

# WITTGENSTEIN, FREUD E LACÃ:

## Em Prol de um Uso Completo da Linguagem<sup>1</sup>

João José R. L. Almeida  
limalme@uol.com.br

Este artigo, embora modesto, tem algumas talvez descabidas pretensões: advoga por um uso completo da linguagem, pleiteia a gramática da psicanálise e quer dar continuidade a um diálogo com Jurandir Freire Costa (Costa, 2006). Cumpre esclarecer que a palavra "Lacã" passa a designar lacanianos em geral, sem distinções de credo ou raça, que tomem por reais expressões apenas mitológicas – uma tendência encontrável em qualquer parte, que pode até ter se originado em Lacan, mas cuja referência deve-se, por bem, omitir. A palavra serve também para diferenciar dela o trabalho significativo e fundamental desenvolvido pelo grande psicanalista francês. Cumpre esclarecer igualmente que o título expressa a ordem de prioridades intelectuais do artigo, mas não que o artigo seguirá uma ordem espacial correspondente: primeiro o filósofo, porque esta é uma terapia conceitual; depois, o fundador da psicanálise cuja teoria foi objeto de crítica do filósofo; e, por fim, a tendência geral cujos balões chegam a alcançar as altas estratosferas da linguagem. Essas ordens, no artigo, estão entrelaçadas.

### Freire Costa

Recebi como obséquio a réplica de Freire Costa a meu artigo sobre psicanálise pragmática (Almeida, 2006), e obviamente aprendi com ele lições inestimáveis sobre o valor da psicologia vernacular para a teoria psicanalítica. Fui obrigado a reacomodar o conjunto das minhas reflexões, e eis aqui alguma coisa nova que espero que possa servir algum dia para os teóricos da psicanálise (e da psiquiatria).

Deixe-me começar pela citação de dois parágrafos das IF (Wittgenstein, 2001) que servem para balizar esse tema:

"Os problemas que se originam de uma má interpretação das nossas formas de linguagem, têm o caráter de *profundidade*. Essas são intranqüilidades profundas; elas se enraizam tão profundamente em nós quanto as formas da nossa linguagem, e o seu significado é tão grande quanto a importância da nossa linguagem. –

---

<sup>1</sup> Utilizo as seguintes abreviaturas: IF (Investigações Filosóficas); MS (Manuscrito do *Nachlass*, legado literário de Wittgenstein), e TLP (Tractatus Logico-Philosophicus). Fiz também, por minha conta e risco, todas as traduções das citações presentes no artigo.

Perguntemo-nos: por que sentimos um chiste gramatical como *profundo*? (E isto já é a profundidade filosófica.)" (§ 111).

"Uma alegoria que é recolhida nas formas da nossa linguagem provoca uma falsa aparência que nos intranqüiliza: "Isso não é *assim*!" – dizemos. "Mas isso tem que *ser assim*!"" (§ 112).

Nossa linguagem é repleta de alegorias, e o dia a dia habitado por um sem-número de fantasmas e mitologias que colorem ou acinzentam a vida. Não há dúvida de que essas mitologias se mobilizam em conjunto com as emoções e o intelecto, e afetam grandemente o nosso envolvimento (ou separação) com as pessoas e os objetos ao nosso redor. Essa é a situação normal, inter-relacionada, ramificada, carregada de vibrações emocionais, da linguagem cotidiana, como diria Wittgenstein, que já em 1931, ao comentar o texto do famoso antropólogo evolucionista James George Frazer, deu plena relevância a este fato, dizendo: "Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia." (Wittgenstein, 1993b, p. 132).

Parte do texto das IF acima em destaque, a frase sobre o chiste gramatical, provém do mesmo conjunto de anotações, redatadas em 1931, o MS 110 (In: Wittgenstein, 2000). Uma época em que o filósofo austríaco não só conceitualizou a gramática como um ritual, mas coligiu o seu famoso "método da filosofia", a *übersichtliche Darstellung* (IF § 122), que eu traduzo como "apresentação panorâmica". O que Wittgenstein chama de "gramática" são essas redes mitológicas, esses rituais, que sempre são cumpridos como se fossem jogos, isto é, rituais desempenhados de acordo com regras, cujos meios de apresentação são exemplares empíricos envolvidos na mesma rede.

Evidentemente a linguagem, tal a vida, é como um grande labirinto (IF § 203): por um lado dela nós estamos perfeitamente orientados, mas se por acaso nos aproximarmos por outros lados, podemos nos perder totalmente. E talvez seja isso o que os §§ 111-112, destacados acima, queiram nos alertar. O uso de uma palavra dentro de um certo ritual, é profundo, mas a mesma palavra fora do ritual torna-se uma má interpretação das formas da nossa linguagem, que carrega, assim, apenas uma *aparência* de profundidade. A presença de contradições ("Isso não é *assim*", "Mas isso tem que *ser assim*!") e intranqüilidades significa que nos perdemos no labirinto.

Não há como legislar sobre o uso da linguagem, porque ela é dada no fluxo da vida: "E representar uma linguagem quer dizer imaginar uma forma de vida" (IF § 19). Teríamos que ter uma super-linguagem de ordem superior, um padrão moral desencarnado, deificado e acima de todos para conseguir o feito. Mas isso parece mais

uma quimera do que o tipo de mitologia a que estou me referindo. Assim, as pessoas falam de causas, interpretações, sujeito, desejo, inconsciente, jogos de linguagem, regras, no interior das fisionomias das nossas variadas formas de vida. As nossas alegorias, porém – e aqui reside o valor terapêutico da filosofia –, comportam o grande perigo de gerar inquietações, desde que essas diferenças sejam desconhecidas, desde que queiramos converter uma compreensão ideal num ideal de compreensão. Nesses casos, a linguagem entra de férias (IF § 38), e as palavras, fora do seu rito, giram no vazio como engrenagens desengatadas, e perdem o sentido. Esse, aparentemente, é o padrão wittgensteiniano: o próprio solo da prática, ou o uso cotidiano da linguagem, que é ritualístico.

E aqui é que poderia, com os esclarecimentos de Freire Costa, alinhar alguma coisa sobre teoria psicanalítica como celebração.

### **Wittgenstein e a Psicanálise**

No primeiro trimestre de 1938, Wittgenstein anotou uma observação em inglês no seu caderno:

“Eu não estou lhe ensinando nada; eu estou tentando persuadi-lo a fazer algo. O que nós fazemos é muito mais parecido à psicanálise do que você poderia dar-se conta” (MS 158, p. 34r, In: Wittgenstein, 2000. O sublinhado é do original).

A reflexão prossegue até circunscrever a idéia de que o método filosófico escolhido é o de atuar sobre a vontade, não sobre o intelecto. Esta atitude filosófica, que passa a caracterizar o pensamento de Wittgenstein logo depois do seu retorno a Cambridge – “O filósofo aspira a encontrar a palavra liberadora, isto é, a palavra que finalmente nos permita pegar o intangível que até então tem pesado sobre a nossa consciência” (Wittgenstein, 2005, p. 302) –, refina-se através da investigação dos conceitos matemáticos, lingüísticos e psicológicos, e chega à sua culminância no apuro do texto da primeira parte das IF. Uma orientação que se prolonga até as derradeiras anotações, quando o nosso filósofo ainda reflete sobre o valor da persuasão diante dos argumentos:

“Quando dois princípios que se encontram não podem se reconciliar, então um qualifica o outro como tolo e herege.”  
 “Eu disse que ‘combateria’ o outro, - mas eu não poderia fornecer-lhe *razões*? Claro; mas até onde elas chegariam? No fim das razões está a *persuasão*. (Pense no que ocorre quando os missionários convertem os nativos.)” (Wittgenstein, 1969b, §§ 611-612).

A persuasão em filosofia configura-se numa terapêutica conceitual que consiste em correlacionar certos entraves, certas sombras metafísicas, certas interpretações ou imagens que se depositam na nossa linguagem comum, a uma *übersichtliche Darstellung*, uma “apresentação panorâmica” daquilo que fazemos quando desempenhamos nossos jogos lingüísticos confusamente, quando neles se reclama um certo tom de inautenticidade. Essa correlação se efetiva através de analogias ou exemplos, formando encadeamentos possíveis na gramática do paciente com o propósito de conseguir uma perspectiva lhe faça enxergar diferente as mesmas coisas e efetue uma conversão que o libere de problemas filosóficos.

“Uma das principais fontes da nossa falta de compreensão é que não temos uma *visão panorâmica* do uso das nossas palavras – falta à nossa gramática uma visão panorâmica. Uma apresentação panorâmica facilita a compreensão, que consiste precisamente em “ver as conexões”. Daí a importância de se achar e de se inventar os *encadeamentos*.” (IF § 122).

Se digo que esta mesa diante de nós não é sólida, porque a madeira da qual é composta consiste de elétrons tão rarefeitos que quase podemos chamar o espaço que ocupam de vazio, teremos um mau uso da palavra “solidez” se o jogo de linguagem convocado for aquele que se dá fora do laboratório (cf. Wittgenstein, 1969a, pp. 45-46). O efeito bizarro, o chiste gramatical, ou a aparência de profundidade aparecem porque uma imagem científica, proveniente do conceito de “elétron”, misturou-se à gramática do conceito de “solidez”. É sobre uma imagem que nos aprisiona (IF § 115), a de que não há objeto sólido, que serão estendidas as comparações, as analogias e os encadeamentos terapêuticos.

### **Wittgenstein e a Psicanálise?**

Pode parecer estranha essa aproximação da atitude filosófica das investigações wittgensteinianas à estratégia da psicanálise, já que, afinal, é sabido que nosso autor ficou extremamente furioso somente com a sugestão, publicada num artigo de divulgação da filosofia britânica contemporânea em 1946, de que “na sua concepção, a filosofia era uma forma de psicanálise” (Malcolm, 1977, p. 56). Malcolm ouviu pelo menos duas vezes Wittgenstein atacar explicitamente esse tipo de aproximação, dizendo que ela se baseava numa confusão. A sua forma de filosofia e a psicanálise eram, a seu ver, “técnicas diferentes” (*idem*, p. 57).

No entanto, para jogar mais lenha no fogo das *aparências de ambigüidade*, tão característica da retórica wittgensteiniana, Bouwsma relata que quando nosso autor

submeteu uma monografia a uma comissão de Cambridge para a sua efetivação como professor, 72 das 140 páginas do texto, mais da metade, estavam devotadas à idéia de que a filosofia era semelhante à psicanálise. Um mês depois, ainda, Keynes o encontrou e disse que estava muito impressionado pela idéia que “filosofia é psicanálise” (Bouwsma, 1986, p. 36).

Justamente por isso afigura-se como bastante adequada a reflexão de McGuinness (1998, pp. 27-28) a respeito de uma citação das *Vermischte Bemerkungen* (1998, p.42) em que Wittgenstein declara que a real originalidade da psicanálise vem de Breuer, não de Freud. Wittgenstein, na verdade, estava se comparando preocupadamente a Freud. Ele achava que o seu tipo de originalidade era mais fecundante que genuína: o seu pensamento consistia em reproduzir o pensamento dos outros de uma forma mais aprimorada, e, por isso, ele era, assim como Freud, comparável a um solo mais fértil, no qual uma semente poderia produzir com mais proficiência. Mas Breuer, não, ele era o germe real da psicanálise.

McGuinness interpreta que Breuer chamava a atenção de Wittgenstein porque soube renunciar à consecução de idéias meramente hipotéticas para dentro do terreno, duvidoso nesse caso, das descobertas científicas reais. Breuer era autêntico. Junto com outra citação das *Vermischte Bemerkungen*,...

“Deixar-se psicanalisar é, de certo modo, semelhante a comer da árvore do conhecimento. O conhecimento recebido nos coloca (novos) problemas éticos; mas em nada colabora para a sua solução.” (Wittgenstein, 1998, p. 40)

... pode-se inferir que, para Wittgenstein, os perigos implicados por essa nova arte, que conquista adeptos pela força das suas metáforas e por resolver enigmas insondáveis como se estivesse processando incógnitas de uma equação, são, de fato, muito maiores do que os seus ganhos:

“Freud prestou um mau serviço com as suas pseudoexplicações fantásticas (precisamente porque elas são engenhosas [*geistreich*]). (Agora qualquer asno pode com a sua ajuda [dessas imagens] ‘explicar’ os sintomas.)” (*idem.*, pp. 62-63)

É nesse espírito que também Bouveresse (1991, pp. 13-53) coloca um enfático ponto de interrogação quando usa a expressão “discípulo” ou “seguidor” de Freud, recolhida das conversas de Wittgenstein com Rhees (Wittgenstein, 1966, p. 41). Wittgenstein era um discípulo duvidoso de Freud, ou, pelo menos, bastante atípico. Assinala Rhees (*id.*, *ib.*) que Wittgenstein admirava Freud pelas observações e sugestões dos seus textos; por ter algo a dizer mesmo quando parecia estar completamente

equivocado. Nosso autor dizia que para aprender-se algo de Freud, a pessoa deveria ser crítica; mas a psicanálise geralmente tratava de anular essa qualidade.

E, de fato, na lista dos autores que influenciaram decisivamente o seu pensamento não figura o nome de Freud (cf. Wittgenstein, 1998, p. 16). Apenas, como o reprodutivo Freud, Wittgenstein acrescenta: “O que eu invento são novas *comparações*.” (*id., ib.*)

Mas não quero reduzir-me às semelhanças, diferenças e conflitos de Wittgenstein com Freud. Depois dos textos de Cioffi (1998), McGuinness (1998), Bouveresse (1991), e, sobretudo, Baker (1997), apenas para mencionar os quatro mais conhecidos e brilhantes, e depois que a crítica já está razoavelmente assentada, parece-me sensato seguir a própria sugestão de Wittgenstein e partir para “aprender algo de Freud” (cf. Wittgenstein, 1966, p. 41), e reservar tais críticas a Lacã.

### **Para uma Gramática da Psicanálise**

Com a expressão “aprender algo de Freud” quero indicar uma interpretação um pouco mais ousada do que ater-se somente a refletir sobre o que possivelmente nosso autor teria assimilado da mitologia psicanalítica para conformar o seu método e as suas intervenções terapêuticas nos conceitos matemáticos, psicológicos, lingüísticos e filosóficos tradicionais. Ao tentar esse salto em altura, bastante mais arriscado ao malogro, vou tecer algumas especulações sobre esse método de investigação formal do pensamento, tal como aparece no texto publicado das *Investigações Filosóficas*, comparando-o com a clínica psicanalítica. Esse texto é o resultado de mais de dezesseis anos de obsessivas revisões, que finalmente transformaram um livro pretendido num álbum consignado (cf. Pichler, 2004). O que quero sugerir é que, aparentemente, a autoterapia conceitual coincide fortemente – e *avant-la-lettre* – com a clínica de uma psicanálise lingüística como a de Lacan, por exemplo.

Uma “clínica de uma psicanálise lingüística” significa aqui a parte prática da proposta psicanalítica, sem a parte sobressalente da teoria. Pois, como ressalta Bouveresse (1991, pp. 52-53), de nada serve tentar resolver as concessões de Freud ao materialismo vulgar, ao biologismo e à energética, substituindo-as pela primazia do significante sobre o significado. Wittgenstein conservou-se durante toda a vida interessado nas formas da linguagem, mas, obviamente, depois do seu retorno a Cambridge em 1929, as concebeu de modo pragmático e plural, não mais de uma maneira sublimada (cf. IF §§ 89, 94).

A razão para isto é que, pragmaticamente, a forma vê, mas não se vê. Este é um legado intelectual que atravessou a mudança de perspectiva operada sobre o jovem Ludwig. No *Tractatus* (cf. TLP § 5.633), se dizia que "...nada no *campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho". A linguagem, que representa, não pode ser representada. Mas, uma vez desfeitos os problemas oriundos da metafísica do *Tractatus*, a forma lógica, o sujeito metafísico, o limite do mundo e o solipsismo transcendental, ou seja, o tipo da linguagem sublimada, ainda encontramos nas IF os *meios de apresentação* gramaticais: trata-se da situação descrita no § 50. Quando ali uma das vozes especula que o ser não pode ser atribuído a um elemento que não existe, pois não se poderia, por este fato, nomeá-lo, e, por conseguinte, dizer absolutamente qualquer coisa sobre ele, a voz terapêutica intervém e recorda que há, pelo menos, um elemento sobre o qual não se pode dizer que tenha um metro ou não tem um metro, que é o metro-padrão em Paris. Nisto, ela acrescenta, não há nada de extraordinário, senão o lugar que a amostra ocupa no jogo de linguagem de medir com o padrão do metro. O mesmo acontece quando queremos definir a cor "sépia", elegemos uma amostra-padrão para poder dizer o que significa a cor "sépia", isto é, para nomear essa cor. Mas não faz nenhum sentido perguntar-se se a cor sépia é realmente sépia, ou se ela existe ou não. Estes são os meios de apresentação do conceito de "sépia", escolhidos para que se desencadeie todo um tipo de operação que se pode fazer o uso de cores, ou com o uso de medidas, no outro jogo. Proposições gramaticais recolhidas do empírico para um patamar formal e autônomo que constitui e regula o próprio empírico. Não se trata de nada elevado e nem distante do solo. As proposições gramaticais desempenham a função de ser um espaço livre para as manobras pragmáticas das proposições empíricas, entre estas as nomeações, que, por isso, não podem ser verdadeiras nem falsas: elas são a base para essa valoração. Nada existe aqui de abstracionismo. Por isso, existir ou não existir, como na inquietação da voz enferma nos diálogos das IF, não poderia ser nada além de ser parte ou não ser parte da nossa linguagem, de aparecer nela como algo com o qual uma comparação pode ser feita. Os meios de apresentação gramaticais representam no interior de um jogo de linguagem, mas não podem ser nele representados.

Por firmar-me, portanto, apenas no que o Wittgenstein tardio passou a compreender como "gramática", ou com as suas "formas", é que respondo de maneira distinta à pergunta de Bouveresse acerca de qual dos dois – Lacan ou Wittgenstein – manteve-se mais próximo do espírito da obra de Freud (1991, p. 53). Bouveresse pensa

que o filósofo austríaco poderia ser chamado de um anti-Lacan *avant la lettre*; neste artigo defendo que essa crítica cabe geralmente à lingüística estrutural e à topologia, à Lacã, mais propriamente, mas não à sua clínica eminentemente antipsicológica e à parte teórica que lhe corresponde.

De uma clínica psicanalítica destituída da parte dogmática deve sobrar apenas o fundamento necessário para efetuar-se as regras do jogo. Estas se encontram nos seus meios de apresentação. Perguntemo-nos: qual é o jogo jogado pela histérica (cf. Szasz, 1984, pp. 213-230), qual é o jogo jogado pelo neurótico obsessivo, e pelo perverso, pelo paranóide, pelo hipomaníaco, pelo depressivo, pela anoréxica etc.? E como essas práticas imersas na cultura poderiam ser tratadas pela gramática da psicanálise (ou da psiquiatria)?

Enfim, a psicanálise é uma questão ética e mitológica, não um problema científico, do tipo que precisa mobilizar causas e efeitos, nosologias e profilaxias, exames clínicos e farmacêutica. Da sua gramática fazem parte elementos imateriais como "sujeito", "inconsciente", "pulsão", "desejo", "objeto causa do desejo" e "transferência", formas de expressão que comportam sempre o perigo de uma má-interpretação. Numa gramática, as relações entre os conceitos são internas, não são como as relações que podem estabelecer com o empírico os vários paradigmas das ciências naturais. Nas gramáticas, as relações com o empírico são auto-referentes, não provam nada, não fazem previsões, apenas compreendem, englobam, abraçam, sentem e vibram. Não são teorias, hipóteses, explicações que referem-se a objetos externos para com eles estabelecerem alguma ligação, de tipo causal, por exemplo, que nada sabe acerca de vibrações emocionais. O curso da natureza, as propriedades e as leis físicas, são indiferentes ao nosso sentimento. Essa é a matéria da ciência. A causa do comportamento obsessivo e compulsivo, descritas pela psicanálise ou pela psiquiatria, não. Com essa expressão elas tratam de uma matéria não indiferente ao humano, um conceito de natureza tão mitológica quanto as causas alegadas por Schreber para os seus tormentos psíquicos, ou as próprias explicações do obsessivo para as suas compulsões, sendo a diferença aqui apenas a pragmática: enquanto Schreber profere seus diagnósticos como hipóteses científicas, isto é, confusamente, a psicanálise apenas realiza um ritual. Exatamente como avalia Szasz:

"Na realidade, a psicoterapia se refere ao que duas ou mais pessoas fazem com relação a, e entre si, por meio de mensagens verbais e não verbais. Em síntese, uma relação comparável à amizade, ao casamento, às observâncias religiosas, propaganda ou ensino." (1988, p. 3)



O ritual psicanalítico rege-se pelas regras da transferência, fator de suprema importância para o êxito da condução terapêutica.

### **Um Salto**

Um salto em altura consiste em abandonar o solo do texto e alçar a patamares distintos, mas sem perder o apoio. Louis Sass (2001), a meu entender, perdeu o apoio. Dado o fato de que os comentários de Wittgenstein a Freud são esparsos e assistemáticos, esse autor pretendeu especular como seria um “estilo wittgensteiniano de psicanálise” (p. 255) recorrendo às reflexões de Waismann sobre “vontade e motivo”. O efeito, como não poderia deixar de ser, foi uma crítica à psicologia pragmático-causalista de Davidson, Rorty e Marcia Cavell que recaiu na fenomenologia (cf. *idem*, p. 275).

Sass interpreta que no ensaio inacabado dos anos 40, “Vontade e Motivo”, Waismann (2000) não se restringiu, como Wittgenstein, apenas à análise conceitual, ou das formas lingüísticas, ou gramaticais dos conceitos psicológicos, mas combinou a gramática com uma “abordagem mais empírica, fenomenológica, que aspira a elucidar os próprios fenômenos psicológicos” (Sass, 2001, p. 275). É de se discordar que um autor que indica claramente que “o conceito de motivo não tem existência real, mas também não é irreal” (cf. Waismann, *op. cit.*, p. 295), que afirma que “para descrever o psíquico há necessidade de uma *linguagem* que seja também instável...” (*id.*, *ib.*, o itálico é do original), que variou os exemplos nos quais a palavra “motivo” parece bem aplicada, e nos quais ela parece ser apenas “mitologia” (*ib.*, p. 284, aqui no sentido depreciativo da palavra), esteja fazendo realmente fenomenologia, hermenêutica ou análise empírica.

Em todo caso, deve-se frisar que a confusão de Sass parece estar contida na interpretação de que a investigação wittgensteiniana dos conceitos psicológicos, não sendo psicológica, possa, por isso, ser interpretada como “abstrata”. Dizer que “só no fluxo da vida as palavras têm o seu significado” (Wittgenstein, 1990, § 913; cf. tb. MS 169, p. 47v, *in*: 2000; e Malcolm, 1977, p. 93) significa afirmar que os jogos de linguagem, as regras gramaticais, dissolvem-se nas multifacetadas formas de vida e são delas, na verdade, inseparáveis. O espírito prático das investigações filosóficas de Wittgenstein permanece mesmo quando, por exemplo, examinamos a “autonomia da gramática” ou o seu aspecto “transcendental” (cf. Moreno, 2005, pp. 78-84): nada que é

necessário torna-se, só por isso, universal e fixo. Isto posto, podemos descrever sem receio de um desvio para o estratosférico, mas também sem o desvanecimento no empírico indiferenciável, a experiência organizada em conceito, isto é, os variados *meios de apresentação* da linguagem no tempo e no espaço, porque a sua concretude previne contra o risco eventual de apontar “quimeras” (IF § 108).

O que realmente interessa, à diferença de Bouveresse, é dizer que o espírito da obra de Freud coincide na clínica lacaniana e no método wittgensteiniano: são ambas vertentes pragmáticas que lidam com formas lingüísticas constituídas *a priori* e cujo único objetivo não é a proposição de novas teorias às quais o paciente deva aderir, isto é, o convencimento, mas a sua cura mediante a aplicação de técnicas persuasivas.

Assim, as dispersas reflexões de Wittgenstein sobre Freud e a psicanálise, não servem para tirar conclusões sobre a psicanálise. Mas serviriam para curar uma eventual doença filosófica da psicanálise e revelar as suas falsas necessidades inconscientes:

“É uma atividade primordial da filosofia alertar contra falsas comparações. Alertar contra falsas metáforas que nossos modos de expressão – sem que delas sejamos totalmente conscientes – tomam por fundamentos.

Creio que o nosso método se assemelha aqui com o da psicanálise, que quer tornar consciente o inconsciente e, assim, neutralizá-lo, e creio que essa semelhança não é puramente superficial” (MS 109, p. 174; *in*: Wittgenstein, 2000)

A clínica de Lacan, do mesmo modo, atua para dissolver o sofrimento psíquico: ela nada mais faz senão levar bastante a sério uma gramática, ou seja, a regra fundamental da psicanálise dissolvida no tempo: “A transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e ao seu manejo” (1966a, p. 844). Lacan dessubstancializa o inconsciente freudiano na temporalidade mediante uma determinada *forma de ação*: só a posição estratégica do analista diante da fala do paciente é capaz de imprimir uma direção de cura.

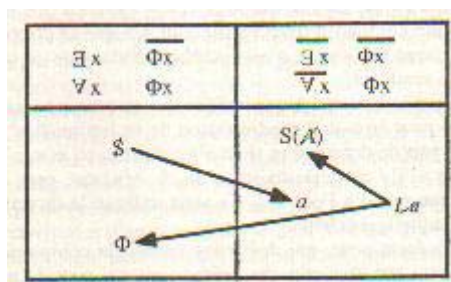
Se temporalizássemos também os conceitos lingüístico-estruturalistas e a topologia utilizados rigidamente por Lacã, formas sublimadas da linguagem, encontraríamos na clínica psicanalítica o fluxo da vida, isto é, as formas como dados inseparáveis do *setting* analítico, impossibilitando tanto as abstrações teóricas quanto as lingüísticas em função da cura do paciente. Desse modo, poderíamos trazer de volta as palavras da metafísica para o seu uso cotidiano (IF § 116).

Tomemos, por exemplo, as concepções estruturais de masculinidade e feminilidade propostas por Lacan em 1973 (1975, pp. 99-113). Logo no começo da sessão referida deste seminário, Lacan enfatiza que esses conceitos significam “posições

de saber”, isto é, lugares que se ocupam na fala, compreendida como um vínculo social de um certo tipo. Isto é, a masculinidade e a feminilidade representam, como auto-identificações possíveis, alguém que tem uma resposta simbólica (ou imaginária), uma “certeza gramatical”, digamos, certeza esta que se apóia não em si mesma mas em “outro”, da mesma maneira como ele já havia ensinado a respeito da doutrina dos “quatro discursos” em outra ocasião (cf. Lacan, 1991).

Suas concepções de masculinidade e de feminilidade, ou, mais textualmente, de “homem” e de “mulher”, são importantes para serem usadas na clínica como uma versão estrutural mais sofisticada, capaz de abarcar numa só visada, os conceitos psicanalíticos centrais de complexo de Édipo, de inconsciente e de sexualidade como recalque, que, se em Freud eram tratados de maneira empírica, aqui passam a ser apenas formas vazias de conteúdo, lembrando muito o conceito de “gênero” da antropologia.

Como Lacan não trabalha com essas concepções de maneira discursiva, ele trata de instituir formalidades lógicas cuja pretensão é subsumir em poucas “letras” (Lacan sempre joga com as homofonias enganadoras da palavra “*lettre*”, na medida em que para ele este é também um termo com importantes relações metonímicas com o “significante”), todo um vasto ensino teórico de psicanálise. Eis, então, as formas lógicas das auto-identificações do “ser falante” como “homem” e como “mulher”.



Trata-se de uma tabela complexa, com quatro células repartidas entre duas colunas e duas linhas. Na linha de cima, temos quatro fórmulas quantificacionais, duas à esquerda e duas à direita. Lacan afirma que “Quem quer que seja ser falante, se inscreve de um lado ou de outro.” (1975, p. 100).

Pois bem, tomemos os seres humanos (os falantes), que “se inscrevem”, como diz Lacan, como um todo, como “homem”. As fórmulas que se encontram do lado

esquerdo da linha de cima, indicam que existe um  $x$  para o qual a função  $\Phi$ , que se aplica universalmente, é negada. Trata-se de um raciocínio hegeliano, para o qual o conceito, tomado como abstração universal, se afirma em contradição com uma particularidade. A particularidade, por sua vez, contradiz o conceito porque, enquanto este se afirma pelas notas comuns a todas as particularidades, aquela reserva idiossincrasias que a afirmam, contraditoriamente, como diferença da identidade. Lacan designa essa velha conhecida máxima da lógica hegeliana com o remoque “o universal se funda pela exceção” – uma característica bem kojeviana, por sinal (cf. Almeida, 2006b).

Devemos observar que, nessa lógica, a diferenciação não é somente numérica, mas também qualitativa, o que, por outra parte, a diferencia igualmente da lógica clássica formal. A porta da qualidade abre por isso, para Lacan, a oportunidade de agregar à fórmula o raciocínio, pertencente à tradição da psicanálise, de que se todos somos castrados, isso só ocorre por contradição com o fato de que há pelo menos um ente em particular que não o é. É o que esse autor chama de “função do pai”, a qual também sugere a “inexistência”, para todos, do “gozo”.

Não vejo que haja qualquer confusão numa lógica que, de saída, se define extensivamente como compreensão da quantidade e da qualidade. Mas há em Lacã, portanto, não em Lacan, um acréscimo, uma colagem, uma conexão ou uma associação humeana, como se queira, entre um modo de pensar e uma fórmula lógica que parece uma veleidade abstracionista que comporta sérios perigos para a gramática da psicanálise.

Tomemos, por exemplo, uma frase do tipo – “O corpo humano se acha modelado e dividido pela tripartição dos registros do real, do simbólico e do imaginário” (André, 1987, p. 103) –, que seria tremendamente confusa se fosse compreendida não como metáfora, mas como dado empírico. Essa afirmação não pode ser negada, nem relativizada, sem perda de sentido. É um autêntico *meio de apresentação*. Uma metáfora deveria ser tratada como tal, como forma, sem converter-se em sociologia ou psicologia empírica. (Cf. em Simanke, 2002, uma excelente reflexão sobre o caráter metafórico da teoria lacaniana.)

Do lado direito da parte de cima da tabela, temos “a inscrição da parte mulher dos seres falantes” (*idem*, p. 101). Essa parte, pelo que se entende, à diferença da outra, não é uma necessidade, é uma opção. Uma pessoa tem a escolha de se colocar como  $\Phi x$  ou de não sê-lo. Se um ser falante se inscreve como “mulher”, será “não-todo”, como

reza a fórmula. Se temos, então, “o homem” como totalidade fundada pela exceção, ficamos também, por outro lado, com a particularidade “uma mulher”, que não pode ser completa.

“Homem” e “mulher” já não são mais, aqui, “sexos”, mas “formas de gozo”, por assim dizer. Não é simplesmente que o empírico tenha sido recozido pelo transcendental, mas, de modo mais prosaico, que a realidade não é senão “realidade psíquica” ou “fantasia”. Em termos lacanianos, a divisão fundamental do sujeito já não mais lhe permite a relação sexual senão pelas alternativas sublimadas do “gozo fálico” (homem) ou do “gozo Outro” (mulher). É como se a linguagem agora, separada do psíquico, fosse uma potestade sociológica negadora do indivíduo. Mas até aqui, a mitologia que expressa problemas e sofrimentos muito humanos.

### **Dificuldades Hegelianas e Abstracionistas**

Porém, a tradição psicanalítica tem o condão – ou a infelicidade – de definir a feminilidade pela masculinidade. E aqui os balões teóricos da psicanálise perdem-se no ar. O chão fica muito longe e parece que os balões são levados pelos ventos estratosféricos para o alto-mar.

Do lado de baixo da tabela encontramos as “identificações sexuais da humanidade” (cf. *ib.*, p. 101). À esquerda está o “homem”, para o qual encontramos dois símbolos, o  $\$$  e o  $\Phi$ , que para Lacan são significantes. O primeiro é o que ele chama de  $S_1$ , um significante que não pode ter significado, também ele uma exceção que funda a totalidade deslizando da cadeia de significantes, e, portanto, uma espécie de guardião lógico do “fracasso do sentido”. O segundo, é o significante fundamental do desejo, o “Falo”, que é o seu suporte identificatório. Há uma seta que parte do  $\$$  e vai para o outro lado unir-se ao símbolo  $a$ . Este  $a$  é o desejo do “Outro” tomado como objeto, isto é, o desejo do desejo do Outro. Em termos lacanianos, o “objeto causa do desejo”. A conjunção dos dois símbolos chama-se “fantasia”: é preso a uma fantasia que se “compreende” (em ambos os sentidos) o sujeito, isto é, o sujeito fundamentalmente cindido pela impossibilidade da relação sexual.

Do outro lado, temos o campo que só se pode identificar pelo seu oposto, ou, em outras palavras, não pode ter auto-identificação significativa autônoma. Se “o significante representa o sujeito para outro significante” (1961, sessão de 06/12/1961), nessa posição essa representação é ausente. Com isso, Lacan pretende resguardar em sua teoria uma velha tradição freudiana, que ele valoriza como a pergunta sem

resposta da psicanálise – *was will das Weib?* (“o que quer a mulher?”). Um dos símbolos,  $S(\mathcal{A})$ , que aponta para o “Falo” e, ao mesmo tempo, para o símbolo  $L\mathcal{A}$ , representa formalmente esta ausência de resposta. Este último é o significante do “Outro” que, por definição, é tanto “barrado”, por ser fundante do inconsciente, cuja natureza é a completa opacidade, quanto “vazado”, por não conter as respostas que lhe dirigimos. Assim, para o ser falante que se posiciona do lado do “não-todo” não há uma identificação senão à diferença. Portanto, uma identificação, por assim dizer, de fora da linguagem, porque seria o que, na relação sexual, aquilo em relação a que se pode dizer do inconsciente, o radicalmente “Outro” (cf., *ib.*, p. 102).

Se aceitamos que a gramática da psicanálise consiste essencialmente, como diz Lacan, na transferência como uma relação ligada ao tempo e ao seu manejo, de que nos serviriam todas as especulações acima sobre a sexualidade impossível e recalcada, o inconsciente absolutamente opaco e o Édipo essencialmente masculino? Isto é, em que nos ajudariam construções lingüístico-estruturais que pretendem nos dar, através de fórmulas vazias de conteúdo, condições de atualização da teoria psicanalítica tradicional relativizadas às situações particulares?

Podemos pensar no seguinte: nossas situações particulares, clínicas, necessitam realmente recorrer a fórmulas que cristalizam em forma pura dimensões teóricas que definem a feminilidade pela masculinidade?

Podemos pensar também no seguinte: é necessário tamanho grau de complexidade teórica para lidar empiricamente com uma variedade tão numerosa e, na realidade, inabarcável de situações? Não seria essa questão provavelmente melhor resolvida de maneira aberta, com a carga teórica própria de uma gramática, mínima e aplicável, que sempre define essencialmente e *a priori* tudo o que usamos em nossa vida prática, o que inclui – inclusive – as formas “mulher” ou “homem” em situações particulares em que haja disso necessidade?

Podemos pensar também no seguinte: preservar o espírito da obra de Freud significa preservar, ainda que de maneira formal, também os anacronismos de Freud?

E, por fim, podemos pensar também no seguinte: existem definições lingüísticas puras, como as de “significante”, intocáveis, imaculadas, que se possam fixar realmente como fórmulas vazias de conteúdo e que representariam a forma da linguagem por excelência sem a psicologia? Antes da pergunta pela “existência”, a dúvida se manifesta para saber se de alguma coisa que não reflete a luz do sol, não

obedece às leis da gravidade e não altera em absolutamente nada a constituição física do mundo, valeria realmente a pena acreditar nela?

Este não é um repúdio positivista à metafísica, é apenas uma observação sobre alguns momentos em que a linguagem parece sair de férias (cf. IF § 38). Defender, por exemplo, que a teoria de que a mulher não existe senão como o outro do discurso fundado na radical exclusão dela, tem uma importante utilidade pública porque, justamente por isso, a sua ausência retorna revigorada para abalar os alicerces da ordem masculina vigente, parece ser apenas uma valorização do abstracionismo sobre o feminino por conta de si mesmo. Não se percebe nessa fala, nem por um pouco, que sob o manto de uma negatividade universal nada do esquema categórico identitário pode ser ameaçado. O pressuposto agente revolucionário deve beber da mesma fonte que condena, e agir pela mesma lógica que quer abolir.

O fato é que “masculinidade” e “feminilidade”, ou “o homem” e “uma mulher”, como quer o texto, não parecem ser conceitos que possam ser lidos através de uma forma lógica atemporal. Esses conceitos podem ter, sim, *uma forma* a eles vinculada; eles podem encontrar-se, sim, nas atitudes das pessoas com relação a uma expectativa social a ser, ou não, preenchida. Mas essas formas são inseparáveis dessas atitudes; portanto, estão dissolvidas nas formas de vida, inseparáveis delas, e não parecem, por isso, capazes de serem escritas em fórmulas lógicas sublimadas, menos ainda na forma de significantes correlacionados ou interligados de maneira inexplicável, pois não conseguiriam disfarçar uma certa bizarrice se fossem convertidas em leis preditivas ou em ferramentas de interpretação sociológica de fenômenos empíricos. Justamente aqui aparece a profundidade do chiste gramatical, quando utilizamos elementos puramente mitológicos como se fossem explicações teóricas, ou seja, quando atuamos tipicamente como Lacã.

Se levamos em conta que a descrição deve buscar a desassemelhação (IF, § 130), nossa vontade libera-se da imagem que a prende, e torna-se possível pensar nas gramáticas da feminilidade e da masculinidade como jogos de linguagem diferentes: “A indizível diversidade de todos os jogos de linguagem cotidianos não nos chega a ser consciente, porque as roupas da nossa linguagem igualam tudo” (IF, parte II, p. 191). Ou ainda:

“‘Você pode, na realidade, ter completa segurança sobre o estado da mente de outro, mas é sempre segurança subjetiva, não objetiva’ – Essas duas palavras apontam para uma diferença entre jogos de linguagem ” (*ib.*, *ib.*, p. 192).

### **Por um Uso Completo da Linguagem**

Temos nas *Investigações Filosóficas* o modelo mais acabado, nos textos wittgensteinianos, de uma terapia conceitual. Ela poderia, pelo seu exercício, pela sua aplicação, demandar eticamente de uma psicanálise lingüística um uso completo da linguagem: aquele em que as nossas explicações sobre a linguagem sejam tão mitológicas quanto as dos nossos pacientes, mas, à diferença deles, que o seu propósito seja o apego irrestrito e o respeito de todos pelos ritos:

"Que eu, pelas minhas explicações a respeito da linguagem, já tenha que empregar a linguagem completa (não alguma preparatória, provisória), já se mostra em que só posso aduzir exterioridades sobre a linguagem" (IF § 120).

As exigências de Wittgenstein são arquitetônicas, referem-se apenas à forma: qualquer explicação, se ocorre, é mero ornamento que nada sustenta (IF § 217). Pensar, por isso, numa "psicanálise wittgensteiniana" seria um contra-senso. Se a filosofia nada pode fundamentar, se não pode tocar de nenhum modo no uso efetivo da linguagem, e se deixa tudo como está, apenas descreve (cf. IF § 124), então o resultado de uma terapia conceitual da psicanálise é só a psicanálise sem as suas possíveis confusões conceituais.

Para começar, a despeito do que pode ter aparentado até aqui, Wittgenstein nunca afirmou que há só um método de fazer filosofia: "Não existe *um* método de filosofia, mas há métodos, como há diferentes terapias." (IF § 133). Seria como dizer que só há um método para cozer uma determinada iguaria. Isso não é verdade. Seríamos capazes de preparar um bom prato de muitas maneiras diferentes. Isso porque existe um método geral, variado em múltiplas facetas, segundo a imaginação e a criatividade de cada um, para desempenhar bem uma determinada tarefa. O que nos oferece Wittgenstein nas suas investigações filosóficas é um método geral para uma boa terapia conceitual (cf. Hilmy, 1989, pp. 3-6).

Um bom método geral para a clínica psicanalítica da neurose, como recomenda Lacan, pode constituir-se mediante a histerização da fala do paciente: só pela pergunta sobre si mesmo pode o paciente despejar a fala, fim da transferência, ao mesmo tempo colocando o psicanalista ora na posição de saber, ora na posição de objeto de desejo.

Qual é o método geral do terapeuta do pensamento? Como afirmam as IF § 90, ele faz investigações sobre as possibilidades dos fenômenos, não sobre os fenômenos:



“Já é um progresso o reconhecimento do problema filosófico como algo lógico. Com ele vem a colocação correta e o método.” (Wittgenstein, 1990, § 256). Isso quer dizer: ele pesquisa os limites do sentidos das palavras no solo da sua aplicabilidade. Mas, entenda-se: já não se trata mais aqui daquela lógica sublimada, essencialista e atemporal do jovem Wittgenstein, tal como aparece no *Tractatus* (Wittgenstein, 1993a). Nas IF, a lógica desceu do seu patamar excelso e passou a fazer parte das formas de vida, traduzindo-se em gramáticas compreendidas pela metáfora dos “jogos de linguagem” (IF § 23). Há varios jogos de linguagem, a maioria deles muito diferentes uns dos outros; outros, muito semelhantes entre si, e outros ainda às vezes até sobrepostos – a variedade é infinita. O relato de um sonho, por exemplo, é um jogo de linguagem (*idem*, parte II, p. 157); a descrição do aroma do café (*ib.*, § 610), também o é; a descrição de um sentimento (*ib.*, *ib.*, pp. 158-159), ou de um “clima” numa situação inusitada (*ib.*, § 609), também o são. Tratam-se sempre de experiências organizadas em conceitos, pelos quais podemos esperar que algo se desenrole, se prolongue e se cumpra de um certo modo. Muitos desses jogos também surgem como uma novidade antes desconhecida, enquanto que outra grande parte deles é esquecida e simplesmente desaparece. Os jogos de linguagem estão vinculados a atividades aprendidas por regras numa cultura, corrigidas por normas de “como fazer”, mas essas regras não causam o jogo, são parte dele: seria como dizer que jogamos tênis por causa das regras. Mas o que aprendemos, realmente, é um *meio de apresentação*, ou uma *proposição gramatical*, que organiza a experiência de uma determinada maneira, inter-relaciona os seus objetos e autoriza transformações lógicas sobre eles (cf. Wittgenstein, 1969b, §§ 167, 321). Não só aprendemos a calcular de uma determinada maneira, podemos estender o jogo a variações infinitas. Em tudo isso há uma forma a ser descrita e problematizada, se for o caso: “E à lógica pertence tudo o que um jogo de linguagem descreve” (*idem*, § 56). A descrição da regra, porém, não é a própria regra, é apenas uma interpretação, um outro jogo. No fim das contas, quando a descrições de razões acabam, não há mais regras, só resta nua a atividade (IF §§ 211, 217), o ritual.

O conceito de “jogo de linguagem” não se refere a nenhuma teoria sobre a linguagem, como ela é e o que devemos fazer com ela. Não há nada na realidade que deva corresponder forçosamente a um jogo de linguagem. O conceito, bastante vago por si só, é necessária e suficientemente preciso para os fins a que se propõe: servir como *objeto de comparação terapêutico* (IF §§ 130-131).

Numa atividade que se constitui pela gramática, não sobra a vontade como resto. Se as minhas justificações se esgotam, a pá entorta quando atinge a rocha dura, e então digo “isso é o que faço” (IF § 217), nota-se que a vontade está na própria forma gramatical: vontade é algo que fazemos. Acrescente-se: vontade não é algo que ocorre, como quer o empirista, nem tampouco um elemento transcendental, já que não posso querer querer (IF §§ 611, 613). O que fazemos implica, portanto, responsabilidade social. A terapia gramatical incide sobre a vontade presa a imagens: “Uma *imagem* nos mantinha aprisionados. E não podíamos sair, pois ela estava na nossa linguagem, e ela parecia repeti-la inexoravelmente para nós” (IF § 115). Trabalha com o material fornecido pelo próprio paciente, já que são as suas formas de expressão que são estendidas em analogias até o limite do sentido, para que se as contemple de modo panorâmico (*idem*, § 122).

Na clínica, o psicanalista também observa a forma da fala do paciente, com que regras ele joga o seu jogo, a fim de se posicionar segundo o interesse da direção da cura. Pode-se interpretar a psicanálise como um jogo de poderes clinicamente calculado: o que o paciente faz, deve ser gramaticalmente justificado. Na exposição dessas razões, isto é, sempre o material fornecido pelo paciente e nunca qualquer coisa de fora da sua fala, é que se acha o “objeto causa do desejo” a ser “trabalhado”.

Como é, por outro lado, o método geral do terapeuta do pensamento? Ele segue os vestígios dos problemas filosóficos que se instalam em nossas gramáticas, no uso das nossas regras, no ponto em que as palavras se chocam contra o muro da linguagem é já não fazem mais sentido, no que se poderia chamar de “ilusões gramaticais” (IF §§ 96, 110). O método é o da descrição desses problemas, problemas de natureza filosófica, naturalmente (*idem*, §§ 109, 124). Como a filosofia não propõe nada, não descobre nada, nem nada explica, o filósofo descreve uma gramática não para determinar a sua correção, o seu acerto, a sua justeza: não se trata de uma finalidade moral. Em vez disso, o terapeuta do pensamento dirige a nossa atenção para o que não nos parece familiar no que nos é familiar, a fim de dissolver esses problemas e devolver a atividade da maneira como ela se encontra no mundo ordinário (*ib.*, § 129): ele introduz objetos de comparação, como os jogos de linguagem, não para iluminar as similaridades, mas para enxergar as dissimilaridades no aspecto das coisas (*ib.*, § 130).

Por ater-se à forma, a clínica da psicanálise tampouco se importa com o conteúdo da fala ou com a moralidade do paciente, enquanto elementos separados de suas expressões. O pejo moral, ao contrário, denuncia o sintoma a ser trabalhado; e o

conteúdo do que se fala, para apresentar o agente que lhe corresponde. A dissolução dos sintomas também se dá pela forma: escansões, pontuações, cortes, ou, nos casos estritamente necessários de intervenção direta, proposição de metáforas. No rito da transferência segue-se a linguagem do inconsciente.

Como são feitas, no caso da terapia gramatical do pensamento, suas descrições? No texto das IF instaura-se um debate entre várias vozes, constituindo-se algo semelhante ao que Siqueira (2004, pp. 22-29) denomina, segundo a teoria de Bakhtin, um *diálogo polifônico* (Soulez também escreve sobre o diálogo bakhtiniano e o caráter musical do modo de composição filosófica de Wittgenstein, em 2005, pp. 313-325; cf. tb. Baker, 2003). Não seria muito preciso, por isso, interpretar os diálogos das *Investigações* como uma conversa entre Wittgenstein e seu interlocutor, ou entre “Sócrates” e seu “discípulo”, ou como a “voz da correção” *versus* a “voz da tentação” (respectivamente, Glock, 1997, p. 222; Bouveresse, 1973, p. 21; e, Cavell, 1997, p. 42). Tais interpretações induzem a pensar num monologismo, mais próprio do diálogo socrático, que faz o outro falar para submeter a sua voz à verdade do “topos uranus”. Perder-se-ia a visão de uma polifonia atórica e dissolvente, como aparenta ser o caso. Pois é no meio desses diálogos descontínuos, nos quais, às vezes, a voz de um “eu” se funde com a voz de um próximo, ou com a de um terceiro e a de um quarto, nos quais, também às vezes, as narrativas se misturam e se superpõem, que o texto sugere que podemos estabelecer novos arranjos e conexões para o que nos é de há muito conhecido, para o que sempre esteve diante de nós e não enxergávamos. É ali que surgem analogias, comparações e aforismos que debilitam nosso irrefreável impulso a generalizar, que as discussões vão seguindo um caminho tão inusitado que, se tentamos enquadrá-lo, como quem pretende endireitar os labirintos da linguagem, terminamos invariavelmente em paradoxos, como ocorre em vários trechos das IF (cf. Stern, 2005).

Na clínica psicanalítica tampouco se pode restringir o diálogo a apenas a dois personagens: o psicanalista e o seu paciente. O jogo desenrola-se, na verdade, entre quatro figurantes, para dizer o mínimo. Se o psicanalista às vezes ocupa na fala do paciente a posição do “saber”, e às vezes a posição de “objeto de desejo”, teremos, no mínimo, quatro jogadores na “mesa de pôquer”, já que o analista nunca estará onde o paciente supõe. O paciente, tampouco ficará fixado a uma posição: variará conforme a “passagem das cartas”. Não é exatamente essa a situação que figura aquele modelo que Lacan chama de “Esquema L”? (cf. 1966b, pp. 429-430).

No caso das IF, qual é o objetivo da terapia conceitual? Se as investigações filosóficas de Wittgenstein não têm um objetivo moral, não se pode dizer que na terapia gramatical não exista um componente ético. Além da gramática implicar a responsabilidade da primeira pessoa, não se dissimula na sua atividade terapêutica um caráter combativo, uma ação de luta (“A filosofia é uma luta contra o feitiço do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (IF § 109)) – ou até de guerra. A luta é contra o dogmatismo, mas a guerra é contra “a obscuridade desse tempo”, como sugere o prefácio (cf. *idem*, pp. ix-x). Um tempo dominado pelo cientificismo prevalescente na civilização americana e europeia, e que ocupa “O espírito dessa civilização, cuja expressão é a indústria, a arquitetura e a música do facismo & do socialismo atuais” (Wittgenstein, 1998, p. 8). Por isso, pensa Wittgenstein, embora improvável, não seria impossível que o seu livro lançasse alguma luz sobre um ou outro cérebro (IF, p. x).

A ética da psicanálise é a ética do desejo (cf. Lacan, 1986). O fim da clínica é a responsabilidade diante do “outro”, de quem, afinal, é o desejo. Se só podemos falar do desejo em primeira pessoa, isto imediatamente evoca um vínculo social do qual não podemos escapar, como tampouco deixar de nos imiscuir. A ética do desejo significa uma postura proativa diante do legado lingüístico que incessantemente nos apela e problematiza individual e socialmente.

Sobre o que não se pode falar, deve-se calar (TLP § 7).

\*\*\*

Acredito que esses apontamentos mostrem que não há qualquer objeção que se possa fazer às teorias psicanalíticas defendidas por Freire Costa em seus textos. O que mostra que minhas críticas anteriores estavam equivocadas.

Será que se dá o mesmo com Lacã?

### Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, João José R. L. (2006a). "A Psicanálise Pragmática e o Paradoxo da Interpretação". In: *Natureza Humana* 8 (1): pp. 87-132.
- \_\_\_\_\_. (2006b). "Lacan e o Desejo do Desejo de Kojève". In: *Impulso* 17 (jan.-abr.): pp. 99-113.

- ANDRÉ, Serge (1987). *O Que Quer uma Mulher?* Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAKER, Gordon (1997). "Notre" Méthode de Pensée sur la "Pensée". SOULEZ, Antonia. *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*, v. 2. *Études Critiques*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 283-319.
- \_\_\_\_ (ed.) (2003). *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. London: Routledge, 2003.
- BOUVERESSE, Jacques (1973). *La Rime et la Raison – Science, Étique et Esthétique*. Paris: Editions du Minuit.
- \_\_\_\_ (1991) *Philosophie, Mythologie et Pseudo-Science. Wittgenstein Lecteur de Freud*. Paris: L'Éclat.
- BOUWSMA, Oets K. (1986) *Wittgenstein Conversations, 1949-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- CAVELL, Stanley (1997). *Esta América Nova Ainda Inabordável*. São Paulo: Editora 34.
- CIOFFI, Frank (1988). *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COSTA, Jurandir Freire (2006). "As Vassouras da Feiticeira". In: *Natureza Humana* 8 (1): pp. 133-162.
- GLOCK, Hans-Johann (1997). *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar.
- HILMY, S. Stephen (1989). *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Basil Blackwell.
- LACAN, Jacques (1961). *Le Séminaire, Livre IX. L'Identification*. Texto inédito fotocopiado.
- \_\_\_\_ (1966a). "Position de L'Inconscient". In: *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 829-850.
- \_\_\_\_ (1966b) . "La Chose Freudienne ou Sens du Retour à Freud en Psychanalyse". In: *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 401-436.
- \_\_\_\_ (1975). *Le Séminaire, Livre XX: Encore*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_ (1986). *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_ (1991). *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la Psychanalyse*. Paris: Seuil.
- MALCOLM, Norman (1977). *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*. London: Oxford University Press.
- McGUINNESS, Brian (1998). "Freud and Wittgenstein". In: *Wittgenstein and His Times*. London: Thoemmes Press [ed. original, 1982], pp. 27-43.
- MONK, Ray (1991). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books.

- MORENO, Arley R. (2005). *Introdução a uma Pragmática Filosófica: de uma Concepção de Filosofia como Atividade Terapêutica a uma Filosofia da Linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp.
- PERELMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, L. (1983). *Traité de L'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*. Bruxelles: Editions de L'Université de Bruxelles, 4ème éd..
- PICHLER, Alois (2004). *Wittgensteins 'Philosophische Untersuchungen': Vom Buch zum Album*. Studien zur österreichischen Philosophie, 36. Amsterdam: Rodopi.
- RHEES, Rush (ed.) (1984). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- SASS, Louis (2001). Wittgenstein, Freud and the Nature of Psychoanalytic Explanation. ALLEN, Richard & TURVEY, Malcolm (eds.). *Wittgenstein, Theory and the Arts*. London: Routledge, pp. 253-295.
- SAZSZ, Thomas S. (1984). *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Revised Ed. New York: Harper Paperbacks.
- \_\_\_\_ (1988). *The Myth of Psychotherapy: Mental Healing as Religion, Rethoric, and Represion*. New York: Syracuse University Press.
- SIQUEIRA, Eduardo G (2004). *Por Uma Gramática do Querer em Wittgenstein*, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- SIMANKE, Richard T. (2002). "A Letra e o Sentido do 'Retorno a Freud' de Lacan: A Teoria como Metáfora". In: SAFATLE, V. (org.). *Um Limite Tenso: Lacan Entre a Filosofia e a Psicanálise*. São Paulo: Editora da Unesp, pp. 277-303.
- SOULEZ, Antonia (2005). "A Case of Early Wittgensteinian Dialogism: Stances on the Impossibility of 'Red and Green and the Same Place'". In: PICHLER, Alois & SÄÄTELA, Simo (eds.) *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*. Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, n. 17, pp. 313-325.
- STERN, David (2005). "How Many Wittgensteins?" In: PICHLER, Alois & SÄÄTELA, Simo (eds.) *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*. Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen, n. 17, pp. 164-188.
- WAISMANN, Friedrich (2005). "Volonté et Motif". In: SCHLICK, Moritz & WAISMANN, Friedrich. *Questions d'Étique & Volonté et Motif*. Textos traduzidos do alemão por Christian Bonnet. Paris: Presses Universitaires de France.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Oxford: Basil Blackwell.

- \_\_\_\_ (1969a). *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_ (1969b). *On Certainty (Über Gewissheit)*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_ (1990). *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*, v. 1. Ed. Por G H. Von Wright & Heikki Nyman. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_ (1993a). *Tractatus Logico-Philosophicus (Logisch-Philosophische Abhandlung)*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993a.
- \_\_\_\_ (1993b). "Bemerkungen über Frazer's *Golden Bough*/Remarks on Frazer's *Golden Bough*". In: *Philosophical Occasions*. Edited by KLAGE, J. & NORDMANN, A. Indianapolis: Hackett Publishing Co., pp. 118-155.
- \_\_\_\_ (2000). *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2001). *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Translated by G. E. M. Anscombe. 3rd. ed. The German text, with a revised English translation. Malden: Blackwell Publishing.
- \_\_\_\_ (2005). *The Big Typescript: TS 213*. Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch-Englisch. Herausgegeben und übersetzt von C. Grant Luckhardt & Maximilian A. E. Aue. Oxford: Blackwell Publishing.

### **Resumo de Currículo:**

Sou professor de filosofia na Unesp/Araraquara, e faço um pós-doutorado na Unicamp sobre "Estilo e Forma nas *Investigações Filosóficas*", sob a supervisão do Prof. Arley Ramos Moreno. Meu doutorado realizou-se também na Unicamp, e a tese se intitula "A Compulsão à Linguagem na Psicanálise: Teoria Lacaniana e Psicanálise Pragmática", defendida sob a orientação do Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr.