

Ética neopragmática e psicanálise

Zeljko Loparic

Este artigo apresenta, vigorosamente, as objeções de um filósofo à essência da postura neopragmática, da qual decorrem, segundo ele, conseqüências nefastas para a disciplina freudiana.

Num livro recente¹, Jurandir Freire Costa reúne uma série de textos sobre a ética, previamente publicados nos melhores jornais brasileiros. Para fugir ao estilo jornalístico dos textos coligidos, Jurandir apresenta, na Introdução, “os fundamentos teóricos da visão que tem da ética” e, à luz dessas noções, discute “os problemas que julga relevantes para nossa vida moral”. A proposta desperta, portanto, o maior interesse, gerando a expectativa de assistirmos sucesso midiático combinado com filosofia robusta.

Não é a primeira vez que Jurandir abre espaço, na sua obra, para os temas da teoria ética. Já em 1988, no artigo “Narcisismo em tempos sombrios”², ele ofereceu uma teoria do ideal moral, bem como uma crítica, de inspiração freudiana, da cultura narcísica da violência. Tampouco é a primeira vez que Jurandir trata de questões consideradas exclusivas da filosofia. No seu artigo “Pragmática e o processo analítico”³, ele oferece uma

Zeljko Loparic é professor titular de filosofia na UNICAMP e professor visitante na PUC/SP.

crítica da subjetividade transcendental e do neo-estruturalismo lacaniano como quadros de interpretação do processo analítico e propõe, como alternativa, um “vocabulário neopragmático da psicanálise”, inspirado em Richard Rorty. Existe um parentesco teórico estreito entre esses artigos e o presente livro, razão pela qual eles serão levados em conta na discussão que se segue.

Muitos psicanalistas imaginam-se dispensados de confrontação com a filosofia, levados pela crença de que a psicanálise é a instância intransponível para se avaliar toda a cultura ocidental, inclusive a filosofia. Essa crença é infundada. É bem verdade que, volta e meia, Freud tenta reduzir a filosofia a um ou outro tipo de formação psíquica normal ou mesmo patológica. Uma vez ele a aproxima da paranoia, outra, da esquizofrenia. Em *Novas lições* (1933), ele opõe a psicanálise, como saber que progride passo a passo, à filosofia que tenderia a oferecer a solução geral de todos os problemas do mundo e da vida humana.

Os limites dessas observações estão claros. Se Freud hesita quanto ao lugar onde colocar a filosofia no psiquismo é porque não sabe especificar esse lugar. Quanto à filosofia que resolve todos os problemas, trata-se, bem entendido, de um sistema do tipo hegeliano, desprezado por Freud e pela ciência dos seus dias, mas não da filosofia crítica de um Kant, um Schopenhauer ou um Nietzsche nem, muito menos, da filosofia em geral. Em várias oportunidades, Freud discute seriamente com Kant, por exemplo, quando reapresenta, em 1920, a sua tese da atemporalidade do inconsciente. Em 1926, na sua *Selbstdarstellung*, ele admite que existe “uma ampla concordância

entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer” (Schopenhauer conhecia, diz Freud, “o primado da afetividade, a significação predominante da sexualidade e até mesmo o meca-nismo de recalque”). Quanto a Nietzsche, “as suas antecipações e idéias coincidem freqüentemente e da maneira mais surpreendente com os resultados trabalhosos da psicanálise”. Em 1933, ao examinar mais uma vez a tese da atemporalidade do inconsciente, Freud diz que esse resultado altamente estranho “ainda aguarda uma apreciação pelo pensamento filosó-

Levados pela crença de que a psicanálise é a instância intransponível para avaliar a cultura ocidental, muitos psicanalistas imaginaram-se dispensados da confrontação com a filosofia.

fico”. O Freud maduro reconhece, além de qualquer dúvida, que a filosofia não é, tal como a religião judaico-cristã, uma ilusão disciplinadora ou consoladora, mas um elemento da cultura ocidental aparentado, assim como a própria psicanálise, com a ciência, mensageira do Deus Logos (1927).

Descartado o psicologismo, só posso concordar com o projeto de Jurandir de trabalhar filosoficamente a psicanálise. Não posso segui-lo, no entanto, nem no modo de proceder, nem na direção que toma. A minha expectativa sobre a

filosofia robusta, formulada acima, não se confirma. Para mostrar isso, dividirei as minhas observações em duas partes. Na *primeira parte*, examinarei a ética filosófica que Jurandir nos propõe. Na *segunda parte*, tratarei de indagar se essa ética é aceitável para Freud.

Já de saída, em vez de argumentar a favor da sua posição, Jurandir limita-se a “expor” as teses que têm “mais afinidades” com a sua “abordagem”, da mesma maneira como, em 1994, ele se limita a fazer o “recenseamento” do vocabulário rortiano. Em vez de justificar a ética que proclama, Jurandir informa de suas preferências teóricas. Ele associa, diriam os psicanalistas.

E ele o faz de maneira muito pouco “livre”. Restringe-se a um certo neopragmatismo, em moda nos *States*, guardando silêncio sobre teorias alternativas da ética e da justiça de hoje (Rawls, Hare, Apel e Levinas) e sem levar em conta as críticas a que esse pragmatismo foi submetido. É bom lembrar ainda que, além de ser um assunto controverso, a ética tem uma longa história. Em Platão, baseava-se na *idéia* do bem, em Aristóteles nas

virtudes naturais, em Kant nas idéias da razão prática, em Lotze em valores objetivos. Nenhuma palavra em Jurandir sobre a grande tradição, essencialmente platônica, da ética filosófica. Silêncio também sobre Nietzsche e Heidegger, dois grandes críticos do platonismo ético. Jurandir se apresenta, em suma, como *homo unius libri*, fazendo de Rorty o que outros, sobretudo os não filósofos, fizeram de Marx: um ponto de referência obrigatório e não questionado, um “pano de fundo” (p. 38) que “autoriza” as suas análises.

De que pano é esse fundo? Da tese do etnocentrismo ético. Tradicionalmente, buscava-se um fundamento da ética que garantisse que as leis e as decisões morais pudessem ter uma validade universal. Recorria-se, para tanto, ou ao Deus único e fonte do dever⁴, ou à natureza, ou à razão, ou ainda a algum procedimento de decisão que fosse natural ou racional e, por isso, universalizável. Para Jurandir, nenhum desses recursos preserva qualquer utilidade. O único fundamento de um enunciado moral ou de uma ação moral seria a própria tradição moral do grupo social particular a que pertence quem fala ou age. Essa tradição estaria depositada na linguagem cotidiana, também particular. Ética, resume Jurandir, “é tudo aquilo que *chamamos* de ética”. Existe, em outras palavras, um “uso regulado da palavra bem e mal que /.../ afirma a existência de princípios e de um sujeito suporte desses princípios”.

De que princípios se trata? Não podendo contar com nenhum princípio de universalização tradicional, Jurandir recorre à “herança democrática, humanitária, pluralista e individualista da cultura ocidental”. Existiria, no Ocidente, uma tradição cultural dominante, a da “democracia como forma de viver”. Veiculada pela linguagem comum, essa tradição prescreveria uma certa “moral coletiva mínima”. Que prescrições são estas? A de que “todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade” (p. 37-8), a de que a crueldade é o pior dos males e a solidariedade o maior dos bens (pp. 38, 77), a de que nenhum indivíduo pode impor seu bem-estar à custa do bem-estar do outro, a de que devemos “apostar no futuro melhor”; no progresso (p. 72), nas grandes causas, na Utopia (p. 73).

Haveria maneira de fundamentar esses princípios? Não, pois não existem argumentos racionais “independentes de práticas culturais específicas” e de “crenças éticas

compartilhadas na linguagem comum” (p. 139, 145). Tradição é “vocabulário final” (p. 145) que não pode ser nem corrigido, nem justificado racionalmente. Ou ainda, a tradição é o “estado da conversação atual, no qual os últimos termos do debate não necessitam de argumentos suplementares para se afirmarem como crença plausível” (pp. 120-21).

Jurandir aceita a tese de Davidson de que a comunicação bem sucedida entre os homens prova a existência de uma visão do mundo *grasso modo* verdadeira. A essa tese, acopla uma outra, rortyana, de que a comunicação bem sucedida implica na existência de crenças e prescrições práticas. Para que possamos fazer o emprego correto da expressão

“eu” precisamos de acordo “quanto ao julgamento do seu valor prático”, a saber, quanto ao ideal do auto-enriquecimento (1994, p. 30-1). Esses acordos, assim como os relativos a nossa imagem do mundo são feitos no vocabulário final. Assim sendo, tudo que dissermos sobre um eu, inclusive o nosso, será verdadeiro ou falso segundo for aprovado ou não “em função de propósitos e crenças práticos”. A oposição entre o verdadeiro e falso fica reduzida àquela entre o bom e o mau.

Coletivizada, moralizada, a verdade seria um conceito vazio com que cumprimentamos “idéias que nos são úteis”. Em 1994, Jurandir já disse que “verdades são crenças aprovadas” (pelo coletivo). Mas ele não aceita uma aprovação qualquer. Uma “des-

crição do sujeito”, por exemplo, é verdadeira desde que satisfaça “as exigências morais do certo e do errado, do bom e do mau, numa dada forma de vida” (p. 138). Em 1994, ele dizia que a verdade “depende de acordos morais prévios”.

A realidade e a verdade são apenas fatos lingüísticos a serviço do ideal do auto-enriquecimento.

Não contando com os princípios tradicionais de universalização, Jurandir recorre à “herança democrática, humanitária, pluralista e individualista” da cultura ocidental.

Por exemplo, cada definição de pulção cria uma nova “realidade lingüística” que é “verdadeira ou não conforme a capacidade que tenha de resolver os problemas clínicos ou teóricos para os quais foram criadas” (1994, p. 55). Verdades desse tipo são estritamente dependentes do contexto: quando trocamos de vocabulário, trocamos de problemas e, com essa troca, as realidades “passam a não ter mais importância” (p. 116). É o triunfo do Ideal sobre o princípio de realidade.

Quem é o usuário do vocabulário final? O sujeito, que não é algo “pré-existente aos elementos lingüísticos constitutivos de sua descrição”, no sentido da filosofia transcendental, nem é tampouco uma competência abstrata, no sentido de

Chomsky, mas que é um “efeito de linguagem” (p. 137), mais precisamente, “rede de crenças e de desejos causada por várias coisas e eventos que podem determinar mudanças em certos estados de equilíbrio da rede”. Embora seja efeito de linguagem, o sujeito, ainda assim, deve ser pensado “como causa interior do comportamento lingüístico do organismo singular”. O eu, explica Jurandir, é uma “fração da linguagem entendida como aquilo que é causa /.../ da linguagem” (p. 137).

proposto por Jurandir. *De quem* são as crenças básicas preferidas por Jurandir? Dos norte-americanos. Segundo ele, os EUA são o país em que mais críticas foram feitas ao poder “que o Estado ou a máquina econômica pode exercer sobre a moral coletiva ou individual” (p. 74). Fala-se em massificação nos EUA. Acontece que a “ficção cultural” americana soube responder a cada passo de uniformização científico-tecnológica com “experimentos morais e estéticos que se opunham ao nivelamento da identidade

de comunicação mais usada pelos sadomasoquistas nos EUA para obterem a “validação social” e que convenções sadomasoquistas são organizadas por publicitários, fabricantes de açoites. Que tempos!

Mas o ponto principal é que a tradição crítica dos EUA está longe de ter a radicalidade da européia: não reconhece o caráter híbrido (greco-judaico) da cultura ocidental; desconhece a oposição radical entre os reformistas e os revolucionários ocidentais; não se preocupa com o estado de decomposição dessa cultura, diagnosticados por Nietzsche, Marx e Freud e Fernando Pessoa, entre outros; ainda guarda a fantasia de “futuro melhor” e não sabe o que fazer (Rorty é a melhor prova disso) da tese de Heidegger de que a racionalidade técnica é sinônimo do niilismo crescente da nossa época⁵. Em suma, Jurandir adere a um democratismo *conservador*, que ignora as *contradições internas* da cultura ocidental e inibe qualquer *crítica radical* da tradição.

O democratismo conservador ignora as contradições internas da cultura ocidental e inibe qualquer crítica da tradição.

dos sujeitos”. A “massa” americana é a massa “mais diversificada em seus gostos e preferências ético-estéticas que conhecemos” (p. 74). Depois de comparar a “imagem do sujeito e da sociedade” da América com o que nos chega do “rico Oriente asiático”, o sonho americano com o asiático, Jurandir não tem dúvida sobre que escolha fazer: “No que

Jurandir deixa de observar que a tradição democrática que apregoa não passa de uma forma de *neoliberalismo*, “pluralista” e “individualista”, reeditado por Rorty. Ele tampouco nota que os problemas centrais na tradição liberal deixam de ter o mesmo peso em outras culturas políticas. Nos EUA, onde a maioria (ainda) está incluída no sistema dominado pelo liberalismo, o problema de minorias excluídas é considerado vital e com toda razão. A ênfase sobre questões de minorias é transferida para o Brasil sem sem levar em conta que, aqui, a situação é claramente inversa: o sistema funciona só para a minoria e os problemas centrais da democracia brasileira dizem respeito à *maioria excluída*. Isso vale também para os problemas sexuais. Entre nós, a violência sexual contra a mulher e a criança, o aborto e a paternidade responsável são, parece-me, temas muitos mais prementes do que o reconhecimento de grupos homossexuais.

Supondo-se que seja inteligível, tal “realidade lingüística” deve ser concebida como dotada de capacidade de tomar decisões sobre o real e o imaginário, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. Devido a essa última capacidade é chamado de “sujeito moral”. Sem nenhuma identidade natural ou racional, sendo, por isso, totalmente “imprevisível”, o sujeito de Jurandir fica determinado apenas pela tradição, em particular pela tradição ética (p. 54).

me concerne”, diz ele, “fico com a tradição: ‘O sonho americano está morto; viva o sonho americano’” (p. 75). Entre ianques e samurais, Jurandir fica com os primeiros.

Que pensar dessa profissão de fé? Começando pelo fim, não estaria Jurandir caindo no preconceito dirigido contra os asiáticos pelo qual a “cultura crítica” dos EUA reage ao “perigo amarelo”? Quanto à realidade ficcional americana, ela é cada vez mais próxima da “realidade virtual”, devidamente industrializada e comercializada. Sabemos, por exemplo, que a Internet é a via

Um aspecto do problema da crítica das práticas sociais tradicionais, hoje mais importante do que nunca, é o de defesa contra práticas sociais que representam *perigos extremos*. Que defesa nos oferece o etnocentrismo lingüístico rortiano contra orgias tribais, o cientificismo mortífero ou contra o totalitarismo moralizante? Nenhuma: os três podem passar despercebidos pelas “maiorias silenciosas”. Ou melhor, apenas uma: a boa “sorte”. É a nossa boa sorte de não sermos “herdeiros espirituais dos nazistas e dos stalinistas” que nos defende desses tipos de perigo (p. 41). Isso é claramente *insuficiente*. Quem nos garante que não surgirão tradições morais internacionais do tipo fascistoide? Que segurança temos de que “sujeitos morais” desviantes não serão constituídos pela multimídia ou pelos grupos desviantes?

Para mostrar melhor o caráter *acrítico* do neo-pragmatismo, consideremos como Jurandir trata o caso de comportamentos “perversos”. O “nós”, diz ele, sabe distinguir entre a satisfação perversa e a não perversa. Se um indivíduo se enganar no seu juízo, criamos hipóteses causais ou justificativas para explicar o caso no quadro de nossas crenças. Mas, o que fazer quando certos grupos recusam-se a aceitar que as suas práticas minoritárias sejam perversões e as apresentam como mudança dos valores compartilhados, organizando, por exemplo, congressos de sexo alternativo? Jurandir só pode responder: aceitar, desde que o indivíduo persiga o ideal de auto-enriquecimento (1994, p. 57). Muito bem. Que fazer, no entanto, se o “auto-enriquecimento” de uns passa pelo “empobrecimento” de outros? As coisas ficam sérias quando os com-

portamentos alternativos de grupos minoritários tornam-se violentos, seja no domínio sexual, seja em outros domínios. Penso, por exemplo, nas manifestações de agressividade por parte de grupos fundamentalistas ou de seitas religiosas. Seria, de novo, o caso de tolerar e de não reprimir? A obra do marquês de Sade está aí para lembrar que uma gestão democrática da violência está fora de cogitação. O verdadeiro libertino sadista divide a sociedade no seu todo em algozes e vítimas e, para tanto, não recorre

democrática americana, escolhida por Jurandir, está longe de alcançar uma determinação para o uso das palavras bem e mal que possa fundamentar uma moral mínima, como ele parece esperar. Os termos básicos de solidariedade e crueldade, justiça e injustiça são apenas superficialmente determinados pelo vocabulário comum. Em que condições um policial é cruel? Abaixo de que quantia um salário é injusto?

Mesmo vagos, os princípios propostos *conflitam* entre si. Por um lado, cada indivíduo tem o direito de buscar a felicidade (princípio de concorrência livre). Por outro, ninguém pode impor seu bem-estar à custa do bem-estar alheio (princípio de respeito mútuo). O problema é antigo: trata-se de uma contradição pragmática clássica, que muitos consideram insolúvel. Levinas chamou o próprio fato de viver de usurpação culpada. Antes dele, Heidegger caracterizou o existir humano pela culpa nadificada, da qual uma das manifestações é justamente o fato inevitável de que, existindo, privamos os outros de possibilidades de existir⁶. Em vez de se condenar genericamente tais apreciações

da condição humana como produtos da razão cínica, seria preciso mostrar como cada um de nós pode ir buscando a sua felicidade sem diminuir a dos outros. Não é por acaso que Levinas sustenta que tal coisa não é possível e que a única solução está no sacrifício do seu bem-estar e na vida de serviço ao próximo.

Finalmente, esse ponto nos leva a um outro: como procederá o sujeito moral de Jurandir para tomar *decisões concretas*? Por momentos, Jurandir parece sugerir que só um “nós ampliado” poderá decidir en-

Mesmo vagos, os princípios propostos conflitam entre si: por um lado, o princípio de concorrência livre; por outro, o princípio do respeito mútuo.

a consultas populares. Adivinho que o liberalismo que se queira conseqüente encontrará grandes dificuldades em se desvencilhar do sadismo generalizado, uma das faces ocultas do mundo de hoje.

O neo-liberalismo de Rorty é, além disso, *impreciso*. A tese de que a visão do mundo pressuposta pela comunicação bem sucedida é *grosso modo* verdadeira e moral não implica que possamos determinar quais enunciados particulares são verdadeiros ou quais regras moralmente boas. Isso vale também no varejo. É notório que a tradição

tre os interesses coletivos e os individuais. Só um "nós, povo brasileiro" pode ocupar o lugar do juiz (p. 149). O.K. Resta a pergunta: como procederá o povo brasileiro para tomar decisões a respeito de tais questões? Já sabemos que não deverá recorrer à racionalidade técnica. Decidirá por consenso? Impossível. Por plebiscitos? Inaceitável. O problema não é lingüístico, é estrutural em todas as democracias. O princípio de que todo o poder emana do povo concentra o poder no "nós", mas, por outro lado, o princípio do pluralismo democrático redistribui o poder pelos diferentes "eus". O pragmatismo não traz nenhuma proposta que nos forneça regras de decisão *efetiva* sobre o bem e o mal.

Temo que o recurso ao "nós ampliado" não faça mais do que especificar o que é "politicamente correto", conceito provinciano e repulsivo que, de resto, é tão antigo como as democracias ocidentais. A entronização do "nós" na posição do "eu", como o único juiz em questões do bem e do mal, transforma o sujeito moral individual em sujeito político coletivo. É o decreto de morte do homem moral. Se o democratismo pode ser satisfatório na política, na ética ele é claramente inaceitável. Creio que Kant mostrou de maneira irrecusável que as decisões morais são de um nível superior às políticas.

Gostaria de fazer, ainda nesta primeira parte, algumas observações sobre as propostas de Jurandir, relativas ao uso dos conceitos de *realidade* e de *racionalidade*. A tese de que a realidade que interessa é um fato lingüístico leva Jurandir a afirmar que todos os problemas são também essencialmente lingüísticos e que, portanto, a sua solução também o é. Qualquer coisa, diz ele, pode servir de suporte corpóreo para a satisfação de desejos, vontades, etc., "basta que seja descrito como satisfatório". Satisfação é aquilo que "num determinado sistema de

crenças e numa certa prática lingüística chamamos e reconhecemos como sendo satisfatório" (1994, p. 51). Gostaria de saber se isso se aplica também à fome. Já tenho sérias dificuldades em aceitar que o tesão seja um fato lingüístico, mas realmente não consigo conceber como a questão de satisfação da fome seja uma questão de prática lingüística. Num outro momento, Jurandir diz textualmente que só sabemos o que é crueldade dentro de um sistema determinado de crenças (1994, p. 55). Inaceitável. A dor das vítimas da violência é um dos poucos "universais" transculturais que ainda conseguimos reconhecer e creio ser bom que possamos continuar a fazê-lo.

O mesmo fascínio pela "virada lingüística" que impede Jurandir de reconhecer um peso específico ao real (e da dor humana) faz com que ele nada tenha a dizer sobre o *peso específico da razão*. Para ele, a razão ou é "sonolenta", com o que ela é desfeita como inessencial, ou "burocrática" e "totalitária", com o que ela é desmascarada como imoral. O fato é que, nos dias de hoje, a razão fez-se técnica e está mais acordada do que nunca, tomando conta do real e do virtual, submetendo ao seu cálculo o consciente e o inconsciente, o presente e o futuro. Acontece também que pouco a afeta ser desmoralizada. Freud mesmo constatou e até aprovou, com muitos outros, que o Deus Logos está prestes a destronar e a substituir o Deus moral judaico-cristão, gerado pela subli-

mação do complexo do Édipo. De resto, nas democracias ocidentais, a justiça deixou de ser um princípio transcendente, como quer Jurandir (reminiscência óbvia do Deus do Livro), para tornar-se uma regra de calcular a distribuição.

Até aí, ouvimos o que tem a nos dizer Jurandir no papel de filósofo pragmático. Passamos agora à nossa *segunda parte*, para examinar o que diz o Jurandir psicanalista. Curiosamente, ele intervém muito pouco e quando o faz, é também na

O pragmatismo não traz nenhuma proposta que nos forneça regras de decisão efetiva sobre o bem e o mal.

chave pragmatista. Freud permite? Sim, diz Jurandir, pois o que tem de "mais atraente" em Freud são suas "sugestões pragmáticas", que antecipariam a possibilidade de uma redescrição pragmática da psicanálise. Também em Freud, o sujeito é uma "realidade psíquica", isto é, entende Jurandir, "lingüística" no sentido definido na primeira parte, sem natureza, sem estrutura, sem carne nem osso, pois "nenhum dado anatômico ou funcional da realidade corpórea é imprescindível a uma descrição bem-sucedida do que é o sujeito" (p. 22). O inconsciente, um conceito meramente descritivo,

uma "tessitura" de superfície que se faz e desfaz em "palavras e atos que lhe dão vida" (p. 145), um modo de falar. A sexualidade, "aquilo que a palavra diz que ela é". Os desejos eróticos? Apenas "realidades lingüísticas", "arranjos culturais" (p. 114).

Mas, e as pulsões? "Aquilo descrito nos enunciados pulsionais". E a pulsão de morte? A "tendência a gozar com o sofrimento do outro ou a destruição do outro" (p. 55), que apenas indica que "aprendemos a descrever" os outros "como sujeitos cujas experiências são incomparáveis às nossas" e não em virtude da ação "de baixos instintos" que podem "corromper o uso reto da Razão" (p. 146). Em que consistiria a análise? Num diálogo em que se tentam "novas descrições, partindo de novas causas e novas justificativas" (1994, p. 52) com vista em alterações decorrentes do "poder performativo" da linguagem. E a moral, que é o nosso tema central aqui? É uma prática social baseada em ideais coletivos. Finalmente, existiria qualquer justificativa argumentada dessa bateria de teses? Não: elas são apenas elementos incorporados de modo mais ou menos definitivo no nosso senso comum, isto é, como verdades midiáticas, "e por isso mesmo cumprimentadas e festejadas como verdades fora de discussão" (p. 143).

Que dizer desse freudismo? Para começar, quais são as *vantagens* de uma redescrição da psicanálise vazada no vocabulário da pragmática rortyana? Basicamente uma só: o vocabulário da pragmática mostraria "mais claramente a impropriedade de termos ingenuamente realistas, idealistas, racionalistas e estruturalistas na teoria psicanalítica" (1994, p. 53). Concordo

plenamente com o intuito de Jurandir de criticar a "ingenuidade" filosófica de Freud. Concordo, em particular, ser preciso limpar a psicanálise dos restos da metafísica. Discordo quanto a utilidade do pragmatismo para essa tarefa. Primeiro, porque essa tarefa pode ser feita diretamente pela análise dos textos, remetendo a psicanálise à tradição na qual se originou. Segundo, porque o pragmatismo, embora diga o contrário, ainda compartilha os princípios básicos da metafísica.

Que dizer deste freudismo? E quais as vantagens de uma redescrição da psicanálise vazada no vocabulário de Richard Rorty?

Um exemplo é o princípio da causalidade, caso particular do grande e nobre princípio da razão suficiente (Leibniz), que está embutido na noção central de Jurandir, a do sujeito moral: este tem causa e é causa. Trata-se de uma concepção gerada na tradição metafísica do Ocidente e o considera, com Rorty, pedaço de "psicologia popular". Acontece que o senso comum ocidental está cheio da metafísica. Acontece, também, que as psicologias populares de outras culturas, a taoísta, por exemplo, desconhecem o sujeito como efeito e causador de efeitos. Se Freud é metafisicamente ingênuo, o pragmatismo não o é menos.

Isso dito, o projeto de limpar a psicanálise da metafísica não deve desfigurar a psicanálise. Se o caráter "dinâmico" do inconsciente não deve mais ser interpretado em termos de forças, metáforas originárias da metafísica, ele também não pode ser completamente esquecido e reduzido ao "poder performativo" da linguagem ordinária. Sabe-se que Freud negou explicitamente a tese de Janet de que o inconsciente em geral seja *une façon de parler*⁸, ou seja, um fato lingüístico *tout court*. Sobretudo, o conceito especificamente freudiano do inconsciente é o dinâmico, o recalcado, e não o meramente descritivo, o simplesmente esquecido, já existente na filosofia da consciência. Jurandir o descarta porque, em Rorty, não há teoria do recalque: as suas negações são todas discursivas.

O próprio monismo lingüístico de Davidson e Rorty, como o da filosofia analítica em geral, é pré-freudiano. Para Freud, Lacan viu isso muito bem, a fala na condição de transferência não é nem a da ciência, nem a do senso comum. A objeção básica a esse tipo de redescrição é de que esta usa uma linguagem elaborada para dar conta de dados relativos às práticas conscientes, discutível pública e "democraticamente". Por fim, a filosofia pragmática da linguagem esquece toda a dimensão do pré-verbal e do não dizível que foi aberta por Freud com a introdução da pulsão de morte⁹.

O mesmo vale para as *pulsões*. Dizer que elas são meros fatos lingüísticos descaracteriza a psicanálise. Isso vale sobretudo da *pulsão de morte*. Para Jurandir, a pulsão de morte é aprendida. Isso é puro behaviorismo, não Freud. Para Freud, a pulsão de

morte, na origem, é força de auto-aniquilamento, tirada da metafísica de Schopenhauer, e não incapacidade de identificação com a dor dos outros, socialmente adquirida. A crueldade dirigida contra outros é uma força derivada do sadismo primário. O sádico freudiano não precisa aprender a ser sádico. Nem o masoquista precisa desviar do uso das palavras na linguagem comum para gostar de sofrer.

Não posso me deter sobre a idéia de Jurandir de que a *análise* seria um diálogo, baseado no "po-

gem nas condições de transferência. Nenhum lugar para a quebra da rede de comunicação, para o silêncio, para a falta, para o não dito e o indizível. A falta seria uma ficção metafísica, desfeita por Rorty. O indizível, o limite de um jogo de linguagem que não deve ser hipostasiado como um além. O fato é que Freud, em repetidas ocasiões, admitiu instâncias silenciosas e indizíveis, como quando introduziu a pulsão de morte, em 1920, a partir do fenômeno da reação terapêutica negativa.

Além disso, o que pensar de Freud transformado num inventor de vocabulário e de metáforas inquestionáveis? Freud certamente cuidou, e por bons motivos, de preservar a psicanálise ainda nascente de críticas frontais providas de posições teóricas adversas. Mas ele nunca a tratou simplesmente como um vocabulário alternativo "fora de discus-

são". Ele entende que os conceitos fundamentais são convenções, meras construções auxiliares, indispensáveis, sem dúvida, para fins heurísticos, mas que podem ser substituídos por outros a qualquer momento, desde que a teoria não perca o seu poder de organizar os resultados já obtidos e progredir na pesquisa¹⁰. Nada portanto do conservadorismo lingüístico do pragmatismo. Freud distingue, ainda, a tarefa de descobrir a verdade do propósito de buscar a satisfação. Para ele, a verdade significa "correspondência com a realidade", isto é, "com aqui-

lo que subsiste fora de nós e independentemente de nós e que, assim como nos ensina a experiência, é determinante para a realização ou frustração de nossos desejos" (1933). Creio, portanto, que Freud dificilmente aceitaria o papel de *superstar* midiático, condição a que o condena a redescricao pragmatista.

Vejam, por fim, o tema da ética. Jurandir entende que Freud teria sustentado a tese de que a sociedade só poderia funcionar com base no Ideal ou seja em ideais coletivos, tais como a Justiça transcendente (p. 65). Gerado por sublimação, o Ideal funciona como defesa mais ou menos estável contra o narcisismo anti-social dos egos isolados. Já em 1988, Jurandir opõe o Ideal (do Eu) ao Eu narcísico, "ficção psíquica" necessária para a adaptação ao mundo, mas, ao mesmo tempo, instância responsável pelo não ao outro, razão pela qual pode gerar a perda de responsabilidade e de pertinência ao social. Jurandir também opõe a cultura do Ideal (do Eu) à cultura narcísica da violência cujo sujeito na atualidade é "mínimo eu" narcísico de Christopher Lasch e que é responsável pelas práticas conflituosas observadas no Brasil e no mundo de hoje. O "mínimo eu" seria incapaz de se manter fiel à grande tradição do ocidente, ao Ideal do futuro melhor. Ligado ao presente e às satisfações possíveis aqui e agora, esse eu ou negaria o futuro ou o representaria como ame-aça de aniquilamento (1988, p. 167)

Freud teria dado um exemplo literário que mostra o que acontece quando se perde a crença na transcendência da justiça e quando os ideais são destruídos: o "pânico narcísico"¹¹. Para tanto, ele teria usado um romance inglês¹² que descreve o que acontece quando uma conspiração dos inimigos da fé cristã consegue enganar os fiéis de que Cristo não ressuscitou e que, portanto, não era Deus: violência e

Para Jurandir, a pulsão de morte é aprendida: isso é puro behaviorismo, não Freud.

der performativo" da linguagem. Observo apenas que se perdoar os pecados é o mesmo que dizer, em certas outras circunstâncias, "Eu te absolvo", curar do sentimento de culpa relativa a práticas sexuais alternativas não parece consistir em dizer, em circunstâncias de análise, "Eu te declaro membro de uma minoria sexual que deve ser respeitada numa sociedade democrática". Observo ainda que, ao reduzir a cura a esse tipo de redescricao, Jurandir retira toda a especificidade do fenômeno ("neurose", diz Freud) de transferência e do uso da lingua-

crimes, que só acabam quando se restabelece a verdade sobre a divindade do Cristo. Segundo Jurandir, a lição que Freud estaria tirando desse romance seria a seguinte: quando a cultura moral ocidental fica estremeçada, os indivíduos deixados sem deus nem lei, passam a agir exclusivamente pressionados pelo medo e por motivos privados. Esse seria o caso, nas sociedades ocidentais de hoje, e que a teoria freudiana do Ideal poderia nos servir de guia na restauração da nossa cultura ética.

Esta “redescoberta” é simplificadora, além de não ser exata. Freud não usa o romance em questão para exemplificar o que acontece numa sociedade qualquer quando deixa de vigorar o respeito às leis e à dignidade da pessoa humana, mas como se comportam membros de uma “massa religiosa”, ligada libidinalmente ao seu profeta e salvador, quando a figura deste é posta em questão. Ele deixa claro que o romance foi escrito por um católico e recomendado pelo bispo de Londres. É notório que Freud, ele mesmo, não considera a fé cristã como uma garantia dos nossos ideais morais, mas como uma ilusão que impõe às sociedades ocidentais regras impraticáveis e prejudiciais, como a do amor ao próximo.

Não se mencionam dois outros aspectos essenciais da análise freudiana do comportamento das massas religiosas ocidentais. Primeiro, que a regra religiosa do amor ao próximo gera intolerância e crueldade com relação aos não crentes e infiéis. Segundo, que há perigos de conexões libidinais não religiosas virem a ocupar o lugar das religiosas e gerar esses mesmos efeitos. Isso é o caso, exemplifica Freud, do socialismo ocidental que está gerando (Freud diz isso já em 1921, tendo em vista o comportamento dos bolcheviques exibido desde 1917) a mesma intolerância em relação aos de fora que a observada no tempo das guerras de religião. Vemos a diferença: Jurandir nem considera a possibilidade de que os ideais morais

básicos da nossa cultura possam ser perigosos. Segundo ele, a fonte do mal é a crueldade, nunca a solidariedade, e a morte de Deus é o prenúncio da época dos crimes. Freud, por outro lado, sustenta que o “Deus vivo” não previne crimes, pior, que ele pode induzir a crimes. A agressão não é uma função direta do narcisismo, mas uma derivação da pulsão de morte, mediatizada seja pelo eu, seja pelo supereu e seus ideais de solidariedade, entre estes, os religiosos¹³.

Segundo Jurandir, em Freud, assim como na Escola de Frankfurt, só existiria um tipo de Ideal, o ideal do eu, o gerado pela sublimação. Ora, para Habermas, a sublimação só interessa enquanto exemplifica o processo de racionalização no sentido da sua racionalidade processual proposta como aprimoramento da racionalidade de princípios de Kant¹⁴. Quanto a Freud, ele não reduz a moral ao Ideal do eu. Na sua obra da última fase¹⁵, ele distingue entre a moral de origem edípica, baseada na vontade do pai e a ética que pode ser justificada racionalmente. Freud prevê, ainda, a possibilidade de evolução cultural em que os laços afetivos, originários do complexo de Édipo, sejam substituídos, na sua função de organização social, pela “ditadura da razão”, do “Deus Logos”. Para Freud, nessa ditadura não há nada de totalitário: as regras da razão são libertadoras dos fantasmas do desejo não ligado, bem como da

tradição edípica. Depois de ter afirmado que a lei moral era uma herança direta do complexo de Édipo, o Freud dos anos 30 parece dar uma virada kantiana e admitir explicitamente a diferença entre ideais e valores, gerados por sublimação, e

O neo-pragmatismo não permite recusar crenças destrutivas, nem estabelecer regras razoavelmente universais e não-conflituosas.

leis racionais, originários da razão prática.

Dessa maneira, a concepção de “pânico narcísico” como fonte da cultura narcísica da violência só muito parcialmente corresponde às posições de Freud. Tudo se passa como se Jurandir ainda não tivesse feito luto pela morte do deus (da) moral, coisa que para Freud, leitor de Schopenhauer e Nietzsche, eram águas passadas.

Fico por aqui com a análise das propostas de Jurandir para apresentar algumas conclusões. Na primeira parte, fiz ver que o neo-pragmatismo receitado por Jurandir não permite fazer críticas radicais à tradição, recusar crenças destrutivas, estabelecer regras razoavelmente universais e não conflituosas. A mesma posição não nos dá regras suficientemente precisas que permitam decisões efetivas, não abre um

acesso realista ao que há e ignora o peso da racionalidade técnica. Não afirmo que exista alguma outra teoria ética que faça tudo isso. Digo que o neopragmatismo não o faz e que isso é um motivo a mais para se pensar que a questão do bem e do mal é muito mais difícil do que um certo calvinismo laicizado quer nos fazer crer¹⁶.

Na *segunda parte*, mostrei que a redescrição pragmática oferecida por Jurandir da psicanálise freudiana não oferece as vantagens teóricas esperadas, gerando pelo contrário desvantagens adicionais: em vez de ajudar na libertação da psicanálise em relação à metafísica, essa redescrição substi-

Apesar destas críticas, não se pode negar que temos aqui uma importante contribuição para o diálogo entre a filosofia e a psicanálise.

tui a metafísica científico-filosófica de Freud de contornos precisos, pela metafísica vaga do senso comum. O pragmatismo proposto não obedece às exigências básicas de leitura de texto e descaracteriza as teses essenciais do pensador vienense sobre o inconsciente, as pulsões, a pulsão de morte a natureza da análise, a epistemologia da psicanálise e, por fim, a ética.

Apesar dessas críticas, não se pode negar que Jurandir deu uma contribuição importante para o diálogo entre a filosofia e a psica-

nálise. Não posso deixar de concordar com ele quando afirma a necessidade de se rediscutir o estatuto epistemológico e ontológico da metapsicologia. Mas a psicanálise só poderá resgatar a sua potencialidade crítica se for desconstruída *toda* a sua herança metafísica que inclui princípios ontológicos tradicionais, tais como o princípio de causalidade, além de metáforas fisicalistas e mentalistas, estas últimas herdadas da filosofia e psicologia da consciência. Penso que o pragmatismo não nos fornece um instrumento adequado para realizar tal empreendimento.

Para ter chances de êxito, o trabalho de desconstrução deve obedecer às regras internas de cada campo teórico. A filosofia não é de hoje, ela não consiste de preferências teóricas grupais, nem progride por mudanças de vocabulário ou hábitos conversacionais. Ela se nutre da interpretação de textos que não procede por redescições unicamente responsáveis para com seus pressupostos e crenças, mas respeita o dito. A filosofia vive sobretudo de perguntas-guias insistentes que interpelam o existir humano no seu todo e de respostas seriamente pensadas.

A desconstrução da metafísica não se faz inventando jogos de linguagem, mas refazendo-se a nossa relação com a linguagem efetivamente usada. Precisamos, como diz Heidegger, aprender a nos desfazer até mesmo da metafísica lingüística, presente na obra dos filósofos de linguagem. Por outro lado, cabe reafirmar que a psicanálise não trata de uma realidade meramente verbal, nem pode ser redescrita levando-se em conta apenas as conseqüências éticas

dessa operação. A psicanálise não é uma ética, nem um substituto à religião judaico-cristã. Com essas e outras precauções, o encontro da filosofia e da psicanálise deverá abrir perspectivas de interesse para as duas áreas de pensamento.

NOTAS

1. *A Ética e o espelho da cultura*, Rio de Janeiro, Rocco, 1995. O título parece refletir o do livro de Rorty *Filosofia e o espelho da natureza* (1980). Salvo indicação do contrário, os números entre parênteses remetem a páginas desse livro.
2. Publicado in Birman, Joel (org.) 1988: *Percursos na história da psicanálise*, pp. 151-174. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora.
3. Publicado em Costa, Jurandir F. (org.) 1994: *Redescições da psicanálise*, pp. 9-60, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
4. A unicidade de Deus garantia o valor universal das leis morais prescritas por este. Nisso consistia, aos olhos da tradição, a grande vantagem do monoteísmo sobre o politeísmo que impediria a universalização da moral.
5. Nenhuma palavra sobre o pesadelo americano tão bem analisado, muito antes do midiático Christopher Lasch, em *Citizen Kane* e nas peças de Edward Albee. Ou seja, há muitos aspectos da vida cultural dos EUA não refletidos na cultura crítica norte-americana do tipo preconizado por Jurandir e que dizem respeito a questões de ordem moral.
6. O leitor pode estranhar Heidegger ser chamado de pensador ético. Sobre esse ponto, cf. o meu artigo "Ética e finitude", in Nunes, Benedito (org.) 1994: *A crise do pensamento*, Belém do Pará: Editora da UFPA, pp. 32-127.
7. Uma tentativa semelhante já foi realizada no passado. Em 1974, Roy Schafer, no seu livro *A New Language for Psychoanalysis*, propôs que a linguagem teórica da metapsicologia, cheia de metáforas fisicalistas, seja substituída pela linguagem de ação do tipo empirista, proposta por Ryle em seu *The Concept of Mind* (1949).
8. Nem mesmo Lacan foi tão longe. O seu sujeito é efeito de linguagem, sim, mas a linguagem lacaniana não é a comum. Os significantes decisivos, o Falo, o Nome-do-Pai, não fazem parte de discursos públicos mas do significante-estrutura.
9. Além disso, é possível afirmar, como em Marx, Nietzsche e Heidegger, que a linguagem cotidiana é encobridora, é fonte de ideologias.
10. Cf. *Pulsões e seus destinos*, parágrafos do início.
11. Cf. *A psicologia das massas e a análise do eu*, cap. V, *sub fine*.
12. Trata-se do romance *When it was Dark*, de 1903, de Guy Thorne, pseudônimo de C. Ranger Gull.
13. No meu livro *Heidegger réu* (Papirus, 1990), analisei as posições de Freud sobre o perigo da agressividade bolchevique, bem como os perigos extremos que se originam tanto na solidariedade como na crueldade.
14. É bom lembrar que o termo "Escola de Frankfurt" designa antes um grupo de indivíduos do que uma doutrina e que, segundo Habermas, esses indivíduos nunca criaram uma escola.
15. Cf. *Moisés e o monoteísmo*, II, D.
16. Tratei da crise das éticas tradicionais do Ocidente no meu "Ética e finitude", mencionado na nota 6.