, caracteriza-se como uma teoria que não admite vizinhança de nenhuma outra disciplina que indague uma parcela de real externa ao campo por ela teorizado. Sua ambição de ciência ideal, para usar os termos de Milner, lhe impõe um projeto em muitos pontos comparável com o projeto reducionista radical dos cientistas duros das ciências duras. Talvez seja mesmo o seu avesso. No entanto, como compartilha com a metapsicologia a proposta de explicar a produção de sentido em termos de causa, talvez se possa considerá-la, como uma teoria

questiona a utilidade de nos apoiarmos em uma noção “universalista e apriorista” de simbólico⁹⁹ e pergunta se precisamos efetivamente recorrer a uma estrutura “invisível” da linguagem¹⁰⁰ para entender o que se passa no campo psicanalítico.

Fundamentalmente, Costa considera que é possível, utilizando a pragmática lingüística, contornar com maior simplicidade os problemas epistemológicos concernentes a psicanálise, problemas esses que Lacan buscou contornar através da lingüística estrutural. Costa exalta ainda as conseqüências éticas implicadas na alternativa pragmática, principalmente na medida em que ela, abandonando na raiz o objetivo de encontrar o ‘mesmo’, onde aparece o ‘diverso’, é mais tolerante com a multiplicidade de possibilidades implicadas na experiência humana.

Em uma outra vertente, Costa é contra uma certa direção clínica que a teoria lacaniana assume, aquela que reflete o assentimento à analogia proposta por Freud de que o analista, assim como o escultor, trabalha retirando materiais, pela *via di levare*, até encontrar a forma procurada, ao contrário dos terapeutas que operam usando a sugestão. Estes terapeutas, tal como o pintor, trabalhariam acrescentando materiais, pela *via di porre*. Aquilo que a versão estruturalista da *via di levare* buscaria revelar seria a própria estrutura da linguagem, de forma que ela parece identificar-se à *Langue* saussureana:

metapsicológica. Apenas, uma teoria metapsicológica hiper-dimensionada, uma hiper-metapsicologia (1998, p.90).

⁹⁹ COSTA. *As sombras e o sopro - a psicanálise na era da linguagem*, 1989.

¹⁰⁰ COSTA. *Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty*, 1994.

A verdadeira escultura escondida é a arquitetura da linguagem. Arquitetura que determina o sentido das interpretações que o sujeito dá de sua história, independente de suas intenções conscientes ou das intenções do intérprete. No inconsciente não existem histórias do sujeito; existe um sujeito da estrutura. Descobrir a verdade deste sujeito significa mostrar que traços da estrutura o constituem. Isto é, o sujeito é marcado por traços de estrutura que o singularizam mas não o descrevem; que nada dizem de positivo sobre ele” (COSTA, 1994, p.11).

Perpassando ambas as vertentes da crítica, destaca-se uma preocupação com a diversidade e com a subordinação das teorias científicas a uma ética que privilegia a solidariedade à objetividade.

As questões levantadas por Costa permitem retomar pontos indispensáveis para a reflexão dos analistas à luz de um referencial teórico bastante rico e importante no contexto atual: se o sujeito hoje não é o mesmo da época de criação da psicanálise, terá ela acompanhado com inovações teóricas e práticas esta mudança?

Não se limitando a criticar, Costa¹⁰¹ propõe elementos teóricos novos para uma *redescricao*¹⁰² do sujeito e do processo analítico, que se apoia em concepções de linguagem pragmáticas. Sugere que, mais do que os conceitos pragmáticos propriamente ditos, uma atitude pragmática, coerente com uma determinada maneira de entender o funcionamento da linguagem, permite uma produção teórica e clínica cujas vantagens éticas quer ressaltar.

¹⁰¹ Ver também BEZERRA. *Descenramento e sujeito: versões da revolução copernicana de Freud*, 1994.

¹⁰² Termo que remete a Rorty conforme visto no capítulo anterior.

Chamo atenção para o fato de a crítica à teoria lacaniana e a proposta de redescrição de Costa convergirem para um mesmo ponto: considerando que a teoria psicanalítica envolveria tanto uma teoria da constituição do sujeito na e pela linguagem, quanto uma técnica de tratamento para este sujeito, a proposta de Costa dá um lugar central em ambas estas vertentes para o que chama de *redescrição*.

Para isto, ele apóia-se na idéia de que o vocabulário, no qual é formulada uma teoria científica qualquer, no caso que interessa aqui, uma teoria do sujeito e do processo analítico, é sempre provisório, 'mortal', como ele mesmo diz¹⁰³. Isso ocorre, seja porque o sujeito é historicamente determinado, seja porque nossas descrições jamais *correspondem* a realidades de qualquer tipo, lingüísticas ou não, devendo sempre estarem subordinadas a ideais éticos e abertas a redescrições.

Já quanto à esfera clínica, a medida da cura é a possibilidade do sujeito redescrever-se, inevitavelmente tendo como parâmetro a realização de seus ideais morais, sendo para isso que o analista deve contribuir.

As questões levantadas pela leitura da psicanálise inspirada no neopragmatismo formuladas por Costa são compatíveis com aquelas que destaquei com relação aos dois primeiros grupos de trabalhos que concernem a psicanálise, coerentes com uma visão pragmática de linguagem, não obstante a especificidade de sua leitura. Assim como o primeiro grupo, Costa questiona as conseqüências de pensar a prática analítica a partir de outra concepção de

¹⁰³ Acompanhando Rorty conforme já vimos (Cf. COSTA 1989, 1994).

linguagem, bem como propõe um novo modo de pensar a cientificidade da psicanálise, questão que interessou fundamentalmente a Lacan e que foi por ele trabalhada de modo bastante distinto. Em relação ao segundo grupo, ele, ao adotar o enfoque neopragmático radicaliza a crítica à busca de invariantes.

Entendendo assim que as questões levantadas por Costa permitem retomar as questões de um campo pragmático mais amplo e considerando a especificidade de sua crítica a Lacan, propus-me a tomar seus trabalhos como espécie de índice das questões que gostaria de esclarecer.

Não se tratará tanto de avaliar a teoria pragmática da linguagem, ou neopragmática do conhecimento, porém de partir das questões levantadas por Costa para inquirir a teoria lacaniana. É essa teoria sobretudo que estará sendo chamada a oferecer respostas e os referenciais pragmáticos trazidos por Costa consistirão em ferramentas para o trabalho neste percurso.

De acordo com isso, perguntar pelas relações de Lacan com o estruturalismo pode funcionar como um eixo para pensar outras questões, nomeadamente, quanto ao lugar de uma teoria da linguagem na obra de Lacan, quanto ao modo como pensou as relações da psicanálise com a ciência e quanto ao modo como pensou o sujeito na clínica, respondendo assim – com maior ou menor felicidade – às indagações que extraio do campo pragmático.

Tomando a noção de sujeito como um aspecto central de minha discussão, será importante situar o tipo de problema que Costa busca equacionar ao apoiar-se na noção de *self* de Rorty, e estender a reflexão por ele iniciada a diferentes momentos da obra de Lacan. Uma exposição detalhada das

variações que sofreu a noção de sujeito no percurso deste autor, bem como uma exposição da noção de *self* de Rorty serão fundamentais.

Isto tendo sido feito, estaremos suficientemente equipados para pensar a questão clínica quanto ao analista trabalhar pela *via di porre*, conforme o ideal de auto-enriquecimento proposto por Rorty. Tal questão retoma um tipo de problematização recorrente que concerne ao determinismo psíquico proposto por Freud ao não perder de vista a questão da causa, assim como à possibilidade efetiva da psicanálise diferir das práticas que operam via sugestão.

Costa chama diversas vezes atenção para o excesso implicado em considerar esta dimensão fantasmagórica da linguagem (estrutura), que, nas suas palavras, “repete gaguejando o que a linguagem ordinária diz fluentemente”¹⁰⁴. Considerando portanto que o exame da relação de Lacan com o estruturalismo permite esclarecer uma série de pontos colocados em discussão, tal é o tema que coloco em discussão no capítulo seguinte.

¹⁰⁴ COSTA. 1994, p.40.

3. ESTRUTURALISMOS

3.1. LINGÜÍSTICA E ANTROPOLOGIA

O estruturalismo teve sua origem a partir do trabalho do lingüista Ferdinand de Saussure. Por isto mesmo, a lingüística saussureana é o solo indispensável para o entendimento das propostas daquele movimento. Desta forma, é preciso primeiro apresentar em linhas gerais o pensamento daquele que é considerado o Pai do Estruturalismo¹⁰⁵.

Logo no início do Curso de Lingüística Geral, Saussure¹⁰⁶ lista entre as tarefas da lingüística:

Procurar as forças que estão em jogo, de modo *permanente e universal*, em todas as *línguas* e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fenômenos peculiares da história; (SAUSSURE, 1975, p.13, grifo nosso).

Nessa passagem encontram-se presentes dois traços principais da lingüística saussuriana que cumpre destacar aqui, a saber, a busca de determinação de aspectos invariantes de alcance universal, correlata ao ideal de ciência, e a tomada da *língua* como objeto eminente de sua pesquisa, exatamente aquele objeto que, por suas características singulares, permitiria alcançar a tal ideal.

A distinção proposta por Saussure, no seio da linguagem, entre a língua e a fala, já responde a este ideal de ciência. A língua sendo o que permanece

¹⁰⁵ DOSSE. *História do Estruturalismo: O campo do signo*, 1993.

¹⁰⁶ Todas as citações de Saussure foram extraídas da edição brasileira: Saussure, F. *Curso de Lingüística Geral*, 1975.

constante na diversidade da fala, o recorte da língua e sua eleição como objeto, assim como o correlativo abandono da fala, já responde ao propósito de destacar, dentro do campo da linguagem, aquilo que permitirá uma abordagem científica:

Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade. (...). A língua ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação. (SAUSSURE. 1975, p.17).

Saussure define, assim, o objeto da lingüística de tal maneira a permitir uma abordagem da linguagem fundamentada na possibilidade de formalização, correlata à dedução de leis gerais.

Definindo a língua como um sistema e o signo lingüístico como aquilo que une imagem acústica e conceito, Saussure encerra a língua em si mesma, evitando questões relativas ao “mundo externo” e colocando-a “resolutamente do lado da abstração para melhor a separar do empirismo e das considerações psicologizantes”.¹⁰⁷

Outro ponto fundamental é que Saussure efetua, na própria constituição da língua como seu objeto, uma escolha pelo estudo sincrônico, ou seja, propõe um recorte no tempo em que um determinado estado da língua será focado. Isso significa que não lhe interessa a história dos elementos da língua, tema

¹⁰⁷ DOSSE. op.cit., p.65.

esse que os estudos lingüísticos tinham privilegiado até então. Em vez do estudo diacrônico, ele irá propor estudar a língua como um sistema em que o que interessa são as relações que vigoram em determinado momento entre seus elementos, e não como cada um deles surgiu.

A união entre significado e significante, as duas faces que compõem o signo verbal, é arbitrária e convencional, isto é resulta de um acordo social. O termo "arbitrário" indica que não há nada de natural na ligação entre um determinado som e uma idéia, entretanto, quando se faz parte de uma determinada cultura, a linguagem nela falada, com suas características, se impõe ao sujeito, de forma necessária. E nesse sentido, o modo mais apropriado para se entender o termo "arbitrário" é no sentido de que os signos são regulados por convenção.

A língua habita uma dimensão inconsciente e possui a propriedade de constranger o falante, já que para sermos entendidos temos que formular nossa fala de acordo com as regras da língua. Existem leis regendo as relações entre os elementos do sistema-língua, que cabe ao lingüista revelar, já que as utilizamos sem ter consciência delas.

Embora os signos verbais sejam apresentados como sendo os elementos da língua, Saussure acabará concluindo que a língua é, na verdade, composta de diferenças puras. Isto porque é por oposição de um elemento da língua, o signo, aos outros elementos, que cada um deles vale. Esta característica aponta para o privilégio das *relações* que estes elementos estabelecem entre si e com o todo do sistema, pois são elas, justamente, aquilo que fará com que cada um

dos elementos adquira uma certa propriedade ou *valor*. Na medida em que é privilegiado o estudo dessas relações, e não o de supostas qualidades intrínsecas aos elementos, compreende-se o caráter formalista, típico da lingüística estrutural, da busca de leis ordenadoras de uma diversidade.

Existem, de acordo com Saussure, dois tipos básicos de relações que os elementos da língua estabelecerão uns com os outros: as relações sintagmáticas e as associativas¹⁰⁸. O sintagma caracteriza-se por uma certa sucessão no tempo de seus elementos, que não podem ser pronunciados ou escritos ao mesmo tempo.

Temos então dois eixos em torno dos quais estariam ordenadas as relações entre os elementos presentes num mesmo sintagma, e entre estes e todos aqueles que não estão presentes, embora façam parte do sistema; relações portanto *in praesentia* e *in absentia*. Tanto as relações sintagmáticas quanto as associativas obedecem a certas leis da língua, ativas na fala individual.

Assim, por exemplo, sobre as relações sintagmáticas, Saussure dirá que há “um grande número de expressões que pertencem à língua”. Seu uso é, sob uma certa perspectiva, “compulsório”. A combinação destas palavras não é fruto de uma liberdade do falante. Saussure admite que há liberdade na fala, mas certamente esta liberdade incide num campo pré-determinado pela língua, ou seja, é relativa: “no domínio do sintagma não há limite categórico entre o

¹⁰⁸ Posteriormente retomado por Jakobson (Cf. por ex. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. In: *Lingüística e comunicação*, 1969) e Lacan como metáfora e metonímia (Por ex., A Instância da Letra no Inconsciente. In: *Escritos*, 1998).

fato de língua, testemunho de uso coletivo, e o fato de fala, que depende da liberdade individual.”¹⁰⁹

A fala é uma aplicação individual das leis da língua. Estas leis estão presentes em tudo o que se fala, ainda que se admita que as intenções do falante participam na *seleção*, como diria Saussure, de uns e não de outros termos que se relacionam com o termo escolhido de maneira diferencial, ou seja, por oposição dentro de um certo campo de similaridade. A escolha tem que se dar dentro de campos pré-determinados, organizados pela língua. O importante, contudo, é notar que o que é tomado como objeto da lingüística é o que se passa nesta dimensão formalizável e normativa da linguagem, que é a língua.

É, fundamentalmente, a possibilidade da determinação de *leis gerais* relativas a uma dimensão inconsciente agindo na fala que anima a disposição científica de Saussure. Isso é válido também para a fonologia, onde veremos aparecer o mesmo tipo de lógica. A combinação e seleção dos elementos diferenciais, a que são reduzidos os fonemas, é realizada de maneira inconsciente por aquele que fala, de acordo com leis que devem ser explicitadas pelo lingüista. Na fonologia, principalmente no trabalho dos lingüistas estruturalistas pós-saussureanos, veremos ainda aparecer com

¹⁰⁹ SAUSSURE. 1975, p.145.

clareza as relações entre a *démarche* da lingüística estruturalista e a matematização¹¹⁰.

A distinção entre as dimensões sincrônica e diacrônica, com ênfase na primeira, articulada a uma vontade de ciência que tem como ideal o tipo de resultados alcançados pelas ciências exatas e naturais - entenda-se formalização, matematização, determinação de leis gerais - caracterizará a tomada da lingüística como ciência-piloto para o desenvolvimento de outras ciências humanas e sociais¹¹¹, projeto que marca o movimento estruturalista.

A antropologia estrutural de Lévi-Strauss foi pioneira na transposição do método da lingüística para um outro campo, transposição que se autorizou a partir da defesa de uma analogia de objetos, como indica de maneira clara a seguinte passagem de Ruwet:

O homem, contrariamente ao animal, se define pela função simbólica, e é possível pensar a cultura como um conjunto de sistemas simbólicos - linguagem, parentesco, mito, arte, economia etc. - que estabelecem a comunicação entre os homens em diferentes níveis. Desse ponto de vista, como a linguagem é, ao mesmo tempo, o mais perfeito, o mais importante - porque a base de todos os outros - e o mais bem conhecido de todos esses sistemas, é natural que a lingüística forneça um primeiro modelo a uma teoria antropológica geral. Aqui é, pois, da

¹¹⁰ Como considera Milner: "Estamos no direito de falar aqui de uma matematização estendida; ela se pretende rigorosa e forçada, é verdade, mas também autônoma em relação ao aparelho matemático *stricto sensu* - geometria, aritmética, álgebra, teoria dos conjuntos, ingênua ou abstrata, teoria das estruturas etc. Sabemos que a lingüística dos anos 20 se dedicou a essa tarefa. No final do processo, nos anos 50, ela pôde ser considerada como uma disciplina tão literal quanto a álgebra ou a lógica e no entanto inteiramente independente delas. Baseada nesses fundamentos, ela conhecia sucessos empíricos. O conjunto das línguas naturais era reputado assimilável, em sua extensão e detalhe, por seu método." (MILNER, 1996, p. 77).

¹¹¹ Conforme LEVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*, 1975, caps. II, III, IV e DOSSE, 1993.

analogia dos objetos de estudo que se conclui a analogia de métodos. (RUWET. 1968, p. 78).

Tal como no caso da língua, no campo da lingüística veremos ressaltada uma dimensão inconsciente ordenando as trocas e representações dos indivíduos de um determinado grupo cultural. Estudando uma tribo ou comunidade qualquer, o antropólogo estruturalista não privilegiará, por exemplo, para explicar o comportamento de seus membros, a intencionalidade ou as razões oferecidas por eles para justificarem seus atos. Ele pretenderá uma espécie de olhar de cima, de onde poderá detectar *algo* que atravessa todos os membros da comunidade em questão e que poderá, desde que devidamente apreciado, proporcionar um conhecimento seguro e preciso acerca de todo movimento sócio-cultural observado no contexto em questão.

Trata-se da função simbólica. Sempre em vigor desde que se tenha transposto o reino da natureza, ela estruturará as trocas de bens, palavras e mulheres, que serão encontradas sob diferentes roupagens nas variadas comunidades culturais humanas. O sujeito¹¹² encontra-se aí, portanto, como 'agido' e não como agente. Por mais que o sujeito suponha razões para o que faz, a causa verdadeira do que faz é a ordem simbólica, inconsciente, que não deixa de fora nenhum de seus passos e, o que é fundamental, é ela que se presta a um estudo científico. Vemos aqui porque se pode dizer que o sujeito

¹¹² Trata-se aqui de um sujeito da consciência e não do sujeito como formulará Lacan. De todo modo, Levi Strauss não deixará de criticar a tentativa lacaniana de reintroduzir a categoria de sujeito no plano teórico, como que 'subrepticamente' (Ver LEVÍ-STRAUSS, *L'Homme nu*, 1961, p.563).

não é considerado dentro do pensamento estrutural de Lévi-Strauss, o que se tornará um traço de todo o campo do estruturalismo: a morte do sujeito.

Não se trata obviamente de que o antropólogo estruturalista não se interesse por aquilo que os indivíduos de uma determinada cultura têm a dizer; apenas, ele entenderá seus 'textos' segundo a lógica de uma ordem que transcende a razão consciente que os formulou. Os sujeitos serão reduzidos ao estatuto de elementos de um sistema, submetidos às leis de uma estrutura que determina previamente as relações entre as posições que, como elementos, virão a ocupar. Assim como na lingüística estruturalista, os elementos aqui não passam de diferenças puras, não possuindo, para o método estrutural, propriedades positivas, senão a partir do momento em que são tomados como elementos do sistema.

Só se poderá falar em estruturalismo quando houver este passo fundamental, através do qual se reconhecerá no objeto estudado uma dimensão sincrônica, ao estudo da qual será dada toda relevância. A atualidade histórica servirá apenas como ponto de partida para que se conheça aquilo que efetivamente pode tornar-se objeto de uma ciência humana: a estrutura, que já contempla *a priori* a possibilidade dessa ou daquela realização particular.

Como se pode notar, tanto no que diz respeito ao estudo da linguagem, quanto à questão da cientificidade, o contraste do estruturalismo com a perspectiva trazida pelo pragmatismo é nítido. Veremos como isso repercute no campo da psicanálise através da oposição entre o neopragmatismo e o estruturalismo de Lacan, que examinaremos posteriormente. No momento,

passaremos a examinar a inserção da psicanálise, através da obra de Lacan, no movimento estruturalista.

3.2. PSICANÁLISE E ESTRUTURALISMO

Lévi-Strauss, figura de proa do estruturalismo, fez múltiplas referências à psicanálise. É basicamente como ação da função simbólica sobre as “pulsões” e representações individuais que ele concebe o inconsciente, tal como aparece na clássica passagem que reproduzimos:

O inconsciente está sempre vazio; ou, mais exatamente, ele é tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações. Poder-se-ia dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que esse vocabulário só adquire significação, para nós próprios e para os outros, à medida em que o inconsciente o organiza segundo suas leis, e faz dele, assim, um discurso. (LEVÍ-STRAUSS. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*, 1975, p. 234).

Em linhas gerais, na medida em que a noção de função simbólica designa, no campo abordado pela antropologia estrutural, uma dimensão formal inconsciente, correspondente a leis que ordenam, entre outras trocas, as trocas sexuais, ocorreu uma retomada dos complexos de Édipo e castração freudianos, com a nova perspectiva de que eles implicariam uma ‘passagem da natureza à cultura’ considerada ao nível de sua incidência no indivíduo.

De acordo com isso, os ternários das tópicas freudianas, por exemplo, pareceriam poder ser retomados segundo uma dinâmica regida pela função

simbólica, que envolve natureza, cultura e indivíduo¹¹³, evitando assim a referência mais estrita ao terreno psicológico e sua suposta rebeldia ao discurso científico.

Um primeiro aspecto a ser destacado nesta seção é que o inconsciente da antropologia estrutural não é o mesmo inconsciente que o lacaniano, nem tem a mesma estrutura. Os antropólogos estruturalistas jamais foram além de referências pontuais ao campo psicanalítico (não haveria porque ser diferente), ao passo que Lacan dedicou à psicanálise quase meio século de pensamento altamente criativo e complexo. Sugerir analogias interessantes, como fizeram por vezes alguns antropólogos estruturalistas, é evidentemente diferente de procurar construir uma linguagem teórica rigorosa, tendo em vista um campo de experiência que é outro. As sutilezas devem então ser consideradas de perto.

Efetivamente, houve uma época em que Lacan destacou a importância da função simbólica, parecendo, por vezes, colocá-la no lugar senão do inconsciente freudiano, como sugere Lévi Strauss, pelo menos como condição de tal inconsciente.

Porém essa posição de Lacan muda, assim como se modifica o modo como o autor se apropria dos elementos da lingüística estrutural, que parecem reduzir-se, cada vez mais, a um núcleo mínimo em que comparecem as noções

¹¹³ Ver por exemplo LÉPINE. *O inconsciente na antropologia de Claude Lévi Strauss* 1979. A princípio tem-se forte impressão de que isso pode ser encontrado também no modo como Lacan pensa a metáfora paterna, referindo as funções paterna, materna e o falo, onde em Freud encontrávamos o pai, a mãe e o pênis. Porém a aproximação é ruim, na medida em que Lacan então colocaria a cadeia significante onde antes encontrava-se a função simbólica. Não convém perder de vista essas sutilezas do pensamento lacaniano.

de significante, cadeia e estrutura. Correlativamente, cabe também destacar a mutação na maneira pela qual a lingüística estrutural, que empolgou inicialmente o pensador, é chamada a comparecer na sua obra, uma vez que, nela, seu lugar deixará de ser o de ciência piloto.

Convém, portanto, tratarmos aqui do percurso de Lacan, procurando destacar alguns aspectos centrais do uso que faz de elementos do estruturalismo, que podem ser reconhecidos ao longo de toda sua obra, bem como aspectos de ruptura, pelos quais nota-se que algo não se estabilizou jamais na tentativa lacaniana de encontrar no estruturalismo a garantia da cientificidade da psicanálise.

Em “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise”¹¹⁴, texto considerado inaugural, Lacan fala em retomar o “sentido da experiência psicanalítica”. Tal perspectiva parece implicar que seja possível descobrir ou revelar, a partir de um olhar situado no momento de então, o que é fundamental na obra de Freud, uma certa estrutura subjacente que a atravessa¹¹⁵. Nesta perspectiva, o “Projeto para uma Psicologia Científica” pode tornar-se tão atual quanto “Análise Terminável e Interminável” – textos cronologicamente afastados em sua obra -, desde que se possa buscar neles o tipo de problema que animava Freud e o estilo das soluções por ele oferecidas.

¹¹⁴ LACAN, *Escritos*, 1998.

¹¹⁵ Guardadas todas as qualificações que a analogia exige, tal perspectiva é muito mais próxima ao estruturalismo que ao pragmatismo.

Zizek¹¹⁶ parece endossar este tipo de abordagem ao afirmar, quanto à especificidade do saber psicanalítico que:

O conhecimento não progride através da refutação e reformulação graduais dos modelos iniciais, senão através de uma série de 'retornos a ...': os erros não são simplesmente exteriores ao conhecimento verdadeiro, não são algo que se possa jogar fora uma vez que tenhamos atingido a verdade e enquanto tal de interesse puramente histórico – isto é, irrelevantes para o estágio atual do conhecimento (como no caso da física, da biologia, etc.). (...) Em psicanálise, a verdade literalmente emerge através do erro. (ZIZEK. 1994, p.182)¹¹⁷.

O modo lacaniano de abordar a obra de Freud enfatiza que nela não há tanto uma teoria do inconsciente, do sujeito, ou da linguagem, mas principalmente uma *teoria da prática analítica*, como sugere Miller¹¹⁸:

De um modo geral não há, para Lacan, uma teoria do inconsciente enquanto tal; há uma teoria da prática analítica. A estrutura que se reconhece nesta é suposta ao inconsciente, exigência que sempre se impõe aos teóricos sérios, o que se verifica no fato deles sempre reservarem ao analista um lugar na estrutura do inconsciente (MILLER. 1981, p.6).

Algo a ser considerado atentamente, como consequência desta postura lacaniana esclarecida por Miller, é que se as noções psicanalíticas, tal como pensadas por Lacan, não aparecem exclusivamente referidas ao registro

¹¹⁶ *The metastases of enjoyment: six essays on women and causality*, 1994.

¹¹⁷ "Knowledge does not progress through gradual refutation and reformulation of the initial claims, but through a series of 'returns to ...': errors are not simply external to the true knowledge, they are not something that we can cast off once we reach the truth, and as such of purely historical interest – that is, irrelevant for the present state of knowledge (as is the case in physics, biology, etc.). (...) in psychoanalysis, truth literally emerges through error".

¹¹⁸ D'une façon générale, il n'y a pas, pour Lacan, de théorie de l'inconscient comme tel; il y a une théorie de la pratique analytique; la structure qu'on reconnaît à celle-ci est supposée à l'inconscient; cette exigence s'est toujours imposée aux théoriciens sérieux; ce qui le montre bien, c'est qu'ils ont toujours assigné à l'analyste une place dans la structure de l'inconscient. (MILLER. *Jacques Lacan*, 1981, p.6).

clínico, porém é importante lembrar que é nele que elas se encontram em seu 'habitat natural'. Devem ser considerados os riscos de buscar uma transposição destes limites, como acontece na posição que considera que a psicanálise pretende dizer o que é o 'sujeito', em sentido geral. Trata-se de dizer, sim, o que se quer indicar com a noção de 'sujeito do inconsciente' a partir da experiência da análise¹¹⁹.

A psicanálise, considerada como teoria da prática clínica, não será vista como mais uma terapia entre outras, porém, sobretudo, como teoria *da* clínica. Ao se tocar aqui na discussão sobre a oposição psicanálise e sugestão, tão cara a Freud, se vê que este propunha também uma teoria sobre a eficácia de toda e qualquer psicoterapia.

Como indicara o próprio Freud em 1905¹²⁰, falando aos médicos em defesa da psicoterapia, o *fator mental* é manejado desde o início da clínica médica; a psicoterapia é, portanto, tão antiga quanto esta. Freud pergunta porque não deveríamos assumir controle sobre o fator mental, ao invés de permanecermos ignorantes quanto ao que fazemos. Além disso, nesse mesmo texto e em outros

¹¹⁹Conforme Rudge: "A metapsicologia, nessa perspectiva, assume a posição de um saber forjado a partir da prática psicanalítica, só avaliável por seu valor operatório nesta prática, e não como um saber explicativo do psiquismo humano" (1998, p.117).

Se levada a sério, a distinção ataca o risco potencial de 'selvageria' de uma psicanálise ortopédica, ou seja, promulgadora de um tipo ideal de sujeito, ou subjetividade, que consideraria o sintoma (neurótico, psicótico ou perverso, em sua objetividade e não em seu pertencimento a estruturas que são clínicas – ou seja, nas quais o analista está incluído. O sintoma em psicanálise é constituído pelo paciente, o que é de certa maneira indicado por Freud quando este assinala ser difícil tratar pela psicanálise o paciente que não procura o tratamento por seus próprios meios e aspirações conscientes, mas sim por insistência de terceiros (Conforme por exemplo, privilegiadamente ilustrado pela discussão de Freud sobre o caso da jovem homossexual (1920a). Ver ainda MILLER. Psicanálise e psiquiatria. In *Lacan elucidado*, 1997).

¹²⁰FREUD. *Sobre a psicoterapia*, 1905c, 7, 1969.

diversos momentos de sua obra, ele chamou atenção para o fato de que uma das vantagens da psicanálise é que ela permite a coincidência de terapia e pesquisa científica.

O percurso de Lacan, caracterizado pelo mesmo viés racionalista, vai no sentido de buscar decididamente estabelecer balizas mais precisas para o exercício do analista, balizas que constituam aquilo que deve, *necessariamente*, estar em jogo na clínica. Nessa busca, Lacan está sempre pretendendo teorizar sobre o modo como as coisas se dão, explorando uma estrutura da experiência psicanalítica, com máxima economia conceitual e sem hesitar ante o recurso à abstração, porém sempre com o objetivo de melhor tocar a experiência clínica. A consequência é que, assim, sua obra está em permanente mudança.

Este é o eixo em torno do qual se desenrola sua reflexão: trata-se, ao longo de seu ensino, de buscar uma formalização da *experiência psicanalítica*, tendo em vista sua preocupação com as questões da cientificidade da psicanálise e, sobretudo, sua transmissão. Diversas são suas incursões por outras áreas de saber como a lingüística, a filosofia e a matemática, nesse seu esforço de formalização e, se é possível avaliar essas incursões por outros campos de saber na obra de Lacan, seja quanto ao seu sucesso ou fracasso, continuidades e discontinuidades, cabe não perder de vista os interesses que orientavam Lacan, em cada um desses seus momentos, face ao problema básico que orienta seus seminários e escritos.

A lingüística e a antropologia estrutural foram claramente referências maiores se considerarmos o todo de sua obra. Contudo, isso não recomenda em absoluto que passemos por cima de dois fatores: o primeiro deles, é a torção que conceitos e métodos desses campos tiveram que sofrer, necessariamente, ao serem transpostos para o campo psicanalítico; o segundo, é que não podemos ignorar as tensões que levaram Lacan, a partir de certo momento, a distanciar-se explicitamente do estruturalismo.

A permanência de 'aspectos de estruturalismo', bem como de ruptura para com este, é reconhecida por Miller, cuja posição aparece bem representada na seguinte passagem:

Em um primeiro sentido, Lacan é estruturalista, e sua noção de estrutura lhe vem de Roman Jakobson, por intermédio de Claude Lévi-Strauss, e também diretamente de seu trabalho com Jakobson que, efetivamente, pode ser situado entre seus mestres e amigos. (...). Em um segundo sentido, Lacan é estruturalista, mas um estruturalista radical, pois se ocupa da conjunção entre a estrutura e o sujeito, enquanto a própria questão não existe para os estruturalistas, fica reduzida, é um zero. Lacan, ao contrário, tentou elaborar qual é o estatuto do sujeito compatível com a idéia de estrutura. (...). Em um terceiro sentido, Lacan não é de modo algum estruturalista, pois a estrutura dos estruturalistas é uma estrutura coerente e completa (por princípio, a estrutura diacrítica é completa), enquanto a estrutura lacaniana é fundamentalmente antinômica e incompleta. Diria que o primeiro dos três aspectos é bem conhecido, e que os outros dois são muito menos conhecidos. (MILLER. *Percurso de Lacan*, 1982, p.24).

O tema é mais sistematicamente desenvolvido pelo autor em "*S'tructure dure*"¹²¹, onde ele sugere ser possível deduzir da hipótese estruturalista uma série de conseqüências de importância maior para o pensamento de Lacan. Basicamente, Miller explora o anti-substancialismo estruturalista de Lacan, cuja matriz ele situa na concepção saussureana de *lingua* como um sistema no qual, não havendo mais que diferenças, sem termos positivos, as propriedades de seus elementos são determinadas pelas relações que estabelecem entre si e entre cada um e todos os outros¹²². Que Lacan fale em *significante*, *cadeia significante* e *Outro* – mesmo que consideremos seu uso idiossincrático – é algo que não pode se dar sem referência ao paradigma estruturalista, o que não é dizer pouco.

Quanto aos aspectos de ruptura, Miller enfatiza a introdução do *sujeito* na estrutura¹²³, salientando que ao fazê-lo, Lacan o situa no entrecruzamento das estruturas da linguagem e da fala, de maneira inteiramente distinta do que é sugerido no esquema da fala de Saussure, no qual emissor e destinatário da mensagem aparecem em posição simétrica. Este sujeito, que não poderia ser inscrito na estrutura senão como falta de um significante (*S*), é ao mesmo tempo o que *destotaliza* a estrutura, e assim Lacan introduz uma significativa diferença em relação ao modelo clássico do estruturalismo. Por outro lado, Lacan não deixa de dar lugar, nas estruturas com que trabalha, àquilo que não é significante, por exemplo, seja quando ele fala do real, seja quando ele fala

¹²¹ MILLER. *Matemas II*, 1988.

¹²² *Ibid.*, p.92.

¹²³ *Ibid.*, p.98.

do objeto pequeno *a*, destacado, nesta acepção, em momento posterior de seu ensino.

Já Milner¹²⁴ enfoca a trajetória do pensamento de Lacan passando pelos diferentes referenciais epistemológicos utilizados por este autor em sua busca de formalização da experiência psicanalítica. Dividindo essa trajetória em três períodos - primeiro e segundo classicismos lacanianos e desconstrução - caracteriza-os em linhas gerais segundo a predominância da influência da lingüística (significante, estrutura, cadeia) e da matemática estruturais no primeiro período, dos matemas e da nova teoria da letra (o que envolve outra matemática) no segundo período e dos *nós* (impossibilidade de formalização) no terceiro período.

O autor deixa claro que Lacan, em sua preocupação com a transmissão da psicanálise, valeu-se, sem dúvida, da lingüística estrutural durante um largo e importante período. Entretanto, o que fica claro em seu texto é que a lingüística não foi, de forma alguma, seu único apoio na busca de formalização e que, ademais, ela perde, em uma etapa posterior da obra de Lacan, o lugar privilegiado que ocupara. Há uma teoria da letra que comparece naquele tempo em que Lacan falou sobretudo em *discurso* - como o que faz laço social - e *alíngua*, que distanciam Lacan da lingüística estrutural¹²⁵.

Milner destaca ainda o modo como Lacan pede também numerosos empréstimos às diferentes matemáticas, vide seu uso da topologia, dos

¹²⁴ MILNER. *A obra clara*, 1996.

¹²⁵ Ver ainda RUDGE. *Pulsão e linguagem*, 1998.

matemas e finalmente dos *nós*, em perspectivas que não são propriamente estruturalistas.

Concordo com a abordagem dos autores e penso que é, portanto, sempre tendo-se em conta as sutilezas do percurso de Lacan que o seu esforço de formalização da experiência psicanalítica deve ser considerado. Pois, o recurso abundante às noções de significante, cadeia e estrutura sugere, à primeira vista, uma relação ao estruturalismo, que precisa ser apreciada em sua complexidade e nuances.

Assim, enquanto em suas obras iniciais, como “O Estádio do espelho como formador da função do eu”¹²⁶, as principais referências de Lacan remetiam sobretudo à etologia e à fenomenologia, posteriormente em seus escritos e seminários da década de cinquenta apareceram as referências maciças ao estruturalismo. O período não é contudo homogêneo, havendo uma mudança de perspectiva importante e bem representada pelo contraste notável entre dois de seus escritos clássicos desta fase: “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”¹²⁷ e “A instância da letra no inconsciente”¹²⁸.

Em “Função e campo”, surgem as referências maciças ao estruturalismo e ao projeto de utilizá-lo para redefinir a psicanálise através de uma linguagem e de um método científicos adequados. Todavia, ao examinarmos os termos então utilizados por Lacan para falar da *experiência psicanalítica*, por exemplo: sentido, dialética intersubjetiva, fala plena/fala vazia e mesmo “ser

¹²⁶ LACAN, *Escritos*, 1998.

¹²⁷ *Ibid.* 1998.

¹²⁸ *Ibid.* 1998.

para a morte"¹²⁹, percebemos as influências de Hegel e de Heidegger, que misturam-se aos elementos de estruturalismo, entre os quais a noção de *função simbólica* da antropologia estrutural.

Mais especificamente quanto à questão da linguagem, Miller¹³⁰ destaca, quanto a este momento do percurso lacaniano, a instabilidade decorrente da referência a *duas estruturas*, a da fala¹³¹ e a da linguagem, as quais Lacan deverá logo num momento seguinte vir a tratar indistintamente como uma só. Sem equivaler em nenhum momento seja à estrutura da linguagem, seja à da fala, o inconsciente aparece entretanto referido ora a uma ora a outra.

De todo modo, o inconsciente aparece como não individual, constituindo-se na *intersubjetividade*, na qual desdobram-se os eixos imaginário e simbólico¹³². Neste período inicial de seu ensino, Lacan ainda considera a relação entre dois sujeitos, o que não acontecerá mais a partir do momento em que passará a situar, na posição do ouvinte (a quem o sujeito se endereça em seu discurso), o *Outro* enquanto lugar da verdade e tesouro de significantes¹³³. Se a dissimetria entre falante e ouvinte já era ressaltada antes, ela se acentuará na medida em que não se tratar apenas da posição fundamental do interlocutor como ouvinte, como aquele que decide sobre o sentido retroativamente, porém de um Outro que não será mais concebido como outro sujeito.

¹²⁹ Ibid. 1998, p.280.

¹³⁰ Ver MILLER. *Las respuestas del real*, 1987 e *S'truc'dure*, 1988.

¹³¹ Mais próxima à dialética hegeliana do senhor e do escravo que à estrutura da fala em Saussure.

¹³² Como Lacan esclarece em seu Seminário 2 de 1954/55, com seu clássico esquema em Z. (25/051955).

¹³³ LACAN. A instância da letra no inconsciente. In: *Escritos*, 1998, p.529. Ver ainda MILLER. *S'truc'dure*, 1988.

No período em que ainda considera a intersubjetividade, o analista procurará na transferência ocupar a posição do outro sujeito, constituindo a verdadeira intersubjetividade para além do eixo imaginário que liga o eu ao que lhe é 'semelhante', de maneira que o analisando possa receber sua mensagem de forma invertida segundo o modo como Lacan pensa a estrutura da comunicação humana nesta época. "A linguagem humana constituiria, então, uma comunicação em que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem de forma invertida"¹³⁴.

Esta fórmula perde sua estranheza quando nos remetemos à experiência clínica, na qual é lugar comum encontrarmos um sujeito que realiza em ato o que aparece como em radical defasagem por relação ao manifesto em seu discurso "egóico", como, por exemplo, quando a mulher que, dizendo-se independente e interessada em homens sensíveis e inteligentes, encontra-se recorrentemente envolvida com brutos que a dominam e impedem de realizar-se, como "seria seu desejo, não fosse ela vítima do destino ingrato".

De acordo com a fórmula lacaniana da comunicação, o dispositivo analítico serve para que o sujeito possa responsabilizar-se por *isso*, destino estúpido e incompreensível, reconhecendo que, para além das certezas de seu eu, é desse destino – outro - que deve aprender a receber a verdade de sua mensagem, até para que dele possa, eventualmente, fazer outra coisa.

Ainda quanto ao inconsciente e o processo analítico, Lacan dirá:

¹³⁴ LACAN. Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise, In: *Escritos*, 1998, p.299.

O que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história – ou seja, nós o ajudamos a perfazer a historicização atual dos fatos que já determinaram em sua existência um certo número de reviravoltas históricas. Mas, se eles tiveram esse papel, já foi como fatos históricos, isto é, como reconhecidos num certo sentido ou censurados numa certa ordem (LACAN, 1998, p.263).

Quando situa o inconsciente como a “parte do discurso concreto que falta ao sujeito”¹³⁵, ou como sendo estritamente interligado à sua história singular, como acima, trata-se de formulações que contrastam com a seguinte, igualmente encontrada no texto de 1953, “Função e campo da fala da linguagem”:

Não é patente que um Levi Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas elementares da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente? (LACAN, 1998, p.286).

Nesta passagem, é sobretudo a função simbólica que se insinua como principal referência da noção de inconsciente. Essas afirmativas, de certo modo discordantes entre si, já demonstram as dificuldades em que se encontra o autor para alocar o inconsciente puramente formal ou categorial da antropologia e da lingüística, que aliás não seria, no sentido propriamente freudiano, inconsciente, mas sim pré-consciente. O inconsciente freudiano deve ser articulado às primeiras experiências de satisfação do sujeito, ou seja, ao recalco original, que Freud assinala ser incognoscível, algo de irremediavelmente perdido, embora, enquanto tal, produzindo efeitos.

¹³⁵ Ibid., 1998, p.260.

Não obstante esta oscilação, vê-se como Lacan esvazia o inconsciente, o que permanecerá ao longo de todo seu ensino. Não se trata, definitivamente, de tomar o inconsciente como reservatório de pulsões; porém, tampouco se trata meramente de o tomar como equivalente à função simbólica operando no sujeito, como sugere a passagem de Lévi Strauss, transcrita no início desta seção.

Seguindo seus *Escritos*, é apenas num segundo momento, do qual, como salientei, seu texto sobre a *A Instância da Letra no Inconsciente*¹³⁶ é particularmente representativo, que se sistematiza progressivamente a tentativa de Lacan de formalização da experiência psicanalítica, via lingüística estruturalista. Entram em cena os conceitos de *cadeia significante*, *metáfora*, *metonímia*. Enfatizando seu compromisso com a lingüística, diz Lacan que “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente.”¹³⁷ Ele busca retificar certas concepções do inconsciente que considera errôneas, afirmando que “o inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante”¹³⁸.

Há, assim, todo um deslocamento que leva ao privilégio da cadeia significante (como mínimo da estrutura da linguagem), do significante puro, da letra tal como então Lacan a pensava, e do Outro, onde antes apareciam função simbólica e intersubjetividade.

¹³⁶ LACAN. A instância da letra no inconsciente. IN: *Escritos*, 1998.

¹³⁷ *Ibid.*, p.498.

¹³⁸ *Ibid.*, p.526.

Lacan destaca três grandes textos de Freud, *A Interpretação dos Sonhos*¹³⁹, *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*¹⁴⁰ e *O Chiste e suas relações com o Inconsciente*¹⁴¹, como apresentando o essencial do mecanismo do inconsciente: a substituição significante.

O *desejo* aparece como um puro trabalho referido ao registro simbólico, pelo qual os significantes substituem-se uns aos outros num deslizamento incessante, cujos efeitos de significado são sempre de uma outra ordem, a do imaginário, e secundários em relação à ação de um ponto de subjetivação da cadeia, no qual um significante mestre opera uma função de “capitonagem” (ponto de subjetivação da cadeia), determinando retroativamente a “amarração” da significação. O que era condensação e deslocamento em Freud torna-se metáfora e metonímia em Lacan. As mesmas figuras de linguagem são utilizadas para repensar as noções freudianas de sintoma e desejo respectivamente.

Lacan parece, então, propor uma estrita homologia com as leis sintagmáticas e associativas propostas por Saussure, indicando, assim, que é porque a linguagem opera sobre o falante, e opera segundo leis que a lingüística estrutural revelou, que daí decorre como efeito o sujeito do inconsciente, que interessa à psicanálise. A perspectiva de Lacan, então, é a de um teórico racionalista, propondo modelos que dêem conta de mecanismos

¹³⁹ FREUD (1900). *A interpretação dos sonhos*. ESB, 4 e 5, 1969.

¹⁴⁰ FREUD (1901). *A psicopatologia da vida cotidiana*. ESB, 5, 1969.

¹⁴¹ FREUD. (1905a) *O chiste e suas relações com o inconsciente*. ESB, 8, 1969.

universalizáveis para todos os falantes e indicando um nível de captura radical do sujeito pela estrutura da linguagem:

Se o sintoma é uma metáfora, dizê-lo não é uma metáfora, nem tampouco dizer que o desejo do homem é uma metonímia. Porque o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso (LACAN. 1998, p.532).

Até este ponto, o lugar da lingüística estrutural parece ser o de “garante”, de acordo com o ideal estruturalista de colocá-la em posição piloto. Contudo, Lacan declararia, posteriormente, a distância entre aquilo que fazia e o estruturalismo, sendo necessário pensar o que o leva a fazê-lo¹⁴².

É de todo modo importante notar que, mesmo neste período de máximo flerte com o estruturalismo, é visível como a estrutura lacaniana tem que retorcer-se para se encaixar com a experiência da análise, donde não encontrarmos em Lacan nada semelhante aos quadros bem arranjados com que a lingüística e a antropologia apresentavam seus modelos.

Já ao final deste período, trata-se de mostrar como o significante age sobre o falante, ação que resulta em um efeito de sujeito e na produção de um resto.

¹⁴² Dois momentos privilegiados: “Hoje em dia, no tempo histórico em que estamos, de formação de uma ciência, que podemos qualificar de humana, (...), a lingüística, cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva - é esta a estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente. É ela, em cada caso, que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável. Quando incito os psicanalistas a não mais ignorarem este terreno, que lhes dá um apoio sólido para sua elaboração, quer isto dizer que eu penso manter os conceitos introduzidos historicamente por Freud sob o termo de inconsciente? Muito bem, não!, eu não penso assim. O inconsciente, conceito Freudiano, é outra coisa, (...)” (*O Seminário*, livro 11, p.26, 1988). E: “Meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da lingüística” (*O Seminário*, livro 20, 1985, p. 25). Época em que Lacan propõe o neologismo “linguisteria”, para designar o que é de seu interesse, diferenciando-o da lingüística (sobre a “linguisteria”, Cf. MILNER. 1996).

A partir daí não se trata de conhecer nada, mas de clinicar. E o que advém como saber do inconsciente na clínica não é a estrutura.

3.3. PARA ALÉM DA LINGÜÍSTICA

O afastamento de Lacan do estruturalismo dá-se em duas vertentes. Por um lado, no que diz respeito ao modo como pensa a relação da psicanálise com a ciência, por outro, no que toca diretamente ao modo como pensa a linguagem. Esse afastamento seria de se esperar, se consideramos a vinculação do estruturalismo, como proposta metodológica, à assunção de que a linguagem é estruturada tal como propõe a lingüística estrutural.

Não é que Lacan tenha recusado esta última como cientificamente inconsistente. Mesmo que eventualmente ele tenha se interessado por outras perspectivas no campo da lingüística, isto não importa, pois o movimento de Lacan vai no sentido de não mais esperar da lingüística, como ciência, a garantia de cientificidade para a psicanálise¹⁴³.

No mesmo movimento, Lacan, encaminha-se no sentido de distinguir a prática psicanalítica da prática científica e de assumir a especificidade do 'discurso analítico' face ao discurso da ciência, como veremos abaixo. Nesse sentido, não se trata de substituir a lingüística estrutural por outra lingüística, nem de tomar um ideal de cientificidade calcado em outros campos do saber, porém de avançar em um campo heterogêneo ao desta ciência, a lingüística estrutural – e mesmo da ciência, como veremos –, enfrentando o desafio de

¹⁴³ Conforme MILNER. *A obra Clara*, 1996, FINK. *O sujeito lacaniano*, 1999 e RUDGE. *Pulsão e Linguagem*, 1998.

formular conceitos que atestem que este *outro* campo, a psicanálise, também admite teorização e que não se trata, da parte do analista, de sugestão ou de intuição intransmissível, típica das sabedorias místicas.

Nesse caminho, Lacan manifesta fidelidade rara ao texto de Freud, assumindo a mesma atitude, tão característica deste último, de afirmar que há uma experiência em jogo que não se pode perder de vista, e reconhecendo que Freud forneceu as balizas de seu campo.

É verdade que Lacan conserva os termos da lingüística estrutural. Certamente esses termos lhe servem para pensar a psicanálise, mas, por outro lado, não é tão importante assim qual a proveniência dos termos utilizados por Lacan, mas sim o modo como eles se articulam no interior do campo específico da psicanálise, no qual eles já não terão a mesma significação que em seu campo de origem. Essa referência a uma *experiência* que impõe a subversão dos termos utilizados para teorizá-la tem um lugar central na obra de Lacan, o que não quer dizer que se trate de “experiência pura”, já que esta experiência é sustentada pela teoria psicanalítica. Reencontra-se assim a perspectiva da psicanálise como teoria de uma prática.

É preciso, de todo modo, mostrar de que maneira os elementos da lingüística estrutural continuam a participar do ensino de Lacan, desde que esta foi demitida da posição de ciência-piloto, posição que foi chamada a ocupar durante certo tempo.

Lacan não deixa, até o final de sua obra, de procurar formalizar, da maneira a mais rigorosa, como se constitui, como *efeito de linguagem*, o sujeito ao qual

a psicanálise dirige-se em sua prática. Nisso o *significante* desempenha um papel fundamental¹⁴⁴, na medida em que permite uma redefinição, a partir da ação da estrutura da linguagem, dos mecanismos de recalque e identificação e, conseqüentemente, permite também uma releitura dos complexos de Édipo e castração, tão centrais para a psicanálise, e assim afastando certas interpretações destas noções que recorriam à psicologia e às ciências biológicas.

O falante está, desde o nascimento, imerso em um universo de linguagem que o antecede. Tornar-se sujeito implica estar submetido à lei que fará com que o falante se *identifique aos significantes* de sua época, segundo as diversas instâncias sociais que partilhará com seus semelhantes. Há nisso uma 'dinâmica' em que um significante representa o sujeito para outro significante, onde a estrutura é pensada, privilegiadamente, a partir dos mecanismos de metáfora e metonímia, de modo próximo, porém não idêntico, ao que propõe a lingüística estrutural, e sendo assim não se vê em que se poderia reconhecer em Lacan o sistema fechado estruturalista.

Porém, tornar-se sujeito é também, no mesmo movimento e pela mesma lei¹⁴⁵, dar um destino ao *sexual* que corre junto à linguagem e que exige levar em conta a dimensão pulsional, em relação à qual pode-se falar em uma 'inércia'. Aqui há traço, marca indelével, *letra* diretamente investida de gozo,

¹⁴⁴ Note-se que falar em significante é falar em cadeia e estrutura. Porém, progressivamente, o significante deixa de ser o termo de uma teoria da linguagem ou lingüística, para apoiar-se na constatação mínima: há o que significa para o falante e isso só faz sentido em um contexto. Fora dessa condição, não há sujeito.

¹⁴⁵ Por isso mesmo chamada de *fállica*, ou do *desejo inconsciente*, por Lacan.

que não 'representa para', que possui propriedades positivas - e não relações diacríticas, como é o caso do significante¹⁴⁶. O que resta da lingüística estrutural no "vocabulário" de Lacan não será mais pensado, a partir de certo período, senão enquanto intrinsecamente vinculado a um outro registro da linguagem que já nada tem a ver com ela¹⁴⁷. Lacan deixará isto claro, ao afirmar: - "Meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da lingüística"¹⁴⁸.

Concebe-se, assim, o sujeito como imerso em um universo simbólico compartilhado com outros sujeitos, que lhe é anterior e a partir de seus significantes o sujeito se constitui como, por exemplo, marido, homem, trabalhador, etc. - significantes mestres que representam o sujeito para o conjunto dos outros significantes, em um remetimento perpétuo decorrente do fato de que o significante, enquanto tal, é pura diferença. Neste registro, o que ganha destaque, por concernir mais especificamente a experiência analítica, é o deslocamento do sujeito na cadeia significante, conforme a insatisfação constitutiva do desejo inconsciente que lança o sujeito na busca de uma satisfação para sempre perdida; a cada objeto - fálico - encontrado, trata-se

¹⁴⁶ Trata-se de uma segunda teoria da letra em Lacan. Conforme indica Milner: "O significante é apenas relação: ele representa para e é aquilo através do que isso representa; a letra mantém decerto relações com as outras letras, mas ela não consiste apenas em relações. Sendo apenas relação o significante é sem positividade; mas a letra é positiva em sua ordem. A diferença significante sendo anterior a toda qualidade, o significante é sem qualidades; a letra é qualificada (ela tem uma fisionomia, um suporte sensível, um referente etc.). O significante não é idêntico a si, não tendo um si a que uma identidade possa ligá-lo; mas a letra, no discurso em que se situa, é idêntica a si mesma" (1996, p.104).

¹⁴⁷ Rudge o afirma: "A desistência [de Lacan] de legitimar a psicanálise como ciência através do modelo da lingüística estrutural é uma consequência da necessidade de conceder à pulsão uma dignidade à altura da que preconizava Freud, ao afirmar que a pulsão é um conceito fundamental da psicanálise" (1998, p.107).

¹⁴⁸ LACAN. *O Seminário*, livro 20, 1985, p.25.

sempre de uma outra coisa que o sujeito procura. Nota-se claramente como tal registro, ainda que estruturado, é inextrincavelmente ligado a uma falta, da qual o desejo inconsciente e o sujeito são correlatos.

Embora esta dimensão seja aquela da ordem das razões, do sentido, da adesão à lei moral, enfim, da dimensão que Freud reconhece como regida pelo processo secundário, Lacan chama atenção para o fato de o significante mestre, em função de capitonagem, estabelecer *retroativamente* a significação, bem como para o fato de que seu lugar, na cadeia significante, é diferenciado, correspondendo ao ponto de subjetivação da cadeia.

Na prática, isso indica, por um lado, que, do ponto de onde fala, de onde 'conhece o mundo' e a si mesmo, o sujeito não se reconhece; o ponto de enunciação é inconsciente¹⁴⁹, pois trata-se de um sujeito do inconsciente o que está em questão para Lacan. Por outro lado, isso implica ainda a contingência da significação, ou seja, que a dimensão do sentido tem como ponto de apoio um *sem sentido*¹⁵⁰. É o que indica não haver metalinguagem, porém apenas pontos de capitonagem que impedem o deslizamento desamarrado da cadeia, donde não adviria sentido para o sujeito.

¹⁴⁹ Embora Lacan pense a estrutura da fala de modo bem diferente de Saussure, o esquema da capitonagem é bastante próximo ao que este último já apontara a partir do caráter linear do significante. É apenas a partir do ponto final da frase que a significação se totaliza. Porém note-se: totalização sempre precária, inconsistente nos termos de Lacan.

¹⁵⁰ No que concerne à contingência da significação, vejo um ponto de conciliação entre Lacan e o pragmatismo lingüístico. A referência ao 'sem sentido' sugere uma distância em relação a este, ao remeter à dimensão formal privilegiada pela lingüística estrutural. Porém também acho possível uma aproximação à visada pragmática: se os modos de significação da realidade são contingentes, deve-se necessariamente supor que algo faz as vezes de uma conexão metafísica entre linguagem e realidade, ainda que um filósofo wittgensteiniano possa mostrar que se trata aí de efeitos da gramática da linguagem cotidiana.

Freqüentemente, isso é assinalado a propósito de outros discursos que não envolvem a situação clínica. Quando se afirma que não há metalinguagem ou 'objetividade' possível, indica-se que aquele que ergue uma pretensão de conhecimento fala sempre de um certo ponto, a partir de certas crenças ou saberes que permanecem como que 'em recuo', não problematizadas, enquanto pontos cegos para o sujeito, de onde ele justamente se situa para 'conhecer' o mundo¹⁵¹.

De acordo com esta leitura, a *transferência* (que marca a relação com o analista) manifesta-se como um efeito retroativo que faz com que a realidade pareça ter estado lá desde sempre, 'como é'¹⁵². Esta 'ilusão' está presente na psicanálise, embora não seja específica a ela e permitiu a Lacan reler o efeito de 'só depois', tão importante para o modo como Freud pensa a performatividade retroativa do trauma.

Os termos estruturalistas, principalmente a noção de que o significante opera sobre o falante, permitem a Lacan retomar criativamente os termos de Freud, sugerindo sua pertinência e atualidade. Lacan utiliza diversos esquemas e fórmulas nas quais o significante aparece em lugar privilegiado na constituição do sujeito e do sentido, como, por exemplo, na metáfora

¹⁵¹ Tanto ciência quanto psicanálise não perdem sua validade por isso. Elas entretanto lidam com isso, de modos diferentes. Assumir que não há metalinguagem não leva ao ceticismo generalizado, embora coloque a questão quanto a "o que se quer fazer com o conhecimento". A ciência fabrica seus objetos, segundo certos princípios, pode-se mesmo dizer que 'objetivamente', embora isso não implique em representação do mundo tal como ele é. Já a psicanálise toma justamente o fato de que não há metalinguagem, de que as razões se esgotam a partir de um certo ponto no qual ela situará a causa 'sexual' do sujeito, como um ponto central da clínica (sobre a causa em psicanálise, conforme MOURA. *A Função da causa em psicanálise*, 2000).

¹⁵² Não encontrará no analista, o analisando, como 'realidade', seus próprios fantasmas?

paterna¹⁵³ - que retoma os complexos de Édipo e castração freudianos com base nos processos metafórico e metonímico de substituição significante - e no gráfico do desejo¹⁵⁴, no qual a performatividade retroativa do significante e todo o processo que decorre a partir de um ponto de subjetivação da cadeia são ressaltados.

Contudo, embora o sujeito viva em um universo simbólico compartilhado e Lacan possa retomar o universo regido pelo princípio de realidade freudiano através da noção de significante, é preciso, contudo, atender ao que é central para a experiência da análise a saber, justamente a dimensão do pulsional na qual processo secundário e princípio de realidade não reinam. Dimensão essa cuja satisfação não aceita adiamento ou negociação. No vocabulário de Freud, é na dimensão do pulsional que a realidade psíquica, o livre investimento de energia e a fantasia reinam sobre o teste de realidade.

Os processos primários, o princípio do prazer e seu além não são superados pela 'maturidade', mas são estruturas permanentes. É preciso, pois, mostrar que *ao mesmo tempo* em que o sujeito vive em um universo simbólico compartilhado (regido pelo princípio da realidade e processo secundário, nos termos de Freud, e regido pela lógica do significante que representa o sujeito para outro significante, nos termos de Lacan), este universo está topologicamente ligado a uma dimensão regida por outro tipo de

¹⁵³ LACAN. *O Seminário*, livro 4, 1995.

¹⁵⁴ LACAN. *O Seminário*, livro 5, 1999.

funcionamento, dimensão esta que é pulsional e sexual, sem no entanto deixar de ser linguagem. É justamente a dimensão da linguagem enquanto erotizada.

Esta duplicidade de registros responde à necessidade de dar uma articulação teórica àquilo que Freud propõe como uma outra cena. Em psicanálise o sintoma, se é insatisfação para um registro, é satisfação para um outro. Enquanto o desejo é sua própria insatisfação, a pulsão não cessa de se satisfazer. A referência ao significante estruturado e ao sujeito representado por um significante para outro presta-se a abarcar o que é da ordem do primeiro registro, porém isto não é tudo¹⁵⁵. Por isto mesmo, sem deixar de falar em estrutura e significante, Lacan falará em *alíngua* e letra. Sobre a primeira dirá:

Ao escrever *alíngua* numa só palavra, era mesmo aquilo pelo que eu me distingo do estruturalismo, na medida em que ele integraria a linguagem à semiologia (...). (...) é bem de uma subordinação do signo para com o significante que se trata em tudo que adiantei. (LACAN, *O Seminário*, livro 20, 1985, p.138).

Lacan opõe '*alíngua*' a '*a língua*' saussureana. Na própria escrita, ele enfatiza o que da linguagem é matéria (som) e não lei, relação. Com isso procura aproximar-se, em sua linguagem teórica, do que é traço indelével para o sujeito, insistência desobediente ao princípio de realidade, satisfação estúpida que não considera o princípio do prazer. Ao mesmo tempo, por

¹⁵⁵ Considero que, na clínica, isso é privilegiadamente ilustrado na melancolia. Ao mesmo tempo em que o sujeito manifesta sua permanente insatisfação para com a vida, manifesta também o apego gozoso a suas lamúrias; o suicídio comparecendo por vezes como ponto máximo de um êxtase masoquista.

indicar sua relação à linguagem, Lacan mantém-se fiel à posição que situa o campo da fala e da linguagem como aquele que concerne à prática do analista.

Note-se que é como “aparelho de gozo” que Lacan estará pensando a linguagem ao falar de alíngua, enfatizando com isso que, para além da dimensão do sentido, há o ‘goza o sentido’ (*jouis-sens*) em jogo a cada ato de fala¹⁵⁶.

Ambos estes registros da linguagem devem por sua vez ser articulados àquilo que não é linguagem – embora não possa existir sem ela -, que insiste, como o que resiste à significação, como fora do sentido. Com as noções de real, ‘mais de gozar’ e de objeto *a*, Lacan dá justamente lugar ao que na obra de Freud aparece em diferentes momentos, seja como um resto da operação de significação – trauma, umbigo do sonho, representação limite, segundo tempo da fantasia – seja como o que retorna da operação de recalque, como fora do sentido, enigma que exige uma outra significação, ou mal estar, ao mesmo tempo privação e excesso de gozo, conforme a estrutura paradoxal do sintoma.

Chamo atenção, portanto, exatamente para a diferença entre o que é do campo do estruturalismo e o que é do campo da psicanálise. Nesta, a estrutura da linguagem deve ser pensada, seja em relação ao que não é linguagem, seja em relação ao que, sendo linguagem, não funciona no mesmo regime do significante estruturado¹⁵⁷. Finalmente, contrariamente ao estruturalismo sem

¹⁵⁶ “Pois essas cadeias não são de sentido mas de gozo; não são de *sens* mas de *jouis-sens*” (LACAN. *Televisão*, 1993, p.25).

¹⁵⁷ Žižek sugere que o grande problema teórico da última fase do ensino de Lacan seria justamente pensar “como a ordem de ‘letras’ pré-discursivas, que materializam o gozo transmutam-se na estrutura simbólica diferencial (o Grande Outro), na ordem da comunicação

sujeito, a psicanálise se interessa fundamentalmente por um sujeito que surge como efeito da ação da linguagem¹⁵⁸.

Como foi apontado inicialmente, o afastamento de Lacan do estruturalismo é sensível tanto no modo como Lacan pensa a estrutura da linguagem, tanto no modo como pensa a cientificidade da psicanálise. Até o momento, discuti apenas o primeiro aspecto.

Para refletir sobre a demissão da lingüística estrutural do lugar de garante da cientificidade da psicanálise, passo agora a discutir a noção de *discurso* em Lacan, tanto para pensar o quanto ela sinaliza para uma aproximação a uma 'pragmática lingüística' - já que é como designando o que é laço social que Lacan a pensa - quanto porque, ao falar em *discurso analítico*, Lacan dá mais um passo na direção de distinguir psicanálise e ciência, o que atesta, por uma outra vertente, seu afastamento da perspectiva estruturalista.

3.4. A PSICANÁLISE A CIÊNCIA E O DISCURSO ANALÍTICO

O modo como Lacan pensa a relação entre psicanálise e ciência tem sido abordado por diferentes autores, que indicam a posição de exterioridade em

e da troca - em suma: em um discurso. Como passamos da circulação acéfala, pré-subjetiva, das letras, para o significante que representa o sujeito para outro significante" (1996, p.109).

¹⁵⁸ Desde a década de cinquenta, Lacan introduzia que, paralelamente à questão da significação em psicanálise, há a questão da satisfação, que implica sempre a dimensão pulsional, bem como a do desejo. É o que está implicado pelo segundo andar de seu gráfico do desejo, por exemplo. Isso aparece ainda relacionado às operações de alienação e separação, quando é em relação a uma falta, que é ora de ser, ora de sentido, que o sujeito é pensado a partir da operação do significante (LACAN. *O Seminário*, livro 11, 1988). Portanto, o tema da articulação da estrutura ao que não é linguagem, bem como sua articulação à dimensão pulsional, sempre comparece na obra de Lacan, embora recebendo diferentes abordagens, até o final de seu ensino. Note-se que trata-se de um modo totalmente diferente daquele dos estruturalistas clássicos de abordar o que não é linguagem, já que na estrutura destes últimos, tudo é significante.

que Lacan situa a psicanálise por relação à ciência¹⁵⁹. Um modo privilegiado de abordarmos esta questão na teoria lacaniana, é acompanhar as formulações de Lacan sobre os *quatro discursos*.

Lacan define *discurso* como o que faz “laço social”. Tudo que é laço social, é discurso¹⁶⁰. Com essa noção, Lacan não se refere à constituição do sujeito como efeito da operação do significante, porém como, a partir disso, o falante faz laço com os diferentes ‘objetos’ no sentido psicanalítico, ou seja, incluindo os semelhantes. É importante notar que, ao introduzir o discurso como um tema de sua atenção, Lacan não parou de se referir à estrutura da linguagem. Com a noção de discurso, ele busca apenas abordar um ‘outro tempo’ da relação do falante com a linguagem.

¹⁵⁹ Já virou lugar comum entre os lacanianos apontar a distância entre psicanálise e ciência. Considero que o tema deve ser cercado de qualificações, que muitas vezes não são feitas. Em todo caso, remeto quanto a isso aos autores que venho utilizando até aqui neste capítulo: Fink (1998), Miller (1988), Milner (1996) e Rudge (1998). Em todo caso, diria que o mais freqüente é ser indicada a posição de “extimidade”, no sentido que Lacan dá à ex-sistência. Sem ser ciência, a psicanálise é, na clínica, a prática condicionada pelo surgimento da ciência e pelo ‘espírito’ científico. Um índice interessante disso na obra de Freud é a sensação que o autor nos transmite de jamais querer nos iludir com promessas. Os grandes casos clínicos utilizados de modo paradigmático pelo autor não são sucessos retumbantes e servem sobretudo ao desejo de Freud em mostrar o acerto de sua teoria – ou pelo menos de dar testemunho dos caminhos que segue seu pensamento - e não de sua terapia. Mas o que parece-me fundamental quanto ao tema é reconhecer que ao distinguir psicanálise e ciência Lacan escolhe um caminho (faz um recorte), que implica um certo modo de pensar a ciência. Para outras perspectivas a distinção perde seu sentido.

¹⁶⁰ “Como retornar, senão por um discurso especial, a uma realidade pré-discursiva? Ai está o que é o sonho – o sonho, fundador de toda idéia de conhecimento. Mas também está aí o que deve ser considerado como mítico. Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (LACAN. *O Seminário*, livro 20, 1985, p.45). “No fim das contas, há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo discurso, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante” (ibid., p.76).

Lacan propõe então quatro estruturas fundamentais, que chama de “discursos sem palavras”¹⁶¹. Ao fazê-lo, ele retoma as três profissões que Freud havia qualificado como impossíveis – governar, educar e analisar – articulando-as com os seus discursos do *mestre*, da *universidade* e do *analista*. A estes, Lacan acrescenta um quarto discurso, o da *histérica*, cuja referência ao impossível também se faz presente, se considerarmos que o que é pregnante na estrutura histórica, para Lacan, é que nela o desejo se revela, especialmente, como impossível de satisfazer¹⁶².

Lacan utiliza letras, matemas¹⁶³, em sua escrita formal, com o que visa uma transmissão integral que evite a proliferação infinita do sentido, sendo esse o caminho para uma formulação rigorosa da experiência analítica¹⁶⁴.

Sobre o impossível, reencontramos o mesmo ponto que destaquei acima.

Há quatro matemas: S1, S2, \$ e *a*. Os dois primeiros (S1-S2) designam a

¹⁶¹ “Ocorreu-me com muita insistência no ano passado distinguir o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é um discurso sem palavras” (LACAN. *O Seminário*, livro 17, 1996, p.11).

¹⁶² “É na etapa em que ocorreu de se definir que é impossível demonstrar-se como verdadeiro o registro de uma articulação simbólica que o real se situa, se o real se define como o impossível. Eis o que pode servir-nos para medir nosso amor pela verdade – e também o que pode nos fazer tocar de perto por que governar, educar, analisar também, e – por que não? – fazer desejar, para completar com uma definição o que caberia ao discurso da histérica, são operações que, falando propriamente, são impossíveis” (ibid., p.165). A passagem indica ainda a articulação necessária da estrutura, seja da linguagem, seja do discurso, ao real como impossível.

¹⁶³ Uma das definições lacanianas do matema que me interessa aqui é: o que não precisa ser traduzido num livro de lógica. Lacan tenta com o matema escrever o impasse na formalização, que articula como “real” em *O Seminário*, livro 20 (1985/1972). Ver MILLER. 1996 e MILNER. 1996.

¹⁶⁴ O que reflete um ideal de rigor que deve ser articulado ao que Lacan diz sobre ‘a psicanálise não ser uma ciência’, mesmo considerando-o, Lacan não deixou de buscar, através de diferentes linguagens e particularmente a matemática, após o abandono da lingüística, a ‘formalização’ da experiência analítica. Isso confunde, quando não acompanhamos o movimento da obra de Lacan e nos atemos apenas aos chavões. Acho de todo modo, sugestivo o subtítulo que Roudinesco dá a um dos capítulos da biografia de Lacan (1994): “Em busca do absoluto”, justamente referindo-se à etapa tardia de seu ensino, já não tão estruturalista.

estrutura da linguagem em sua relação tanto a um *sujeito* que nela comparece como significante em falta (\$), bem como ao *fora da linguagem* produzido por sua operação sobre o falante (*a*)¹⁶⁵. A diferença para a estrutura da linguagem, como disse acima, é que, com a estrutura do discurso, não se trata de pensar a constituição do sujeito, porém do laço social, no qual um sujeito, bem como o significante e o além dele estão sempre implicados.

Deixando, por hora, de lado a questão de argüir a excessiva ousadia ou o acerto de Lacan em tentar formular tais estruturas fundamentais¹⁶⁶, quero, em primeiro lugar, destacar que é como *discurso* que Lacan segue pensando, não apenas a atividade do analista, como também aquela do cientista. Ou seja, Lacan pensa essas atividades, conforme seu modo de definir o termo discurso, como dois modos distintos de fazer laço social.

Aqui, pode-se perfeitamente falar de uma *pragmática lacaniana*¹⁶⁷, que não comparece sem o traço típico do pensamento de Lacan que é o interesse central que lhe desperta a questão da formalização. Pragmática, portanto,

¹⁶⁵ Em *O Seminário*, livro 17, o matema *a* é referido como *mais de gozar e efeito de rechaço do discurso*. Não importa quantas variações tenha o matema *a*, ele será sempre aquilo que resta, como opaco ao sentido, ou fora da linguagem, desde que, bem entendido, não anterior a esta.

¹⁶⁶ Fink (1998) sugere que Lacan não fecha a possibilidade de existência de outros discursos. Porém, é inequívoco que, com tais estruturas, Lacan pretende abarcar uma espantosa diversidade de atos de fala, como se tivesse tocado com elas em algo de invariante. Algo esse que decorre, mais uma vez, como efeito de estrutura. Basta conferir a seguinte passagem de Lacan: "Não se pode deixar de ver o recobrimento entre estes três termos [governar, educar e analisar] e aquilo que distingo este ano como o que constitui o radical dos quatro discursos. Os discursos em apreço nada mais são que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vem em seguida alojar-se neles." (LACAN, 1996, p.159, 10/06/70). Mesmo que de olho na clínica, Lacan parece fazer, aqui, teoria do laço social, de modo mais amplo.

¹⁶⁷ Rudge (1998) não apenas faz esta sugestão como chama a atenção para o fato de que o termo laço social é o mesmo com que Austin define o ato de fala.

porém ante a qual Lacan não recua em fornecer-lhe uma estrutura, que quase nada tem de estruturalismo.

Se com a noção de discurso Lacan quer tocar em uma dimensão de prática, ou seja, sobre o que se *faz* com a linguagem, note-se como ao buscar dar uma estrutura para os discursos Lacan indica também o que sempre se faz de *mesmo* em cada ato de fala, não obstante uma infinita diversidade. É a consequência de sua busca de formalização.

A noção de discurso analítico permite retomar algumas indicações, que pontuam a obra de Lacan, concernentes à relação entre psicanálise e ciência. Tais indicações sugerem, de modo geral, que, ainda que a psicanálise não seja considerada por Lacan uma ciência, ela tem com esta uma relação estreita, seja porque seu sujeito - do inconsciente, do significante - é o sujeito da ciência, seja porque, ao pretender diferenciar-se das práticas que operam por sugestão, ela mostra-se condicionada pela 'fé' determinista que caracteriza o discurso científico.

Rudge¹⁶⁸, por exemplo, indica como Lacan, nas diversas referências que faz ao *Mênon* em sua obra, retomaria a oposição clássica entre epistême (saber justificado) e ortodoxa (opinião verdadeira), para pensar a antinomia entre saber e verdade no campo da psicanálise¹⁶⁹. Concernindo a um 'saber fazer', a psicanálise se caracterizaria como ciência prática, "tendo como seu campo de

¹⁶⁸ RUDGE. 1998.

¹⁶⁹ O que Lacan retoma em *O Seminário*, livro 17, privilegiadamente a propósito do discurso do mestre, que Lacan situa como aquele que não sabe de sua verdade. No discurso do mestre, a palavra de ordem, ou lei (S1), em posição de agente, faz o saber (S2), na posição do outro, trabalhar para produzir um mais de gozar (a). O que o mestre não sabe, nem quer saber, é de sua verdade, que é um desejo ou sintoma (\$).

interesse a ação, como a política ou a ética, em oposição a um saber teórico especulativo¹⁷⁰.

Por sua vez Fink afirma que:

O que diferencia a psicanálise das ciências é que ela considera a causa, e o sujeito em sua relação libidinal com a causa, enquanto a lingüística, por exemplo, considera o sujeito somente como determinado pela ordem simbólica, a saber, pelo significante. A psicanálise trabalha portanto com as duas faces do sujeito: (1) “o sujeito puro” da combinatória, ou da matriz – o sujeito sem causa, digamos assim, e (2) o “sujeito saturado”, como Lacan o chama – isto é, o sujeito em relação a um objeto de gozo (um objeto libidinal), o sujeito enquanto uma postura adotada por relação ao gozo (FINK. 1999, p.173).

O que quero destacar aqui são precisamente três aspectos: primeiro, Lacan deixa de tratar a psicanálise como uma ciência, o que fica particularmente claro na medida em que se refere ao cientista e ao analista como praticantes de diferentes discursos. Segundo, Lacan pretenderia que, sem ser ciência, a psicanálise abordasse o que escapa à operação científica, exatamente na medida em que interroga aquilo que esta exclui para poder operar: o *sujeito* em relação ao que lhe *causa*, e que concerne ao sexual. Terceiro, que a psicanálise reivindica que, nesse campo que escapa à ciência, é possível fazer teoria, buscar formalização, conservando assim algo do espírito com que o cientista trabalha em seu campo.

Assim, Lacan, já em 1953, em seu Discurso de Roma, falando sobre as relações que se estabelecem entre a linguagem e o sujeito, ele situa como uma de suas modalidades além da loucura e do sintoma,

¹⁷⁰ RUDGE. op.cit., p.117.

O sujeito que perde seu sentido nas objetivações de seu discurso. Por mais metafísica que pareça sua definição, não podemos desconhecer sua presença no primeiro plano de nossa experiência. Pois nisso está a alienação mais profunda do sujeito da civilização científica, e é com ela que deparamos em primeiro lugar quando o sujeito começa a nos falar de si (LACAN. 1998, 283).

Ao propor a idéia de que o “sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência”, no texto *A ciência e a verdade* (1966/1998, p.873), Lacan, obviamente, não está sugerindo que o analista tome como analisando o cientista, mas sim que, como correlato ao advento da ciência moderna, surge um novo sujeito, o sujeito do significante e do inconsciente. Nisso, uma ‘ponta’ é permitida à história no roteiro lacaniano¹⁷¹.

Se o cogito é o ponto evanescente que resta da operação de dúvida metódica, se o esforço do cientista é justamente fazer com que sua operação não seja contaminada por seus desejos, então o sujeito da civilização científica é aquele que se divide entre os atributos somente adquiridos na medida em que ele se identifica aos significantes do Outro, que já o esperam antes que advenha, e o nada de identidade exigido para que haja identificação.

Na prática cotidiana, isso remete a um sujeito que questiona os desígnios traçados por tradições, que se enfraquecem progressivamente, para perguntar-se por sua suposta autenticidade. A resposta quanto a essa suposta autenticidade, não é da ciência que o sujeito a receberá, como indica a simples

¹⁷¹ Milner (1996) assinala quanto a isso dois aspectos: primeiro, que Lacan trabalha com grandes cortes históricos, contrastando com Foucault – neste particular bem mais pragmático no sentido que viemos dando privilegiadamente ao termo – que trabalha com cortes pequenos. Além disso, Milner sugere que Lacan teria abandonado este pouco de história, a partir do período que situa como seu “segundo classicismo”. Sobre a relação de Foucault com o pragmatismo, ver DREYFUS&RABINOW. 1988.

observação de que o mais metódico cientista pode recorrer ao pai de santo nas horas vagas. É como alternativa aos diversos tipos de 'pai de santo', padres e místicos, que o psicanalista se posiciona, para recolocar em questão aquilo de que a ciência nada quer saber¹⁷². Se, por um lado, o psicanalista não pode fazer isso incorrendo no mesmo discurso que a ciência, por outro lado, ele não pretende fazer isso pela via da sugestão, e com isso aspira a um rigor (que deve ser) de outro tipo que não o da ciência. O que a psicanálise proporciona, segundo Lacan, é um novo laço social.

Sem pretender avaliar o acerto ou criatividade de Lacan, destaco apenas que ele diferencia ciência e psicanálise, pretendendo, portanto, que esta não deve ser avaliada em termos de sua cientificidade. Na prática do analista, trata-se de uma dimensão ética, na medida mesmo em que esta prática é, na linguagem lacaniana, uma clínica do sujeito. Este, constituindo uma categoria ética, coloca em jogo questões de direito e não de fato.

O ato analítico, não sendo científico, toma para si a responsabilidade de colocar em questão a causa do sujeito que a ciência procura excluir de sua operação, causa essa concebida como sexual. Em seu "Seminário 11"¹⁷³,

¹⁷² "A verdade como causa, irão vocês, psicanalistas, recusar-se a assumir sua questão, quando foi a partir disso que se alçou sua carreira? Se existem praticantes para quem a verdade como tal supostamente age, não são vocês? Não duvidem, em todo caso, de que é por esse ponto ser velado na ciência que vocês conservam este lugar espantosamente preservado naquilo que faz as vezes de esperança, na consciência errante que acompanha em conjunto as revoluções do pensamento" (LACAN, 1998, p. 884). "A prodigiosa fecundidade de nossa ciência deve ser interrogada em sua relação com o seguinte aspecto, no qual a ciência se sustentaria: que, da verdade como causa, ela não quer saber nada" (ibid, p. 889). Essas passagens tocam nos aspectos mencionados por Rudge e Fink acima, quanto à disjunção entre saber e verdade e à recolocação em questão pela psicanálise do sujeito e da causa. Psicopatologia da vida cotidiana é do que se trata em psicanálise.

¹⁷³ LACAN. *O Seminário*, livro 11, 1985.

Lacan fala da psicanálise como práxis¹⁷⁴, e aponta para a sua não cientificidade ao destacar que nela, o *desejo do analista*¹⁷⁵ deve comparecer, o que seria inadmissível para a concepção de ciência sustentada por Lacan, a partir de Koyré (corte galileano, exclusão do sujeito, matematização, disjunção de simbólico e imaginário etc.)¹⁷⁶. No mesmo “Seminário 11”, Lacan situa o inconsciente em relação à causa, concebida em oposição à lei:

Ela [a causa] se distingue do que há de determinante numa cadeia. Dizendo melhor, da lei. (...). Cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anticonceitual, de indefinido. (...). Em suma, só existe causa para o que manca. Muito bem, o inconsciente freudiano, é nesse ponto que eu tento fazer vocês visarem por aproximação que ele se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação (LACAN, 1988, p.27).

A ética, como saber sobre a ação humana, concerne ao sexual, que por definição é aquilo que responde pelas fixações libidinais contingentes de cada sujeito e que, enquanto tal, em última análise, não servem para nada; não é pela Lei que respondemos como sujeitos singulares, porém pelo que nela é corte¹⁷⁷.

¹⁷⁴ “É o termo mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja, que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico (LACAN, 1988, p.14).

¹⁷⁵ Que Lacan situa como desejo de obter a “diferença absoluta” (LACAN, 1988, p.260). Linguajar bombástico, que, se entendo, quer dizer que o analista trabalha o máximo possível procurando evitar fazer que seus fantasmas e ideais sejam instrumentos da cura. Por outro lado, da perspectiva do analisando, o desejo do analista é a interpretação dele feita pelo analisando.

¹⁷⁶ Cf. MILNER. *A obra clara*. 1996.

¹⁷⁷ O gozo, enquanto aquilo que não serve para nada, é uma categoria que permite pensar a singularidade (das fixações libidinais), em Lacan: “O que é o gozo? Aqui se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada” (LACAN, 1985, p.11).

Não é de sintomas que possuem qualquer objetividade que o analista trata. É apenas na medida em que o sujeito constitui um sintoma na relação com o analista, que uma análise pode começar.

Um fóbico, um obsessivo, um histérico, ao procurarem o analista, apresentam uma 'visão de mundo' com a qual procuram *justificar* sua existência, decidindo a cada momento o que podem dela querer mais. Freud aponta claramente que em suas *Weltanschauungen* particulares (no registro das certezas do eu), cada qual procura inconscientemente, segundo sua maneira típica, justificar seu gozo e nada saber de seu desejo. Dai que o analista deva ter delicadeza no manejo da transferência, de tal modo que, no dispositivo da associação livre, para além das certezas do eu, *isso* fale, como resposta do real.

Não falta ambição ao esforço de Lacan. Seu esforço teórico, de todo modo, vai sempre no sentido de mostrar que, quanto ao campo analítico, há recorrências, balizas, das quais se pode e deve falar e, no seu caso particularmente, formalizar, conforme convém à melhor transmissão da psicanálise. Para não depender exclusivamente do *sentido*, ele aconselha o uso do matema. Não é pela via da hermenêutica que Lacan busca trazer rigor para a teoria analítica.

Isso confere o aspecto característico da teoria lacaniana, que parece misturar elementos das ciências exatas de maneira exótica, bem conforme a

crítica de Sokal&Brikmont¹⁷⁸, que não deixa de dar a Lacan um lugar destacado. Além disso, Lacan tanto quanto Freud, não abandona a questão da causa.

A teoria lacaniana torna-se assim demasiado *'hard'* aos olhos das ciências interpretativas, assim insuficientemente *'hard'* aos olhos das ciências naturais e exatas. Das primeiras, surge a crítica de que ele não abandona o paradigma racionalista; das segundas, surge a crítica de que ele não adota tal paradigma, ou que o faz de forma equivocada.

É adequado o uso que Lacan faz da lógica e das matemáticas? Qual o estatuto de seus enunciados concernindo à relação da psicanálise com a ciência? Penso que não é o acerto da matemática lacaniana que garantiria sua eficácia clínica ou sua legitimidade teórica. Tal como entendo o percurso de Lacan, considero que sua orientação, quanto a isso, é continuar fazendo teoria sem pedir autorização às ciências, utilizando com liberdade elementos de outras linguagens científicas. Para além disso, o que importa é que haja discurso analítico e que esse deve sempre ter como referência última a clínica e o sujeito. Se este percurso, evidentemente, pode ser questionado, o ele deve ser na referência a esta experiência da clínica.

Se a psicanálise pode estar ultrapassada em sua utilização dos matemas, Lacan não tem quanto a isso nada a provar, senão a colocar à prova. Como ele mesmo diz: "As pessoas que não querem nada comigo, eu, não procuro

¹⁷⁸ SOKAL&BRIKMONT. *Imposturas intelectuais*, 1999.

convencê-las. Não se tem que cão-vencer. O próprio da psicanálise, é de não vencer, cão ou não”¹⁷⁹.

Evidente que tal atitude não deve transformar-se em estratégia para evitar a crítica. Neste sentido, cabe investigar aquilo que se tem dito de novo sobre a psicanálise ou, eventualmente, criticado em Lacan. É o que procuro fazer, na medida em que reconheço no pragmatismo um vigoroso questionamento à ciência, que segue, contudo, uma linha acentuadamente diferenciada da que seguiu Lacan.

Um dos aspectos principais a serem examinados quanto a isso, é que, ao sugerir que a psicanálise não é uma ciência, Lacan tem em mente uma concepção de cientificidade que não é a adotada pelos autores pragmáticos que aqui estarão sendo examinados. Buscarei então alguns esclarecimentos acerca do tema.

Fica, de todo modo, indicado que não se trata simplesmente de uma oposição entre estruturalismo e pragmatismo, senão de uma certa utilização do estruturalismo, a de Lacan, face a algumas concepções de pragmatismos.

O esclarecimento da relação de Lacan com o estruturalismo, e mais particularmente com a lingüística estrutural, foi importante pois o eixo em torno do qual gira a crítica neopragmática a Lacan que irei discutir mais detalhadamente, é justamente a idéia de que Lacan apóia-se firmemente em uma concepção estruturalista de linguagem e de que os problemas que com base nessa concepção de linguagem ele busca resolver – basicamente,

¹⁷⁹ LACAN. 1985, p.72.

questões de legitimação epistemológica da psicanálise – podem ser resolvidos de maneira mais satisfatória com o apoio da pragmática lingüística.

O que espero ter mostrado é que, seja pelo modo como pensa a linguagem, seja pelo modo como pensa a ciência, o próprio Lacan opera “correções” em relação ao estruturalismo clássico, na medida em que dele apenas toma emprestado alguns elementos fundamentais para pensar a psicanálise, e, ainda assim, os adequa ao objeto da psicanálise. De certa forma podemos considerar que ele chega a concordar com certas objeções feitas à importação do modelo estruturalista.

Considero ainda que, neste movimento de flexibilização de seu estruturalismo, Lacan parece ter caminhado para uma posição mais compatível com a pragmática lingüística, porém apenas no que diz respeito ao modo como pensa a linguagem, desde que não se envolva aí a referência à clínica e ao sujeito do inconsciente. Como destaquei, ao deixar de utilizar o termo “significante” no sentido estrito da lingüística, Lacan quer indicar que há significante e efeitos de sentido para o falante, e que isso implica sempre um contexto determinado.

A estrutura à qual Lacan segue se referindo em sua obra, enquanto mínimo de estrutura, parece-me indicar somente isso: um significante está sempre encadeado, jamais isolado. Contudo, uma acentuada diferença emerge no momento em que Lacan faz com que a ação desse significante divida o sujeito, separando-o de um objeto que insiste enquanto um fora da linguagem. Há significante, há sentido, porém há também real.

É ao tomar a linguagem/estrutura como aparelho de gozo e considerar sempre um resto que insiste e um sujeito barrado que lhe é correlato que, segundo entendo, Lacan afasta-se não apenas do estruturalismo, porém também do pragmatismo¹⁸⁰. Eu diria que a diferença entre eles não se situa tanto no significante, quanto em *S* e *a* e na erotização da linguagem. Isso é dizer: a diferença encontra-se não tanto no simbólico, tal como Lacan vem a pensá-lo, mas no real.

Outros pontos centrais da discussão com a neopragmática envolvem o sujeito e o modo de fazer teoria de Lacan. No próximo capítulo, abordarei três momentos diversos que podem ser reconhecidos na tematização do sujeito por Lacan. Enfatizarei principalmente o fato de que não faz sentido falar em sujeito universal em Lacan, pois a categoria de sujeito designa sempre uma singularidade. Por outro lado, que é apenas na referência mais estrita à experiência clínica que essa noção ganha toda sua força e coerência.

¹⁸⁰ Pelo menos tal como ele é utilizado pela neopragmática para pensar a psicanálise. Não digo que não seja possível articular a psicanálise, ou mesmo o último Lacan, com Austin e Wittgenstein, mas apenas na medida em que a teoria da linguagem que se usa, contanto que não seja representacional, deixa de ter tanta importância. É o modo como ela é articulada ao campo psicanalítico que importa. A pragmática linguística também deveria retorcer-se quando aplicada ao campo da psicanálise.

4. O SUJEITO EM LACAN

Meu objetivo neste capítulo é apresentar uma leitura da noção de sujeito em Lacan, sempre tendo em perspectiva as críticas que a ela foram dirigidas a partir de um referencial pragmático.

Digo “uma leitura” por dois motivos: primeiro, porque o uso que Lacan faz da noção de sujeito não é trivial, suscitando discussões mesmo entre aqueles mais versados na teoria lacaniana; segundo, porque não é do estilo da obra escrita ou dos seminários de Lacan trabalhar com definições precisas, às quais se possa recorrer sempre que necessário, mesmo considerando diferentes estágios de seu pensamento. Em algumas passagens, Lacan parece sugerir haver nisso uma estratégia, afirmando que “o escrito não é algo para ser compreendido”. “É mesmo por isso”, diz ele, “que vocês não são forçados a compreender os meus. Se vocês não os compreendem, tanto melhor, isto lhes dará justamente oportunidade para explicá-los”¹⁸¹.

Quanto à noção de sujeito, vale o mesmo traço de estilo. É como se Lacan não a definisse, mas dela falasse sem parar, tomando-a a cada vez de uma diferente perspectiva. O resultado é que, para abordá-la, é necessário apanhá-la em movimento, fazendo um recorte que se justifique em termos dos objetivos em jogo. Miller também evoca esse peculiar traço do discurso lacaniano:

¹⁸¹ LACAN. *O Seminário*, livro 20, 1985, p. 48.

Por que todos nós às vezes temos dificuldades em nos aproximar desse discurso? É que se coloca a questão "o que é isso?" – o que é o real, o que é o significante?, o que é o falo? Buscam-se substâncias e sua definição. Nunca se encontrará nada senão círculos viciosos, pois essas categorias penetram umas nas outras, como um acordeão – em certo sentido, todas são as mesmas, em outro, podem se diferenciar, talvez ao infinito. Mais vale guardar no bolso a sua navalha de Occam (MILLER. Matemas I, 1996, p.67).

Por outro lado, qual o lugar dessa discussão sobre o sujeito lacaniano em minha pesquisa? Por que ela se faz necessária? Como vimos anteriormente, o pragmatismo, seja em sua vertente filosófica ou lingüística, presta-se fundamentalmente a uma crítica à metafísica e ao racionalismo, *enquanto esforços para dar uma palavra última em qualquer área que seja do conhecimento*. Tal crítica tem como correlata, não uma atitude cética, mas antes a assunção de uma posição em um certo sentido historicista, quanto às produções do conhecimento. Considera-se todo conhecimento como datado, sendo a verdade das teorias científicas ou filosóficas intrinsecamente ligada aos interesses das comunidades que as formulam. O fundamental nesta perspectiva é que aquilo que dita a direção em que se deve produzir conhecimento são ideais pragmaticamente definidos.

O discurso lacaniano, por sua vez, não apresenta o mesmo tom que o discurso de autores ligados de diferentes modos ao pragmatismo. Isso se manifesta de muitas maneiras. Por exemplo, no caráter universalista de suas proposições teóricas que buscam abordar invariantes que subjazem à diversidade manifesta dos fenômenos – o que é particularmente sensível no

uso abundante que faz Lacan da noção de *estrutura*. Como já foi dito, as proposições de cunho universalista não são uma particularidade introduzida por Lacan, mas já estão claramente presentes na obra freudiana. A novidade lacaniana é apenas retomar, dentro de uma terminologia estruturalista, este traço da psicanálise¹⁸². Já o neopragmatismo coloca em primeiro plano a relatividade cultural¹⁸³.

Esta oposição suscita a seguinte questão: não haverá implicações metafísicas ou racionalistas ilegítimas com a noção de sujeito tal como essa noção é trabalhada por Lacan? Esta questão, apoiada em um referencial pragmático, tem um caráter de crítica que é explicitamente levantada por Bezerra¹⁸⁴ e Costa¹⁸⁵, mas também parece-me viva de modo mais geral entre os críticos da psicanálise.

Tanto em Freud quanto em Lacan, encontram-se passagens nas quais esses autores manifestam o conhecimento de críticas na linha das que hoje discuto a

¹⁸² Deixo de lado por hora a questão da visada trágica da psicanálise e de uma certa ética do impossível, igualmente contrastantes com algumas investidas pragmáticas, particularmente aquelas amparadas num pragmatismo filosófico. A psicanálise seria a 'técnica' de cura que se impõe apenas na medida em que se assume que não se pode trabalhar para atender a demanda do paciente. Na base desta impossibilidade, encontra-se a assunção de que o sintoma é aquilo que faz sofrer, mas também o que satisfaz.

Porém, mesmo aí poder-se-ia sempre lembrar que, ao contrário, a psicanálise tem um ideal máximo de cura, muito mais ousado que o de outras psicoterapias, na medida em que pretende ir às causas (ou considerar 'a causa'), não recorrer à sugestão e portanto que, neste sentido, o ideal - 'pragmático' - de cura permaneceria como pano de fundo da visada trágica da psicanálise. É preciso, claro, não confundir aqui pragmatismos teóricos e pragmatismo em sentido lato, entretanto, manter em perspectiva a possibilidade de oporem-se aqui uma ética do impossível a uma outra do possível, principalmente quando se trata da orientação lacaniana em contraposição ao pragmatismo de Rorty.

¹⁸³ O que é diferente, note-se bem, de dizer que o neopragmatismo advoga o relativismo, pelo menos em alguns sentidos desse termo, conforme vimos a propósito do neopragmatismo de Rorty.

¹⁸⁴ BEZERRA. *Descentramento e sujeito: versões da revolução copernicana de Freud*, 1994.

¹⁸⁵ COSTA. *Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty*, 1994.

partir de um referencial pragmático. Curiosamente, estas críticas já eram conhecidas por Freud pelo menos desde 1914:

Todos já ouvimos falar da interessante tentativa de explicar a psicanálise como um produto do ambiente de Viena.... Segundo essa teoria a psicanálise, e em particular a idéia de que as neuroses decorrem de perturbações da vida sexual, só poderia ter surgido numa cidade como Viena - ... - não passando de um reflexo, uma projeção teórica por assim dizer, dessas condições peculiares a Viena. Ora, não sou nenhum bairrista; mas essa teoria me parece de um absurdo fora do comum. (FREUD (1914). *História do movimento psicanalítico*, 1969, p.52).

Enquanto Lacan ...

Os que não querem ouvir-me poderiam objetar que há nisso uma petição de princípio, e que afirmo gratuitamente a irredutibilidade do fenômeno [identificação] a serviço apenas de uma concepção do homem que seria totalmente metafísica (LACAN, 1998, p.189).

O fato é que nem Freud nem Lacan comungam o mesmo modo de abordar o sujeito – em Freud, o aparelho psíquico - que se tornou lugar comum no século 20: aquele que enfatiza exclusivamente sua fabricação histórica. Em suas respectivas obras, encontramos referências a estruturas que impõem à massa de vivências do indivíduo certos avatares obrigatórios, a saber, inconsciente, recalque, narcisismo, Édipo e castração em Freud, que são retomados em Lacan a partir de um enfoque que desloca o que era psíquico para a esfera do “lingüageiro” – evito o termo lingüístico, pois foi exatamente para não privilegiar o papel da lingüística em sua obra, mas sim o da linguagem, que Lacan o cunhou.

Pulsão e inconsciente igualmente apresentam-se nos dois autores como conceitos básicos e de cunho universalizante, sobre os quais pode pesar a acusação de não serem mais adequados para a abordagem de um sujeito que se modifica, e de precisarem atualizar-se, por exemplo, através da abertura para uma troca mais produtiva com as neurociências¹⁸⁶.

Antes de prosseguir na discussão da noção de sujeito em Lacan, gostaria de fazer um breve comentário sobre determinados usos da noção de *sujeito*, que me parecem de molde a provocar algumas confusões no âmbito da discussão que estabeleço.

Note-se que é possível, por exemplo, falar no 'sujeito de Viena na virada do século', e dizer que a psicanálise era adequada a ele, porém que hoje necessita atualizar-se. Mas, o que isso implica? Evidentemente, não se estaria supondo, com isso, que *todos* os 'sujeitos' (sentido lato) da Viena '*Fin de Siècle*' fossem idênticos; com certeza, mesmo entre aqueles que utilizam a noção dessa maneira, há de haver o reconhecimento da singularidade última de *cada* sujeito. Esta posição, ou este recorte do que seja o sujeito em determinada época, é o dominante nas ciências sociais.

Falar, assim, em *sujeito de uma determinada época histórica ou de uma cultura* é, por um lado, considerar que há entre as pessoas daquele dado período algo em comum, certas características mais básicas, matriciais, como se *todos* pudessem estar marcados pelos discursos (práticas sociais) que

¹⁸⁶ Troca que o viés estruturalista de Lacan afastou de início, sendo que quanto a isso não houve transigência em qualquer momento de sua obra. Note-se ainda o paradoxo de que inconsciente e pulsão, ao serem universalizados – e poderíamos adicionar aqui a noção de castração – indicam também o impossível de universalizar em jogo.

constituem aquele contexto histórico específico; porém, por outro lado, este tipo de uso da noção de sujeito é aceito por aqueles que desejam mostrar que não se deve postular a existência de um sujeito universal, no sentido de apresentar características imunes ao movimento da história, pois que os sujeitos são justamente constituídos pelas práticas/discursos dos diferentes períodos históricos.

Trata-se portanto de um modo de falar do sujeito que, evitando a idéia de um sujeito universal a-histórico, também passa ao largo de uma reflexão quanto à singularidade do sujeito. Ao mesmo tempo, tal tipo de leitura não deixa de abrir o flanco a um outro tipo de universalização, agora, porém, relativa a um dado período histórico; pois, falar no sujeito de Viena do final do século não deixa de ser aludir a um conjunto fechado e neste sentido universalizado¹⁸⁷.

Assim, para este tipo de enfoque, que se quer 'não universalista', o sujeito seria uma espécie de 'realidade ideológica'. Pura miragem, ainda que poderosa; puro modo do falante perceber-se. O que ele é, só uma genealogia poderia revelar, e jamais tem qualquer coisa a ver com algo da ordem de uma natureza humana, ou com invariantes de qualquer tipo refletidos na linguagem teórica, mas é algo construído historicamente.

Note-se que a suposta *verdade* do sujeito concerne tanto ao sujeito do conhecimento (o homem de ciência ou teórico), quanto ao pequeno sujeito do

¹⁸⁷ Pode-se evidentemente mostrar como tal fechamento/universalização é, nesta perspectiva, frágil, dado seu estatuto de 'miragem'. Este tipo de uso da noção de sujeito é quase sempre compatível com a idéia de que não há sujeito, senão enquanto modo alienado de percebermos nossas verdades.

conhecimento que somos cada um de nós, 'orientados' a procurar e reconhecer a verdade em nosso 'interior'.

O trabalho de Foucault é um clássico neste campo. Por um lado, afirma que sujeito e objeto do conhecimento surgem simultaneamente, com o que pretende desmistificar a idéia de que o objeto já estava lá, desde priscas eras, esperando para ser conhecido. Assim, ele abole a própria noção de sujeito e mesmo de *homem* enquanto *objetos* a serem conhecidos, para enfatizar justamente as "*tecnologias de self*"¹⁸⁸, e desenvolve exaustivamente a idéia de como, com o movimento dos séculos, as práticas de poder teriam constituído um sujeito que procura em seu sexo sua verdade¹⁸⁹.

É importante notar que, não obstante estar articulada a invariantes ou mesmo a universais, a noção de sujeito em Lacan, assim como para a psicanálise em geral, designa uma singularidade radical.

O *sujeito* que interessa à psicanálise não é universal, e isso vale para Lacan, que foi efetivamente quem trouxe à baila tal categoria. Pode-se pensá-lo como, no máximo, *efeito* singular da ação de uma estrutura da linguagem pensada como universal, ou como um dos termos de uma lógica do significante¹⁹⁰. Como para psicanálise as primeiras relações são fundamentais, certamente o que vai dar conta da singularidade de cada um são as peripécias de sua história individual que se entrelaçam com as determinações culturais e históricas.

¹⁸⁸ Cf. FOUCAULT, *Technologies of self*, 1988.

¹⁸⁹ Conforme mais especificamente, FOUCAULT, *História da Sexualidade*, 1979. Sobre pragmatismo e genealogia, ver ainda DREYFUS&RABINOW. 1988.

¹⁹⁰ Sobre a lógica do significante, cf. MILLER. 1988 e ZIZEK. 1991.

Mantendo tal discussão como pano de fundo, passemos então a abordar a noção de sujeito em Lacan. Adoto, como método, seguir a leitura que faz Miller¹⁹¹ das diferentes concepções de sujeito que freqüentam a obra de Lacan em diferentes momentos.

Miller propõe que se considere três concepções de sujeito na obra de Lacan, que seriam, pelo menos aproximadamente, correlatas ao tipo de divisão que ele costuma fazer da obra de Lacan. Ele divide a obra de Lacan em três momentos distintos, segundo a prioridade que cada registro da experiência assume a cada vez¹⁹²: inicialmente Lacan dá prioridade ao registro do imaginário, depois ao do simbólico e, finalmente, ao do real. Para cada um destes momentos, cuja divisão é esquemática em excesso, mas útil para fins de organização do pensamento, teríamos, senão uma diferente concepção de sujeito, pelo menos uma ênfase maior em diferentes aspectos do sujeito conforme as questões que Lacan esteja trabalhando.

De acordo com isso, Miller indica inicialmente um *sujeito do sentido*; ou seja, um sujeito que fala, característico de um momento em que Lacan ainda considera uma dependência do significante por relação ao significado. Em seguida, ele diferencia um sujeito articulado à *cadeia significante*, noção que vem substituir aquela de *fala* em Lacan, quando o sujeito é sobretudo *falado*, representado por um significante para outro significante. E, finalmente, ele destaca um sujeito como *resposta do real*.

¹⁹¹ MILLER. *Las respuestas del real*, 1987.

¹⁹² Sobre este tipo de repartição da obra de Lacan, ver também, JULIEN. *O retorno a Freud de Jacques Lacan*, 1993.

Logo de início, Miller esclarece que o sujeito, para Lacan, é sempre "... um sujeito sem substância. Não é uma alma, não é um eu, não é uma forma e não é uma natureza humana: é precisamente o que desmente toda natureza humana e todo esforço por conceitualizar uma natureza semelhante"¹⁹³.

Este esclarecimento não é à toa, pois essas características que ele recusa são associações possíveis quando se fala em sujeito. Efetivamente, o sujeito lacaniano parece distinguir-se de tudo aquilo que sugere o termo sujeito, o que dá relevância à questão sobre a pertinência do uso que Lacan faz dessa noção, da qual Freud não fez caso, já que não a introduziu em sua obra.

Em primeiro lugar, por que o sujeito não é uma alma? Porque, mesmo esvaziando ao máximo tal idéia de suas ressonâncias religiosas, a alma permanece sendo uma espécie de fantasma na máquina, 'comandante da nave' que seria o corpo. Parece-me que aquilo que, sobretudo, distinguiria a alma, seria sua imutabilidade, bem como seu caráter de totalidade. Por mais transformações que passasse um indivíduo humano, algo nele permaneceria sendo o mesmo, algo de essencial, que corresponderia à alma ou ao sujeito, se como alma o sujeito fosse pensado. Veremos como, em nenhum momento, é desta maneira que o sujeito é pensado por Lacan.

Em segundo, por que o sujeito não é um *eu*? Note-se que um *eu* pode também ser pensado à maneira da alma e, neste sentido, valeriam para ele as mesmas considerações feitas acima quanto à primeira. O *eu*, costuma ser tomado como uma entidade psicológica que ativamente comanda e responde

¹⁹³ MILLER. 1987, p. 11.

pelas ações do indivíduo, um eu essencial, que resta destacado de todo saber, pois justamente seria quem sabe. Não é isso que é um sujeito, mesmo que consideremos este *eu* como não sendo 'dado', porém construído a partir das experiências de um indivíduo humano, com qualquer que seja a maquinaria biológica ou mental com que se lhe queira equipar.

O *eu* é pensado de modo muito diferente por Lacan que, mesmo assim, o distingue do sujeito. Basicamente deve-se ter em mente a tão falada oposição de Lacan à concepção de *eu* como um 'administrador', que deve ser tão forte quanto possível para lidar com as exigências antagônicas do *isso* e do *supereu*. A própria tarefa da análise, para aqueles que abraçam uma tal concepção de *eu*, como os teóricos da Psicologia do ego, seria reforçá-lo suficientemente. Lacan ataca essa concepção insistentemente, por exemplo, naquele que considera como o texto inaugural de seu ensino, o Discurso de Roma¹⁹⁴.

Pensando o *eu* como 'função imaginária', Lacan enfatizará dois aspectos: seu caráter de 'desordem de identificações', ao mesmo tempo em que lugar de alienação¹⁹⁵. "O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um *eu*". (LACAN, 1992, p.15).

O *eu* é constituído pela série das identificações que representaram para o sujeito um marco essencial em

¹⁹⁴ Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise. In: *Escritos 1998*.

¹⁹⁵ Porém note-se que com isso Lacan não quer indicar que o *eu* deva ser eliminado: "não há meio de apreender o que quer que seja da experiência analítica se não assentarmos que o *eu* é uma construção imaginária. O fato de ele ser imaginário, isso não retira nada a este pobre *eu* - diria até que é o que ele tem de bom. Se ele não fosse imaginário, não seríamos homens, seríamos luas." (LACAN, 1992 p.306). Na mesma época contudo, Lacan não deixa de opor ao *eu* (*moi*) um verdadeiro [eu] (*Je*): Com certeza [eu] verdadeiro, não é o *eu* (ibid., p.62). Voltarei a este ponto, fundamental para a discussão da crítica neopragmática de Costa.

cada momento histórico de sua vida, e de modo dependente das circunstâncias (Lacan, *ibid.*, p.210).

É sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão-se estruturando todos os objetos de seu mundo. Terão todos um caráter fundamentalmente antropomórfico, podemos até dizer egomórfico (Lacan, *ibid.*, p.211).

Note-se que o sujeito de Lacan é o sujeito do inconsciente, de modo que este sempre se encontra em um lugar diverso do território das “certezas do eu”. Certezas essas que, por sua vez, constituem-se à imagem e semelhança das identificações – contingentes, por mais que sejam importantes – a partir das quais o eu do sujeito se forma.

Lembro, seguindo Miller, que o sujeito, para Lacan, distingue-se tanto de um *eu* tal como era pensado por toda uma tradição anterior a Freud, quanto do *eu* tal como o próprio Lacan o redefiniu, a partir de sua leitura de Freud. Será particularmente importante esclarecer de que maneira Lacan distingue *eu* de sujeito, tendo em vista a crítica que Costa dirige à teoria lacaniana a partir de um referencial neopragmático.

Em terceiro lugar, por que o sujeito não é uma forma? Dois sentidos de ‘forma’ podem ser aqui implicados: a forma, como a ‘boa forma’, totalizada, tal como consagrada pela psicologia da *Gestalt*, e a forma como vazia, a ser preenchida por diferentes conteúdos.

No primeiro sentido, a noção de uma ‘boa forma’, em Lacan, caberia melhor ao *eu*, entendido como função imaginária e alienante.

Quanto ao segundo sentido da palavra ‘forma’, acho a distinção mais difícil e importante. Isso porque, quando se fala do esvaziamento do inconsciente e,

ao mesmo tempo, que “o inconsciente é um sujeito”¹⁹⁶, isso faz logo surgir a idéia de que o sujeito é, então, apenas uma forma vazia, a ser preenchida por diferentes conteúdos, que por sua vez não seriam parte do sujeito¹⁹⁷. Sabemos que há um lugar para o sujeito na estrutura lacaniana, seja ela qual for, nos diferentes momentos de seu ensino. Será preciso poder mostrar, se quisermos acompanhar Miller, em que sentido o sujeito, como efeito de estrutura, pode comparecer ao mesmo tempo ‘sem substância’ e sem ser uma forma, no sentido de um lugar a ser ocupado¹⁹⁸.

Finalmente, por que o sujeito não é uma natureza humana? Miller complementa, esclarecendo que ele “é precisamente o que desmente toda a natureza humana” (Miller, 1987, p.12).

A idéia de uma natureza humana sugere que concebamos, nos moldes do modelo biológico-evolucionista, respostas previamente estabelecidas, à exposição do indivíduo a objetos ou a situações precisamente determinados, que têm por fim a preservação da espécie e do indivíduo. Esta discussão nos remete à tão comentada oposição entre pulsão e instinto na psicanálise, bem como ao caráter perverso polimorfo da sexualidade humana¹⁹⁹ – sempre infantil - e ao estatuto de montagem da pulsão²⁰⁰. Em cada um destes

¹⁹⁶ MILLER. *Las respuestas del real*, 1987, p.14.

¹⁹⁷ O próprio Miller irá falar na “caixa vazia do sujeito” (1997, p. 238).

¹⁹⁸ Deixo de lado a discussão quanto ao sujeito reduzir-se a leis, pois que não se trataria então tanto de forma, quanto de formal. Em todo caso, tampouco o sujeito lacaniano seria formal. O sujeito não são as leis que, por exemplo, estariam subjacentes ao discurso manifesto.

¹⁹⁹ Cf. FREUD. (1905b) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1969, ESB, 7.

²⁰⁰ LACAN. *O seminário*, livro 11, 1988.

momentos, Freud e Lacan enfatizam o desvio da pulsão, no homem, com relação à finalidade natural de preservação da espécie e do indivíduo.²⁰¹

Uma outra maneira clássica de pensar esta questão, dentro do referencial lacaniano, diz que a incidência da linguagem transforma toda necessidade humana em demanda, que está condenada à insatisfação desde que formulada em termos que são necessariamente de um Outro. Da diferença, 'estrutural', entre o que a demanda pede e aquilo que ela recebe, resulta a indestrutibilidade do desejo inconsciente e o sujeito que lhe é correlato, bem como a subversão de todo 'equipamento natural' deste animal peculiar.

Note-se que, com isso, não se trata apenas de enfatizar a singularidade radical de cada sujeito, supostamente determinada pela incidência da linguagem, pois tal singularidade pode perfeitamente ser considerada para animais não falantes. Do que se trata aqui é da subversão, que tem lugar a partir do momento em que o corpo natural pode tornar-se corpo simbólico.

Passemos pois aos três momentos, situados por Miller, da noção de sujeito na obra lacaniana.

4.1. O SUJEITO DO SENTIDO

Como vimos, Miller situa, inicialmente, um *sujeito do sentido*, destacando que este é, para Lacan, um sujeito que fala, que pode "compreender algo de

²⁰¹ É importante notar que, dizer que o sujeito opõe-se à idéia de uma natureza humana, não é recusar que haja um dado biológico, mas sim que, qualquer que seja ele, "é preciso que o sujeito o assuma" (MILLER, 1987, P.12). Portanto, não precisamos recusar que a genética, por exemplo, imponha suas determinações. Por outro lado, é possível arguir a idéia de natureza humana que é assim oposta ao sujeito: pois, é com sua sexualidade perversa polimorfa e etc. que o animal humano mostrou-se até hoje uma espécie extraordinariamente dotada para a adaptação. Claro, isso será cabalmente desmentido se em pouco tempo a espécie humana conseguir aniquilar-se, o que infelizmente não é uma hipótese absurda.

que se trata”. Este sujeito é situado em um momento em que Lacan ainda não concede ao significante primazia face ao significado. Trata-se de um momento em que elementos de estruturalismo, principalmente pelo lugar dado à função simbólica via Lévi-Strauss e não tanto à lingüística Sasureana, articulam-se, de modo um tanto instável, a uma *dialética da intersubjetividade* que, como diz Miller, “na história das idéias opõe-se diametralmente ao estruturalismo” (1987, p.12).

Para situar melhor esta noção de um sujeito do sentido, opto por procurar esclarecer de que modo o sujeito relaciona-se à fala e à estrutura da linguagem.

Considerando a exaltação por Lacan de uma fala verdadeira, ou fala plena, por oposição à fala vazia, conclui-se que o sujeito, ao falar, pode estar identificado ao seu *eu*. É preciso quebrar o “círculo das certezas” em que o sujeito identifica-se com seu *eu*, para abrir a via de uma fala plena ao sujeito²⁰², movimento pelo qual o sujeito “realiza-se na fala”:

Pode ser que haja algo dado, porém é preciso que o sujeito o assuma; chegada a hora, ele o denega ou o projeta ao futuro. Contudo toda a realidade cede à exigência de formulação na fala. Com isso, Lacan renova Freud mediante um conceito que não está em Freud em absoluto: com o inconsciente não se trata de realidade, senão de verdade. É então que introduz o termo de verdade, cujo alcance em psicanálise é fundamental valorizar: operar um esvaziamento de realidade no inconsciente. No começo de seu ensino

²⁰² Dificil não reconhecê-lo na experiência da análise: o sujeito que, por exemplo, recorrentemente diz ao analista o quanto é honesto e íntegro, acusando o outro de não jogar limpo. É preciso quebrar a paixão do sujeito por esta imagem, para que seu discurso transcorra na direção exigida pela análise. E sabemos das dificuldades para consegui-lo e dos riscos que a transferência negativa aí impõe.

Lacan elevava autênticos hinos à verdade (...) o que conduz a uma valorização do ato de fala, a uma exaltação do poder do ato de fala e portanto a um sujeito que nem sequer é ele mesmo um dado, senão que se cumpre, se realiza na fala. (...). Nesta época é um termo chave para Lacan que a realização do sujeito se opõe a sua realidade (MILLER, 1987, p.13).

Vê-se como Lacan retoma aqui, com o auxílio da antropologia estrutural e de uma dialética da intersubjetividade de inspiração hegeliana, uma experiência que Freud abordava em outros termos, mas igualmente assinalando que *o sujeito não sabe o que faz e mesmo que não sabe o que diz*²⁰³. É o que se encontra também, por exemplo, em um texto de Freud como “A dinâmica da transferência”²⁰⁴, no qual Freud fala de clichês estereotipados – modos padronizados do paciente comportar-se em sua vida erótica.

Freud, então, assinala que apenas alguns desses modos atingem o pleno desenvolvimento, tornando-se disponíveis à personalidade consciente. Ao mesmo tempo, assinala que são aqueles modos que permanecem inconscientes, aqueles cuja via para a satisfação é interrompida, que se dispõem preferencialmente a uma transferência ao analista. Ao afirmar que o paciente começa a análise com uma repetição, Freud assinala que há algo que ele *faz* na situação analítica que lhe escapa. O paciente vê-se como falando de algo e fazendo algo, porém o analista interessa-se por fazê-lo reencontrar-se com uma outra ‘agência’ de seu comportamento e de seu discurso.

²⁰³ “É o sujeito, não em sua totalidade, porém em sua abertura. Como de costume, ele não sabe o que diz” (LACAN, 1997, p.307).

²⁰⁴ FREUD (1912). 1969, ESB, 12.

Em Lacan, neste momento, é a noção de função simbólica, cuja matriz conceitual é a estrutura da linguagem saussureana, retomada por Lévi-Strauss para a antropologia, que fundamentará o fato de encontrarmos na experiência este tipo de defasagem que Freud assinalou na experiência analítica:

Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo “em carne e osso”; trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para além de sua própria morte; e, através deles, seu fim encontra sentido no juízo final, onde o verbo absorve seu ser ou o condena – a menos que ele atinja a realização subjetiva do ser-para-a-morte (LACAN. 1998, p.280).

É porque há um universo simbólico estruturado antes de haver sujeito, que o sujeito pode iludir-se em seu suposto livre arbítrio, quando na verdade não faz senão perfazer o caminho pré-determinado por um desejo que é fundamentalmente de um outro.

Porém, e aí está o aspecto que Miller salienta quanto a este momento do sujeito lacaniano, isso não tem de ser sempre assim. O sujeito lacaniano nesta fase é um sujeito que se realiza na fala e sua realização nesta opõe-se à sua ‘realidade’²⁰⁵. Se Lacan fala em “desalienar o sujeito”, podemos concluir: do ponto de onde fala, o sujeito tanto pode nada saber, quanto vir a saber. Aí está o percurso almejado pela análise.

A análise deve visar à passagem de uma fala verdadeira, que junte o sujeito a um outro sujeito do

²⁰⁵ MILLER. 1987, p.13.

outro lado do muro da linguagem. É a relação derradeira de um sujeito a um Outro verdadeiro, ao Outro que dá a resposta que não se espera, que define o ponto terminal da análise. (...). O progresso todo da análise, consiste no deslocamento progressivo desta relação, que o sujeito, a todo momento, pode apreender, para além do muro da linguagem, como sendo a transferência, que é dele e onde ele não se reconhece (LACAN. 1997. p.310-11)²⁰⁶.

A relação entre o eu e o sujeito é esclarecida com o esquema em Z de Lacan²⁰⁷, no qual a estrutura está formada por 4 lugares: lugar do sujeito, lugar do grande Outro, lugar do eu e do outro com minúscula. A comunicação intersubjetiva desmembra-se assim em um eixo imaginário e outro simbólico, que unem respectivamente um *eu* e um semelhante e um sujeito e um Outro.

É importante notar que o discurso é um só; quer dizer, não se deve imaginar que, paralelamente ao discurso consciente, reconhecido no plano imaginário, corre nas profundezas um discurso latente que une o sujeito ao Outro. O mesmo ato de fala é sempre constituído por estes dois eixos, um consciente e outro inconsciente e, se o sujeito pode se realizar na fala, é na medida em que pode reconhecer, por um lado, que o ponto desde o qual ele fala não é jamais aquele em que ele se vê, e por outro lado, que aquilo que ele visa, para além

²⁰⁶ Não se deve interpretar o para "além do muro da linguagem", no sentido wittgensteiniano, como que revelando uma pretensão de Lacan de colocar o sujeito em contato com uma realidade não permeada pela linguagem. Trata-se de constituir uma relação que supere o eixo imaginário, este sim funcionando como um muro, que impede que o sujeito situe o ponto de onde fala e para quem efetivamente se dirige.

²⁰⁷ *O Seminário*, livro 2, 1997, p.307. Neste seminário, Lacan ainda não o chama de esquema L, como faria posteriormente.

do semelhante isto é, para além do pálido reflexo da própria imagem de seu eu, é ao verdadeiro Outro para além do muro da linguagem²⁰⁸.

Há nesse esquema, efetivamente, um privilégio concedido ao eixo simbólico da comunicação no que diz respeito ao tratamento da questão da verdade. Porém, isso deve ser bem entendido. Ao falarmos, dirigimo-nos à verdade daquilo que falamos, no mesmo movimento em que nos dirigimos a um semelhante. Deve-se entender que há aqui duas funções distintas em jogo, porém igualmente fundamentais: dirigir-se a verdade e a um semelhante. Não se pode querer eliminar qualquer das duas, embora o analista, por sua função específica, deva na análise responder da posição de Outro a quem o sujeito dirige a questão quanto à sua verdade²⁰⁹.

Deve-se ter em mente aqui o mesmo tipo de defasagem que se localiza nos membros de uma tribo estudada por um antropólogo estruturalista. Eles falam de sua vida, porém o etnógrafo estruturalista considera que, inconscientemente, eles se deslocam segundo uma ordem que desconhecem, já que ele privilegia em sua ciência a função simbólica que opera no falante. Evidentemente que para a psicanálise o que interessa não é o que vale para toda uma tribo, mas sim aquilo que faz daquele sujeito um sujeito singular,

²⁰⁸ Ibid., lição de 25 de maio de 1955, pp.296-311.

²⁰⁹ "Se se formam analistas é para que haja sujeitos tais que neles o eu esteja ausente. É o ideal de análise, que, é claro, permanece virtual. Não existe nunca sujeito sem eu, sujeito plenamente realizado, porém é sempre o que se deve visar a obter do sujeito em análise" (LACAN. 1997, p.310).

poderíamos dizer, apesar da lei. Além disso, ponto fundamental, a psicanálise não quer conhecer, porém clinicar²¹⁰.

O sujeito parece-me ser tratado de duas maneiras por Lacan. Em uma primeira, ele é o falante cindido pela ação da linguagem; esse modo de referir ao sujeito é aquele em que este se opõe a todas as noções que de algum modo sugerem uma totalidade. Esse é um tratamento de certa maneira mais frouxo, porém ao mesmo tempo mais acessível, na medida em que designa um ser que fala, mas que fala enquanto sujeito dividido.

Em uma segunda maneira, Lacan considera neste período uma 'intersubjetividade' que não designa exatamente a relação entre dois falantes quaisquer, mas sim um eixo desta relação, que está sempre presente porém não é imediatamente acessível àquele que fala. É este eixo que *cab*e à análise realizar, na medida em que o analista possa, recusando-se a responder como um *eu*, fazer retornar ao sujeito a questão que este remete ao verdadeiro outro²¹¹ e que concerne a sua verdade. É aqui que encontramos o sujeito do inconsciente, por ser aquele que fala na relação que Lacan situa como "autenticamente intersubjetiva"²¹².

Assim compreendido, sujeito nesta acepção realiza-se na experiência clínica (na transferência), na medida em que preenche com sentido as lacunas

²¹⁰ Poder-se-ia perguntar: a cura adviria com o 'conhecimento' pelo sujeito da atuação da função simbólica? É a isso que visa a psicanálise? O antropólogo estruturalista nada tem a ganhar 'des-alienando' o sujeito. A antropologia é uma ciência pura e só quer conhecer. Mas e o analista? Visa ele uma 'des-alienação' deste tipo?

²¹¹ Não é o 'Outro' ainda, neste período.

²¹² LACAN. 1997, p.308.

de sua história com sentido - não se trata de conhecimento nem de história factual na realização do sujeito.

Porém, note-se que, mesmo no primeiro modo de abordar o sujeito, ele não é jamais o ser humano, senão enquanto dirigindo-se ao outro, não sendo lícito falar de sujeito fora desta rede simbólica e imaginária que é o campo intersubjetivo. Neste sentido, fica afastada qualquer hipótese de um sujeito universal sendo pensado neste momento com Lacan. O sujeito é uma categoria que designa algo que possui o estatuto de um acontecimento, portanto sempre singular.

Na situação analítica, são as questões do ser, do sexo e da morte que estarão privilegiadamente em questão, supostamente na medida em que eles se impõem a todo falante como enigmas. O tema da realização do sujeito na fala, ou seja, na experiência analítica, apresenta-se inexoravelmente ligado a elas. É exatamente aí que devemos situar um outro registro da experiência, aquele do real, na medida em que este registro está ligado a um limite da representação, que é concebido como o que se “reencontra sempre no mesmo lugar”²¹³.

Imagem enigmática, a respeito da qual Freud evoca o umbigo do sonho, esta relação abissal ao mais desconhecido que é a marca de uma experiência privilegiada, excepcional, onde o real é apreendido para além de toda mediação, quer seja imaginária, quer simbólica. (...) relação que aí se estabelece com um outro absoluto, quero dizer, com um outro para além de toda intersubjetividade (LACAN. 1997, p.223).

²¹³ Ibid., p.370.

Se o sujeito é sujeito do sentido, sujeito hermenêutico que compreende a significação daquilo de que se trata, como quer Miller²¹⁴, é porque a relação autenticamente intersubjetiva foi estabelecida na transferência e o sujeito pôde realizar-se na fala, produzindo sentido onde antes era o enigma não assumido do sintoma. O sujeito realiza-se, então, não como um somatório de experiências narradas, porém como um ponto evanescente de onde parte uma fala, agora plena, pois que rompida com o círculo das certezas do eu.

Veremos como esta concepção de sujeito será alterada, no segundo momento situado por Miller.

4.2. O SUJEITO E A CADEIA SIGNIFICANTE

Em um segundo momento, de acordo com Miller a noção de sujeito em Lacan é alterada. Miller destaca, nesta transformação, a articulação feita por Lacan relacionando tal noção com aquela de *cadeia significante*. O sujeito que aparece e desaparece nos intervalos desta cadeia, representado por um significante para outro significante, não é mais um sujeito que se realiza na fala, senão um sujeito que é, sobretudo, falado. Neste novo contexto, a significação passa a ser pensada como efeito da ação do significante, sendo portanto a esta subordinada. Conforme indica Miller²¹⁵: “... em relação à cadeia significante, vocês já não podem exaltar mais a função realizadora e mediadora da fala. (...). O significante como tal cria o significado”.

²¹⁴ MILLER. 1987 p.12.

²¹⁵ Ibid., p.15.

Em relação ao modelo anterior, encontraremos rupturas e continuidades. Lacan parece sobretudo ir procurando refinar suas noções, que não são simplesmente abandonadas. Progressivamente, as inovações vão abrangendo e, assim, situando de uma forma nova as contribuições anteriores.

É possível, por exemplo, situar o esquema em Z do momento anterior no 'andar de baixo' do gráfico do desejo, que surgirá no decorrer deste segundo período²¹⁶, que ora apresentamos. Trata-se, sobretudo, de ênfases diferentes, como se Lacan procura-se acercar-se da experiência por diversos vieses.

Também neste novo momento, a noção de sujeito aparece sobretudo referida ao registro simbólico, porém de um modo distinto do que acontecia no momento anterior quando também ganhavam destaque no pensamento de Lacan as noções de intersubjetividade, produção de sentido e função simbólica. Agora tanto o sujeito quanto o sentido são efeitos, porém distintos, da ação do significante.

Antes, era considerada a intersubjetividade, com o sujeito, na fala, dirigindo-se sempre, para além do semelhante, ao outro sujeito situado no outro lado do muro da linguagem conforme vimos. Agora, é ao Outro como tesouro dos significantes e lugar da verdade²¹⁷ que o sujeito se dirige.

Miller²¹⁸ destaca que, procurando solucionar a oscilação entre duas estruturas -- a da fala e a da linguagem -- encontrada no momento anterior, Lacan situará a cadeia significante no lugar em que antes colocava o ouvinte.

²¹⁶ Cf. LACAN. *O Seminário*, livro 5, 1999.

²¹⁷ Conforme *A instância da letra no inconsciente*. In: *Escritos*, 1998, p.529.

²¹⁸ MILLER. 1998, p.100.

O resultado é que o sujeito aparece na medida em que o falante é capturado pela ação da estrutura, justamente emergindo em *fading*, no intervalo significante e em permanente deslizamento. Talvez por ser seu momento mais estruturalista, este é também o momento em que o sujeito quase desaparece *na estrutura* tal como pensada por de Lacan, ou seja, na cadeia significante em que é sempre 'representado'.

O que está sendo considerado é a ação do significante sobre o falante, e como resultado de tal ação surgirá um sujeito barrado, como efeito. O significante opera um efeito de mortificação sobre o 'ser', implicando em uma perda de gozo e uma separação de um objeto que estará sempre sendo buscado e não encontrado no movimento que justamente promove o deslizamento do sentido e do sujeito na cadeia significante²¹⁹.

Este sujeito cujo estatuto é de corte permite retomar o que em Freud aparece como formação do inconsciente. No sintoma e no ato falho, ou, na associação livre, exatamente nos pontos em que há tropeço no discurso do analisando, é que o analista espera a emergência deste sujeito do inconsciente que lhe cabe escutar.

Embora, muitas vezes, Lacan pareça querer designar com a noção de sujeito o falante em geral, em sua articulação teórica desta fase o sujeito também ganha valor de ponto evanescente correlativo a uma falta. Nesta

²¹⁹ Os esquemas da alienação e da separação pretendem justamente retratar este momento de constituição do sujeito barrado pela ação do significante, com a separação do objeto que lhe é correlata (Cf. Posição do inconsciente. In: *Escritos* 1998.).

perspectiva, novamente o sujeito parece distinguir-se de tudo aquilo que é comumente associado ao termo.

Parece-me, de todo modo, importante notar que o termo sujeito, por um lado, não equivale jamais às representações, aos significantes, nem às identificações que pertencem ao registro imaginário do eu. Por outro, ele também não tem a consistência de uma entidade ou instância interna, mental:

Sujeito que, como o intervalo significante, é transportado de significante em significante e sobre o qual pode-se perfeitamente admitir que seja representado pelos significantes, porém que, como o cursor que se desloca, segue essa cadeia. Esse sujeito não tem estritamente nada em comum com a consciência ou com um eu que seria ali completado, a tal ponto que Lacan, por isso, constrói o desejo como esse sujeito mesmo que a cadeia significante transporta (MILLER, 1988, p.102).

Tal como no primeiro momento do sujeito em Lacan, é novamente na referência à experiência clínica que tal noção encontra sua pertinência. Este sujeito é o que importa à escuta do psicanalista, já que é o índice da *outra cena*, a qual será dado privilégio no tratamento. Lacan fornece assim elementos para orientar o analista nesta experiência singular que é a análise, e devemos sempre ter em mente que é só no campo da psicanálise que esta noção de sujeito está “em casa”.

O sujeito está sempre em relação com a estrutura, já que é em relação ao significante que ele se define. O sujeito como efeito do significante é não só pontual, como também mutante, sempre deslizando. Este sujeito que se encontra em permanente movimento parece não dar conta do que ocorre na

clínica, já que Lacan introduzirá um novo aspecto em sua noção de sujeito. Esse novo aspecto da noção de sujeito resgata, justamente, a centralidade do pulsional/sexual no campo da psicanálise, sem que isso implique perder de vista o campo da fala e da linguagem.

4.3. O SUJEITO COMO RESPOSTA DO REAL

Quanto ao terceiro momento de tematização do sujeito lacaniano, Miller chama atenção para a perplexidade que lhe causou a frase de Lacan: “O discurso analítico concerne ao sujeito que, enquanto efeito de significação, é resposta do real”²²⁰. Pois, conforme vimos, foi privilegiadamente em sua vinculação ao registro simbólico que durante muito tempo Lacan situou o sujeito.

Antes de avançar a discussão, destaco dois modos de Lacan referir-se ao real, que julgo importante não perder de vista.

Em *O Seminário 2*, Lacan refere-se ao real como o que se “reencontra sempre no mesmo lugar”²²¹. Tal formulação, embora seja uma referência necessária para a questão do real em Lacan, é ainda muito geral, visto não tocar naquilo que a noção designa mais especificamente no campo da psicanálise.

Progressivamente, e sem contradizer em nenhum momento a afirmação acima, o real começa a surgir na obra de Lacan como o *impossível*. Neste sentido o real comparece como fora da linguagem e causa exterior ao

²²⁰ “A lo que el discurso analítico concierne, es al sujeto que, como efecto de significación, es respuesta de lo real”. MILLER. 1987, p.8

²²¹ LACAN. *O Seminário*, livro 2, 1997. p.370.

simbólico²²². É fundamentalmente a partir da articulação destes aspectos, ou seja, do que retorna sempre ao mesmo ponto, porém como impossível, que entendo a noção lacaniana de real.

Miller afirma que há, na experiência analítica, um real que é interrogado, e que responde. “Porque se pode dizer que há aqui um real? Pois bem, no sentido em que ‘isso vem como vem’, no sentido em que na experiência analítica há um ‘isso é assim’”. Trata-se de um “impossível de dizer”, senão por alusão, de viés, por “descrições um tanto amaneiradas”²²³.

Pode-se pensar este real tanto na perspectiva do analisando quanto do analista. Não se trata do mesmo real para os dois, mas o impacto do real comparece na experiência para cada um deles.

Tal formulação remete por um lado a estes modos de comparecimento do real na clínica que podemos reconhecer no sintoma, na inibição e na angústia. O sintoma é interrogado na medida em que o analisando não consegue integrá-lo em seu universo simbólico. Trata-se sempre de algo sem sentido para o

²²² Conforme a seguinte passagem, de Žižek: “O real é exatamente aquilo que elude e resiste à apreensão pelo simbólico e, conseqüentemente, aquilo que só é detectável no âmbito do simbólico sob a forma de perturbações nessa ordem. (...) O real é a causa ausente do simbólico. O nome freudiano e lacaniano para isso é, obviamente, o *trauma*. (...) O real é exatamente aquilo que resiste e elude a apreensão pelo simbólico e, conseqüentemente, aquilo que só é detectável no âmbito do simbólico sob a forma de das perturbações nessa ordem”. (ŽIZEK, 1994, p.30).

²²³ “Lo real que debemos enfrentar en la experiencia. No se consigue decirlo ni siquiera en el plano de su fenomenología. (...) – pero hay un real, que no se logra decir como tal salvo mediante descripciones un tanto amaneiradas, al que se interroga en la experiencia. (...) Por qué podemos decir que hay aquí un real? Pues bien, en el sentido de que “eso viene como viene”, en el sentido de que en la experiencia analítica hay un “eso es así”. (MILLER, 1987, p.15). E ainda: “Solo que en el psicoanálisis, esse real imposible de decir que solo es posible cercar cuando se lo quiere tomar por la fenomenología de la experiencia, es un real que habla” (Ibid., p.16).

analizando, o que o leva à análise para dizer: “não sei porque faço isso, não deveria fazer, mas faço”.

Um aspecto importante quanto a isso, é justamente o caráter paradoxal de satisfação/insatisfação do sintoma. Freud o assinalou ao lhe dar a estrutura de uma formação de compromisso, que atende a demandas inconciliáveis. Há uma satisfação no sintoma, que porém não é experimentada sem sofrimento pelo analisando, como se ele, quanto a ela, jamais pudesse dizer: - sou eu que quero isso. Mas, no entanto, isso insiste e é interrogado em uma análise.

Porém, note-se: o que Lacan chama de sujeito como resposta do real, não é, pelo menos da perspectiva do analisando, aquilo que é interrogado; o sujeito é resposta à interrogação que a análise comporta. O que Miller deixa claríssimo em sua interpretação da formulação de Lacan, é que este sujeito que é resposta do real é sempre de algo que emerge na situação analítica²²⁴:

O psicanalista como quem responde, avalia, não significa que seja ele quem dá a resposta. Ele recolhe os efeitos de significação, sobre cuja identidade pode ser inteiramente cético, porque, quando se entra na experiência analítica, vê-se surgir a questão: ‘Ele disse tal coisa, porém, o que quis dizer?’ O quer dizer: ‘Estou deprimido?’ Não há nenhuma razão para que queira dizer o mesmo para todos. Começamos, pois, por dizer que o analista recolhe os efeitos de significação, porém que lhes dá em seguida o valor de respostas do real. Se não se esperou a psicanálise para tomar o sujeito a partir da significação, se esperou a psicanálise para – isso é o

²²⁴ O que não desautoriza as analogias; pode-se falar em efeitos de sujeito, como resposta do real, para outras experiências. O que não se pode perder de vista é o caráter de efeito de sujeito em jogo e de seu estatuto de acontecimento.

que Lacan implica -- para dar a estes efeitos o valor de respostas do real (MILLER. 1987, p.17)²²⁵.

O dispositivo analítico é constituído de tal maneira para que nele o real possa ser escutado, já que é dele que advêm as respostas ao que se interroga. A regra da associação livre é proposta, assim, para que com ela o real responda. Efetivamente, a própria situação transferencial é constituída para que nela possa ser encenada a pergunta dirigida ao real.

Miller o esclarece com a analogia que propõe com o oráculo, a quem situa como uma forma primitiva de resposta do real: "O oráculo é uma resposta primitiva do real: se o espera dos deuses, os verdadeiros. Por isso Lacan dizia que os deuses são do real"²²⁶.

Na análise o analista garante que, nada do que o paciente diga será dito ao acaso. Ao utilizar a associação livre, como meio de abordar esse real que se impõe, o analista conta com o fato de que, ao falar, o analisando falará mais, ou menos, do que queria e, portanto, poderá perguntar-se pelo que efetivamente está querendo dizer²²⁷.

²²⁵ "El psicoanalista como quien responde-avala no significa que sea quien da la respuesta. El recoge efectos de significación sobre cuya identidad puede ser además completamente escéptico porque, en cuanto uno entra en la experiencia analítica, ve surgir la cuestión: "El dice tal o cual cosa, pero que quiere decir? Que quiere decir: "Estoy deprimido?" No hay ninguna razón para que quiera decir lo mismo para todos. Comencemos, pues, por decir que el analista recoge los efectos de significacion, pero que a continuación les da valor de respuestas de lo real. Si no se esperó al psicoanálisis para tomar al sujeto a partir de la significacion, se esperó al psicoanálisis -- esto es lo que Lacan implica -- para dar a estes efectos de significacion el valor de respuestas de lo real".

²²⁶ "El oráculo es una respuesta primitiva de lo real: se lo espera de los dioses, los verdaderos. Por eso Lacan decía que los dioses son de lo real". MILLER. 1987, p.16.

²²⁷ Ao entregar-se à associação livre o analisando inevitavelmente compromete-se com a estranha idéia de que a verdade poderá surgir de sua boca, porém que será o analista quem dará a ela o seu crivo. Dai que Miller aponte que o que sustenta o dispositivo é o fato do analisando supor que o que ele diz possa ter "efeitos de gozo sobre o analista" (MILLER. 1987, p.17).

Neste movimento que o dispositivo analítico põe em curso, em que procura-se um acercamento deste real indizível, respostas do real comparecem. Exatamente aquelas respostas do real que concernem ao que retorna sempre ao mesmo ponto, como impossível, seja para o analisando, seja para o analista. Trata-se de efeitos de sujeito.

Conforme vimos, no momento anterior de tematização do sujeito por Lacan, a defasagem que leva o sujeito a atrapalhar-se com o que quer dizer era sobretudo relacionada ao registro simbólico, à ação da estrutura. Agora, é enfatizada a ação do real como causa ausente do simbólico. De um lado o campo do significante, de outro o campo do objeto.

Situar o real no lugar de causa, implica também em considerar que no processo analítico o trabalho de cura terminará por esbarrar em um real, já não mais maleável à interpretação²²⁸. Contudo, embora Lacan fale do final da análise como identificação ao sintoma, obviamente não são todos os sintomas que se apresentam como irreduzíveis à análise. Em cada processo analítico sintomas são analisados e dissolvidos; porém, eles sempre se impõem como mais ou menos resistentes e, a princípio, como aquilo que, para o analisando, comparece como um irreduzível ao seu universo simbólico, no sentido de comparecer como disrupção. O processo analítico aponta na direção de que o analista escute o real do sintoma, na medida em que o analisando é chamado a

²²⁸ Chamo atenção para o fato de que trata-se de um processo clínico e não de conhecimento. O analista não esbarra com o fim do conhecimento possível, porém, na experiência analítica, esbarra com um irreduzível resistente ao ato analítico em sua dimensão de interpretação

trabalhar 'em torno' dele até que eventualmente algo insista como um irreduzível que o sujeito assuma.

Se o sujeito é agora também efeito de significação, é todavia preciso diferenciá-lo do sujeito que se realiza pela fala na situação analítica, tal como propusera Lacan no início de seu ensino. Agora o sujeito já não mais comparece como causa do sentido, porém como causado pelo real.

Miller esclarece esse ponto com um exemplo trazido da análise de uma paciente, em que o sujeito como resposta do real manifestava-se como pergunta²²⁹. É claro que isto não significa que a paciente apenas fizesse perguntas ao longo do tratamento. Entretanto, em uma outra cena, era uma pergunta que era endereçada ao analista - tomado como formação do inconsciente - pergunta cuja aparência de humildade escondia o gesto de desafio lançado ao analista²³⁰. Pergunta dirigida ao Outro na histeria, que na neurose obsessiva aparece como dirigida a si mesmo (na dúvida e na ruminação obsessiva).

Vê-se que aqui está incluído o que comparece como real para o analista, uma resposta que se impõe como enigmática e que se produz por sua intervenção no dispositivo analítico²³¹, repercutindo sobre ele como um real.

²²⁹ "Si quisiera ilustrarlo lo haria acudiendo a este modo de surgimiento del sujeto como respuesta de lo real, y especialmente en la histeria moderna: como pregunta. (...) enfrentar en la experiencia analitica a alguien que durante dos años se dirigió a mi unicamente en modo interrogativo con modalidades diversas. (...). Durante dos años el material no fue más que interrogació, hasta la exquisitez de preguntar: "Puedo hacerle una pregunta?" (MILLER. 1987. p.19).

²³⁰ Conforme Miller "satisfaça-me" (ibid. p.19).

²³¹ André aponta para a importante inversão operada neste momento posterior do ensino de Lacan que, embora aqui referido ao ser, pode ser estendida ao real: "Em 1960, Lacan parecia colocar o ser e o gozo infinito que ele sustenta como prévios ao significante e a ao gozo fálico

Diferentemente do universo da magia no qual tudo é possível e a realidade é dócil à intervenção do xamã, na psicanálise não é assim. Para que haja real, diz Miller, “é preciso que nem tudo seja possível”²³².

Na experiência analítica, o analista esbarra no impossível, e é exatamente ao não lhe ‘dar as costas’ que o analista encontra referenciais para avaliar suas interpretações e intervenções, corrigindo seu rumo no manejo da transferência. Isto indica que as interpretações não se equivalem, que a prática analítica possui critérios que são exatamente as respostas do real. É isso que significa que haja um real “ao qual se interroga na experiência”²³³.

que este faz existir. Nessa abordagem, o significante fático vêm, de algum modo, colonizar um ser que já está lá, a quem imporia seus limites. Mas, nos anos setenta, ele inverte essa problemática das relações entre o ser e o significante e, conseqüentemente, das relações entre os dois gozos. O ser agora, não é mais concebido como pré-existente ao significante, mas sim como produzido por ele”. (ANDRÉ, 1989, p.217). Assim como pode-se falar num real para o físico, o escritor etc. há também um real para o analista que, como nos outros casos, é produzido por sua própria prática, nela comparecendo como causa, como o que exige trabalho.

²³² MILLER, 1987, p.17.

²³³ Ibid., p.15.

5. O SELF EM RORTY

Refletir acerca do uso feito por Costa da noção de *self* tal como formulada por Rorty, seja para redefinir o sujeito e o processo analítico, seja para argüir sobre determinados aspectos da teoria lacaniana, é uma etapa necessária de nosso trabalho tendo em vista a discussão acerca da diversidade na clínica e na teoria que estabeleceremos em seguida. Portanto, passemos a ela.

Em *Freud and Moral Reflection*²³⁴, Rorty articula sua noção de *self*, pensado como uma *rede de crenças e desejos*, a aspectos da obra de Freud.

Em linhas gerais, dois aspectos principais estão em questão na discussão que Rorty conduz sobre a noção de *self*: primeiro, mostrar que *não há um verdadeiro self*. O *self* seria uma categoria que entra em cena a partir do momento em que se pergunta pelas causas do comportamento do indivíduo. Como veremos, é na medida em que as causas do comportamento são formuladas em termos de crenças e desejos – e este não seria o único modo possível - que o *self* surge, como consistindo nesta própria “rede de crenças e desejos”, posta como justificativa dos comportamentos. Segundo, não havendo verdade do *self*, o “ser humano individual”²³⁵ deve posicionar-se no sentido de *redescrever-se na direção de uma vida mais bela*, necessariamente tendo como parâmetro seus ideais morais e, correlatamente, aqueles de sua

²³⁴ RORTY. 1991b, 143-163.

²³⁵ Rorty utiliza essa expressão nos dois textos seus que estaremos analisando, *Non Reductive Physicalism*, 1991a e *Freud and Moral reflection*, 1991b.

comunidade. Rorty propõe, com isso, um ideal de auto-enriquecimento, em oposição àquele de auto-purificação.

Trata-se de uma estrita transposição do tipo de análise que ele faz de questões epistemológicas que concernem à verdade e ao conhecimento para a problemática do *self*, assim como de sua redefinição da tarefa do intelectual²³⁶.

Por um lado, afirmar que não há o verdadeiro *self*, nos remete de imediato à crítica de Rorty à noção de verdade como correspondência. Por outro, como veremos, a rede de crenças e desejos não sendo una e auto-consciente, porém múltipla e fragmentada, o *self* vê-se instado a modificar-se na medida em que diferentes crenças e desejos mantêm permanentemente relações lógicas e causais com o mundo e umas com as outras. Como corolário pragmático, Rorty propõe substituir a pergunta, 'qual meu verdadeiro *self*?', pela busca de redescrições através da criação de novas metáforas, que por sua vez tornem este *self* cada vez mais enriquecido e belo.

Para melhor apreender o resultado final de sua discussão, é necessário acompanhar um texto anterior ao mencionado, no qual Rorty introduz algumas teses de Davidson que apóiam sua discussão acerca do *self*. O texto, que tem o título *Non reductive physicalism* (Fisicalismo não reducionista)²³⁷, apresenta pontos que interessam à minha discussão e que passo a introduzir.

²³⁶ Como ficará claro em *Freud and moral reflection* (RORTY, 1991b), combinam-se aqui éticas pública e privada numa era pós 'mecanização da imagem do mundo'.

²³⁷ RORTY, *Non reductive physicalism*, 1991a.

Sobre este “fiscalismo não reducionista” de Davidson, a seguinte passagem é esclarecedora:

Espera-se que a fisiologia possa um dia traçar um caminho desde as distribuições de correntes elétricas em nosso cérebro até as interfaces entre músculos e nervos na garganta, e assim permitir que antecipemos proferimentos com base em estados cerebrais. Porém nós já possuímos, no que chamamos de psicologia popular, uma explicação que prevê nossas ações com base em crenças recentemente adquiridas, tomadas em conjunto com o resto de nossas crenças e desejos. Davidson sugere que vejamos estas duas explicações como duas descrições do mesmo processo e os eventos “físicos” e “mentais” como os mesmos eventos sob duas descrições. A diferença entre mente e corpo – entre razões e causas – não seria assim mais misteriosa que a relação entre, por exemplo, a descrição macro-estrutural e micro-estrutural de uma mesa. O ponto dessa posição, é de que a impossibilidade de traduzir a linguagem do movimento para uma linguagem da ação, ou de fazer corresponder estados cerebrais a sentenças que o possuidor deste cérebro *crê* serem verdadeiras, não é impedimento para uma abordagem materialista (RORTY: 1991a, p.114)²³⁸.

Rorty se apóia em Davidson para defender a irredutibilidade do vocabulário intencional, evitando, por um lado, invocar ‘entidades’ internas para explicar o comportamento humano e, por outro, considerar este vocabulário como

²³⁸ “We hope that physiology may sometime trace a pathway from the distribution of electrical charges in my brain to nerve-muscle interfaces in my throat, and thereby enable us to predict utterances on the basis of brain states. But we already have, in what has been called “folk psychology”, an explanation which predicts my action on the basis of my newly-acquired belief, taken together with the rest of my beliefs and desires. Davidson suggests that we see these two explanations as two descriptions of the same process, and the “mental” and the “physical” events as the same events under two descriptions. The difference between mind and body – between reasons and causes – is thus no more mysterious than, e.g., the relation between a macro-structural and a micro-structural description of a table. The point of this suggestion is that the inability to translate from movement-language into action-language, or to pair off brain-states with sentences which are believed to be true by the possessor of the brain, should be no impediment to a materialist outlook”

metafórico, em oposição ao vocabulário 'literal' fisicalista²³⁹. Assim, a velha psicologia popular (*folk psychology*) será sempre necessária para dar conta da causa de nossas ações, na medida em que devemos necessariamente continuar descrevendo-as em termos de nossas crenças e desejos.

Três teses de Davidson completam o quadro, aquelas que dizem que *razões podem ser causas*; que *não há uma relação chamada "relação de tornar verdadeiro" de não-sentenças com sentenças* e, finalmente, que *metáforas não têm significado*²⁴⁰. Todas as três teses se sobrepõem estritamente, servindo juntas para sustentar a tese mais ampla do fisicalismo não reducionista, que Rorty por sua vez utiliza para atacar uma concepção correspondentista de verdade.

Quanto à primeira, a tese de que razões podem ser causas, ela invalida a tese de que, no vocabulário intencional, expõem-se as *razões* para o comportamento, enquanto no vocabulário fisicalista, expõem-se as *causas*. Ao justificar um comportamento expondo suas razões (crenças e desejos) o indivíduo fornece também as causas para o que fez. O ponto de Davidson é que as causas do mesmo comportamento podem ser descritas tanto em linguagem intencional quanto fisicalista, o que não torna as duas descrições uma mesma coisa.

²³⁹ Rorty define o fisicalista como "alguém que está sempre preparado a dizer que todo evento pode ser descrito em termos micro-estruturais, uma descrição que menciona apenas partículas elementares e que pode ser explicada por referência a outros eventos assim explicados" (RORTY, 1991a, p.114).

²⁴⁰ Cf. RORTY. (1991a) *Non reductive physicalism*, pp. 113-125.

Quanto à segunda, a tese de que não há, entre sentenças e não-sentenças, uma “relação de tornar verdadeiro” ela impede que se pense a verdade de sentenças em termos de sua correspondência a algo que *efetivamente* ocorre no mundo (algo além de uma crença). Pois, conforme já vimos à propósito de Rorty, a verdade de uma crença remete sempre a outra crença.

Finalmente a terceira, a tese de que metáforas não têm significado, assim como a anterior, ela é uma tese que se opõe à idéia de que haveria o registro do *literal*, em oposição àquele do *metafórico*. A admissão de tal oposição implicaria em uma visão de verdade como correspondência na medida em que tornaria possível pensar que a verdade da metáfora está em um significado último, não metafórico, ou, dizendo de outra maneira, em um enunciado de metalinguagem que interromperia definitivamente o deslizamento do sentido e das redescritões possíveis²⁴¹.

Partindo destas teses, Rorty irá criticar dois modelos da *relação entre o self humano e o mundo*, pois que, em ambos os modelos, algo é concebido como o *verdadeiro self*. O primeiro modelo é caracterizado pelo filósofo como o “*mínimo denominador comum entre platonismo e cristianismo*”²⁴². Neste modelo, o “verdadeiro eu” (*true self*) está para a “verdadeira realidade eterna”

²⁴¹ Vale a pena transcrever a seguinte passagem de Rorty sobre o modo como Davidson concebe a metáfora: “Numa visão davidsoniana de linguagem, metáforas não têm significado. Isso quer dizer que elas não tem lugar no jogo de linguagem que foi jogado antes de sua produção. Porém elas podem, e efetivamente o fazem, ter um papel fundamental nos jogos de linguagem que serão jogados depois. Pois, sendo literalizadas, tornando-se metáforas “mortas”, elas aumentam o espaço social. Portanto, a metáfora é um instrumento essencial para o processo de retecimento [reweaving] de nossas crenças e desejos, sem ela, não poderia haver uma tal coisa como uma *revolução científica* ou cultural, mas meramente o processo de alteração de valores de verdade de sentenças formuladas em um vocabulário para sempre inalterado (RORTY, 1991a, p.124).

²⁴² *Ibid.*, p.117.

(*true eternal reality*), assim como o “falso eu” (*false self*) está para o “mundo das aparências” (*world of appearance*). O corpo humano aparece como o que “temos em comum com as bestas”²⁴³ e o objetivo preconizado pela sabedoria – platônica e cristã – implica, de diferentes modos, *depurar* tanto quanto possível as dimensões ilusórias do falso *self* e do mundo das aparências, em busca de uma síntese entre o verdadeiro *self* e o absoluto. O corpo humano, em ambos os casos, pela via da carne que *tenta*, ou da sensibilidade que *engana*, é evidentemente desprestigiado, não sendo meio para aceder seja ao verdadeiro *self*, seja ao mundo das verdades eternas:

Este modelo expressa uma esperança simples e descomplicada de união com algo maior e melhor do que si mesmo, na medida em que se possa “ver através” dos véus de ilusão, ou libertar a si mesmo das impurezas causadas pelo pecado. Isso culmina com a ascensão ao mais alto nível da “linha dividida” de Platão, ou à Visão Beatífica Cristã, ou, de modo mais geral, em um sentido de identificação com aquilo que de maior e melhor alguém sempre foi, sem saber. Neste modelo, a investigação dos fatos empíricos é útil apenas para o propósito de construir uma escada em que se possa subir para longe deles. Uma escada que se espera poder, eventualmente, jogar fora (RORTY, 1991a, 117-118)²⁴⁴.

²⁴³ Ibid., p. 117.

²⁴⁴ “This model thus expresses a simple and uncomplicated hope to be reunited with something larger and better than oneself by “sceing through” veils of illusion, or by freeing oneself from the impurities caused by the Sin. It culminates in the ascent to the highest level of Plato’s “divided line”, or in the Christian Beatific Vision, or, generally, in a sense of one’s own identity with the larger and better being one has, unwittingly, been all the time. On this model, inquiry into contingent empirical facts is useful, at best, for the purpose of constructing a ladder which takes one up and away from such facts. It is a ladder which, we hope, can eventually be thrown away”.

No segundo modelo²⁴⁵, que Rorty chama “pós-kantiano”, o indivíduo humano é pensado como composto por três estratos, que ele situa como *self* exterior (*outer self*), *self* médio (*middle self*) e *self* interior ou verdadeiro *self* (*inner self* ou *true self*).

O primeiro estrato, o *self* exterior, seria constituído por crenças e desejos contingentes e empíricos; o segundo, o *self* médio, se constituiria por crenças e desejos necessários, estruturais; o terceiro, o *self* interior, consistiria naquilo que *possui* as crenças e os desejos, reino do inefável, do não lingüístico. Assim composto, o indivíduo humano relaciona-se com um mundo físico que é esvaziado de sentido, composto por átomos e pelo vazio, segundo relações causais que vão tanto do sujeito para o mundo como do mundo para o sujeito.

É necessário investigar mais de perto este segundo modelo, já que é principalmente em oposição a ele que Rorty irá propor uma redescrição pragmática do *self*. Aos estratos exterior e médio podemos fazer corresponder, respectivamente, o sujeito empírico e o sujeito transcendental kantiano, como também as paixões contingentes e a razão. O estrato médio teria para com o mundo, segundo este modelo, uma relação de *constituição*; já o estrato exterior, uma relação de *representação*. Notar que ambos os vetores da constituição e da representação vão do sujeito para o mundo, enquanto que vindo na direção contrária isto é, do mundo para o sujeito, aparece o vetor do “tornar verdadeiro”. Finalmente Rorty introduz ainda o terceiro estrato, o interno, que chama de verdadeiro *self*, aquele que tem crenças e desejos,

²⁴⁵ Ibid., p.119.

necessários e contingentes conforme pertençam a um estrato médio ou exterior.

As crenças necessárias constituem o mundo tal como ele é captado ao nível da representação, nível esse composto por crenças falsas ou verdadeiras conforme correspondam ou não à realidade tal como filtrada pela razão. Assim, uma crença tem sua verdade garantida não apenas por algo que é 'não crença', porém também por uma espécie de instância intermediária que se interpõe entre a realidade, incognoscível em si, e a experiência que dela faz a consciência.

Rorty irá sugerir, então, apoiando-se em Peirce, Quine e Davidson, que é possível interrogar este modelo e eventualmente abandoná-lo, em favor da redescrição pragmática que proporá. Com Peirce, o pragmatismo substitui a noção de representação por aquela de crença, pensada como:

Uma regra para a ação e não como uma espécie de imagem feita a partir da substância mental. Ou seja, pensamos as crenças como ferramentas para lidar com a realidade, determinações de como agir em resposta a certas contingências, mais do que como representações da realidade (RORTY, 1991a, p.119)²⁴⁶.

Com Quine, Rorty interroga-se sobre a relação de constituição do mundo pelas crenças necessárias e estruturais, a partir de sua crítica à distinção entre o lógico e o empírico e entre verdades analíticas e sintéticas:

²⁴⁶ "as rule for action rather than as a kind of picture made out of mind-stuff. That is, we think of beliefs as tools for handling reality, determinations of how to act in response to certain contingencies, rather than as representations of reality."

Apagamos o vetor da “constituição” do mundo, após termos apagado a fronteira entre o *self* exterior e o *self* médio. Esse último apagamento resulta da influência do trabalho de Quine: o apagamento da distinção entre crenças necessárias e crenças contingentes. (...). O introspector deixa de poder localizar uma propriedade absoluta chamada “inimaginabilidade do oposto”, mas apenas uma chamada “grau de dificuldade em imaginar como encaixar o oposto junto ao resto das crenças que se possui. Isso significa que deixa de haver uma distinção entre “estrutura” constituinte e “verdades empíricas” constituídas e tampouco entre “categorias” transcendentais e meros “conceitos empíricos”. Davidson generaliza este ponto como consistindo na proposta de abandono do dualismo esquema-conteúdo (RORTY, 1991a, p.120).²⁴⁷

Finalmente, com Davidson e a crítica à idéia de uma relação de “tornar verdadeiro” entre crenças e não crenças, ou sentenças e não sentenças, Rorty apenas encontra ‘apoio técnico’ em um filósofo da linguagem para a sua já discutida crítica à noção de verdade como correspondência²⁴⁸.

²⁴⁷ “We erase the line labelled “constitution”, having first erased the boundary between the Outer and Middle Selves. This latter erasure is the result of following Quine’s lead: blurring the distinction between necessary and contingent truths. (...) The introspector can no longer spot an absolute property called ‘unimaginability of the opposite’ but only one called “degree of difficulty in imagining how to fit the opposite in with the rest of one’s beliefs. This means that there is no longer a distinction constituting “structure” and constituted “empirical truth”, nor between transcendental “categories” and mere “empirical concepts”. Davidson generalises this point as the claim that we should abandon the distinction between scheme and content.” O traço central do *dualismo esquema/conteúdo*, pervasivo no pensamento ocidental moderno, é a procura, *para além* da diversidade infinita dos fatos, de algo – estrutura, esquema - que os organize e lhes dê sentido, à maneira das relações entre formas transcendentais da sensibilidade e experiência (Ver RORTY, *Pragmatism, Davidson and Truth*, (1991a) e *Philosophy as science, metaphor, politics* (1991b)).

²⁴⁸ O exemplo trabalhado por Rorty é o seguinte: o sujeito abre uma porta - de casa, ou do armário da cozinha - depara-se com um cenário - a chuva ou a falta de pão. Isso provoca um comentário de indignação. O que provocou tal comentário, a crença de que está chovendo ou de que acabou o pão, ou a configuração específica assumida por uma constelação de milhões de neurônios? A posição davidsoniana assumida por Rorty é que ambas as explicações são causais e devem ser aceitas, porém, que não é o fato da chuva ou da falta de pão que torna as crenças do sujeito verdadeiras. Pois, “apesar de existirem causas para a aquisição de crenças e razões para sua manutenção ou abandono, não há causas para a verdade das crenças” (RORTY, *Non reductive physicalism*, 1991a, p.121).

Através da sua leitura destes autores, fica claro que Rorty busca discutir as questões que lhe interessam, atualizando o debate com estas referências teóricas que servem para enriquecer suas redescrições. Peirce, Quine e Davidson são utilizados como ferramentas para que Rorty possa legitimar seu ponto de vista e convencer o outro, a quem se dirige, sem procurar impor seu ponto de vista com argumentos apoiados na autoridade de verdades supostamente necessárias.

Qual a função do pensamento de Peirce, Quine e Davidson na problematização feita por Rorty contra os dois modelos de relação *self/mundo* discutidos? A resposta é simples: Rorty apresenta *razões* para o fato de defender suas crenças²⁴⁹. Assim, ele convida o outro para um jogo no qual não há lugar para dogmatismo, conforme o ideal de 'acordo não forçado'²⁵⁰. Razões *devem* ser apresentadas, com o maior embasamento possível, em nome de eventuais posições em disputa, embora saibamos que nada confere verdade às crenças em debate, senão outras crenças²⁵¹.

Tal discussão concerne também ao modo como Rorty redescreverá o *self*. Pois, do que se trata em seu artigo *Freud and Moral Reflection*, como ficará claro, é de "*self knowledge*". Assim, o tipo de discussão que Rorty faz da

²⁴⁹ Não se trata do argumento de autoridade, apenas que baseado no 'nome' de outros autores e não em verdades necessárias. A idéia não é usar outros autores como garantia, mas sim como argumento.

²⁵⁰ Conforme RORTY. *Solidarity or objectivity e Science as solidarity* (1991a). Ver capítulo 1 acima.

²⁵¹ Vê-se como Rorty, na prática, procura trabalhar como não relativista. Não é que qualquer descrição seja tão boa quanto qualquer outra; é preciso argumentar, porém sabendo que no final das contas, vale o que convence. Mas note-se: para que não se trate apenas de dar uma boa causa à sofisticada, é preciso aceitar que aquele que tenta convencer acredita piamente no que diz, muito embora saiba que no final das contas a verdade é o que é melhor para nós acreditarmos.

questão do conhecimento, tomando-o como crença, será reencontrada na discussão da problemática que faz do “conhecimento do *self*”, numa articulação que pretende conciliar aspectos das obras de Freud e de Davidson.

Vejamos, inicialmente, o que Rorty propõe como alternativa aos dois modelos anteriores de relação entre o *self* e o mundo:

A distinção entre o *self* e o mundo é substituída pela distinção entre o ser humano individual (descritível tanto em linguagem fisicalista quanto em linguagem intencional) e o resto do universo. O primeiro é delimitado pelos contornos do corpo, e a tarefa de explicar as relações entre eventos ocorrendo no interior destes limites e todos os outros eventos é uma questão de postular, ou observar, entidades ocorrendo no interior do quadro total: causas internas do comportamento do ser humano. Estas causas incluem itens tanto micro quanto macro estruturais, tanto físicos quanto mentais: entre eles, hormônios, positrons, sinapses neurais, crenças, desejos, humores, doenças e múltiplas personalidades (RORTY. *Non reductive physicalism*, 1991a, p.121).²⁵²

O *self* surge na medida em que as causas são descritas em vocabulário intencional, sendo definido por Rorty como *rede de crenças e desejos*²⁵³. Atentemos ao fato de o autor trabalhar o tema postulando duas instâncias, o

²⁵² The distinction between Self and World has been replaced by the distinction between an individual human being (describable in both mental and physical terms) and the rest of the universe. The former is delimited by the contours of the body, and the task of explaining the relations between events occurring within that boundary and all other events is a matter of postulating, or observing, entities within these contours: inner causes of the human being behavior. These causes include both micro-structural and macro-structural, and both mental and physical, items: among them are hormones, positrons, neural synapses, beliefs, desires, moods, diseases, and multiple personalities.

²⁵³ Conforme o texto que começarei a discutir em seguida, *Freud and Moral Reflection*, op.cit. Onde desejos são os objetivos para os quais são orientadas nossas ações – alteração de estados de coisas no mundo ou em nós mesmos. Nossos comportamentos são sempre intencionais – comportamento aqui é definido como tal - e as crenças, como já visto, são as regras para ação, ou seja, os passos intermediários que devemos dar para alcançar nossos objetivos (ver COSTA, 1994).

“ser humano individual” e o “self”. Há alguém que fala e, quando instado a apresentar-se como causa de seus comportamentos, desenvolve suas razões, expondo crenças e desejos, que constituem o *self*. Considerando que Rorty diz explicitamente que “o *self* não é quem tem crenças e desejos, mas a própria rede por estes constituída”²⁵⁴, deve-se assumir que não é o *self* quem fala, mas sim o “ser humano individual”²⁵⁵.

Rorty procura contornar o recurso a uma instância mental (consciência) que tem, observa e analisa suas próprias crenças e desejos:

A habilidade para reportar nada tem a ver com uma “presença à consciência”, mas sim com o ensino do uso de palavras. O uso de sentenças como “acredito que P”, é ensinado do mesmo modo que sentenças como “eu tenho febre”. Portanto, não há nenhuma razão especial para distinguir “estados mentais” de “estados físicos”, com base em que teriam uma relação metafisicamente íntima com uma entidade chamada “consciência” (RORTY, 1991a, p.121)²⁵⁶.

Uma vez que abandonemos a noção de “consciência” não há mal algum em continuar a falar em uma entidade distinta chamada “self”, que consiste nos estados mentais do ser humano. *O que é importante é pensar nestes estados mentais como sendo o self e*

²⁵⁴ Conforme RORTY. *Non reductive Physicalism*, 1991a.

²⁵⁵ Ghirardelli (2000) fala em “bipede sem penas”, enfatizando a visão naturalista de linguagem que Rorty adota a partir de Davidson, ao mesmo tempo em que a oposição ao sujeito da filosofia, sujeito transcendental que relaciona-se ao mundo pela mediação da razão. Assim, ele enfatiza a contingência dos modos de significação da realidade (indeterminação natural do sentido); o ‘bipede sem penas’ não fala por que tem a capacidade de representar o mundo tal qual é, mas pensa que representa o mundo na medida em que possui a habilidade da linguagem e com ela ganha sua sobrevivência.

²⁵⁶ Ability to report is not a matter of “presence to consciousness” but simply of teaching the use of words. The use of sentences like “I believe that p” is taught in the same way as that of sentences like “I have a fever”. So there is no special reason to cut off “mental” states from “physical states” as having a metaphysically intimate relation to an entity called “consciousness”.

não em alguma coisa que o self tem (RORTY, 1991a, p.123, grifo nosso)²⁵⁷.

Note-se que o que se chama de “estados mentais” é assimilado a descrições feitas em vocabulário intencional, da ordem das razões – que podem ser causas – dispostas em termos de crenças e desejos. Daí o *self* corresponder a estados mentais, sendo ao mesmo tempo uma rede de crenças e desejos.

Por outro lado, evitando uma consciência que toma a si mesma por objeto, Rorty não deixa, como vimos, de falar em um ser humano ‘consciente de seus estados mentais’ – lembremos que o vocabulário da psicologia popular não deve ser abandonado ou purificado -, que olha tanto para ‘dentro’ quanto para ‘fora’ e que ao olhar para dentro descreve-se, enquanto si mesmo (*self*), em vocabulário intencional: “o que o ser humano individual identifica como si mesmo, são suas crenças e seus desejos e não seus órgãos, células e partículas que compõem seu próprio corpo”²⁵⁸.

Este olhar do próprio indivíduo ‘para dentro’ não é capaz, contudo, de revelar todas as causas internas de seu comportamento. Rorty trabalha quanto a isso com a formulação de Davidson de que crenças e desejos inconscientes são “causas que não são razões”²⁵⁹; ou seja, fazemos coisas que não podemos justificar na ordem de nossas razões conscientes e, portanto, podemos evocar crenças e desejos inconscientes, de modo a dar plausibilidade a nossas ações.

²⁵⁷ But once we drop the notion of “consciousness” there is no harm in continuing to speak of a distinct entity called “the self” which consists of the mental states of the human being. The important thing is to think of the collection of those things as being the self rather than as something which the self has.

²⁵⁸ RORTY. *Non reductive physicalism* 1991a. p.121.

²⁵⁹ Ver DAVIDSON. *Paradoxes of Irrationality*, 1982.

Voltarei ao ponto, até porque não é somente neste sentido que Rorty aborda o inconsciente. Vejamos em seguida o modo como Rorty articula a Freud esta redescrição do *self*.

5.1. RORTY E FREUD

Rorty procurará articular, em *Freud and Moral Reflection*²⁶⁰, a noção de *self* com sua leitura de Freud. É importante notar que este é, como o título revela, um trabalho voltado para destacar a importância de Freud para o que Rorty chama de “moralidade privada”.

Inicialmente, ele retoma a idéia de revolução copernicana trazida pelo próprio Freud para falar da psicanálise, enfatizando que o grande passo deste autor teria sido não o deslocamento do centro do *self* da consciência para o inconsciente, mas, antes, acabar com a idéia de um centro do *self*.

Analogamente, Rorty aponta que o que há de revolucionário em Copérnico não é ter tirado a terra do centro do universo, mas sim ter dado um passo decisivo na direção de um universo sem centro, *mecanizado* como diz Rorty, situando em uma linha de continuidade, Copérnico, Newton, Darwin e finalmente Freud²⁶¹:

O que foi decisivo na revolução copernicana não foi o fato de ter deslocado os seres humanos do centro do universo, mas sim de ter dado início, na formulação de Dyksterhuis, à “mecanização da imagem do mundo”. Copérnico e Newton tomaram difícil pensar o universo como um espetáculo edificante. Quando um universo infinito de corpúsculos, esvaziado de sentido, substituiu um

²⁶⁰ RORTY. *Freud and moral reflection*, 1991b.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 143-44.

mundo fechado, tornou-se difícil imaginar o que seria crer na Criação e considerá-la boa. O universo começou a parecer com uma máquina sem graça, um tanto simples, vagando para além do horizonte, muito mais do que um quadro orientado e bem composto. Assim, a idéia de um centro deixou de parecer aplicável. De modo análogo, o resultado da mecanização da biologia por Darwin e Mendel foi colocar de lado uma hierarquia edificante de tipos naturais. Ver as várias espécies de plantas e animais como o resultado temporário de interações entre pressões ambientais fortuitas e mutações ocasionais, tornou o mundo das criaturas vivas tão sem sentido quanto a mecânica newtoniana tornou a cosmologia. Mecanização significava que o mundo em que os seres humanos viviam não mais os ensinava qualquer coisa sobre o modo como deviam viver (RORTY, 1991b p.145)²⁶².

Freud se encaixaria neste movimento, fornecendo uma visão mecanizada do *self*. Já sabemos que Rorty define o *self* como rede de crenças e desejos, faltando determinar como o *self* assim “redescrito” harmoniza-se com esta visão mecanizada de mundo e com a teoria do aparelho psíquico proposta por Freud.

Note-se que tanto para o caso do universo, quanto para o das criaturas vivas, o que a visão mecanizada ressalta é a questão da contingência; o universo não ‘funciona’ para chegar a algum lugar; ele simplesmente

²⁶² “What was decisive about the copernician revolution was not that it moved us human beings from the center of the universe, but that it began, in Dyksterhuis’s phrase, “the mechanization of the world picture”. Copernicus and Newton between them made it hard to think of the universe as an edifying spectacle. When an infinite universe of pointless corpuscles replaced a close world, it became hard to imagine what it would be like to look down upon the creation and find it good. The universe began to look like a rather simple, boring machine, rambling off beyond the horizon, rather than like a bounded and well composed tableau. So the idea of a center no longer seemed applicable. Analogously, the result of Darwin’s and Mendel’s mechanization of biology was to set aside an edifying hierarchy of natural kinds. Viewing the various species of plants and animals as the temporary results of interactions between fortuitous environmental pressures and random mutations made the world of living creatures as pointless as newtonian mechanics had made cosmology. Mechanization meant that the world in which human beings lived no longer taught them anything about how they should live.”

'funciona'²⁶³. Assim, o fato de que, por exemplo, a vida tenha surgido na terra é tão contingente como o fato de que uma espécie como a nossa tenha surgido. Dizer que o universo não tem um centro, é o mesmo que dizer que ele não tem uma essência e portanto não está pré-programado para alguma finalidade última, a ser revelada quiçá pela ciência ou pela filosofia.

A contingência se afirma no *self* pensado como rede de crenças e desejos, primeiro na medida em que não está inscrito em lugar nenhum para onde cada um de nós, indivíduos humanos, deve ir, e, segundo, porque a rede em questão não compõe um todo pleno de sentido, porém é fragmentada em conjuntos de crenças e desejos em si mesmos coerentes, porém eventualmente incoerentes uns com os outros. Assim como o universo é composto por corpúsculos sem sentido (*pointless*²⁶⁴, é o que diz Rorty), e no caso do *self*, o lugar dos corpúsculos é ocupado por crenças e desejos que não formam um todo fechado, sendo igualmente '*pointless*'²⁶⁵.

Se esta rede de crenças formasse um todo coerente, isso implicaria que face à pergunta "quem somos nós", poderíamos, mediante uma investigação ideal, pelo menos, encontrar nossa unidade e respondê-la. A rede de crenças e desejos é contudo fragmentada, sendo que diferentes subconjuntos de crenças

²⁶³ Rorty opõe assim a "máquina" ao "tipo natural" aristotélico, composto por uma essência central e acidentes periféricos.

²⁶⁴ O Longman Dictionary of Contemporary English, diz: *Pointless*: 1. feito por nenhuma razão; sem sentido. 2. Que não pode trazer resultados; inútil; fútil (p. 794).

²⁶⁵ Há aqui o problema de entender como uma regra para a ação pode ser *pointless*. Parece-me que o '*pointless*' em questão pode ser entendido no seguinte sentido: cada conjunto de crenças é uma ferramenta para lidarmos com o mundo e não aquilo que pareceria, ou seja, uma imagem/saber que corresponde ao mundo tal como ele é. Isto quer dizer, as crenças só prestam enquanto servem para algo e neste sentido são contingentes, não havendo nada que garanta sua necessidade.

e desejos podem causar o comportamento do indivíduo *como se diferentes pessoas o habitassem*. Cada um destes subconjuntos, por sua vez, pode aspirar ao posto de verdadeiro *self*, tanto quanto o *self* consciente.

Neste modelo, o ser humano individual inquire as causas internas de seu comportamento e encontra determinadas crenças e desejos. Contudo, no mesmo movimento, ele apenas pode encontrar algumas causas, não todas: “A ‘visão interna’ revela algumas causas do comportamento do ser humano, mas não todas, e as revela por meio de descrições em termos intencionais”²⁶⁶(RORTY, 1991a, p.121).

Não sendo *una* e auto-consciente, a rede de crenças e desejos não está inteiramente disponível a um ‘olhar panorâmico’ do indivíduo. Rorty recorre, mais uma vez, a Davidson, para postular que a mente de um indivíduo humano pode ser compreendida como se abrigasse duas ou mais pessoas que mantêm relações causais, embora nem sempre lógicas, umas com as outras. O texto de Davidson tomado como referência por Rorty é *Paradoxes of Irrationality* (1982). Segundo Coutinho (1994), o ponto principal de Davidson no artigo mencionado é mostrar que:

A única forma de entender essa questão [comportamentos irracionais] é postular a divisão da mente em duas ou mais estruturas semi-autônomas que teriam características tipicamente atribuídas a pessoas, assim como pensamentos, crenças, desejos, memórias, objetivos e outros traços psicológicos. Tais estruturas são vistas como tendo uma coerência interna, e seus diferentes aspectos são caracterizados como “eventos mentais” que teriam relações

²⁶⁶ “The ‘inside view’ discloses some, but not all, of the internal causes of the human being’s behavior, and discloses them under mental descriptions”.

“causais” não lógicas com os “eventos mentais” das outras estruturas. (...). O referencial conceitual de Freud é justificado como refletindo a forma possível de se entender essa questão, isto é, a partir dos interesses conflitantes das estruturas semi-autônomas que compõem a mesma mente e as relações causais não lógicas entre essas estruturas (COUTINHO. 1994, p.95)²⁶⁷.

Gostaria de destacar o trecho em que Coutinho indica que, para Davidson, o enfoque de Freud é “justificado”. Tal como entendo, isso quer dizer: não importa se as coisas são exatamente como diz Freud, mas sim que seu enfoque nos permite dar conta de como as coisas funcionam, e isso é tudo que pode ser feito. Aqui, reencontramos um postulado pragmático, o de que nossas teorias são verdadeiras na medida em que são úteis.

Rorty, porém, quer ir além disso para ressaltar a importância de Freud, afirmando que não é possível ignorá-lo, pois que ele efetivamente mudou nossa maneira de percebermos nós mesmos, o que fica claro na seguinte passagem: “Freud efetivamente mudou nossa auto-imagem. Procurar conhecer nossos motivos inconscientes não é apenas um exercício intrigante, porém algo mais próximo a uma obrigação moral”²⁶⁸. É interessante que Rorty sinalize para a dificuldade em falar do inconsciente como uma redescoberta útil:

O inconsciente freudiano não parece com algo útil a
que devemos recorrer para descrever a nós mesmos,

²⁶⁷ Obviamente o texto de Rorty que está sendo discutido aqui apresenta uma versão da ideia de Davidson. Porém, opto por citar Anamaria Coutinho para fins de clareza, advertindo contudo que a autora não compartilha o tipo de abordagem que Davidson faz do mental, considerando inclusive que a concepção de linguagem de Davidson não pode ser considerada ‘pragmática’.

²⁶⁸ RORTY. 1991b, p.145.

tendo em vista determinados propósitos (RORTY. 1991b, p.146)²⁶⁹.

Pode-se ver como é difícil descartar o inconsciente freudiano como se ele fosse apenas mais uma redescritção útil, mesmo que paradoxal, inventada pela ciência com o objetivo de dar conta dos fenômenos; o tipo de redescritção que pode ser esquecida para os propósitos práticos do dia a dia (como por exemplo, pode-se fazer o heliocentrismo) (RORTY. 1991b, p.148)²⁷⁰.

Mas note-se que ele se refere ao ponto de vista do ser humano individual, e não ao ponto de vista do teórico que postula o inconsciente, o que seria contraditório com sua posição pragmática. O que ele diz é que para o indivíduo, no cotidiano, não se trata de recorrer a crenças e desejos inconscientes na medida em que isso tem uma finalidade prática imediata, lhe sendo útil para alguma coisa, mas sim que, ao contrário do que acontece com o heliocentrismo, por exemplo, que pode ser esquecido pelo homem em sua vida, o que acontece é que a teoria do inconsciente transformou o indivíduo e ele lida com ela em seu dia a dia.

Rorty fala como se Freud tivesse mudado nossa maneira de ver a nós mesmos e vale notar como, assim falando, deixa claro que as coisas podem não funcionar do modo como queremos. A época, o contexto em que vivemos, opera um recorte de possibilidades; o que está afastado é que este recorte represente a realidade, mas não que ele se imponha a nós. No caso, a teoria

²⁶⁹ "The freudian unconscious does not look like something that we might usefully, to achieve certain of our purposes, describe ourselves as".

²⁷⁰ "One can see why it is hard to dismiss the freudian unconscious as just one more useful, if paradoxical, redescription of the world that science has invented for purposes of saving the phenomena – the sort of redescription that can be ignored by everyday practical purposes (as, for example, one ignores heliocentrism)".

psicanalítica determina um certo modo do indivíduo perceber-se, a partir do qual ignorar o inconsciente ou tratá-lo apenas como ferramenta útil que podemos deixar de lado não são mais “opções”.

Rorty destacará, seguidamente, que a oposição freudiana entre pré-consciente/consciente e inconsciente não corresponde, respectivamente, à razão e às paixões abissais. Ao fazer algo que não é coerente com suas crenças e desejos conscientes, o indivíduo, portanto, não é instado a supor que agiu por impulsos animais inconscientes, mas sim *como se outra(s) pessoa(s) agisse(m) nele*. Neste sentido, Rorty propõe que tomemos o inconsciente como um “parceiro conversacional”²⁷¹ (p.148). Ele afirma que “o que é novo no inconsciente freudiano é a idéia de que nossos eus (*selves*) inconscientes não são brutos que vagam sem lei..., porém antes parceiros intelectuais de nosso *self* consciente (...).”²⁷²

Conhecer o *self*, nesta perspectiva, deixa de ser uma questão de autopurificação, de eliminar os comportamentos causados pelas paixões cegas ou por crenças contingentes, numa espécie de destilação cujo final revelaria o verdadeiro *self* ‘purificado’. Todas as crenças e desejos são legítimas candidatas ao papel de “verdadeiro *self*”; porém, assim considerar é, como diz Rorty, “desmistificar a idéia de um verdadeiro *self*, ou de uma verdadeira história sobre como as coisas são”²⁷³.

²⁷¹ RORTY. *Freud and moral reflection*, 1991b. p.148.

²⁷² *Ibid.* p.149.

²⁷³ *Ibid.* p.152.

O projeto de auto-conhecimento (*self-knowledge*) deve seguir, a partir disso, um ideal de “auto-enriquecimento”:

Será uma questão de entrar em contato com uma ou mais quasi-pessoas mais ou menos loucas, escutando suas visões mais ou menos loucas de como as coisas são, procurando ver porque sustentam tais visões, e aprendendo alguma coisa com elas. Será uma questão de auto-enriquecimento (RORTY. 1991b, p.150)²⁷⁴.

Vemos assim Rorty trazer, para a discussão sobre o *self*, o mesmo tipo de posição que sustenta com relação à produção de conhecimento. Pois, ao opor “auto-purificação” a “auto-enriquecimento”, trata-se para Rorty de “*self-knowledge*” e, portanto, mais uma vez, de conhecimento. Insisto em destacar que não se trata de um conhecimento do *self* humano formulado por cientistas, mas sim do auto-conhecimento, ou seja, de cada indivíduo humano em relação a seu próprio *self* – questão de “moralidade privada”, como diz Rorty²⁷⁵.

Note-se como na definição de *self*, proposta pelo autor, este se assemelha muito mais a uma pluralidade de eus (*selves*) do que a um *self* individual. Cada um destes eus consistindo em um conjunto de crenças e desejos, a totalidade do *self* consiste nesta “rede”²⁷⁶ em que os vários conjuntos entram em diálogo.

²⁷⁴ “Will be a matter of getting acquainted with one or more crazy quasi people, listening to their crazy accounts of how things are, seeing why they hold the crazy views they do, and learning something from them. It will be a matter of self enrichment”.

²⁷⁵ RORTY. *Freud and moral reflection*, 1991b, p.153.

²⁷⁶ Rorty chama atenção para o fato de crenças e desejos virem sempre em “pacotes”. Uma crença só existe no interior de um conjunto mais amplo. Mais uma vez, é Davidson com seu holismo que fornece a principal referência teórica de Rorty aqui (Conforme *Non reductive Physicalism*, 1991a). Chamo atenção para o fato deste holismo apresentar um traço comum com a idéia estruturalista de que é apenas no interior de um todo que o significante tem

Do mesmo modo que, em uma comunidade qualquer, a verdade e o conhecimento devem ser buscados segundo o ideal de acordo não forçado, aprovação intersubjetiva e utilidade, em oposição ao ideal de representação da realidade, também assim deve ser quando se trata de auto-conhecimento. A diferença é que não estamos discutindo com outras pessoas 'na realidade', outros indivíduos humanos, porém procurando constituir um espaço de 'debate aberto' entre nossos múltiplos eus.

O desejo de auto-enriquecimento é o desejo de abraçar mais e mais possibilidades, de estar aprendendo constantemente, de se abrir inteiramente à curiosidade, de procurar vislumbrar todas as possibilidades de passado e futuro (RORTY, 1991b, p.154)²⁷⁷.

Freud tornou o paradigma de auto-conhecimento, a descoberta de materiais fortuitos a partir dos quais possamos construir a nós mesmos, muito mais do que a descoberta dos princípios aos quais devemos nos conformar (Ibid. p.155)²⁷⁸.

Enfatizo que não devemos perder de vista os interesses de Rorty. Muito embora ele arrisque algumas analogias com o processo analítico, e mesmo uma interpretação sua do *Wo es war, soll ich werden*, Rorty não fala como

"valor". Poderíamos brincar: todo no interior do qual *uma crença representa o self para outra crença*.

²⁷⁷ "The desire to enlarge oneself is the desire to embrace more and more possibilities, to be constantly learning, to give oneself over entirely to curiosity, to end by having envisaged all the possibilities of the past and of the future".

²⁷⁸ "Freud made the paradigm of self-knowledge the discovery of the fortuitous materials out of which we must construct ourselves rather than the discovery of the principles to which we must conform".

analista. Penso não exagerar em propor que ele sinaliza para um novo modo de nos concebermos²⁷⁹.

Nesta proposta, o tópico das redescrições e da criação de novas metáforas que aumentem o espaço do *self*²⁸⁰ ganha novamente um lugar privilegiado. Isso implica uma nova atitude face à verdade. Não havendo o verdadeiro *self*, é como se devêssemos não nos importar com a questão sobre nossa verdade, mas sim partir para tantas redescrições quantas forem possíveis, considerando nossos ideais de felicidade.

Não pode deixar de chamar atenção a oposição desta formulação com a retórica psicanalítica da insistência do sintoma. Na experiência analítica, o que insiste, desprazerosamente, não pode ser facilmente modificado, nem quando parecemos entender como tais comportamentos se formaram, baseados em tais e tais “crenças e desejos” inconscientes etc.

Quando aborda o sintoma, Freud o caracteriza exatamente por sua localização como descontinuidade da vida psíquica, ou seja, não há motivação consciente que o justifique e apesar disso, não podemos evitá-lo. Não seria uma definição possível do sintoma, dizer que ele é “aquilo que não conseguimos redescrever conforme nossos ideais”?

²⁷⁹ Uso o vocabulário de Rorty. Lembrando que os três modelos discutidos por Rorty em *Non reductive physicalism* são modelos da relação entre o *self* e o mundo. Ainda em *Freud and moral reflection*, Rorty fala em um modelo ideal de moralidade privada, cujos ícones seriam o rico esteta, o executivo e o terapeuta (*rich aesthet, the manager and the therapist*). Ver sobre isso Rorty by Ramberg, <http://filosofia.pro.br>.

²⁸⁰ O *self enlargement* de Rorty também poderia ser lido como “aumentar o *self*”. Remeto ao que Rorty fala sobre as metáforas mortas que sendo literalizadas, aumentam o espaço social. O espaço social no caso do *self enlargement* é obviamente o *self*.

A psicanálise tem como prática clínica um modo peculiar de abordar aquilo que se opõe aos esforços terapêuticos. Pois, mesmo sendo um dos aspectos da tarefa do analista contribuir para que o paciente possa mudar, possa livrar-se daquilo que percebe como sintomático, deslocando a energia investida no sintoma para outras atividades, ele privilegia em sua ação não a direção dos ideais, mas sim da causa.

Por outro lado, embora Freud não dê um tratamento conceitual à questão da verdade, ela parece se impor na experiência analítica em duas perspectivas: primeiro, como aquilo que se recalca²⁸¹. Freud, logo em seus textos iniciais, postula que o mecanismo de formação dos sintomas tem em sua origem uma defesa do sujeito, ainda que inconsciente. Assim, a análise apontaria na direção daquilo de que o paciente se defende, pois provoca angústia. Em uma segunda perspectiva, estritamente articulada à primeira, encontramos a formulação de Lacan de que a verdade não pode ser toda dita; sua estrutura é de um semi-dizer²⁸². Este semi-dizer é, sem dúvida, uma referência ao cunho de formação de compromisso característica de toda manifestação do inconsciente, segundo Freud.

Considerando aquilo que Freud chamou de sobre-determinação do sintoma, perseguindo a causa do sintoma não se chega nunca a um ponto final, mas apenas a diversos canais associativos que são inesgotáveis. O abandono por Freud da teoria do trauma, como acontecimento ligado às experiências da

²⁸¹ Esse "não querer saber" já implica que há, para o sujeito, uma verdade. Caso contrário, não faria sentido falar em "não querer saber" do que insiste, tema obviamente presente em Freud.

²⁸² Por exemplo, LACAN. *O Seminário*, livro 17, 1996.

realidade da vida do sujeito, e sua passagem para a chamada “teoria da fantasia”, de acordo com a qual a realidade psíquica é francamente privilegiada por relação a qualquer suposta correspondência entre o relato do paciente e uma realidade efetivamente vivida, permite considerar que não se encontra na psicanálise uma visão “correspondentista” de verdade, apesar das diferenças ou irredutibilidades entre as concepções de verdade com que Rorty e Lacan trabalham. Esta discussão será trazida à tona quando discutirmos a crítica dirigida a Lacan por Costa²⁸³.

Rorty, por certo, não se compromete com uma leitura sistemática de Freud que o acompanhe passo a passo; ele, antes, utiliza os aspectos da obra deste autor que lhe interessam, sem deixar, em momento algum, de apontar para a grandeza de sua obra, não obstante não pretender esgotá-la ou conhecê-la a fundo.

Para o analista, insisto, uma definição de subjetividade (*self*) deve ser articulada a todos os fenômenos ligados à resistência, à repetição, enfim, à dimensão trágica que se faz presente na experiência analítica, e que Rorty reconhece, em longa nota de rodapé, da qual destaco o seguinte trecho: “Para defender minha atitude devo oferecer uma descrição (*account*) da “resistência”

²⁸³ Pergunto qual o alcance de tomar a verdade como sendo meramente aquilo que funciona, aquilo que é melhor para nós acreditarmos, *muito embora pareça ser o que e independentemente de nossos interesses*. Pois, assim como na esfera pública, também na esfera privada isso não implica dizer que podemos redescrever-nos como bem quisermos.

que combine com a interpretação davidsoniana do inconsciente, sendo que ainda não encontrei uma maneira de fazê-lo”²⁸⁴.

A pergunta “quem sou eu?”, tem obviamente um lugar importante na experiência analítica, mesmo quando não formulada pelo paciente nestes termos, assim como o desejo de mudar. A abordagem rortyana do *self* não coloca qualquer foco naquilo que impede a mudança, embora isto não nos impeça de considerar que há crenças e desejos menos re-descritíveis que outros. Esta maneira peculiar de considerar o que não se redescrive, deve ser cotejada com as formulações de Lacan sobre o real como o que não cessa de não se escrever, como impossível e como aquilo que, em relação à rede simbólica, se constitui como um resto.

O que o enfoque de Rorty permite considerar é que se tratarmos o sintoma como algo incoerente com nossas crenças conscientes, porém, eventualmente, coerente com crenças e desejos inconscientes, podemos, a partir da constituição de um espaço “conversacional” entre nossos múltiplos eus (múltiplos conjuntos de crenças e desejos), ou livrarmo-nos do comportamento indesejável, ou aceitá-lo como razoável. É aí que o autor arrisca uma leitura do ‘*wo es war*’:

Antes não conseguia justificar porque me comportava de maneira tão estranha e assim perguntava-me se não estaria sob a influência de algum demônio ou besta. Porém agora devo estar apto a ver minhas ações como racionais, como

²⁸⁴ RORTY. 1991b, p.146. “But to defend my attitude properly I should offer an account of ‘resistance’ that chimes with Davidson’s interpretation of the unconscious, and I have not yet figured out how to do this”.

fazendo sentido, embora talvez baseadas em premissas equivocadas. Posso até mesmo descobrir que essas premissas não eram equivocadas, que meu inconsciente sabia melhor que eu (RORTY, 1991b, p.150)²⁸⁵.

Esta concepção de *self* elaborada por Rorty mereceu atenção porque é uma formulação que foi empregada, por Costa, para uma crítica a Lacan. E nós propusemos tomar essa crítica como índice de pontos a serem argüidos na teoria lacaniana. Tendo até aqui apresentado sistematicamente os elementos teóricos necessários para iniciar esse debate, passamos em seguida a examiná-lo mais diretamente.

²⁸⁵ "Once I could not figure out why I was acting so oddly, and hence wondered if I were, somehow, under the control of a devil or a beast. But now I shall be able to see my actions as rational, as making sense, though perhaps based on mistaken premises. I may even discover that those premises were not mistaken, that my unconscious knew better than I did".

6. DIVERSIDADE, CLÍNICA E TEORIA

Considerando a crítica neopragmática iniciada por Costa²⁸⁶ à teoria lacaniana - 'neo-estruturalista', em suas palavras -, encontraremos um protesto em favor da diversidade, que coloca sob suspeita tudo aquilo (noções, conceitos, pressupostos) que, mesmo inadvertidamente, denuncie 'excessos' metafísicos ou racionalistas e nessa medida naturalize aspectos do sujeito que seriam sócio-ideologicamente constituídos. Se o sujeito é apresentado de forma dessubstancializada, a falta se apresenta como algo não contingente ou accidental, isto é, como algo essencial no cerne da estrutura. É aí que recai sua crítica.

Que assim seja, isso manifesta-se em passagens mais gerais de seus trabalhos, como a seguinte, na qual Costa²⁸⁷ refere-se a um comentário de Stephen Jay Gould sobre o método classificatório de Oken, baseado "... na importância que tinha o número 5 para a harmonia do cosmos e no valor dos órgãos dos sentidos na ordenação hierárquica dos humanos"²⁸⁸.

A classificação okeniana tinha plausibilidade. Era perfeitamente aceitável. Mas, mesmo que fosse menos inverossímil e fantasiosa, o problema não estaria em sua maior ou menor atração científica. O problema é o dogma que a funda. Na natureza, diz Gould, a regra é a variação; a fixidez é um reflexo do hábito essencialista de pensar. Toda classificação, portanto, tende a deixar de fora justamente suas condições de possibilidade, ou seja, a variabilidade. Conjuntos precisos de elementos imutáveis é tudo

²⁸⁶ COSTA, 1989, 1994.

²⁸⁷ COSTA, *A face e o verso*, 1996.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.13.

que a natureza não permite. Porque, ainda hoje, pensamos desta maneira, forjamos, aqui e ali, novas criaturas okenianas. (COSTA, 1996, p.14).

Penso que este é basicamente o espírito de sua crítica a Lacan, que também, tal como a classificação okeniana, deixaria de fora a variabilidade. As noções de sua teoria, por mais que plausíveis e/ou articuladas com rigor, não passam de fragmentos de um vocabulário tão mortal quanto qualquer outro (no exemplo, o de Oken); por esta justa razão, Costa aponta com a neopragmática que novas descrições são possíveis -- dentre elas a sua, que ele não deixa de esboçar e cujo resultado aponta para a possibilidade de novas descrições do *sujeito* e do *processo analítico*, assumidamente afinadas com ideais éticos e morais²⁸⁹.

A preocupação com a diversidade particulariza-se na crítica de Costa em uma discussão que gira em torno da articulação sujeito-linguagem-psicanálise. Destacando alguns aspectos que julga problemáticos no modo como a teoria lacaniana aborda a questão, Costa procura mostrar como a adoção de uma *concepção pragmática de linguagem* permite superar tais impasses, de maneira mais econômica do ponto de vista teórico e interessante do ponto de vista ético:

Sugiro apenas que o vocabulário da pragmática lingüística mostra mais claramente a impropriedade de termos ingenuamente realistas, idealistas, racionalistas ou estruturalistas na teoria psicanalítica. Muita coisa resta a fazer. Porém, no momento, estou convencido de que este caminho é promissor, sobretudo por suas conseqüências éticas. Com os

²⁸⁹ Pretender escapar a essas idéias revelaria uma ambição de objetividade que, neopragmáticamente, conforme vimos, deve ser substituída pelo ideal de solidariedade.

instrumentos teóricos da pragmática linguística podemos evitar mais facilmente que nossas teorias se tornem fetiches, e que os sujeitos enquanto realidades linguísticas sejam reificados em identidades sócio-ideologicamente construídas. A atitude prática diante dos problemas clínicos pode vir a ser outra no momento em que deixamos de ver nossas *petites nosologies* como encarnações de “estruturas universais”, do desejo, do discurso ou seja lá do que for. (COSTA. 1994, p. 53).

A crítica de Costa apresenta uma dupla incidência, que, para fins de clareza, distingo como teórica e clínica. Por um lado, ao fazer teoria Lacan não economizou na busca de invariantes que concernem a constituição do sujeito na e pela linguagem. Destacando uma dimensão formal e universal da linguagem – estrutura – Lacan compactuaria com o gesto universalista do estruturalismo, apoiando sua teoria em uma noção supostamente irrecusável que garante que as coisas devem se dar como se dão, independentemente do momento histórico ou de nossos ideais. Sobre esse apelo a noções necessárias, Costa destaca a noção de simbólico que:

Se dá ou se impõe de imediato ao sujeito. Algo que se dá de imediato é algo acerca de que temos certeza absoluta: algo que aparece como imediatamente verdadeiro. (...). O simbólico seria, então, uma verdade necessária, uma certeza incorrigível e indubitável. (COSTA. 1989. p. 86).

Contudo, Costa, apoiando-se nas teses wittgensteinianas sobre a relação entre linguagem e realidade, e em Rorty, rejeita as ‘verdades necessárias’:

Como mostra Rorty, temos razões de sobra para suspeitar da filiação metafísica deste modo inequívoco e imediato de conhecer uma coisa absolutamente verdadeira. Acreditar que existem coisas que são absolutamente verdadeiras porque delas não podemos duvidar é uma crença opcional e

não compulsória. Esta crença ou premissa pode ser contestada com base na alternativa de que acreditar que algo é indubitável e incorrigível é a mera expressão de nossa confiança, fundada na experiência de debates sobre tais questões, de que não encontramos, até o momento, objeções sólidas para refutá-las. (COSTA, 1989, p. 87).

Por outro lado, Costa atribui ao neoestruturalismo lacaniano a busca, na clínica, por um sujeito “autônomo em relação à linguagem”, quer dizer, “algo além da descrição lingüística que diz o que é o sujeito”²⁹⁰. Tal sujeito seria aquilo que a psicanálise visaria revelar, segundo um ideal de auto-purificação ou *via di levare* que a leitura neopragmática de Costa critica.

Assim, se por um lado, no nível da teoria é possível tocar naquilo que não varia com o movimento da história -- o simbólico e/ou a estrutura da linguagem -, também com relação à clínica o analista estaria interessado em encontrar aquilo que para aquele dado sujeito é invariante, mesmo que assim tenha se tornado em função das peripécias de sua história individual.

Efetivamente, seja ao falar em simbólico, seja ao propor uma lógica do significante, Lacan parece ter visado, mesmo que depois abrindo-se a redefinições, tocar naquilo que é necessário para todo sujeito que se escuta na clínica.

Já no que diz respeito à prática clínica, o psicanalista, via de regra, seja ou não lacaniano, trabalha com a perspectiva de encontrar -- não tanto como quem procura, quanto como quem sempre encontra - aquilo que para aquele sujeito singular *não varia*, que está associado a suas experiências infantis e à

²⁹⁰ “As afirmações postulam, sem explicitar, a idéia de que o sujeito que conhece e o sujeito conhecido são autônomos em relação à linguagem”. (COSTA, 1994, p.15)

sexualidade. A cura pela *via di levare*, como veremos, produz um resto, por sua própria operação, algo que se impõe como limite seja aos ideais do paciente, seja ao trabalho do analista. Este ponto de invariância foi tomado por Lacan, em momentos diferenciados de sua obra, como fundamental para a questão do final da análise, seja ao referir-se à travessia da fantasia, seja à identificação ao sintoma.

Miller fala em uma "dimensão real da fantasia fundamental"²⁹¹ - como impossível de mudar -, de maneira que pareceria sugerir uma espécie de 'mãe de todas as crenças', o que também encontra ressonância no verbete sobre a fantasia do dicionário de psicanálise de Roudinesco e Plom:

Além da diversidade de fantasias de cada sujeito, Lacan postula a existência de uma estrutura teórica geral, a fantasia fundamental, cuja "travessia" pelo paciente assinala a eficácia da análise, materializada num remanejamento das defesas e numa modificação de sua relação com o gozo." (...). Trata-se de explicar a sujeição originária do sujeito ao Outro, relação traduzida por essa pergunta eternamente sem resposta: "Que queres?" (ROUDINESCO&PLOM, 1997, p.225).

Note-se de todo modo que Lacan fala em 'atravessar' a fantasia em uma análise e não em revelá-la, assim como em 'instante fantasmático'²⁹² e não em crença fundamental, necessária. Já quanto à 'identificação ao sintoma', Lacan redimensiona aquilo que Freud encontra como fracasso, indicando que poderíamos ver neste 'ponto de fracasso' o índice do próprio acerto deste

²⁹¹ MILLER, 1982, p.113.

²⁹² MILLER, 1982, p.114. Trata-se quanto a esta fantasia fundamental de um outro imaginário, como coloca JULIEN, 1993, p.133-55. O tema que demanda um desenvolvimento que não poderei fazer aqui, porém o considero importante para pensar as indagações de Costa.

último - típico da psicanálise, e particularmente do modo como Lacan retoma Freud, verdade e erro caminhando juntos.

De fato, como foi visto²⁹³, em qualquer hipótese, o sujeito lacaniano fica efetivamente para além da descrição lingüística feita pelo próprio sujeito acerca do que ele é ou do porque fez isso ou aquilo.

Desejando discutir mais detalhadamente ambas estas vertentes assinaladas pela crítica neopragmática de Costa, um brilhante autor cujas idéias são aqui tomadas como paradigmáticas da leitura de inspiração neopragmática que tem sido feita da psicanálise, tomo inicialmente a questão do sujeito.

Acompanhemos as formulações de Costa:

O neo-estruturalismo recusa-se a reduzir o sujeito do inconsciente a seus constituintes empíricos. Ou seja, o sujeito verdadeiro tem de ser mais do que a soma de suas experiências. (...). A saída é nivelá-lo, sincronicamente, nos intervalos da estrutura e, diacronicamente, na linhagem do parentesco. (COSTA. 1994, p.19).²⁹⁴

Nesta passagem, Costa fala em “constituintes empíricos do sujeito”. Chamo atenção para o fato de que estes elementos são necessariamente lingüísticos, desde que o sujeito, pensado como “rede de crenças e desejos”, conforme formulação de Rorty sobre o *self*, esgota-se no que se manifesta no registro do vocabulário intencional – no qual crenças e desejos são evocados como

²⁹³ Cf. Cap.4 acima.

²⁹⁴ Costa utiliza o termo neoestruturalismo para designar de modo geral as diferentes interpretações que hoje respondem pela obra de Lacan, na medida em que sempre partem do uso, mesmo que revisado ou criticado, de noções do estruturalismo (COSTA. 1994, p.11).

justificativa para os comportamentos de um indivíduo²⁹⁵. Trata-se portanto do sujeito enquanto equivalendo àquilo que é dito:

Dizer que o sujeito é um efeito de linguagem é dizer que aprendemos a falar do sujeito sem necessitar de nenhum outro referente, exceto as palavras ou proposições que o definem. (...). O sujeito aprende a se descrever e a descrever outro sujeito no vocabulário das ações intencionais. Isto quer dizer que tudo que acontece ao sujeito ou que ele faz acontecer pode ser justificado. (...), os acontecimentos subjetivos são passíveis de interpretação em termos de "intenção". (...). O sujeito, então, é o conjunto de enunciados, atitudes, estados, condutas ou processos intencionais formados por termos lingüísticos elementares como sensações, sentimentos, emoções, pensamentos, expectativas etc. (COSTA. 1994, p.22).

Efeito de linguagem, este sujeito, porém, também é considerado pelo enfoque neopragmático como *causa* dos comportamentos do indivíduo, enquanto sujeito moral:

O sujeito visto como causa interior das descrições e apreciações das suas condutas lingüísticas é o sujeito moral. (...). Este sujeito, visto como epifenômeno imaginário, ilusório, contingente, empírico em relação ao "sujeito verdadeiro", no neo-estruturalismo, é o pressuposto da concepção de sujeito no pragmatismo (COSTA. 1994, p.32).

Na prática, portanto, o que Costa parece propor é que tomemos a palavra do sujeito como sua fiadora. Ele é apenas o que diz. Entretanto, seja enquanto soma de suas experiências ou conjunto dos enunciados, trata-se sempre de uma totalidade aberta, em permanente mudança, bem à maneira do que Wittgenstein propunha quanto à linguagem, com sua metáfora da cidade:

²⁹⁵ Arrisco utilizar o termo indivíduo, já que Rorty fala em ser humano individual. Mas note-se que este indivíduo possui um *self* que é múltiplo, isto é, uma rede de crenças e desejos.

Pergunte-se se nossa linguagem é completa.; - se o foi antes que lhe fossem incorporados o simbolismo químico e a notação infinitesimal, pois estes são, por assim dizer, os subúrbios de nossa linguagem. (e com quantas casas ou ruas, uma cidade começa a ser cidade?) Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isso tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (WITTGENSTEIN. Investigações filosóficas, 1999, §18).

Mas concebe-se apenas assim a palavra “cor” ou “comprimento”? – Ora, devemos na verdade elucidá-las. – Portanto, elucidar por meio de outras palavras! É o que ocorre com a última elucidação dessa cadeia? (Não diga “Não há nenhuma última elucidação”. É exatamente o mesmo que dizer: “Não há nenhuma última casa nesta rua; pode-se sempre construir mais uma”). (Ibid. 1999, §29).

Assim também é o *self/sujeito*²⁹⁶ de Rorty e Costa: descentrado e em permanente expansão. Ao mesmo tempo, ele é aquilo que ele é, no sentido em que sua verdade não se verifica pela correspondência a nada que lhe seja exterior.

Deve-se ter em mente que, não havendo, por um lado, um *verdadeiro self*, instância que ‘possui’ crenças e desejos, ou, tampouco, um grupo de crenças e desejos necessários/inconscientes que responderiam pela verdade do comportamento, para além das crenças e desejos contingentes/conscientes imediatamente evocados como justificativa, o sujeito deve estar sempre pronto

²⁹⁶ Costa chama de ‘sujeito’ aquilo que Rorty chama de ‘self’. De certa maneira ele o expõe ao equiparar o sujeito do pragmatismo ao *eu* ‘imaginário’ de Lacan (conforme passagem citada acima, nesta seção).

a redescrever-se expandindo seu *eu* de modo a enriquecê-lo, incluindo novas crenças e desejos:

O sujeito ou o eu do pragmatismo é somente a imagem mais coerente com o ideal de auto-enriquecimento. No processo psicanalítico temos manifestações do sujeito que podem aparecer como conflitivas ou conciliadas, mas nenhuma delas é ontologicamente mais verdadeira ou logicamente mais necessária. Se tentamos alterar tal ou qual estado de diálogo ou de conflito dos vários “eus subjetivos”, não é porque tais estados são falsos, imaginários ou não correspondem à verdade estrutural ou histórica do sujeito. Preferimos mudar porque outros estados emocionais ou intelectuais parecem mais satisfatórios diante de nossas exigências morais.” (COSTA. 1994, p. 30).

Bezerra²⁹⁷, que acompanha Costa em seus esforços para articular neopragmática e psicanálise, segue uma linha semelhante:

O fato de que na interação humana não se pode dispensar a idéia de um eu que comenta, decide, experimenta alterações na sua auto-imagem, etc., não deve nos confundir a ponto de acreditarmos em alguma instância de síntese que revelaria o centro do sujeito. A teoria estrutural já havia deixado isso para trás mas – ao contrário do procedimento pragmático – quis ainda localizar num outro ponto o sujeito verdadeiro. Na descrição pragmática, no entanto, essa busca se torna desnecessária. *Para desfazer as ilusões identitárias do eu não se precisa recorrer a uma instância que lhe seja por definição exterior. Basta apontar a multiplicidade identificatória que o compõe. Basta insistir que é essa pluralidade de montagens subjetivas, de imagens de si, que constitui a experiência de sujeito.* (BEZERRA. 1994, p. 158, grifo nosso).

A preocupação central de Bezerra é preservar o *descentramento do sujeito*, que ele considera a principal contribuição de Freud, e para tanto, ele sugere

²⁹⁷ BEZERRA. *Descentramento e sujeito: notas sobre a revolução copernicana de Freud*, 1994.

que a adoção de uma concepção pragmática de linguagem seria mais *útil* ou *bem sucedida*. Usar a noção de estrutura, à maneira da lingüística estrutural, para pensar o inconsciente, seria uma maneira de recuperar algum tipo de 'centro', ou 'autonomia' como diz Costa, seja do sujeito que conhece, seja do sujeito conhecido²⁹⁸.

Quanto ao inconsciente, tema que se impõe em se tratando de uma noção de sujeito que deve servir a uma reflexão que concerne à experiência analítica, remeto ao que foi dito sobre as 'crenças e desejos inconscientes', anteriormente. O sujeito pode ser surpreendido por comportamentos que demandam explicação para além de tudo aquilo que ele reconheceria como suas crenças e desejos. Afinal, o sujeito constituído como rede de crenças e desejos não forma um *todo* coerente, porém uma série de conjuntos de crenças e desejos que, sendo cada um deles em si coerente, não o são necessariamente entre si. O sujeito pode perguntar a si mesmo porque se comportou de determinada maneira, sem poder respondê-lo imediatamente.

Ao fazer o sujeito equivaler a tudo aquilo que o falante diz de si, pondo-se como causa de seus comportamentos, além de abri-lo a uma diversidade pelo menos potencial, descomprometendo-o com qualquer essência imutável, o que Costa e Bezerra evitam é também a idéia de que ao discurso manifesto possa

²⁹⁸ A típica preocupação com a diversidade manifesta-se claramente no texto de Bezerra na seguinte passagem: "Até quando será suficiente reduzir a multiplicidade desconcertante das experiências dos psicóticos à inequívocidade da entidade psicose? Entendida por este viés anti-essencialista, anti-representacional e nominalista, o descentramento é um instrumento corrosivo contra qualquer pretensão de cristalizar a imprevisibilidade e a historicidade do humano em qualquer fórmula, sejam elas categorias diagnósticas, descrições de identidades privadas, definições da "natureza humana", das "estruturas transcendentais da experiência", etc. (1994, p. 166).

corresponder uma verdade situada em outra cena. Seja isso um verdadeiro sentido, verdadeiro sujeito, ou a estrutura enquanto certas leis que causam nossas crenças e desejos contingentes/conscientes, é a idéia de verdade como correspondência que é aqui colocada em cheque. Situando o sujeito para além do dito, é como se Lacan estivesse postulando, mesmo que com sofisticação e sutileza, que há um outro registro – mais necessário ou mais verdadeiro - por oposição ao registro das crenças e desejos conscientes/contingentes.

A isso, Costa e Bezerra, rortyanamente, opõem a posição de que a verdade de uma crença remete sempre a outra crença. Isso só tem de parar no ponto em que o sujeito se der por satisfeito. Não há o solo duro e seguro onde possamos encontrar o fundamento de nosso ser ou de nossas crenças e desejos. Quanto ao que concerne especialmente à psicanálise, se o sujeito não está satisfeito com a maneira como se vê, ajudemo-lo a redescrever-se, começando por removê-lo da idéia de que há uma verdade sua que ele deve buscar encontrar em alguma dimensão fantasmagórica - fantasma da máquina ou estrutura invisível. Remeto à passagem clássica de James, já fartamente discutida neste trabalho: “a verdade é aquilo em que é melhor para nós acreditarmos”.

Se o sujeito equivale ao dito, neste caso não há sujeito ‘inconsciente’ ou “do inconsciente”. Até aí, não há qualquer problema, pois ‘sujeito do inconsciente’ é uma categoria utilizada mais especificamente por Lacan, podendo-se falar de inconsciente de outras maneiras, como por exemplo o fez Freud. Porém, desde já que fique claro que o sujeito neopragmático não é ‘do inconsciente’ ou ‘inconsciente’. Sendo tudo que diz de si, justificando seus

comportamentos, o sujeito espalha-se na superfície, tal como a linguagem em Wittgenstein, e não pode ser remetido a uma outra dimensão, como no caso da lingüística estrutural onde é possível remeter cada ato de fala à língua²⁹⁹.

Uma última observação sobre este sujeito neopragmático: note-se que o fisicalismo não reducionista de Davidson, que dá apoio tanto a Rorty quanto à Costa, permite que estes autores sejam ao mesmo tempo mentalistas e wittgensteinianos³⁰⁰. Na prática, temos crenças e desejos inconscientes. Como disse Rorty, Freud mudou nossa maneira de falar de nós mesmos e, no cotidiano, agimos como quem tem crenças e desejos inconscientes, independentemente de nossos objetivos pragmáticos. Isso ocorre, apesar de sabermos, com Wittgenstein, que com isso apenas colocamos em prática (mais) um modo legítimo de falarmos de nós mesmos, quer dizer, apenas mais uma das múltiplas possibilidades abertas pela ação da gramática da linguagem cotidiana. Aceitar que possuímos crenças e desejos inconscientes é na verdade, para este enfoque, tão simples quanto admitir que temos desejos e crenças conscientes – é apenas uma questão de maneira de falar, que entretanto tem performatividade: o sujeito fala de si assim e portanto se experimenta assim.

²⁹⁹ Note-se a analogia possível com a noção de regras em Wittgenstein: não há a regra e sua interpretação, certa ou errada. Há diferentes formulações da regra. A regra não existe em potência, estruturando o jogo de linguagem, a parte dele. Porém advirto que, se esta analogia é possível, outras também o são, como por exemplo entre aspectos dos trabalhos de Wittgenstein e Lacan. Rorty e Costa tomam Wittgenstein conforme seus interesses – e penso que assumiriam isso sem problema.

³⁰⁰ Dada a definição de mental proposta por Davidson (tudo que é expresso em vocabulário intencional).

O que Rorty, Costa e Bezerra pretendem como cura é que o sujeito possa abrir diálogo com eventuais candidatos a *eu*³⁰¹, exatamente por admitirem que este pode ser muitas coisas. Trata-se, como vimos anteriormente, de buscar o 'acordo não forçado' no diálogo entre os diferentes *eus* de um mesmo indivíduo.

A cura advém pelas redescrições que, eventualmente, na hipótese desejada, poderão levar o sujeito a uma harmonia maior entre os diferentes subconjuntos de crenças e desejos que perfazem esta rede:

Somos uma rede de crenças e desejos causada por várias coisas que podem determinar mudanças em certos estados de equilíbrio da rede. Estas mudanças podem ser sentidas como satisfatórias ou insatisfatórias. Quando são insatisfatórias produzem mal-estar, sofrimento, angústia, tristeza, ansiedade, dor moral, desespero, inibições etc.; quando satisfatórias, produzem bem estar, esperança, ânimo, alegria, felicidade, paz, contentamento, serenidade etc. O sentimento de insatisfação pode levar o sujeito à análise. O processo analítico tem início com o reconhecimento de que a insatisfação do analisando pode ser reconhecida por parte do analista como "insatisfação do analisando". A rede de crenças e desejos, que é o sujeito, começa a re-tecer-se. (...). A rede se movimenta em função de novas causas e justificativas criadas no diálogo com o analista. (...). Às vezes, no processo, vemos surgir algo do tipo: Nunca teria pensado nisso! No mais das vezes, é o trabalho lento de perlaboração, onde conteúdos proposicionais idênticos, inúmeras vezes reiterados, alteram pouco a pouco a rede, em virtude do poder performativo da linguagem. Nem sempre as mudanças satisfazem. Tentamos, então, novas descrições, partindo de novas causas e novas justificativas. Muitas vezes, entretanto, o sujeito diz "estou satisfeito, nem tudo vai ótimo, mas me satisfaço com o que consegui!" O analista pode

³⁰¹ Quer dizer, estar sempre aberto a mudanças. Nada da melancolia ou êxtase de uma essência de si mesmo.

concordar ou não. Quando concorda, a análise está terminada (COSTA, 1994, p.52).

O autor propõe uma nova visão da clínica psicanalítica. Chegamos aqui a sua já citada recomendação de que o analista trabalhe pela *via di porre*, correlata à sua objeção à idéia freudiana de que o analista trabalharia pela *via di levare*, em referência aos termos utilizados por Freud para distinguir psicanálise e sugestão. Costa entende que a análise, tal como proposta por Lacan, termina por pretender *revelar* o verdadeiro sujeito, *retirando* o material – enganador, contingente - que seria o sentido.

Assim, examinemos as linhas mestras da crítica de Costa à versão estrutural da *via di levare*.

6.1. PSICANÁLISE X SUGESTÃO: LEVARE E PORRE

Ao propor que o sujeito vise o auto-enriquecimento e não a autopurificação, propondo exatamente que a psicanálise se efetue pela *via di porre* e não de *levare*, Costa escreve:

Não pergunte o que realmente sou, qual meu verdadeiro eu, o que existe de essencial em mim. Pergunte, como posso redescrever-me, de maneira a viver uma vida melhor ou mais bela. Ideal, portanto, que opera per *via di porre*. Que não visa descobrir o que está realmente lá, oculto na ficção de um inconsciente gasoso, nem tampouco na superfície de uma estrutura invisível, *prêt-a-penser* ou *prêt-a-parler*. O sujeito que se descreve a partir deste ideal esforça-se por imaginar como novas descrições podem reorientar, de um modo mais satisfatório, aquilo que vive como insatisfação, mal-estar, angústia, medo, desespero, sofrimento ou simples vontade de expandir a capacidade de ser feliz. Não pretende “conhecer-se a si mesmo”, conhecendo os fundamentos últimos da linguagem, da verdade e do sujeito; quer afirmar-se, nietzcheanamente, como

alguém que vive melhor sem fazer mal aos outros
(COSTA. 1994, p. 21).

Parece-me indiscutível o contraste entre o tom desta passagem em Costa e o tom daquilo que falam, sobre a clínica, tanto Freud quanto Lacan. Entretanto, muito do que nela é dito parece-me inteiramente de acordo com a experiência analítica na perspectiva destes dois autores. Portanto, estejamos atentos às sutilezas.

Ao caracterizar a psicanálise como uma técnica que atua pela via *di* levare, opondo-a assim à sugestão, técnica que ele mesmo já havia experimentado, diz Freud:

A técnica de sugestão não se interessa pela origem, força e significado dos sintomas mórbidos, mas ao revés, superpõe algo, - uma sugestão - na expectativa de que será bastante vigorosa para impedir que a idéia patogênica venha a expressar-se. A terapia analítica, por outro lado, não procura acrescentar nem introduzir nada de novo, mas retirar algo, fazer aflorar alguma coisa, sendo que para esse fim se preocupa com a gênese dos sintomas mórbidos e o contexto psíquico da idéia patogênica que procura remover (FREUD. (1905c). 1969, p. 271).

Como diferenciar a via *di porre* neopragmática da sugestão, já que foi com este sentido que Freud utilizou esta expressão, diferenciando-a da psicanálise? O texto freudiano em questão sugere não apenas uma, mas algumas interpretações. Por um lado, o que a psicanálise evita é uma certa utilização da sugestão para efetuar a cura. Recusa a sugestão como um *comando* por parte do analista voltado, em última análise, para a eliminação do comportamento indesejável (sintoma). Sem dúvida, a sugestão está presente no tratamento

psicanalítico, quando o analista insta o analisando a associar livremente e a comunicar tudo em que venha a pensar.

Por outro lado, a psicanálise visa retirar algo. Sabemos que se trata de retirar as resistências para que o inconsciente aflore. Há o desejo inconsciente, ele pressiona em busca de satisfação e o sintoma é uma formação de compromisso, que procura atender aos interesses conflitivos do eu e do desejo inconsciente, no caso de Freud, com as devidas variações para cada uma das tópicas.

A análise visa retirar a resistência para fazer aflorar o desejo inconsciente, de forma a que ele possa se aplicar a alguma outra forma de satisfação que não pela via sintomática³⁰². Isso implica que o analista deixe-se dirigir pela causa do sintoma e não por sua eliminação. Esta formulação é bastante geral, já que as diferentes escolas de psicanálise tomam de diversas formas o que seja o desejo inconsciente e a resistência, assim como a forma pela qual deve o analista operar para atingir seu objetivo.

O esclarecimento freudiano de que a psicanálise deve operar pela via *di levare* remete, sem dúvida, ao esforço que se espera do analista para não permitir que seus próprios ideais e desejos venham a interferir no tratamento. Transpondo esta idéia para o vocabulário neopragmático, não seria impondo suas próprias crenças e desejos ao sujeito que o analista espera curar, mas antes promovendo um trabalho que coloque em questão a causa do sintoma.

³⁰² Mesmo que suponha um irreduzível, a psicanálise propõe uma outra posição para o sujeito. Há também o tópico obscuro da sublimação. A psicanálise não deve perdê-la de vista, mesmo que suponha que o sintoma (*recalque*, *forclusão*, *denegação* não são opcionais, nem para Freud, nem para Lacan) é efeito de estrutura e portanto inescapável.

Isso funciona como uma direção precisa, mesmo que sua realização plena permaneça sempre virtual³⁰³.

O analista, de um modo ou de outro, supõe o comprometimento desejante do sujeito com o sintoma e, portanto, não confia em eliminá-lo deixando intacto este comprometimento. O trabalho de análise visa o 'atravessamento'³⁰⁴ deste comprometimento, realizado sob transferência, como indica claramente Freud: não é apenas que o paciente passe a saber mais; é preciso que ele atualize na transferência seus conflitos e desejos. A performatividade do saber que se adquire na análise está sempre sendo considerada por Freud, o que se manifesta em seu clássico argumento envolvendo a hipótese da 'dupla inscrição'³⁰⁵: o sujeito pode saber sem que esse saber opere. Neste caso, não há transformação do comportamento sintomático, como se o saber não operasse no inconsciente. A perlaboração é o trabalho necessário para que um saber possa exercer seus efeitos na economia libidinal.

O sujeito "nada quer saber" do desejo, mas não se pode deixar de considerar que foi para dar conta do fato de que a defesa e a resistência em

³⁰³ Cito novamente a expressiva passagem de Lacan: "Se se formam analistas é para que haja sujeitos tais que neles o eu esteja ausente. É o ideal da análise, que, é claro, permanece virtual. Não existe nunca sujeito sem um eu, sujeito plenamente realizado, porém é justamente o que sempre se deve visar obter do sujeito em análise" (Lição de 25 de maio de 1955, 1997. p. 310). Lacan retomará este aspecto de outra perspectiva ao falar no 'desejo do analista', dando-lhe um lugar fundamental na cura.

³⁰⁴ Para que este atravessamento se produza, é preciso que o analista seja libidinalmente investido pelo analisando. É preciso que haja amor. É o que parece-me ressaltar Lacan ao propor que o analista responda do lugar de objeto a e não de grande Outro (mestre) ou *eu*. Ora, é possível admitir que mesmo comparecendo com alguns de seus traços pessoais, o que é inevitável, seja correto apontar que não é isso que produz a análise.

³⁰⁵ FREUD (1915). *O inconsciente*. ESB, 14, 1969.

análise são inconscientes, bem como de que o analisando não tem a menor idéia de que resiste, que a segunda tópica freudiana veio a substituir a primeira. Freud toma a defesa e a resistência como *decisões inconscientes*, na medida em que o sujeito as toma sem saber o que está fazendo. Se o sujeito nada quer saber da causa e assim manifesta sua *paixão pela ignorância*, o analista não deve ser cúmplice disso.

Em Freud, é bastante claro que ele espera que a psicanálise faça com que o paciente saiba mais sobre si, a partir da história transferencial. Este saber é o saber sobre a *causa*, sobre o porquê do sintoma, que não é sem sentido. Portanto, da perspectiva do paciente, poder-se-ia dizer que algo lhe é 'acrescentado' ao final da análise, se entendermos que ele saberá alguma coisa que antes não sabia. Por outro lado, não se trata apenas de saber, mas se algumas formas de satisfação pulsional sintomática são abandonadas, a pulsão se reorganiza de outras maneiras, o que implica que a maneira de viver do analisando sofra alterações, com a descoberta de novas vias de interesse e novas atividades.

Logo, é importante notar que a metáfora da via *di levare* implica que o analista não faça de suas crenças e ideais o instrumento privilegiado do tratamento e que busque, basicamente, intervir nas significações cristalizadas do analisando que se opõem ao aflorar do inconsciente. Por este motivo, ela poderia ser bem descrita como meio para a retirada de material. Vamos agora abordar o trabalho analítico pela via *di porre*, proposta por Costa sob a égide da neopragmática.

A primeira questão que se apresenta é qual será a diferença entre psicanálise e sugestão para a orientação neopragmática, desde que ela inverte a fórmula freudiana.

Chamei atenção para o fato de que a via *di levare* diz respeito ao modo de *operar* da psicanálise, já que podemos admitir que esta mesma análise pela via *di levare* pode levar o paciente a 'enriquecer' sua existência, fazendo-a mais diversificada. É isto que Freud tem em mente ao propor que a cura permita que a libido anteriormente investida no sintoma torne-se disponível para o trabalho e para o amor.

A via *di levare* concerne à psicanálise como o meio utilizado pelo analista, e não como um fim desejado para o paciente. O que torna mais adequado dizer que o analista opera pela via *di levare*, sendo que o que daí advir como alteração do comportamento do sujeito será uma consequência secundária - o que o paciente poderá 'acrescentar', por efeito da ação analítica. Pode-se prever que o sujeito colocará algo onde antes havia o sintoma, mas o *quê* já não interessa ao analista antecipar, já que resultará de uma escolha daquele analisando face às possibilidades que a vida lhe oferecer.

Ao propor o ideal de auto-enriquecimento e a via *di porre*, Costa arrisca-se a saltar, portanto, uma das diretrizes traçadas por Freud. Qual é a sua proposta?

O analista não pode deixar de trabalhar com suas crenças e desejos no processo. Assumir isso já é um primeiro ponto. A questão é como manejá-lo. Para diferenciar-se da sugestão grosseira, este manejo deve dar-se conforme

ao ideal de acordo não forçado proposto por Rorty. A situação analítica tenta constituir um espaço no qual crenças e desejos sejam democraticamente postos em discussão por dois sujeitos³⁰⁶. Nesta situação, a rede de crenças e desejos transforma-se, preferencialmente fazendo com que, ao final do processo, o paciente possa sentir-se mais satisfeito.

Mas note-se: o acordo *não forçado* de Rorty, seu espírito *democrático*, parece concernir aquilo que Freud evoca com o termo, talvez infeliz, de neutralidade, ou seja, a diretriz de não pôr em jogo suas preferências, enfim, de que o analista deve esforçar-se por não conduzir o sujeito para posições que correspondam aos seus próprios ideais.

Assumindo ser impossível ao analista não comparecer com seus ideais, não sugestionar, na ótica neopragmática, tornar-se-ia um desafio ético apenas superável pelo espírito democrático do analista. Ele deve aceitar que o que é bom para ele pode não sê-lo para o paciente, *mas não tenta evitar que o que é bom ou ruim para ele participe da cura*. Isso implica que o analista de fato trabalha pela via *di porre*, na medida em que assume que suas crenças e desejos necessariamente participam do processo analítico.

Por outro lado, há a questão da relação do analista com a causa. A neopragmática também considera a questão da causa no processo analítico,

³⁰⁶ Não deixa de ser curioso que o sintoma não seja nem bem uma crença, nem um desejo, se considerarmos a definição destes termos dada pela neopragmática. Apresenta-se como sendo aquilo que, sem ser nem um nem outro, insiste; porém sobre isso a neopragmática não se pronuncia, o que é uma pena. Pois seria justamente ocasião para reconhecer o lugar privilegiado da descontinuidade na experiência da psicanálise. Descontinuidade em que Lacan reconhece o sujeito. O que é certo é que o sintoma seja sempre situado no seio de uma rede de crenças e desejos. O paciente quer livrar-se do sintoma, porque quer ser de outra maneira. E isso envolve crenças e desejos.

porém de maneira bastante peculiar. Afinal, como foi visto, o sujeito é inseparável da causa, já que suas crenças e desejos o constituem, ao serem evocados como *justificativa* para seu comportamento. Lembremos que, como indicado no capítulo sobre o *self* em Rorty, uma das teses de Davidson que respaldam o enfoque de Rorty é a idéia de que razões podem ser causas.

O que a orientação neopragmática advoga é que aquilo que se revela como causa são apenas crenças, que porém não são mais necessárias do que as que o sujeito explicitava anteriormente. O sujeito chega ao analista manifestando-se como uma série de crenças e desejos. Alguns comportamentos são colocados como estranhos e indesejáveis, ou algumas crenças e desejos como inconciliáveis. Começa então, no processo analítico, uma busca, não pela causa, mas pelo objetivo de que aquele sujeito possa redescrever-se. Necessariamente, do ponto de vista da neopragmática, a questão da causa e o sujeito estarão implicados neste espaço intersubjetivo que é a relação analítica, desde que nele o vocabulário intencional é chamado a comparecer – com toda densidade.

Porém ao advogar que o sujeito não deve perguntar-se por o que ele é, mas sim pelos modos de redescrever-se de modo a tornar-se mais feliz, a questão da causa parece ser encarada de maneira indiscutivelmente mais '*light*' do que toda uma tradição analítica, na qual perfilam-se Freud e Lacan. Fica a impressão de que a indagação pela causa é um caminho opcional em uma análise, não caracterizando o essencial do ato analítico. O modo como a neopragmática trata a causa na psicanálise permite que se coloque em primeiro

plano, quanto à direção da análise, as redescritões do sujeito, e não a causa do sujeito (sintoma). Poderíamos mesmo pensar em um processo de 'redescritões da causa', já que o sujeito é posto como "causa interior do comportamento lingüístico de organismos singulares que somos nós"³⁰⁷.

É de todo modo dispensável supor qualquer crença que seja necessária (espécie de 'verdadeira causa') em oposição a outras contingentes, mas sim que, face a determinadas crenças, o sujeito pode assumi-las como verdadeiras ou não, até o ponto em que o processo chegue ao seu final, o que não pode querer dizer outra coisa senão que, quanto a isso, houve um acordo entre analisando e analista. Nada pode indicar que uma análise chegou ao fim, senão este acordo. Pois, as crenças – e tudo que se *sabe* são crenças – são sempre redescritíveis e o trabalho de análise poderia seguir indefinidamente, não porque a quantidade de material a ser conhecido seja infinita, mas porque nada faz com que as redescritões sejam interrompidas senão uma decisão, preferencialmente mútua.

Resumindo, o sujeito chega à situação analítica manifestando-se como rede de crenças. O contato com o analista causa o movimento dessa rede que eventualmente poderá, pela performatividade da linguagem, fazer daquele sujeito um sujeito mais satisfeito, mais feliz.

O que é estar satisfeito e feliz? Ora, sabemos muito bem do que se trata. Supor que a felicidade só pode ser conhecida por profunda ascese intelectual

³⁰⁷ COSTA. 1994, p.31.

ou que se trata de um sentimento infável apenas conhecido pelo próprio indivíduo que o sente, seria tremendamente anti-wittgensteiniano.

Wittgenstein, afinal, esforçou-se por mostrar que a linguagem cotidiana encontra-se em perfeita ordem para dizer tudo aquilo que precisamos dizer, que o entendimento não envolve nenhum complexo processo mental porém que se manifesta na participação nos diferentes jogos de linguagem. Finalmente, como se sabe, atacou a idéia de uma linguagem privada, que somente seu próprio usuário pudesse entender. Isso quer dizer: não existe a dor ou a alegria que somente eu saiba o que é. Como seria possível a mim mesmo reconhecê-la, se não houvesse aprendido a fazê-lo num jogo de linguagem, necessariamente por intermédio do outro?

Portanto, o sujeito está bem quando diz que está bem e o consegue sustentar num eventual debate com o outro. No caso da análise, isso faz com que o processo chegue ao final quando há acordo entre paciente e analista. Não há nenhum outro critério possível, senão esse.

Assim, sobre a primeira questão que coloquei; por um lado o analista “neopragmático” de fato acrescenta materiais, que são suas próprias crenças, para que o sujeito enriqueça-se, e não para que se purifique. Ele assume que, quanto a isso, só se pode acrescentar novas crenças e desejos, e não faz mal se elas advêm do analista, desde que este seja democrático o suficiente para permitir ao cliente o diálogo produtivo.

6.2. REDESCRIÇÕES E RESISTÊNCIAS

Esta visão pragmática do processo analítico, no intuito de encontrar um vocabulário não comprometido com uma concepção representacional de linguagem, parece arriscar passar ao largo daquilo que faz barreira às redescrições.

De fato, no âmbito da clínica, Costa e Bezerra admitem que hajam crenças e desejos mais consistentes, que não cedem à redescrições. Porém, eles não tecem qualquer comentário sobre o *porquê* isso acontece, e não dão destaque a esta dificuldade na clínica analítica. Dizer que o sujeito pode redescrever-se até tornar-se mais satisfeito, procurando as causas de seu comportamento entre as crenças e desejos conscientes e inconscientes que têm, parece não dar conta do que encontramos como dificuldades na clínica.

Se Freud coloca a causa do sintoma em questão, lembremos que foi por considerar que, sem atingi-la, o sintoma retorna. Freud criou a psicanálise em estreita relação com uma prática que, desde seus primórdios, era psicoterápica. Criou-a porque queria curar e, desde que não cedeu aos inúmeros obstáculos que se interpuseram a este seu desejo e que não parou de teorizar e escrever sobre sua experiência clínica, hoje temos a psicanálise.

Portanto, quanto aos objetivos do tratamento, podemos conceder que queiramos que o sujeito sinta-se melhor, mais satisfeito. Porém quanto aos meios para atingir esse estado de satisfação, bem, aí está o imperativo do trilhar o caminho que conduz à causa do sintoma. Do mesmo modo que para eliminar o sintoma o analista deixa-se guiar pela causa e não pelos ideais,

pode-se dizer que, tornar o sujeito mais feliz não é o que direciona a prática do analista. Evoco aqui a advertência freudiana quanto ao desejo de curar, que ao invés de abrir possibilidades ao analisando, pode levá-lo a atender seu analista “curando-se” para ele.

Uma característica peculiar da clínica analítica é justamente pretender diferenciar-se das técnicas que operam por sugestão do modo como vimos acima. Isso quer dizer, em vez de apenas buscar eliminar o sintoma, buscar seu sentido e sua causa. Por outro lado, sempre se considera que há algo que resiste aos esforços da cura, quer dizer, que o sintoma apresenta o caráter paradoxal de ser ao mesmo tempo o que faz sofrer e o que satisfaz.

Inicialmente, Freud operava curas ‘milagrosas’, em relativamente pouco tempo³⁰⁸. É sensível pelas modificações que acompanhamos em sua obra que isso se modifica, até o ponto em que ele vê-se obrigado a falar na reação terapêutica negativa. Os obstáculos à cura são de molde a levá-lo a operar uma profunda modificação em sua metapsicologia. Essa referência permanente a algo que se manifesta como obstáculo à cura é francamente contrastante com a redescrição neopragmática, ainda que esta procure contemplar a incidência crenças e desejos menos redescritíveis. Isso leva a indagar se a crítica à busca de um ‘verdadeiro sujeito’ não seria um modo de tentar descomprometer a clínica com a idéia de que algo resta ao final do tratamento e se isso impõe uma direção ao trabalho do analista. Mas isso deve ser esclarecido, pois, se

³⁰⁸ Ver por exemplo os cinco casos relatados nos Estudos sobre a histeria (FREUD (1895) ESB, 2, 1969).

algo resta ao final do tratamento, o que resta é um produto da análise, da operação pela *via di levare*, que propõe eliminar o sintoma atacando suas causas. Caminhando nesta direção, e tanto Freud quanto Lacan o afirmam, encontra-se um limite para aquilo que pode ser analisado. Há algo de sintomático/fantasmático³⁰⁹ que não se consegue eliminar. A análise não quer revelar o verdadeiro eu, como aliás pretendem algumas práticas humanistas, mas esbarra com o que não se desloca, na busca que empreende pelas causas do sintoma.

A diferença pode ser tremendamente sutil, quase que reduzida a uma mera diferença de ênfase, porém, ao final, diferentes mensagens são escutadas: do lado neopragmático, a análise termina quando o sujeito está satisfeito; do lado Freud-lacaniano, a análise termina quando o sujeito muda de posição face ao que há de irreduzível no seu sintoma.

Sem dúvida o aspecto mais prático do sucesso analítico não deve ser desprezado. O próprio Lacan, para embaraço de alguns seguidores, deixou claro que o fato de o sujeito se sentir melhor é um critério respeitável³¹⁰. Este critério, não sendo incompatível com o neopragmático, não esclarece entretanto em que a psicanálise diferencia-se de outras psicoterapias, e parece não contemplar uma inércia que justamente faz com que o sujeito sintá-se

³⁰⁹ Conforme as indicações da travessia da fantasia em Lacan, ver especialmente o 'segundo tempo da fantasia' que Freud refere em *Uma criança é espancada*: uma contribuição à origem das perversões sexuais, (FREUD (1909). ESB, 17, 1969). Quanto ao sintoma, Lacan fala em identificação ao sintoma ao final da análise e Freud no rochedo da castração.

³¹⁰ "Je veux seulement témoigner de ce que ma pratique me fournit. Une analyse n'a pas à être poussée trop loin. Quand l'analysant pense qu'il est heureux de vivre, c'est assez". LACAN, *Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines*. Yale University, Kanzer Seminar, 24/10/1975, Scilicet 6/7. pp. 5-37, 1976. p.15

impedido de redescrever-se até o ponto em que esteja mais em paz com seus ideais.

No mais das vezes, é o trabalho lento de perlaboração, onde conteúdos proposicionais idênticos, inúmeras vezes reiterados, alteram pouco a rede, em virtude do poder performativo da linguagem. Nem sempre as mudanças satisfazem. Tentamos, então, novas descrições, partindo de novas causas e novas justificativas. Muitas vezes, entretanto, o sujeito diz “estou satisfeito, nem tudo vai ótimo, mas me satisfaço com o que consegui!” O analista pode concordar ou não. Quando concorda, a análise está terminada (COSTA, 1994, p. 52).

Um primeiro contraste entre neopragmática e Lacan aqui é a ênfase que este último coloca, acompanhando Freud, naquilo que resta, entre o que o paciente visa como ideal e o que obtém como real – seja no que efetivamente consegue transformar, seja no que insiste traumáticamente, seja no que é resposta sintomática a isso – e na proposta de que *sobre isso o analista deve debruçar-se*. A neopragmática parece sugerir que, embora de fato nem tudo seja possível³¹¹, não há porque concentrarmo-nos no que resta como impossível e não naquilo que se apresenta como possível.

Note-se que o sintoma é sempre aquilo que se apresenta como descontinuidade numa totalização ideal, imaginária, do analisando. Não fosse por ele, e tudo seria diferente. Assim, há sintomas que vão sendo dissolvidos no decorrer da cura; até que se chegue a pontos em que só persiste aquilo que tenha uma consistência diferenciada. Ao final da cura, encontra-se, ou melhor, produz-se, o resto, ou dejetos, como diz Lacan. Leia-se o clássico *Análise*

³¹¹ Assim como no campo do conhecimento o neopragmatismo defende-se da acusação de relativismo.

terminável e interminável (1937) de Freud e ver-se-á que isso também aparece lá, nas referências ao masoquismo primário, a adesividade da libido e ao repúdio à feminilidade. A seguinte formulação de Miller, toca exatamente no ponto:

É o que Lacan chamava de identificação ao sintoma: ao invés de sentir-se diferente de seu sintoma, finalmente, reconhecer em que sentido alguém é seu sintoma. Parece efetivamente uma cilada dizê-lo assim. Mas, na medida em que há algo que resiste ao final, há algo que não se pode solucionar totalmente. Na análise há sempre uma defasagem entre o antecipado e o resultado. Diante do resultado condensado da análise, que Lacan chama de objeto a, não há mais remédio senão identificar-se. Da mesma maneira que na análise o sujeito aprende a reconhecer seu ser em sua falta, reconhecer sua verdade no lapso, pode, também, reconhecer ao final da análise seu ser no condensado do sintoma, e, dizer: "sou eu isso, também". Desse seu reconhecimento do seu ser no incurável, há também um efeito liberador, mas isso não deve ocorrer demasiado rápido. Não se trata de, com seu sintoma, depois de pouco tempo, dizer "sou meu sintoma, vou-me embora". Esperamos da análise a redução do sintoma à sua parte irreduzível. E quando isso ocorre, não há mais além. Nesse momento, há a solução do tratamento que Lacan chama de identificação ao sintoma (MILLER, 1997, p.453).

Na teoria lacaniana, por um lado, tal resto é efeito de estrutura, de tal maneira que esta não é jamais pensada sem a referência ao efeito de sujeito e ao real que se impõe como causa. Por outro lado, trata-se para Freud e Lacan, conforme a *via de levare*, de uma decisão do analista interrogar este real e não visar os ideais, pela produção de novas identificações e pela via superegóica.

6.3. O ACORDO E O INCONSCIENTE

Vimos que Costa e a neopragmática de forma geral dão grande peso ao acordo como um critério para o fim da análise. Se a verdade é aquilo sobre o qual estamos de acordo, de modo geral, quando se trata da análise, o final é definido por um acordo entre analista e analisando de que é chegada a hora para tal. Entretanto, em nossa prática, freqüentemente ouvimos do analisando – em variadas versões - que ele está bem e, no entanto, não ‘concordarmos’, quer isto seja explicitado ou não. Isto está ligado à própria especificidade do campo analítico, visto que possuímos algumas expressões, tais como a “fuga para a saúde”, que apontam exatamente para a possibilidade do analisando passar a se sentir muito feliz apenas como uma manobra inconsciente para escapar da análise sem mobilizar aspectos que lhe poderiam levantar angústia. Neste caso, a felicidade seria considerada uma manifestação da resistência inconsciente.

Um importante aspecto de incompatibilidade entre este enfoque e o de Freud diz respeito ao fato de, no caso deste último, não ser o critério do acordo intersubjetivo aquele privilegiado pela clínica psicanalítica, justamente na medida em que esta toma como conceito central o inconsciente dinâmico.

Em *Construções em análise*³¹², Freud pergunta-se como pode o analista aferir se sua interpretação foi correta. A resposta é que nem a concordância e nem a discordância do analisando, quanto a uma interpretação, representam qualquer resposta conclusiva a essa questão, e que, na verdade, ambas se

³¹² FREUD (1937b). ESB, 23, 1969.

equívalem em sua opacidade. O acordo tem seu valor muito rebaixado no campo da psicanálise. A surpresa, a resposta do gênero: “nunca pensei nisto!” é um indicador mais positivo do acerto da interpretação, embora também não conclusivo. As bobagens também podem surpreender.

Quanto aos critérios mais confiáveis, eles são, por exemplo, um ato falho que confirme a interpretação, ou as modificações nas posições do sujeito que sigam a interpretação, às vezes depois de um intervalo de tempo nada curto, já que a perlaboração tem que ter tempo para fazer seu trabalho. Freud cita um personagem de Nestroy, para dar a senha: “Tudo ficará esclarecido no seu devido tempo”³¹³.

Quando Freud se pergunta sobre os critérios para avaliar as boas interpretações, nesse texto, não se detém naqueles que sinalizam uma má interpretação ou a falta de interpretação. Entretanto, na prática clínica, todo analista sabe reconhecê-los. Como acentuou Lacan, o *acting out* é algo que sinaliza uma falta de interpretação.

Nem é preciso mencionar as passagens ao ato que o analista, caso ele não se demita de sua posição, terá que entender como uma resposta à sua interpretação, tenha sido tal resposta veiculada verbalmente ou apenas através do manejo da transferência. Refiro-me, por exemplo, às súbitas interrupções do tratamento, às atitudes disruptivas ou mesmo aos suicídios.

³¹³ “Em suma, conduzimo-nos segundo o modelo de uma conhecida figura de uma das farsas de Nestroy – o criado que tem nos lábios uma só resposta para qualquer questão ou objeção: ‘tudo se tornará claro no decorrer dos futuros desenvolvimentos’. (Ibid. p. 300)

Talvez seja este aspecto do tratamento psicanalítico, onde se destacam a renovada surpresa a que se expõe o analista, o risco que este assume em cada ato, as respostas do analisando que o desorientam e o solicitam no sentido de um trabalho psíquico, que tenha levado Miller à sua elaboração da noção de sujeito como resposta do real.

De uma certa forma, este é o aspecto do ofício de analista que leva Freud a nos fazer a advertência de que, a cada tratamento, a teoria deve ser esquecida e de que cada caso clínico deve ser tomado como sendo o primeiro. É pelo que se apresenta como obstáculo, como barreira a nossos pressupostos, como impossível de prever, que se manifesta o analisando em seu real, e não pelo acordo que se estabelece entre egos.

6.4. TRANSFERÊNCIA E CRENÇA

Freud valoriza a crença em uma construção como um fator fundamental na elaboração em análise e na cura. Uma dificuldade que se apresenta para a compreensão neopragmática da análise é que a crença, em psicanálise, se dá por uma via que não é a especulativa. O que Freud chama de racionalizações são exatamente formulações que talvez sejam bastante adequadas para descrever o que se passa com o analisando, mas que não encontram nele ressonância afetiva. O isolamento obsessivo, por exemplo, é um tipo de “recalque” em que o conteúdo recalçado é inteiramente acessível à consciência, mas desligado de seu aspecto afetivo.

Isso quer dizer que é na transferência que uma crença verdadeira pode se estabelecer, pela construção do cenário em que algo de natureza francamente performativa irá ocorrer. Para Freud, é preciso saber da causa 'sob transferência', em presença, caso contrário não há eficácia deste saber para o processo de cura.

É no *só depois* que o analista poderá falar em um resto, um sintoma inarredável, no caso de determinado analisando e, 'pior ainda', isso será sempre também o seu sintoma, pois ele faz parte do quadro que pinta. É completamente absurdo considerar a psicanálise uma prática 'intelectual'. Isso seria apenas perder de vista tudo que Freud disse sobre a transferência.

Se o saber tem um lugar tão importante nesta prática, é porque ela implica a causalidade *psíquica*, e apenas na medida em que o saber é inextrincavelmente ligado ao afeto. Ao falar em alíngua Lacan o aponta. A linguagem que importa em psicanálise, é a linguagem embebida de afeto – para a psicanálise, linguagem erotizada.

Portanto, numa certa perspectiva pode-se dizer que a verdade é o que é acompanhado de crença, e este é um resultado do processo analítico. Em outro sentido, contudo, a verdade enquanto resposta do real não se impõe, nem como crença, nem como desejo – evidentemente que da perspectiva do sujeito, que é aquela que interessa à clínica psicanalítica³¹⁴.

³¹⁴ O analista ou um outro qualquer pode tratá-lo como mais uma crença e/ou desejo; porém para o paciente, não se trata nem de um, nem de outro.

Qual a relação desta verdade com o “verdadeiro sujeito”, que Costa julga encontrar e critica em Lacan, ou com o que se revela/resta ao final da cura? Voltemos às três acepções de *sujeito* em Lacan – que, naquilo que têm de conceitual, são sempre referidas à experiência clínica.

Como sugere Zizek³¹⁵, podemos pensar a trajetória de Lacan à luz das sucessivas redefinições que este autor opera quanto à questão da causa: primeiro, é o sujeito que aparece como causa do sentido; depois é a estrutura do significante e, finalmente, o real. As três concepções de sujeito acompanham esta tipificação.

Se for assim, em uma das concepções do sujeito em Lacan, o sujeito é inicialmente, um sujeito do sentido. O que está em primeiro plano aí é a produção do sentido pelo sujeito, produção que, embora não pretenda corresponder a verdades históricas factuais, não se dá em qualquer direção.

O que é acentuado então por Lacan é que o sujeito está sempre numa relação com a sua verdade para além do que está em jogo no eixo imaginário da relação. Na medida em que privilegiar o eixo da ‘verdadeira’ relação intersubjetiva na relação transferencial, o analista permitirá ao sujeito uma produção de sentido que se dê no registro de uma fala plena. Nesta fase, Lacan considera que se possa recobrir lacunas históricas pela produção de sentido. A *realização do sujeito* visada pela análise, Lacan admite, contudo, jamais será plenamente alcançada. Trata-se do único momento em que efetivamente Lacan

³¹⁵ ZIZEK, 1994, p. 30.

fala em 'verdadeiro sujeito', porém note-se que o sujeito aí aparece como aquilo que possibilita a análise e não o que será revelado ao final dela.

Ironicamente, apesar do uso do termo "verdadeiro sujeito", trata-se do momento lacaniano em que a clínica é pensada de maneira mais próxima ao que propõe a neopragmática, embora com apoio em referências conceituais distintas. Pois, justamente, trata-se de um momento de privilégio da produção de sentido pelo sujeito, o que é algo análogo às redescobertas.

No momento seguinte, aquele de maior influência da lingüística estrutural, aquilo que podemos esperar revelado no tratamento são os significantes mestres que representam o sujeito. O curioso novamente aqui é que, se, por um lado, esse é o momento em que poderíamos reconhecer a estrutura da linguagem como causa — o significante mestre como significante sem sentido, em posição de capitonagem — por outro lado, é também um momento em que não faz sentido falar em "verdadeiro sujeito", pois além de Lacan não mais utilizar esta expressão, a noção de sujeito se vê reduzida a um ponto evanescente de falta, o que se nota claramente na alusão de Lacan a um sujeito em *'fading'*, incessantemente deslocado na cadeia significante.

O ato analítico pretende tocar o sem sentido do significante. Quer dizer que, no registro imaginário do pensamento e do sentido, quando se começa a procurar por causas, quando se investiga a fundo nexos lógicos, chega-se a um ponto em que se concluiÇ 'isso é porque é'³¹⁶ — um significante impõe-se

³¹⁶ O que considero um excelente ponto de aproximação da experiência clínica com aquilo que Wittgenstein diz sobre a linguagem.

então como sem significado, 'estúpido'. Jamais se esgota uma explicação causal; sempre se chega a um significante que, sem ser o *último*, faz às vezes dele.

Há também neste momento, portanto, um para além do sentido, seja por pretender-se revelar os significantes sem sentido, aos quais o sintoma está ligado, seja porque o sintoma é sempre também articulado a uma rede imaginária, na qual se supõe, contudo, que o sujeito se aliena.

No momento final da obra de Lacan, o que ganha destaque é o que a operação do significante produz como causa: um objeto enquanto real. O *objeto a* não é linguagem, mas é constituído com ela. Objeto esse ao qual o sujeito aparecerá 'religado' em uma certa posição, na fantasia em sua dimensão real, ou seja, enquanto estofado do processo de recalque (recalque originário) e função de enlaçamento do fora da linguagem à linguagem.

Novamente é para além do imaginário que se situa a causa; o que a análise revela é este objeto que enforma o desejo e que, sendo correlativo ao sujeito, também comparece como resposta do real ao longo do processo analítico.

É o tempo também no qual Lacan indica que algo comparece como letra no processo analítico, termo que, redefinido por Lacan, como vimos, serve à indicação de que a pulsão jamais comparece desvencilhada da linguagem. A letra é o que se escreve no corpo do sujeito, algo que é traço, marca escrita no corpo. Quanto ao objeto contingente da pulsão, se ele é contingência é justamente para que se registre a singularidade do sujeito e do que se revela em análise, porque, do *objeto a*, causa de desejo, ela levará um traço.

Portanto, entre os modos paradoxais de Lacan falar em sujeito, destacam-se dois aspectos: um sujeito da estrutura, sempre em movimento, que contudo comparece como correlato a um objeto para sempre perdido e neste sentido é sempre ponto de falta ou tropeço; e um sujeito saturado, em relação a um objeto de gozo (um objeto libidinal), o sujeito enquanto uma postura adotada por relação ao gozo, mas que também, enquanto real, comparece como descontinuidade.

No primeiro caso, pela referência a uma falta que é 'efeito' de estrutura e, no segundo, pela referência ao que, do sujeito, se arrasta como traço, que, sofrendo de uma inércia que afeta ao que é da linguagem, não se redescreve, ainda que isso fosse teoricamente possível. Essas são formulações que estabelecem um abismo entre Lacan e a neopragmática e cuja legitimidade só pode ser aferida pela referência à clínica. São, de todo modo, sobretudo dois caminhos distintos a serem seguidos, duas apostas diferenciadas.

Seja como adesividade pegajosa, índice de gozo na medida em que impossível de definir como o que é bom ou ruim, e o que caracteriza a singularidade do sujeito como "o que não serve para nada", seja como falta, índice do encontro traumático com a castração, necessário em sua contingência, ambos os aspectos são uma referência central para o ato analítico, ato que Freud e Lacan jamais deixaram de tentar balizar com a teoria que construíram.

Nada aqui parece neopragmático, embora o que se 'revele' ao final seja, em todo caso, fruto de um ato clínico e não 'epistemológico'. Qualquer verdade deve ser assumida pelo sujeito, nem que apenas de viés.

Faz-se ainda necessário uma palavra sobre o modo como Lacan pensa sua atividade teórica, desde que com ela, conforme vimos, se por um lado desiste de fazer ciência, por outro lado não deixa de visar o maior rigor e abstração. Vejamos o que o autoriza.

6.5. CIÊNCIA E TEORIA

Examinemos agora a vertente epistemológica da crítica inspirada no neopragmatismo à teoria lacaniana. Tal vertente coloca em questão a vocação universalista da psicanálise radicalizada na visada estrutural de Lacan.

Tal crítica, como situei anteriormente, dá a entender que, por não tomar devidamente em conta a questão da diversidade sócio-cultural, assim como a dimensão histórica, a psicanálise correria o risco de ficar anacrônica ante a celeridade com que se transformam não só as idéias dominantes como os costumes e os modos de subjetivação.

Sem dúvida alguma, bem antes de Lacan e desde a sua fundação, a psicanálise tem se apresentado como uma teoria com certos eixos que reclamam o estatuto da universalidade. O inconsciente e suas formações, a transferência, o valor fundamental das experiências da infância na constituição do psiquismo e o complexo de Édipo são alguns conceitos que foram claramente propostos por Freud como a-históricos.

Porém, disso não resulta dizer que a psicanálise concebe o sujeito como a-histórico; até porque, como procurei mostrar, foi Lacan quem trouxe a categoria de sujeito para o campo da psicanálise e, o fez de tal maneira, que se trata, antes, de com ela indicar o que fracassa na universalização ou em qualquer idéia de natureza humana. Se na clínica o sujeito lacaniano é correlato a um ponto de falha na totalização, ou em qualquer harmonia definitiva pretendida, então no registro da produção teórica deve-se falar não em uma teoria do sujeito, mas antes no efeito de sujeito que aparece inevitavelmente em toda teoria. Efeito que, como resposta do real, é sempre aquilo que causa tanto o ponto de parada, como o movimento do trabalho teórico.

Note-se que já na teoria freudiana, a despeito de seus eixos universalizantes, a questão da singularidade do indivíduo/sujeito é sempre preservada, bem como o papel fundamental desempenhado pelo contexto histórico. Pois, se para ela somos indelevelmente marcados, nos primórdios de nossas vidas, pelas relações amorosas com os adultos que nos cuidaram e alimentaram, então, a forma como se deram estas experiências são exclusivas de cada um, ainda que permeadas por fatores que dizem respeito não só a uma família, como também a uma certa configuração determinada pela classe social, religião, nação e época em que vivemos.

Era um empreendimento científico o projeto freudiano. Entretanto, embora desejando fazer ciência, contrariamente à interpretação de muitos pesquisadores, Freud reconhecia a distância que havia entre o objeto da

psicanálise e o objeto das ciências naturais³¹⁷. O ideal de uma unidade metodológica das ciências, sustentado pelo neo-positivismo, não foi compartilhado por Freud.

A psicanálise, que teve origem na intervenção clínica na neurose, construiu sua teoria a partir de sua vocação terapêutica. Freud jamais desconheceu que essa característica histórica e epistemológica da psicanálise a afastava de qualquer cânone que pudesse regular as ciências naturais, assim como a desqualificava perante os ideais positivistas. Há uma afirmação, feita ainda em 1909, na qual Freud se desobriga a verificar ou falsificar sua teoria, defendendo a especificidade de sua construção. Diz ele: "A psicanálise não é uma investigação científica imparcial, mas uma medida terapêutica. Sua essência não é provar nada, mas meramente alterar algo"³¹⁸.

O apregoado positivismo de Freud se baseia na sua afirmação de que a psicanálise era uma ciência como as ciências da natureza. Aparentemente, estamos diante de duas afirmativas contraditórias do fundador da psicanálise. Por que Freud assinala claramente que a vocação terapêutica da psicanálise a distancia da ciência da natureza, irá asseverar, em outros momentos, que a psicanálise é uma ciência como as da natureza? Para responder a esta questão, é importante situar quais eram os interlocutores de Freud, assim como a visão de mundo e o clima intelectual de sua época.

³¹⁷ Cf. BARROS, 1998.

³¹⁸ FREUD (1909). *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*, ESB, 10, 1969, p. 112.

Na Viena de Freud, era muito conhecida a clássica distinção devida a Wilhelm Dilthey (1883/1989) entre as ciências da natureza e as do espírito. Recusando atrelar as ciências humanas e sociais (*Geisteswissenschaften*) ao ideal metodológico das ciências naturais, Dilthey delimita um espaço próprio para as ciências humanas, definindo-as como interpretativas e inseparáveis da história, já que o homem e suas instituições são concebidos como historicamente determinados, mutáveis e contingentes.

É dentro do marco desta dicotomia proposta por Dilthey que se deve entender a afirmativa freudiana de que a psicanálise é uma ciência como as da natureza. Freud se precava de que a psicanálise fosse tomada como *Geisteswissenschaft*. Ora, embora o objeto da psicanálise tenha afinidades óbvias com o campo das ditas ciências humanas, o termo "*Geisteswissenschaften*" designa uma concepção muito particular deste campo, aquela proposta por Dilthey, que concebe as ciências humanas como destinadas a uma metodologia radicalmente diversa daquela das ciências da natureza, por envolver a compreensão do humano. De acordo com ela, as ciências do espírito não explicam acontecimentos submetendo-os a leis, mas, em decorrência das características de seu objeto, são hermenêuticas, visando apenas a compreensão.

A categoria da hermenêutica, como o método adequado às ciências do espírito, seria um campo atraente para acolher a psicanálise, como mostra o

festejado trabalho de Ricoeur³¹⁹, entre outros, numa tradição que remonta a Politzer. Entretanto, esta não era a perspectiva do fundador da psicanálise

Era a esta particular proposta metodológica que Freud recusava reduzir a psicanálise. A metapsicologia freudiana, num sentido muito particular, é composta de formulações de cunho explicativo e universalizável, tais como o inconsciente, a sexualidade infantil, a transferência, etc. Neste aspecto, ela seria, segundo seu criador, equiparável às ciências das naturezas.

Além de não renunciar a formulações causais, Freud aproxima ainda a psicanálise das ciências da natureza pelo viés de que toma seu objeto como construído, da mesma forma que os objetos das ciências da natureza, assumindo um ponto de vista claramente não empirista sobre a ciência. É algo que podemos depreender da carta a Einstein de 1932, em que, admitindo que as teorias psicanalíticas poderiam parecer ao físico um tipo de mitologia, Freud termina por perguntar "...toda a ciência não chega, no final, a um tipo de mitologia como esta? Não se pode dizer o mesmo, hoje, de sua própria Física?" (FREUD (1932). *Por que a guerra?*, 1969, (Esb, 22), p.254).

A metapsicologia como construção teórica faz da interpretação psicanalítica uma interpretação muito específica. A psicanálise busca não incorrer no que é considerado como a maior objeção à proposta de Dilthey quanto ao campo das ciências do espírito: o relativismo. O problema das análises hermenêuticas seria exatamente a falta de critérios para validar as

³¹⁹ RICOEUR. *D L'Interpretación*, 1965.

interpretações: diante de uma ação ou de um texto, qualquer interpretação seria tão boa quanto outra qualquer.

A psicanálise, do ponto de vista freudiano adere francamente à perspectiva causalista, ao mesmo tempo em que, fiel a sua experiência clínica, recusa-se a desconsiderar a singularidade de cada sujeito em favor de um esquema genérico e universal. É nesta posição paradoxal, em que não esquece da ciência como referência, mas admite que o novo campo que abre sempre escapa dos parâmetros daquela, seja por sua vocação terapêutica, pela impossibilidade de verificar seus postulados, ou por uma permanente provisoriedade que marca, de forma essencial e específica, a sua rede teórica, que Freud se mantém defendendo a originalidade de sua descoberta.

Quanto a Lacan, é a epistemologia francesa, uma filosofia do conceito e defensora de um racionalismo regional, onde a história da ciência procede por revoluções ou cortes, o solo onde ele apóia sua visão de ciência. Foi com o apoio de Althusser, aluno de Bachelard, que Lacan passou a ministrar seu ensino na École Normal Supérieure, e conseguiu o prestígio de que veio a desfrutar na França. O filósofo marxista não só acolheu Lacan, como escreveu um artigo de elogio à psicanálise, em que concedeu a ele a posição de um intérprete que revelaria o melhor Freud, talvez a posição que aspirasse para si mesmo em relação a Marx.

Lacan cita e reconhece sua dívida muito especialmente a Alexandre Koyré em suas incursões no tema da ciência, tomando apoio nos trabalhos deste para abordar a revolução científica do século XVII e o papel de Galileu e Descartes

no surgimento de um novo solo epistêmico, a partir do qual propõe situar o surgimento da psicanálise.

Isto posto, podemos tentar responder a questão que poderíamos colocar a Lacan a partir da literatura neo-pragmática. Será que o autor adere a uma concepção correspondentista da verdade e representacional da linguagem? Responder a isso afirmativamente seria uma simplificação que não se sustentará quando olharmos mais atentamente o percurso de Lacan.

Reduzindo inteiramente a questão da objetividade ao acordo intersubjetivo, Rorty recusa às respostas do real seu lugar de direito nos desdobramentos da prática científica. A questão da verdade das idéias, com ele, passa a depender meramente de sua adoção pela comunidade científica, o que deixa de fora as “anomalias”³²⁰ que podem se opor à eficácia destas idéias na confrontação com o real, ou mesmo chegarem a uma magnitude que exploda um certo paradigma.

É claro que Rorty não pensa que tudo que participa do jogo de linguagem científico são palavras. Há a experiência, o mundo, porém, ao elevar o acordo intersubjetivo à condição de principal critério da verdade de uma teoria, Rorty pretende fazer a prática científica seguir a trilha dos ideais sociais, corrigindo o vício objetivista recorrentemente manifesto pelos cientistas.

A noção de verdade perde seu sentido se, antecipadamente, na prática, a tratamos como o que é melhor para nós acreditarmos. No aqui agora da prática

³²⁰ Esse termo é usado por Kuhn

como cientista não é o acordo que causa sua pesquisa, porém a precisão teórica e/ou a relação do que se produz teoricamente com a experiência.

É importante notar que, como alternativa à via proposta por Rorty, não há apenas o modelo de cientificidade que se apóia na concepção representacional de linguagem. Dar um lugar ao real não é necessariamente o mesmo que pretender espelhar a realidade tal como ela é, independentemente de nossas teorias.

A noção de verdade não pode ser abandonada nas teorias científicas, já que elas mapeiam a causalidade no campo a que se aplicam. Se a linguagem serve a utilizações diversas, como quer Wittgenstein, a linguagem da ciência é freqüentemente muito bem sucedida em prever e produzir ações e eventos, a partir de mapeamentos de estruturas causais.

Como afirma Lacan, em seu seminário inédito sobre a angústia, há mundo. Há, ainda que seja um mundo pelo discurso que o apreende. O que o psicanalista enfatizou, é que não existe um saber independente do simbólico, como se pensaria em uma perspectiva empirista. Todo o saber se encontra no simbólico e é dependente do ato de sua enunciação.

Vimos que é Koyré o historiador da ciência e epistemólogo a quem Lacan reconhece sua dívida. Pois, na concepção de Koyré sobre a ciência moderna não se trata de uma correspondência entre enunciados e fatos independentes. A ação racionalizante se exerce entre a teoria e a experiência, no próprio ponto onde os metafísicos queriam determinar as relações entre o pensamento e as

coisas³²¹. Em seu livro sobre Galileu, Koyré mostra como inicialmente as proposições teóricas buscavam comprovação experimental. Já na ciência moderna, ele indica, o movimento é inverso. Para que um fato seja científico, ele terá que estar inserido em uma teoria racional, ou seja, ele deve ser 'verificado teoricamente'³²². A teoria verdadeira não encontra os fatos, mas os constrói, uma vez que as experiências são subordinadas às condições teóricas³²³.

Os objetos da ciência não podem ser tomados como dados. Meyerson mostrou como a mecânica quântica é incompatível com o preconceito realista: o corpúsculo da física não é um dado oculto, mas um objeto, "a noção filosófica tradicional de dado é muito imprópria para caracterizar o resultado das laboriosas determinações dos valores experimentais"³²⁴. Constituindo uma técnica, a ciência rompe com a natureza. O esforço científico, para Koyré, às vezes, opera numa mutação do espírito humano, de forma tal que aquilo que foi inventado por um gênio passa a ser evidente para os alunos do primário³²⁵.

Além destas posições de Koyré compartilhadas com a epistemologia francesa, sua proposta original quanto à história da ciência foi o que lhe valeu o respeito de Lacan e as referências deste autor à sua obra quando buscava estudar a ciência em suas relações com a psicanálise. Não se trata apenas de uma história puramente conceitual, mas da determinação das condições de

³²¹ BACHELARD. *L'engagement rationaliste*, 1972, p. 43.

³²² Cf. *ibid.*

³²³ FICHANT. A epistemologia na França. In: CHATELET. *História da filosofia, idéias, doutrinas*, p. 155

³²⁴ BACHELARD. *L'activité rationaliste de la pshisque contemporaine*, 1951. p.24

³²⁵ KOYRÉ. *Études Galiléennes*, 1966. p.11

possibilidade do surgimento de uma realização científica. Abordando o caminho na busca da verdade e os obstáculos que tiveram que ser ultrapassados, não é apenas ao campo dos conceitos científicos que Koyré se refere, mas ao ambiente da época, incluindo as crenças religiosas, concepções metafísicas e costumes³²⁶.

Aliás, esta posição de Koyré já nos demonstra que não há porque pensar que as várias elaborações históricas, que abordam o surgimento da psicanálise relacionando-o às condições de sua emergência, invalidariam a psicanálise como um campo teórico. Num momento em que os estudos históricos sobre o surgimento da psicanálise e as peripécias que cercaram seu advento são abundantes, freqüentemente a novela destes primeiros tempos, marcada por paixões e rivalidades, é tomada erroneamente como uma evidência da falta de valor dos achados psicanalíticos, ou da impossibilidade de sua sobrevivência fora de seu contexto de origem.

Dentro de uma perspectiva em que o objeto da ciência e os próprios fatos a que ela diz respeito são construídos, o real da psicanálise é indissociável de sua teoria. E assim, no caso da psicanálise, o sujeito como resposta do real de que falamos.

Este real é o que nos fala dentro da experiência analítica e é produzido pelo discurso psicanalítico, assim como nas ciências um real se apresenta a partir da interrogação que elas fazem à natureza. Na ciência da natureza, o real responde sempre a mesma coisa. Já na psicanálise, Miller assevera que o real

³²⁶ FREIRE. *Por que os planetas não falam*, 1998. p.7.

mente³²⁷, indicando com isso que se trata de um real subjetivo. Reportando-nos à experiência clínica, podemos identificar respostas do real que não apenas não são mentirosas, mas que, em sua verdade, nos surpreendem e desmentem nossas “teorias clínicas”, apresentando-se como obstáculo e exigindo o trabalho simbólico do analista. Este seria o verdadeiro real da psicanálise, aquele que se apresenta como impossível de abarcar, mas que ao mesmo tempo é o que imprime as mudanças de rumo e faz o trabalho prosseguir.

O real se cristaliza a partir do simbólico, dos parâmetros estabelecidos pelo pensamento, e isto em qualquer campo de saber: “pode-se falar sem hesitação de uma criação dos fenômenos pelo homem. O elétron existia antes do século XX. Mas antes do homem do século XX, o elétron não cantava. Ora, ele canta na lâmpada de três eletrodos”³²⁸. Não existe um único real, mas reais que são produzidos pelas diferentes teorias, embora não abarcados por elas.

Ao localizar o surgimento da psicanálise como consequência da exclusão da subjetividade por parte da ciência moderna, a partir de Galileu e Descartes, Lacan reafirma a diferença entre ambos os campos, já que é deste sujeito foracluído que a psicanálise vai se ocupar.

É subjetivo o real que a psicanálise, como maquinaria teórica e dispositivo clínico, produzirá em sua prática. Como em Freud, também em Lacan os laços da psicanálise com a ciência não são abandonados. Se não existe um real em si, com o qual nossas proposições possam aspirar a uma relação de

³²⁷ MILLER. *Las respuestas del real*, 1987.

³²⁸ BACHELARD. *La formation de l'esprit scientifique*, 1972, p.249

correspondência, existe entretanto um real que se choca com nossas teorias e que, ao mesmo tempo, é por elas produzido.

Não se pode esquecer, entretanto, a ressalva tão incisiva que Freud inclui na analogia que está sempre pronto a estabelecer entre ciência e psicanálise. Esta não é jamais uma investigação científica imparcial, porque é um tratamento. Nesta medida, não se encara o real subjetivo, produzido pelo dispositivo psicanalítico, como algo a ser revelado, ainda que parcialmente, ao final, mas se esbarra com ele no campo transferencial como algo que exigirá do analista o trabalho simbólico para se situar neste campo de uma nova forma, possibilitando ao analisando uma nova posição subjetiva em relação àquilo que o constitui de forma irreduzível, e a que Lacan chamará o seu sintoma.

Portanto, se Lacan efetivamente não hesita na referência a invariantes que balizam a diversidade que encontra na experiência, isso não o compromete com qualquer realismo ingênuo, senão com o compromisso de fazer teoria de um campo de experiência que, como vimos, deve ser admitido como ao mesmo tempo constituído pela linguagem, porém em torno de algo que é resposta do real.

CONCLUSÃO

Ao terminar uma tese, é difícil não levantar a questão: por que segui tal caminho e não outro? É difícil não ter a sensação de que muitas seriam as maneiras de abordar o problema e que há qualquer coisa de radicalmente contingente na realização final, especialmente quando se escolhe um tema tão amplo e ambicioso quanto o que escolhi, e com fronteiras tão fluidas. Tudo o que resta a fazer, então, é prestar o testemunho do caminho que foi trilhado, reconhecendo que muito fica por ser pesquisado para que respostas mais conclusivas às questões levantadas possam emergir.

Neste sentido falar do que não foi realizado não é uma alternativa viável, pois, em última análise, isso nos levaria a muito longe. Tudo aqui merece aprofundamento. A matéria é nova, e os inúmeros autores que procuram pensar a psicanálise a partir da tradição pragmática, que é, em si, uma tradição composta de teorias com diferenças marcantes entre si, partem de pontos de vista e objetivos bastante diversos, apresentando idéias importantes, merecedoras de atenção e que ultrapassam em muito o que aqui pôde ser discutido.

O móvel deste trabalho foi, antes de mais nada, trazer esclarecimentos quanto a algumas questões com as quais me deparei em meu percurso como clínico. Fundamentalmente, perguntava-me pela eficácia de minha prática clínica e pelo que é ser analista. Os desafios encontrados na clínica

psicanalítica aos meus esforços terapêuticos, assim como a própria escolha pela prática psicanalítica, figuraram certamente entre as principais motivações para que eu desenvolvesse as questões que propus.

Os autores de tradição pragmática oferecem argumentos para uma discussão com a psicanálise lacaniana, dentro da qual transcorre minha formação psicanalítica, que permite acercar-me teoricamente do conflito entre o entusiasmo com que exerço minha prática, no dia a dia da clínica, e a pergunta perturbadora: mas será este o caminho? Não haveria alternativa mais fácil, mais recompensadora, mais comprometida com o que pode mudar e dar certo?

Neste momento, me deparo com as instigantes questões lançadas pelo psicanalista Jurandir Freire Costa. Os artigos em que este autor se dispõe a discutir a psicanálise lacaniana a partir das contribuições da tradição pragmática, assim como a proposta de uma redescrição da psicanálise, foram extremamente instigantes para mim, a ponto de tomarem a posição de um eixo central em torno do qual se desenvolveram minhas investigações.

Os desafios que os artigos de Costa levantam, com a contundência característica do brilhante polemista que estimula reflexões e reformulações de pensamentos instituídos em diferentes campos, incidiram com precisão sobre este conflito que tentava solucionar: por um lado a paixão pela psicanálise e a dedicação à minha formação como psicanalista, e por outro a desconfiança de estar tomando o caminho errado, 'vendo' coisas na clínica que, na verdade,

dependem da perspectiva com que as olho e que poderiam ser outras, se me abrisse a uma nova perspectiva.

Recapitulemos então algumas das questões que abordei neste trabalho, assim como certas respostas iniciais. Em um nível mais básico, eu perguntava pela capacidade da psicanálise, tendo em vista sua tradição universalista, de abordar a diversidade dos modos de subjetivação hoje, pouco mais de cem anos após sua criação por Freud.

Essa questão tão ampla foi tomada pela via de um recorte que privilegiou a teoria de Lacan a qual, sob influência do estruturalismo, seria uma legítima representante do tipo de tradição universalista da psicanálise. Assim, aquilo a que me dirigi foi tanto às questões que a esta teoria foram endereçadas por Costa a partir de um olhar pragmático específico, quanto à sua proposta de referenciais teóricos alternativos para a teoria e prática analíticas. Essas questões concerniam o modo de pensar o sujeito e a clínica, partindo de uma outra concepção de linguagem e, correlatamente, de cientificidade.

A questão da concepção de linguagem foi colocada por Costa num lugar central. Considerando que Lacan busca na lingüística estruturalista o apoio para fazer da psicanálise uma ciência, Costa sustenta que a pragmática lingüística oferece recursos para realizar esse mesmo fim de modo mais simples e, adicionalmente, com relevantes conseqüências éticas. Do mesmo modo, pensar o sujeito via estruturalismo também determinaria um certo modo de ver a clínica, a ser questionado.

Basicamente, é o universalismo da teoria de Lacan e a perda de contato com o que pode funcionar em favor da busca de objetividade e de uma certa ética do impossível que estão na mira de Costa. Isso é assim, sobretudo, na medida em que essas características parecem prestar-se a uma posição dogmática dos seguidores de Lacan, exatamente na medida em que tais características sugerem que não se está falando apenas do que é melhor para nós acreditarmos ou que não se está meramente apresentando mais uma das leituras possíveis de Freud, segundo uma tradição mais hermenêutica, porém estabelecendo as balizas que necessariamente demarcam o campo no interior do qual se dá a prática do analista. Isso atingia ainda a visada genealógica, historicista, que tão frequentemente pensou a questão da subjetividade no século 20.

Inicialmente procurei distinguir os diferentes enfoques pragmáticos em jogo no debate. A diferença entre o neopragmatismo de Rorty e a pragmática lingüística foi demarcada. De um lado um pragmatismo filosófico revigorado em Rorty, que tem como um dos seus temas importantes a crítica a uma visão representacional de linguagem e “correspondentista” de verdade. De outro uma pragmática lingüística, na qual Rorty busca recorrente apoio para suas propostas, cuja marca central é o tratamento da linguagem como prática social e o abandono de um modelo único de linguagem.

Tendo feito uma breve revisão da literatura sobre as diferentes discussões que articulam os diversos pragmatismos e a psicanálise, centrei-me sobretudo nos principais tópicos da neopragmática que se prestam a uma interlocução

com a psicanálise lacaniana. Trata-se inequivocamente de um ponto que não foi trabalhado como gostaria, dado a pouca atenção que pude dar a outros enfoques pragmáticos à psicanálise; essa tarefa, certamente, fica por ser realizada nos desdobramentos futuros que advirão dessa pesquisa.

Examinei então mais detidamente o tópico das relações entre Lacan e estruturalismo. Conclui que estas relações não podem ser consideradas como sempre as mesmas ao longo da obra lacaniana, mas assumem diferentes matizes de acordo com as novas questões que se apresentavam a Lacan em cada diferente momento de seu ensino.

De modo geral, houve um gradativo afastamento de Lacan do estruturalismo, mas, mesmo quando Lacan utilizou mais entusiasticamente as referências estruturalistas, seja pela via da lingüística ou da antropologia, estas sofreram necessariamente enormes torções ao serem transplantadas para o campo da psicanálise, onde não se trata de uma teoria de linguagem, e onde o tema do sujeito é central. Além disso, indiquei como as noções de *alíngua* e *letra* atestam respectivamente a insuficiência, para Lacan, das noções de *língua* e *significante* para pensar o que é do campo da psicanálise.

Embora, de fato, o autor tenha durante certo – importante – período, evidentemente, buscado na lingüística estrutural a legitimidade epistemológica que desejava conferir à psicanálise, ele abandona tal projeto, não para retomá-lo com o auxílio de outra teoria da linguagem, porém, antes, desistindo da idéia de que fosse da lingüística que ele poderia conseguir tal legitimidade.

Lacan deixa de esperar da ciência o crivo quanto ao rigor do saber psicanalítico.

Os desdobramentos de minha pesquisa levaram-me ainda a considerar que, possivelmente, muito da crítica neopragmática a este aspecto, qual seja, ao estruturalismo lacaniano foi admitida pelo próprio Lacan, que caminhou no sentido de uma acepção de linguagem que, embora apoiada em referências bastante distintas, é mais compatível com a pragmática.

Um outro ponto a que cheguei foi a valorização da psicanálise como um campo em que é a experiência clínica que nos indica os caminhos teóricos. A teoria analítica não se apóia nas últimas descobertas da ciência, como que caminhando para um final feliz, enquanto a produção de conhecimento avança. Ela nada espera do projeto genoma para tratar melhor, embora possa perfeitamente admitir que tal projeto fabricará artefatos que permitirão, conforme o caso, uma intervenção clínica que, de todo modo, não será analítica.

Não se trata de negar a eficácia em outras intervenções clínicas, porém delas distinguir a eficácia da análise, que trilha numa direção precisa e, importante dizer, exatamente por isso não serve para tudo. É francamente tolo achar que todos deveriam fazer psicanálise ou que ela deve ser a opção prioritária para qualquer caso clínico. O que ela tem a oferecer é algo específico, algo que não se deve perder de vista. Quanto a isso, fica claro que Lacan pretende sustentar a especificidade do laço analítico, distinguindo-o também do laço científico - daí que a produção de teoria no seio da psicanálise

tenha um ritmo próprio. Tocamos assim na noção de 'discurso analítico' em relação a qual não se pode deixar de reconhecer o tempero pragmático adicionado por Lacan.

Ressalto ainda, quanto ao tópico da linguagem, que dado o modo de pensar lacaniano torna-se perfeitamente plausível pensar a psicanálise através de noções como jogo de linguagem, ato de fala, ou redes de crenças e desejos, desde que, o que importa é o modo como isto repercutirá na prática analítica mesmo que essa não seja concebida como independente da teoria. Por outro lado, a questão da linguagem era trazida a um ponto central na medida em que determinava uma certa visão de cientificidade, de sujeito e de clínica. Daí que restasse investigar essas questões nos capítulos finais da tese.

Para cotejar o sujeito, tal como promovido nos artigos de Costa a partir da definição rortyana de *self*, com as propostas lacanianas de conceituação do sujeito na psicanálise, percorri as diversas acepções em que Lacan usa o termo sujeito, circunscrevendo três delas. Minha preocupação central foi mostrar que o uso feito por Lacan desta noção remete necessariamente à experiência clínica, e que nada tem a ver com a idéia de indivíduo ou de sujeito tal como entendido pelo senso comum ou ainda tal como entendido em outros campos do saber. Principalmente, a noção de sujeito designa sempre um acontecimento dentro do campo transferencial, quer dizer, algo que é pontual, singular e não universalizável, por mais que seja articulada a invariantes.

Na visão de Lacan, o sujeito da psicanálise constitui-se na e pela linguagem. Isto não implica que tenhamos que ter uma teoria científica da

linguagem para falar da clínica. O que existe é uma teoria pela qual o sujeito comparece como efeito da ação da linguagem. Porém esta linguagem, não é mais tomada como qualquer ciência o venha ensinar, mas meramente como o mínimo irrecusável: há algo que significa ao sujeito e isso só vale em um contexto – é o que indica o $S1 \rightarrow S2$, o simbólico de Lacan.

Portanto, a psicanálise, como teoria de uma prática, não cai por terra se a teoria estruturalista da linguagem for abandonada, mas pode ser inquirida por aqueles que não quiserem considerar uma lógica do significante: desde que há significante e discurso, segue-se necessariamente tal e tal. Se não é uma teoria científica, seja lá o que for não é uma teoria relativista, pois pretende falar do que não se pode recusar quanto à clínica.

Já a neopragmática enfatiza o contexto histórico e de certa maneira equipara o sujeito às múltiplas formas de subjetivação, às múltiplas formas do sujeito se ‘descrever’, sempre historicamente contextualizadas. O que observei quanto a isso é que a redescrição neopragmática do sujeito como rede de crenças e desejos corre o risco de ser muito geral. É evidentemente possível considerar o sujeito como tal, porém cabe perguntar como articular tal noção com o que é do campo da psicanálise.

O sujeito do significante lacaniano é tão ‘fora da história’ quanto o sujeito concebido como rede de crenças, mesmo que o primeiro seja vazio e o segundo constitua-se de puras propriedades positivas, isso por conta do paradoxo envolvido em toda a teoria historicista: ela também apresenta formulações universalistas. Em ambos os casos, é sempre na relação aos

significantes ou crenças e desejos de uma dada época que o sujeito se constitui. E se Lacan fala em estrutura, Davidson fala em holismo e o jogo de linguagem em Wittgenstein também apresenta um caráter holístico. Ou seja, há regras, e mesmo que sejam locais, elas estão sempre agindo quando há sujeito.

Quanto à vertente clínica das questões colocadas por Costa, a oposição entre *via di levare* e *via di porre* vem a um primeiro plano. A proposta de que a psicanálise proceda pela *via di levare*, no caso de Lacan, revelaria uma essência ou verdade do sujeito escondida por trás das aparências? A recomendação neopragmática de Costa, de que a análise adote a *via di porre*, visa combater a idéia de uma essência do sujeito. Concluímos, com Costa, que, em seu desenrolar, a psicanálise poderia ser efetivamente considerada como atuando pela *via de porre*, no sentido de que o analisando encontra novas formas de satisfação ao escapar do registro repetitivo do sintoma.

A *via di levare*, entretanto, mantém seu valor, já que é uma proposta que diz respeito a uma posição do analista, que é a de evitar que suas crenças ou valores sejam impostos ao analisando através da sugestão. Ao visar levantar as resistências para que o desejo inconsciente seja liberado, o ato analítico não se caracteriza como um 'acréscimo de material' (*modo di porre*). O analista pretende não fazer de seus próprios ideais e crenças um instrumento da cura -- o que é um ideal inatingível, mas que permanece como uma direção precisa. A noção lacaniana de desejo do analista indica que o analista esforça-se por obter

a pura diferença, quer dizer, evitando ao máximo fazer comparecer na cura seus próprios desejos e ideais.

Entendendo que a preocupação em evitar a metáfora do “revelar” toca na mesma preocupação em valorizar a diversidade e a ênfase no possível, chamei atenção para a questão de um ponto resistente à cura que o analista, não tanto procura, mas com o qual esbarra na clínica. A práxis analítica ensina que o incurável comparece no processo; aquilo que não se desloca, que insiste, que não varia. Não se trata de uma essência escondida, mas algo que escapa à linguagem porque é da ordem da sexualidade. O trabalho analítico conduz a um ponto de insistência que, desarmônico em relação aos ideais do sujeito, deve contudo por ele ser assumido.

É uma preocupação recorrente entre autores que abordam a psicanálise através de um referencial wittgensteiniano, a de evitar a idéia de uma correspondência entre um discurso que é manifesto e outro que se situa em outra cena. Embora costumemos reconhecer que em Lacan não há um sentido oculto verdadeiro que corresponde a um sentido manifesto, toda a sua retórica sobre a estrutura e o resto gera a expectativa de que a clínica caminhe no sentido de ‘revelar’ a um ou a outro.

Porém, a estrutura não equivale ao recalcado, e se o analista quer que o analisando fale, não é para que de suas associações se desvele a estrutura, mas sim porque supõe que a estrutura age sobre o falante de tal modo que, ao falar, o sujeito se transforma e se cura. Porém nisso há uma direção, que não é uma qualquer.

Por sua vez, quanto ao resto, não se trata de algo que já está lá, mas sim de um produto da análise. Não se revela o que já estava lá, senão, de todo modo, pela via da performatividade da linguagem sob transferência. Além disso, há a consideração daquilo que não se revela de forma alguma, senão de viés, pelo atravessamento realizado sob transferência. O que não se revela, o que só se pode contornar, impõe-se como construção na medida em que se interroga as respostas do real na clínica. Tal é a maneira lacaniana de retomar as marcas das experiências da primeira infância, a amnésia infantil e as lembranças encobridoras (fantasias) de que nos falou Freud.

Ao otimismo rortiano em relação às possibilidades de descrições e redescrições opõe-se a inspiração da psicanálise a respeito do valor fundamental dos primeiros anos de vida na modulação de um psiquismo e na constituição de desejos, que guardarão para sempre sua eficácia em sua articulação àquilo que recebe um lugar na estrutura e que incide traumáticamente: a castração. Isso impõe uma direção à análise, contemplada pela *via di levare* e pela idéia de que, nas descontinuidades do discurso (formações do inconsciente), sempre aparece o sujeito como índice do inconsciente.

Quanto ao final de análise, a proposta, com o apoio no pensamento de Rorty, de tomar como seu critério o acordo intersubjetivo quando uma situação mais satisfatória foi alcançada, encontra respaldo não só em nossa prática, como na de Lacan: "Posso testemunhar apenas o que minha prática

me fornece. Uma análise não deve ser levada longe demais. Quando o analisando pensa que está feliz de viver, é suficiente”³²⁹

Entretanto, o acordo nem sempre pode nos guiar, se o inconsciente é o que estrutura nossa prática. A resistência sendo inconsciente, a tal ponto que a expressão “fuga para a saúde” ganhou notoriedade na psicanálise para designar designando uma súbita “melhora” que visaria evitar a análise, este acordo do analista com o que o analisando diz permanece, por estarmos referidos ao inconsciente, como algo que só se atinge de viés na maior parte do tratamento.

Um último aspecto que tomamos como tema de pesquisa foi a crítica de Costa à fetichização da teoria psicanalítica. Sem dúvida este é um risco que corremos e que envolveria uma degradação da psicanálise. Isso ainda se acentua no caso da teoria lacaniana, por seu viés logicista. Pois é como se ela incluísse em seus conceitos a história, de tal maneira que algo de a-histórico da psicanálise fosse por ela tocado. Posição paradoxal na qual o que muda e o que não muda articulam-se permanentemente, o que é sensível no próprio percurso de Lacan, no qual ele não cessa de mudar para falar do que é essencial à experiência.

Modo geral, as teorias sempre aspiram, a algum nível de validade universal, ainda que no âmbito do recorte que elas operam. Se a teoria não pode, no campo da psicanálise, sobrepor-se à experiência, também não se pode, a não ser abandonando este campo, desistir de teorizar em favor de uma posição

³²⁹ LACAN *Conférences et Entretiens*, Scilicet 6/7, 1976, p.15

relativista. Ao afirmar, que as proposições verdadeiras têm a única propriedade em comum de serem úteis de acreditar, Rorty também não pode deixar de teorizar. O que é certo é que Lacan ainda faz teoria, mesmo a partir do momento em que afirma que a psicanálise não é uma ciência e, fazendo teoria, necessariamente aspira capturar algo que possa subsumir uma diversidade. O quanto isso vale para todos ou para sempre é uma questão a ser sempre interrogada, como propõe Costa, ao advertir sobre o risco de fetichização da teoria.

Como último ponto de nossos passos ao longo da tese a destacar, escolho a questão do real. A concepção de verdade como correspondência entre enunciados e fatos originalmente independentes é algo que não encontraria respaldo em Lacan, dada sua ênfase no simbólico como estruturante do todo o saber. Sem dúvida, para ele, como para a pragmática lingüística, a linguagem não é representação mas condição de constituição da realidade.

Entretanto, não se trata em Lacan de uma visão relativista; ele entrelaça as dimensões do simbólico, do imaginário e do real. Para rejeitar a noção metafísica de realidade, Rorty, ao considerar nossas verdades teóricas como meras ficções úteis, talvez recaia na cilada de deixá-las inquestionáveis por algo que escape a nossas construções de linguagem.

Quanto à experiência analítica, para Lacan há real que, embora indissociável da teoria, é resto irreduzível, incide como causa e determina os caminhos de um processo analítico. Sem isto, tudo o que restaria ao analista seria atuar de forma arbitrária. Se deixar de teorizar é impossível, os

obstáculos à teoria, as pedras no meio do caminho, fazem com que nem toda redescritção seja possível, mas também com que seja impossível colocar o acordo intersubjetivo como critério único para determinação da verdade. Desde que há real e linguagem, a questão da verdade se impõe, encarniçada.

BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, E. **Psicoanálisis y ciencia**. <http://www.edupsi.com>
- ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: JZE, 1989.
- AUSTIN, J.L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACHELARD, G. **L'Activité rationaliste de la pshisque contemporaine**. Paris: PUF, 1951.
- _____. **L'engagement rationaliste**. Paris: PUF, 1972.
- _____. **La formation de l'esprit scientifique**. Paris: Vrin, 1972.
- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S. **An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity**. Oxford e Chicago: Basil Blackwell/The University of Chicago Press, vol. 2, 1985.
- _____. **Language: Sense and Nonsense**. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- BARNES, B. **T.S. Kuhn and Social Science**. London: The MacMillan Press, 1982.
- BARROS, C.P. **Conceitos termodinâmicos e evolucionistas na estrutura formal da metapsicologia freudiana. Cadernos do Tempo Psicanalítico 3**. Rio de Janeiro, SPID, 1971/1998.
- BEZERRA Jr., B. **Descentramento e sujeito - Versões da revolução Coperniciana de Freud**. In: COSTA, J.F. (org.). **Redescrições da psicanálise: Ensaio pragmáticos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BLOOR, D. **Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge**. London: MacMillan, 1983.
- _____. **Knowledge and Social Imagery**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1991
- BOUVERESE, J. **Wittgenstein Reads Freud. The Mith of the Unconscious**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- COSTA, J.F. **As sombras e o sopro - a psicanálise na era da linguagem**. **Novos**

- Estudos.** São Paulo: CEBRAP, n.24, jul. 1989, pp.71-93.
- _____. **A inocência e o vício. Estudos sobre o homoerotismo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- _____. Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty. In: COSTA, J.F. **Redescrições da psicanálise. Ensaios pragmáticos.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. **A face e o verso.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- COSTA-MOURA, F.T. **Função da causa na psicanálise.** Rio de Janeiro: PUC, 2000. (Tese, Doutorado em Psicologia)
- COUTINHO, A.R. Repensando a questão da subjetividade em uma perspectiva pragmática. In: COSTA, J.F. (org.) **Redescrições da psicanálise: Ensaios pragmáticos** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. A questão da subjetividade: Justificativa de uma abordagem transdisciplinar baseada na pragmática. **Cadernos de subjetividade**, 3, pp.315-340.
- _____. Cientificidade e relevância social I: Controvérsias sobre a cientificidade da psicologia e das ciências sociais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, (12) 1, 1996a. pp. 023-037
- _____. Cientificidade e relevância social II: Uma rediscussão da questão da cientificidade e suas implicações sociais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, (12) 2, 1996b. pp. 165-177
- DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality. In: WOLLHEIM, R. and HOPKINS, J. (ed.) **Philosophical Essays on Freud.** Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. Os intercessores. In: **Conversações.** Rio de Janeiro: Ed. 34
- _____. **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Ed. 34, vol. 2, 1995.
- DILTHEY, W. **Introduction to the Human Sciences.** Selected Works, vol. 1
Princeton: Princeton University Press, 1883/1989.

- DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como uma linguagem.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- DOSSE, F. **História do estruturalismo: O campo do signo (1).** São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- DREYFUS, H.L.&RABINOW, P. **Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics.** Chicago: The University of Chicago Press, 1988
- FIGUEIRA, S.A. **Nos bastidores da psicanálise.** Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- _____. **Freud e a difusão da psicanálise.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- FICHANT, M. A epistemologia na França. In: CHATELET, F. **História da filosofia, idéias, doutrinas.** Rio de Janeiro: Zahar editores, 1974
- FINK, B. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo.** Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- FORRESTER, J. **Seduções da psicanálise.** São Paulo: Papyrus, 1990.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. Technologies of the Self. In: MARTIN, L.H., GUTMAN, H. &HUTTON, P.H. **A Seminar With Michel Foucault** London: Tavistock Publications, 1988.
- FREIRE, A B. **Por que os planetas não falam.** Rio de Janeiro: Revinter, 1998.
- FREUD, S. **Estudos sobre a histeria.**(1893-1895). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Edição standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB), vol. 2.)
- _____. **Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa.** (1905a). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (ESB, vol. 3)
- _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.** (1905b). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (ESB, vol. 7)

- _____. **Sobre a psicoterapia.** (1905c). Rio de Janeiro: Imago, 1969.(ESB, vol. 7)
- _____. **Análise de uma fobia em um menino de cinco anos.** (1909). Rio de Janeiro: Imago, 1969.(ESB, vol. 10)
- _____. **A dinâmica da transferência.** (1912). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (ESB, vol. 12)
- _____. **Uma criança é espancada.** (1919). Rio de Janeiro: Imago,1969 (ESB, vol. 17)
- _____. **Além do princípio do prazer.** (1920). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (ESB, vol. 18)
- _____. **A psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher.** Rio de Janeiro: Imago, 1969. (ESB, vol.18).
- _____. **Por que a guerra?** (1932). Rio de Janeiro: Imago,1969.(ESB, vol. 22)
- _____. **Análise terminável e interminável.** (1937a). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (ESB, vol. 22)
- _____. **Construções em análise.** (1937b). Rio de Janeiro: Imago, 1969.(ESB, vol. 22)
- GAY, P. **The bourgeois experience: Victoria to Freud. Education of the senses.** Oxford and New York: Oxford University, vol. I, 1984.
- _____. **The bourgeois experience: Victoria to Freud. The tender passion.** Oxford and New York: Oxford University, vol. II, 1986.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** RJ: Editora Guanabara, 1989.
- GHIRARDELLI Jr., P. **Davidson versus Rorty: o Debate Atual sobre a Verdade.** <http://www.filosofia.pro.br>, 2000.
- GROSS, P.R., LEVITT, N. **Higher Superstition.The academic left and its quarrels with science.** Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1994.
- HACKER, P.M.S. **Wittgenstein's Place em Twentieth-century Analytic Philosophy.** Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

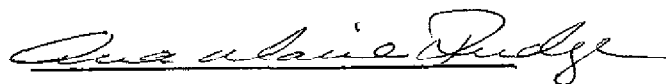
- JAMES, W. **Pragmatism: A new name for some old ways of thinking**. New York: Longman Green and Co, 1907.
- JULIEN, P. **O retorno a Freud de Jacques Lacan**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- KOYRÉ, A. **Études Galiléennes**. Paris: Hermann, 1966.
- KUHN, T.S. **The structure of Scientific Revolutions**. (2 ed) Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- _____. Reflexões Sobre meus Críticos. Em Lakatos & A. Musgrave (eds.). **A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento**. São Paulo: Cultrix, 1979.
- LACAN, J. **Conferences et Entretiens. Scilicet 6/7**, Paris: Seuil, 1976
- _____. **Mais, Ainda**. (1972). Rio de Janeiro: JZE, 1985. (O Seminário, livro 20)
- _____. **Os Quatro conceitos Fundamentais da Psicanálise**. (1964). Rio de Janeiro: JZE, 1988. (O Seminário, livro 11)
- _____. **A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1988. (O Seminário, livro 7.)
- _____. **Televisão**. Rio de Janeiro: JZE, 1993.
- _____. **A relação de objeto**. Rio de Janeiro: JZE, 1995. (O Seminário, livro 5)
- _____. **O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1996. (O Seminário, livro 17.)
- _____. **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1997. (O Seminário, livro 2)
- _____. **As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: JZE, 1999. (O Seminário, livro 5)
- _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.

- _____. Formulações sobre a causalidade psíquica. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- _____. Função e Campo da Fala e da Linguagem. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998
- _____. A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998
- _____. Posição do Inconsciente. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- _____. A Ciência e a Verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- LÉPINE, C. **O inconsciente na antropologia de Claude Lévi Strauss**. São Paulo: Ática, 1979.
- LEVÍ-STRAUSS. **L'Homme nu**. Paris: Plon, 1961
- _____. **Antropologia estrutural**. SP: Tempo Brasileiro, 1975.
- Longman dictionary of contemporary english**. London: Longman, 1988.
- MARCONDES, D. Introdução. In: AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- _____. Desfazendo mitos sobre a pragmática. **ALCEU**, vol I, n. 1, 38-46, jul/dez, 2000.
- MILLER, J.A. Las Respuestas de lo Real. In: **Aspectos del Malestar en la Cultura**. Buenos Aires: Manantial, 1987.
- _____. **Matemas II**. Buenos Aires: Manantial, 1988.
- _____. **Percorso de Lacan: Uma Introdução**. Rio de Janeiro: JZE, 1982.
- _____. **Matemas I**. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- _____. **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- MILNER, J.C. **A Obra Clara**. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- PAPINEAU, D. **The philosophy of science**. New York: Oxford University Press, 1996.
- PICKERING, A. **Science as Practice and Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

- QUINE, W.V.O. Two dogmas of empiricism. **Philosophical review**, 60, 20-46, 1951.
- RAMBERG, B. **Richard Rorty e a sua filosofia**. <http://filosofia.pro.br>.
- REIS NETO, R.O. **Acompanhamento terapêutico: emergência e trajetória histórica de uma prática em saúde mental no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: PUC, 1995. (Dissertação, Mestrado em Psicologia Clínica.)
- RICOEUR, P. **De l'Interpretation - essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1965.
- RORTY, R. Science as solidarity. In: **Philosophical Papers**, vol. 1: **Objectivity, Relativism and Truth**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991a.
- _____. Non reductive physicalism. In: **Philosophical Papers**, vol. 1: **Objectivity, Relativism and Truth**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991a.
- _____. Pragmatism, Davidson and truth. In: **Philosophical Papers**, vol. 1: **Objectivity, Relativism and Truth**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991a.
- _____. Philosophy as science, metaphor, politics. In: **Philosophical Papers**, vol. 2: **Essays on Heidegger and others**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991b.
- _____. Freud and moral reflection. In: **Philosophical Papers**, vol. 2: **Essays on Heidegger and others**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991b.
- _____. Moral identity and private autonomy: the case Foucault. **Philosophical Papers**, vol. 2: **Essays on Heidegger and others**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991b.
- _____. "O futuro da utopia". **Folha de São Paulo**, 4 de abril de 1999, caderno Mais!, p.5, 1999.
- ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. São Paulo: Companhia das letras, 1994.
- RUDGE, A.M. **Pulsão e linguagem**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.


- RUDGE, A.M. O Infantil na Metapsicologia. Pulsional. **Revista de Psicanálise**, São Paulo, v.XII, n.126,1999. pp.13-29.
- RUWET, N., *Linguística e ciências do homem*. In: COSTA LIMA, L. (org.) **O estruturalismo de Leví Strauss**. Petrópolis:Vozes, 1968.
- SAUSSURE, F., **Curso de lingüística geral**. SP: Cultrix, 1975.
- SHAFER, R., **A new language for psychoanalysis**. New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- SCHEFFLER, I., **Four Pragmatists. A critical introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey**. London,New York: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- SHERWOOD, M. (1969). **The logic of Explanation em Psychoanalysis**. NewYork: Academic Press, 1969.
- SOUZA, O. A metapsicologia e as opções éticas do psicanalista. In: KISHIDA, C.A. et al. (org.). **Clínica da ilusão**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.
- TUGENHAT, E. **Traditional and analytical philosophy. Lectures on the philosophy of language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- WITTGENSTEIN, L., **Tractatus Logico-Philosophicus**. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- _____. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)
- ZIZEK, S. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: JZE, 1991.
- _____. **Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: JZE, 1992.
- _____. **The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Women and Causality**. London/New York: Verso, 1994.
- _____. **Looking Awry: an introduction to Jacques Lacan through popular culture**. London/Massachussets: The MIT Press, 1997.

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Raymundo de Oliveira Reis Neto, intitulada "Psicanálise, pragmatismo e estruturalismo: considerações sobre a diversidade e a invariância na clínica e na teoria", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



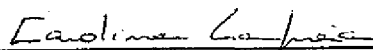
Profa. Ana Maria Rudge (Orientadora)

PUC-Rio



Prof. Jurandir Freire Costa

UERJ



Profa. Carolina Lampreia

PUC-Rio



Prof. Marco Antonio Coutinho Jorge

UFRJ

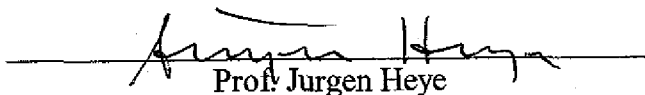


Prof. Octavio Almeida Souza

PUC-Rio

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 25.1.07/2002.



Prof. Jurgen Heye

Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de Teologia e Ciências Humanas