

4

Wittgenstein e a psicanálise

4.1

Notas sobre a leitura de Freud por Wittgenstein

As relações de Wittgenstein com a psicanálise são complexas sob vários aspectos: afetivos, culturais e filosóficos. No âmbito desta tese discutiremos fundamentalmente os últimos, embora não seja possível uma adequada compreensão dos mesmos sem uma menção aos anteriores. Margarete – irmã de Wittgenstein – foi analisada e, posteriormente, uma fiel amiga de Freud. Há várias menções das conversas dela com o irmão sobre a “nova ciência”, chegando mesmo Wittgenstein a pedir-lhe para que Freud interpretasse alguns de seus sonhos. Margarete fez parte do grupo de amigos que ajudou a retirar Freud de Viena, após a anexação nazista, tendo-lhe Freud manifestado sua gratidão presenteando-lhe com um exemplar de seu livro: *Futuro de Uma Ilusão*, com uma dedicatória datada do dia de sua partida para a Inglaterra (3 de junho de 1938). Em suma, uma amizade de várias décadas. Em consequência, teve Wittgenstein contato, desde 1919 pelo menos, com as obras de Freud, as quais faziam parte da biblioteca da família. Apesar de esparsas, embora constantes, menções a Freud na obra de Wittgenstein, excetuando-se as, mais longas “Conversações sobre Freud”, entre 1942 e 1946, registradas por Rush Rhees, seu interesse e admiração pela obra do criador da psicanálise acompanhou-o por toda a vida, como se vê em sua correspondência com Drury e Norman Malcom. Contudo, com a mesma constância, encontramos freqüentes e incisivas críticas à teoria psicanalítica, lado a lado, com afirmações que surpreenderam seus comentadores, tais como: intitular-se um “discípulo de Freud” (segundo Rhees) ou afirmar “... as extraordinárias realizações científicas de Freud” (carta a Malcom, em 1945, citada por Bouveresse). Como procuraremos mostrar na parte final desta seção, tais afirmações não nos parecem contraditórias nem extravagantes, pelo

contrário, credenciam-no como “um amigo da psicanálise”⁶⁰ tornando sua crítica ao projeto psicanalítico muito mais pertinente e válida do que, por exemplo, as de Popper ou Grünbaum.

Sob o ponto de vista do ambiente cultural, as relações de Wittgenstein e Freud são muito estreitas, embora curiosamente não haja registro de terem tido um contato pessoal. O óbvio ponto em comum é Viena. Esta é eruditamente retratada na obra de Jankins e Toulmin, *A Viena de Wittgenstein*. Ali vemos como uma série de temas que vão interessar a obra de Wittgenstein – como o papel da linguagem ordinária ou a noção de forma de vida – eram objeto de diversas aproximações, desde o novo design (Loos) até a literatura (Karl Kraus), passando pela psicologia (Spranger). A nosso ver há, entretanto, pelo menos três Vienas – Freud teria percorrido todas – a propriamente de Freud, a de Wittgenstein e a de Feyerabend.⁶¹ Assinalamos este ponto, sem desenvolvê-lo, por considerar que uma avaliação mais profunda da influência do ambiente cultural sobre estes autores teria que levar em consideração as radicais transformações que ocorreram da Viena *fin-de-siècle* à Viena do *Anschluss*. Voltaremos ocasionalmente a este ponto, embora julguemos que sua complexidade exigiria uma pesquisa própria. Nesta seção apenas consideramos pertinente registrar que Freud – em suas obras anteriores à Primeira Grande Guerra, portanto, as que precedem *Luto e Melancolia* (S.E. XIV) – é um autor profundamente impregnado pelo espírito da época, pela confiança e esperança despertadas pelo notável desenvolvimento das ciências naturais e, conseqüentemente, desejoso que sua “nova ciência” atenda aos mesmos parâmetros. É importante que se diga que apesar das inúmeras possibilidades de interpretação que sua obra posterior permitiu, tal fé no progresso científico, na correlação entre achados psicológicos e neurofisiológicos nunca o abandonou. Já falamos algo a respeito ao comentarmos as críticas de Adolf Grünbaum à teoria psicanalítica. Por outro lado, lembraríamos que àquela altura mal havia sido iniciada a ampla discussão

⁶⁰ Lembramos o comentário de Jacques Derrida a respeito de sua própria relação com a psicanálise, in *De que amanhã ...* (Derrida, J. e Roudinesco, E. 2004:200): “Gosto da expressão ‘amigo da psicanálise’. Ela diz a liberdade de uma aliança, um compromisso sem status institucional. O amigo mantém a reserva ou o recuo necessários à crítica, à discussão, ao questionamento recíproco, às vezes o mais radical.”

⁶¹ A primeira estaria descrita em *Viena Fin-de-Siècle* (Schorske, C. E. 1989), a segunda na obra citada de Jankins e Toulmin, e a terceira nas autobiografias de Marie Langer (*From Vienna to Managua*) e na de Paul Feyerabend (*Matando o Tempo*).

sobre a noção de ciência que, dentro da tradição anglo-saxã, selecionamos Popper como um dos principais precursores. *A Lógica da Pesquisa Científica*, data de 1932.

Sob o ponto de vista estritamente filosófico, a relação entre autores tão influentes no pensamento do século XX pede um exame cuidadoso. Deste modo, utilizaremos as avaliações de Jacques Bouveresse (*Wittgenstein lecteur de Freud*) e de Paul-Laurent Assoun (*Freud e Wittgenstein*) que apresentam minuciosas e distintas leituras da relação de Wittgenstein e Freud, deixando para o item seguinte desta seção (4.1.2) a nossa própria avaliação que segue uma linha diversa daqueles comentadores.

4.1.1

A visão de dois comentadores: Jacques Bouveresse e Paul-Laurent Assoun

Bouveresse incia seu texto tentando esclarecer o enigma da repetida afirmação de Wittgenstein: “Sou um discípulo de Freud”. Contudo, em sua exposição o enigma não é esclarecido, mas pelo contrário, é ampliado através de várias informações de cunho histórico, algumas já mencionadas. Entre outros dados nos informa da grande proximidade do Círculo de Viena em relação a Freud, sendo que alguns de seus freqüentadores dirigiram-se a Viena, em primeiro lugar, para analisarem-se com Freud. O exemplo mais marcante de tal relação seria Carnap que continuou sua análise nos Estados Unidos, alcançando vinte anos de terapia!⁶² Ao lado disso, relata o intrigante fato de que quando Wittgenstein submeteu seu trabalho para qualificação como professor, a uma comissão de Cambridge, das 140 páginas datilografadas, 72 eram consagradas à idéia de que a filosofia era semelhante à psicanálise, opinião que reafirmou mais tarde a Keynes, um dos membros da banca examinadora de seu texto. Por outro lado, em sua filosofia da psicologia não há qualquer menção a Freud.⁶³ A linha de compreensão de Bouveresse vai no sentido de ver na enigmática afirmação de Wittgenstein, seus temores de

⁶² Este dado é fornecido também por Feyerabend, na autobiografia citada, ao descrever uma visita que Carnap lhe fizera na Califórnia.

⁶³ Embora, como veremos adiante (5.3), seus interesses nesta obra coincidissem em muito com os dos psicanalistas pós-freudianos.

que o talento, o uso de analogias, o desmascaramento de falsos problemas através de sua “terapia de esclarecimento da linguagem” fossem criar uma nova e poderosa mitologia, a exemplo do que viria a considerar ser a psicanálise. Acrescente-se a estes receios, o da banalização e da falta de verdadeiros e, portanto, independentes continuadores que pudessem semear no solo que ele oferecera.⁶⁴ Segundo Bouveresse, tais temores teriam se realizado no projeto freudiano. Em linhas gerais, parece ser essa a solução de Bouveresse para uma relação tão próxima, tão constante quanto crítica. Embora a “solução” de Bouveresse não nos pareça muito satisfatória, seu longo e minucioso texto merece atenção, pois, além de ter se tornado uma referência obrigatória quando se menciona a leitura que Wittgenstein faz de Freud, parece-nos conter pertinentes observações que nos serão úteis para contrastar com nossa própria avaliação.

O ponto seguinte dos comentários de Bouveresse trata do “problema da realidade do inconsciente”. Este é um ponto mais claro da posição wittgensteiniana, pois, como é conhecido, Freud considerava que não lhe restava senão declarar: “... os processos psíquicos como sendo em si inconscientes e a comparar sua percepção pela consciência à percepção do mundo exterior pelos órgãos dos sentidos.” (Bouveresse, 2002:34). Bouveresse sublinha que tal afirmação não seria problemática não fosse pelo fato de que o inconsciente freudiano não é apenas descritivo, isto é, um estado transitório que poderia desaparecer à medida que aqueles processos ou conteúdos mentais se tornassem conscientes. Mas, o que Freud fala é de processos que a consciência não pode tomar conhecimento “... porque alguma coisa se opõe a que ela o faça. ...Como sublinha Freud, a teoria psicanalítica afirma que ‘se certas representações são incapazes de tornarem-se conscientes é por causa de uma certa força que a isto se opõe; que sem esta força elas poderiam tornarem-se conscientes, o que nos permitiria constatar quão pouco elas diferem de outros elementos psíquicos, oficialmente reconhecidos como tais.’” (Bouveresse, 2002:35). Em consequência, a noção de inconsciente que

⁶⁴ “Creio que a minha originalidade (se essa for a palavra correcta) pertence mais ao solo do que à semente. (Talvez eu não tenha uma semente minha). Semeiem uma semente no meu solo e ela desenvolver-se-á de uma maneira diferente da que apresentaria outro solo. Penso que a originalidade de Freud também era deste tipo. Sempre acreditei – sem saber porquê – que o verdadeiro germen da psicanálise proveio de Breuer, e não de Freud. É claro que a semente de Breuer só pode ter sido muito minúscula. *A coragem é sempre original.*” (Wittgenstein, L. CV:60)

não seria problemática adquire uma dimensão peculiar – *o inconsciente freudiano* – que mereceria um exame próprio. Cria-se assim um lugar “... no qual são relegados e mantidos objetos mentais que, embora inacessíveis à percepção, nem por isso deixam de ser atuantes numa forma que se faz sentir pelos efeitos de uma natureza totalmente diversa...” Este ponto que Bouveresse assinala leva à questão do uso de uma mesma gramática – a dos processos conscientes – para estados mentais muito diversos (o consciente e o inconsciente). Desta confusão (*sic*) é que surgiria, no entender do comentador, o caráter mitológico da psicanálise:

Não é, é bom que se diga, no fato de postular a existência de um mecanismo mental inconsciente destinado a explicar as ações do espírito nem mesmo no fato de propor um modelo concreto daquilo que poderia ser este tipo de mecanismo, que reside a mitologia. Ela está, como sempre, engendrada unicamente pelas analogias superficiais entre coisas que são, do ponto de vista gramatical, completamente diferentes. Como diz Wittgenstein, na gramática, não há propriamente *pequenas* diferenças. A dificuldade da posição de Freud poderia pois ser resumida nas duas proposições seguintes: 1) O mental é intrinsecamente inconsciente e a consciência não lhe acrescenta nada que seja essencial. 2) Contudo, ele (o inconsciente) não pode ser conceitualizado e descrito, por razões que são igualmente intrínsecas, senão de um ponto de vista que é, fundamentalmente, o da consciência (Bouveresse, 2002:37).

Este ponto já é suficiente para levantar duas críticas fundamentais de Wittgenstein. A primeira diz respeito à idéia de “pensamentos inconscientes”, conforme refere o comentador aparecer nas anotações de Wittgenstein no *Caderno Azul*. Segundo estas, não teria sentido falar em “pensamentos inconscientes ou conscientes” se se deseja manter a noção de “pensamento”, tal como é utilizada. O equívoco seria o mesmo que falar de “uma dor de dentes inconsciente”, embora um especialista possa afirmar que haveria uma cárie, quando o sujeito não tivesse conhecimento da mesma. Deste modo seria tão sem sentido falar em “pensamento inconsciente” quanto em “dor de dentes inconsciente”, embora em ambos os casos tal convenção não negue ocorrências inconscientes.

A segunda crítica aparecerá nas Conferências de Cambridge (1932-1935), e dirá respeito à confusão que Wittgenstein vê, em Freud, no uso de noções como causa e razão. Causa não seria algo “interior” ou “exterior” e sim algo que se descobre através de experimentos. Por outro lado, as razões devem ser admitidas pelo agente, o que leva à “questão do assentimento”. A rigor,

este último ponto é o que mais vai interessar Wittgenstein e é também o mais pertinente na altura de nossa discussão. O exame do uso pouco claro que muitas vezes Freud faz de “causa” e “razão” já foi examinado no capítulo anterior.⁶⁵ A este respeito apenas vale registrar que Bouveresse em seu texto aproxima-se muito de uma linha popperiana de crítica à *cientificidade* da psicanálise, escapando-lhe também – tal como a Popper – a outra abordagem que já mencionamos de discutir a *racionalidade* da teoria psicanalítica, tomando-a como um *programa de pesquisa metafísica*, utilizando o método da análise situacional, se desejasse ficar em parâmetros estritamente popperianos. Entretanto, parece-nos que as preocupações de Wittgenstein são de outra ordem: o papel do assentimento realça o da *persuasão* na prática psicanalítica; a questão do determinismo mental e a da aproximação das explicações psicanalíticas das estéticas em lugar daquelas próprias às ciências naturais. O próprio Bouveresse, em suas conclusões, sublinhará também esses pontos, embora no cerne de seu livro não as examine com a profundidade que merecem.

Estas últimas questões são mais discutidas por Assoun (Assoun, P-L 1990), autor que procura acompanhar a leitura de Wittgenstein num possível diálogo com Freud. Diz este comentador:

É essa questão do assentimento e seu ‘inverso’, a questão da autoridade, a que está, portanto, no âmago da argumentação de Wittgenstein: cumpre ainda precisar que ele articula essa problemática a partir da questão da linguagem. A questão consiste em saber como ‘o doutor pode *dizer* que o paciente se engana’, ou o analisando pode *dizer* que é verdade. É nesse terreno que a questão deve ser formulada, que a crítica do próprio Wittgenstein deve, portanto, situar-se. Trata-se da psicanálise como prática-de-linguagem – expressão cujo alcance neutralizaremos de momento, na ausência do contexto que, em Wittgenstein, inclui essa crítica. Pode-se, não obstante, adivinhar que é no contexto da sua teoria dos jogos de linguagem (*Sprachspiele*) que ele assim interpela a psicanálise (Assoun, 1990:35).

Enfatizando o papel do assentimento na crítica wittgensteiniana, Assoun lembra que nas *Lições sobre a Estética* (1938) Wittgenstein chama a atenção para o caráter sedutor da explicação analítica, falando sobre a interpretação de

⁶⁵ No **CAPÍTULO II**. Fischer (1991:123) assinala que Freud estava ciente deste problema e distinguiria causa de razão. Apesar da validade da observação de Fischer, achamos a crítica pertinente e consideramos a *solução* de Cavell – baseada nas contribuições de Davidson para a filosofia da psicologia – a mais adequada (razão como uma espécie *peculiar* de causa). Talvez, este seja um exemplo de problema que a psicanálise trouxe para ser *tratado* pela reflexão filosófica.

um sonho por Freud: “As conexões que (Freud) estabelece interessam imensamente às pessoas. Têm certo encanto. É encantador destruir preconceitos.” Assoun irá dialogar com estas afirmações, utilizando textos de Freud, inicialmente no sentido de lembrar, citando Freud, que: “... sua (do paciente) confiança ou sua desconfiança são quase desprezíveis quando comparadas com as resistências interiores que protegem a neurose” (Assoun, 1990:52). Contudo, o comentador não se prende aos fenômenos da *resistência* e *transferência*, os quais seriam inconscientes e dariam conta, para a teoria psicanalítica, das diversas e oscilantes atitudes do paciente em relação ao terapeuta, para responder à crítica de Wittgenstein. A rigor, Assoun aceita o questionamento wittgensteiniano, mas num outro contexto da situação analítica. Ou seja, não na aceitação ou repúdio de uma *interpretação*, mas na avaliação que o paciente faz de uma *construção* oferecida pelo analista. Assoun aponta para a evolução da ênfase na obra de Freud da *interpretação* para a *construção*, sendo que esta última é descrita como: “... uma espécie de relato reconstruído de sua própria história: o analista tem de fazer o papel de romancista da história do sujeito, na condição de que só utilize o ‘material’ fornecido por este último”. Não por acaso, neste texto de Freud, *Construções em Psicanálise* (1937), é onde é discutida de forma mais precisa a questão do assentimento. Pois, perante a *construção* apresentada caberia ao analisando “formar uma opinião” sobre sua validade: confirmá-la, completá-la ou retificá-la. Citando Freud: “É somente durante esse trabalho que ele experimenta, ao superar as resistências, a mudança interior que se tem por objetivo final, e que adquire as convicções que o tornam independente da autoridade médica.” Tal “solução”, contudo, nos leva a outro questionamento de Wittgenstein. Referimo-nos ao estatuto da explicação psicanalítica que seria de natureza *estética*, isto é, a sua eficácia derivaria do efeito que essa explicação tem sobre o sujeito, determinando sua adesão a ela.

Importante registrar, neste momento, o ponto de vista de Freud a respeito de tradicionais questões filosóficas, com verdade e realidade. A ausência de textos específicos na extensa obra freudiana propiciou que as diversas correntes psicanalíticas desenvolvessem concepções próprias, como já assinalamos na **Introdução**. Contudo, tal ausência não impediu Freud de utilizar, com frequência, tais conceitos, tendo os mesmos importantes

implicações em sua teoria clínica. Isto se revela, por exemplo, quando vai distinguir neuroses de psicoses, questão que examinaremos com mais detalhes no próximo capítulo. Por ora, desejamos frisar que a concepção usual de Freud de verdade é a tradicional correspondentista, como a citação abaixo deixa claro:

O pensamento científico não difere em sua natureza da atividade normal do pensamento, que todos nós, crentes ou descrentes, empregamos para tratar nossos negócios cotidianos. ... Seu esforço é alcançar a correspondência com a realidade – isto é, com o que existe fora e independente de nós e que, como a experiência nos ensinou, é decisivo para a satisfação ou frustração de nossos desejos. Esta correspondência com o mundo exterior real nós chamamos de ‘verdade’ (S.E. XX, p.170).

Como ambos os comentadores – Bouveresse e Assoun – fazem um detalhado estudo da leitura de Freud por Wittgenstein, cujo exame fugiria aos nossos objetivos imediatos, julgamos mais conveniente, em lugar de um exame ponto por ponto dos temas comentados, expor as linhas gerais de suas conclusões, antes de apresentarmos nossa própria leitura.

Bouveresse menciona a leitura de Assoun, admitindo-a num primeiro momento – “A questão das relações de Wittgenstein e Freud pode sem dúvida ser tratada, como o faz Assoun, como sendo a de uma confrontação entre dois tipos de racionalidades” (Bouveresse, 2002:137) – para em seguida lembrar que para Wittgenstein, tanto a tentativa do Círculo de Viena de dar conta dos problemas filosóficos através da análise lógica, como a de Freud, a partir de uma psicologia científica, são ineficazes. Lembra também a crítica à suposição de Freud de haver *uma única* explicação para os sonhos, *lapsus linguae*, *parapraxis*, etc. Reafirma a crítica wittgensteiniana à cientificidade da psicanálise, ressaltando que não se trata de uma discussão sobre a possível validade científica da teoria psicanalítica, pois, esta seria melhor considerada como de natureza mitológica, não cabendo portanto – como seria o caso em relação à teoria matemática dos conjuntos – de uma crítica filosófica. Neste momento, Bouveresse faz um interessante comentário:

O que é menos claro é a resposta que ele (Wittgenstein) daria, a partir de seu ponto de vista, à questão de saber se um tratamento científico dos fenômenos considerados é possível e em que condições ou se as há; como se diz por vezes, a psicanálise pode não ser científica mas constitui contudo aquilo que podemos esperar de mais científico, ou, pelo menos, de mais convincente, dada a natureza dos fenômenos em questão (Bouveresse, 2002:138).

Nesta linha de pensamento Bouveresse faz uma distinção entre *sugestão* e *persuasão*, lembrando que a respeito da primeira a psicanálise oferece uma teoria – a teoria da transferência – que, embora apresente certa circularidade, é uma das raras a respeito do tema. A *persuasão* teria um *charme objetivo* (sic), dispensando a participação ativa do psicanalista. Ao mesmo tempo Bouveresse considera um tanto ingênua esta suposição de Freud, mas mantém a distinção.⁶⁶ Continua, lembrando Wittgenstein quando este afirma a respeito da psicanálise, que ela diria: “Isto é *em realidade* aquilo”, significando que: “... há certas diferenças que você é persuadido a negligenciar.” Contudo, o próprio Wittgenstein não nega que quando diz: “Há uma diferença ... (faça uma *persuasão*) Não desejo que você veja a coisa desta maneira.” Bouveresse termina seu texto com considerações que nos serão muito úteis ao apresentarmos nossa avaliação, pois, após reconhecer que o filósofo *também* procura nos fazer admitir que a psicanálise “... propõe e finalmente impõe simplesmente uma maneira possível, mas não obrigatória, de considerar os objetos que ela trata”; conclui que:

A obrigação de recorrer à *persuasão* não é um defeito lamentável, porque a filosofia não tem grande coisa a ver com uma ciência; e o errado na psicanálise é essencialmente crer que ela é uma ciência. Não é necessariamente utilizar a *persuasão* da maneira que faz, mas ignorar que o faz e subestimar os perigos consideráveis que isto comporta (Bouveresse, 2002:140).

Assoun, por seu turno, finaliza seu texto retomando a questão de Wittgenstein “discípulo e seguidor de Freud” que tanto intrigou Bouveresse. Em sua linha de estabelecer um diálogo entre ambos os autores, Assoun vai considerar Wittgenstein um “discípulo esotérico” de Freud, isto é, aquele seguidor que critica a partir do próprio interior da doutrina freudiana, recusando-se a qualquer *servilismo* (sic) em relação ao mestre. Destaca como pontos principais: a recusa wittgensteiniana à noção de “sujeito do inconsciente” e a pretensão à originalidade. É importante esclarecer que, dentro da concepção psicanalítica de Assoun, o papel do “sujeito do inconsciente” seria decisivo, pois, seria o fator determinante para *decidir* ou *superar* os inúmeros problemas que surgem do requisito de assentimento para o êxito do empreendimento psicanalítico. O “sujeito do inconsciente” se

⁶⁶ Voltaremos a este tema em nossa avaliação pessoal.

manifestaria de alguma forma, através do sintoma ou do ato falho, por exemplo, dirimindo o conflito de opiniões entre analista e analisando. Quanto à originalidade, diz Assoun:

Mas a *culpa* de Freud, aos olhos de Wittgenstein, foi a de nos fazer crer, quando afinal não fez mais do que nos fazer ver as coisas (magistralmente) de outro modo, que descobriu coisas novas e inventou um ‘caminho de pensamento’ (Gedankenbewegung) – ‘confusão’ essa que é reveladora de todo o empreendimento (Assoun, 1990:242).

Marcadas as diferenças, retoma Assoun as concordâncias: o papel fundamental da “clarificação” e o reconhecimento dos limites da linguagem, embora cada autor vá lidar de sua forma com estes temas; o que os uniria seria o reconhecimento da sua centralidade.

4.1.2

Alguns subsídios para uma leitura atual das *Conversações sobre Freud*

Julgamos que uma releitura atualizada das *Conversações sobre Freud* deveria levar em conta, pelo menos, três importantes fatores:

A – A ampla discussão, principalmente a partir da década de 40, acerca da noção de ciência.

B – Os desenvolvimentos que sofreu a teoria psicanalítica.

C – O particular interesse de Wittgenstein pela loucura.

Vejamos item por item:

A - Não vamos nos estender neste item, pois na fase inicial de nossa pesquisa já discutimos suficientemente as implicações que o debate epistemológico anglo-saxão trouxe para uma avaliação filosófica da teoria psicanalítica. Reafirmamos apenas nosso entendimento de que a teoria psicanalítica, dentro do referencial popperiano, onde se situa a leitura de Bouveresse, não atende aos requisitos de uma ciência empírica, devendo alinhar-se ao lado da teoria de Darwin e outras semelhantes como um *programa de pesquisa metafísica*.⁶⁷ Já assinalamos também que poderíamos considerá-la, utilizando a terminologia de Larry Laudan, como uma *tradição*

⁶⁷ Como já foi registrado, posição análoga a de Saporiti e de Renée Bouveresse (Saporiti, E. 1994).

de pesquisa. Ambas as localizações nos parecem confortáveis, evitando debates estéreis,⁶⁸ ao mesmo tempo que permitem um aprofundamento da investigação da racionalidade do projeto psicanalítico.

Neste sentido, a crítica wittgensteiniana às pretensões científicas da psicanálise, parecendo-nos aí Wittgenstein utilizar uma noção de ciência muito próxima da de Popper, parecem-nos válidas embora pouco relevantes. Mais interessantes e atuais seriam as considerações que faz sobre o caráter de mitologia das formulações freudianas e a estrutura estética de suas explicações. Voltaremos a estes pontos, sendo necessário, contudo, uma breve exposição do curso – uma vertente em especial – que seguiu o pensamento freudiano. Como se verá a seguir, o papel da linguagem, do significado e da intersubjetividade passaram a primeiro plano no debate interno da psicanálise, trazendo importantes implicações epistemológicas.

B – A psicanálise experimentou os mais diversos desenvolvimentos a partir da formulação inaugural de Freud. Importante registrar que vários foram os fatores que para isto contribuíram, vicissitude comum a qualquer empreendimento que tenha despertado tal receptividade e apresente tal abrangência, dado o seu objeto de estudo. Entre os fatores que nos interessam, vamos destacar: as próprias críticas que recebeu (não muito diferentes das já mencionadas); as insuficiências e insucessos em sua aplicação e o caráter expansivo das suas próprias propostas que pediam novas investigações. Neste contexto de desenvolvimento, destacamos o que se convencionou chamar de *teoria de relações de objeto* como campo privilegiado para a nossa pesquisa e, no momento, para a sua articulação com as contribuições filosóficas de Wittgenstein. A este respeito já falamos no capítulo anterior. Acrescentaremos agora outros comentários históricos que podem dar uma melhor noção da amplitude do impacto que estes desenvolvimentos proporcionaram.

A utilização da teoria psicanalítica para a compreensão e tratamento de crianças de pouca idade – antes de cinco anos – tarefa que seria pouco exequível dentro das formulações freudianas, trouxe novas hipóteses e abriu um vasto campo para outros terrenos também inalcançáveis pelas teorias

⁶⁸ Ver comentários de Davidson, D. in *Psychology as Philosophy*.

psicanalíticas tradicionais: como seria o caso das psicoses.⁶⁹ O mesmo poderíamos dizer a respeito do estudo psicanalítico dos grupos humanos – já esboçado por Freud – mas que não utilizaremos senão marginalmente.

Ao mesmo tempo que tais avanços ocorriam, fazia-se sentir a necessidade de repensar certos postulados epistemológicos da psicanálise, assim os três fatores - a crítica epistemológica, os insucessos e os novos campos de pesquisa - a rigor sempre andaram em sincronia. Um bom exemplo pode ser visto no comentário de Bion – autor que escolhemos como referência, por ser um dos que mais estudou as psicoses, os grupos humanos e as questões epistemológicas que a clínica psicanalítica levanta – que transcrevemos:

As discussões clínicas, em psicanálise, não raro assumem a forma de uma comparação entre aquilo que o paciente disse e as interpretações que foram, ou deveriam ter sido, dadas. A par da objeção de que a comunicação analítica consiste apenas em duas versões da mesma observação, a discussão clínica demonstra a inutilidade de se comparar associação com interpretação. As associações são numericamente infinitas, e as interpretações, idem; é inútil, portanto, discutir a compatibilização das primeiras com as últimas. ... Às vezes um aluno relata uma interpretação que praticamente não revela nada além do que a associação já dissera. Num caso desses, os analistas consideram a interpretação falha. Há ocasiões em que a interpretação pode ser quase literalmente idêntica à associação; todavia, em razão de o analista estar emprestando sua autoridade à confirmação da declaração do paciente, a interpretação produz significativa mudança. Fica, portanto, claro que nada se poderá aprender com a comparação entre a interpretação e a associação. Mas é possível aprender, mediante a comparação entre a natureza da interpretação e a da associação (Bion, 1994:152).

Esta citação encerra muito do que entendemos ser uma visão atual de questões que foram exaustivamente discutidas na seção anterior pelos comentadores (Bouveresse e Assoun). Isto é, a questão do assentimento se tornou – com a prática clínica – epistemologicamente irrelevante; por outro lado, a idéia de uma comparação entre a *natureza* da interpretação e a *natureza* da associação passou para um primeiro plano. Em que consistiria esta *natureza*? Observe-se que, embora a idéia de assentimento esteja afastada, o trecho fala da *autoridade* do analista. Esta *autoridade*, contudo, não deve ser vista como referindo-se ao conteúdo da interpretação/associação, mas ao *contexto emocional do encontro* que, como veremos adiante, vai ter um papel fundamental na determinação da *natureza*, quer da interpretação quer da

⁶⁹ Ver Melanie Klein: The Psychoanalysis of Children, in *The Writings of Melanie Klein* (1975, vol. 2)

associação. Ou seja, não são negados certos questionamentos levantados – como o papel da *persuasão* – mas os mesmos adquirem agora outro aspecto: ganham relevância num determinado contexto, não têm somente valor pelo conteúdo proposicional em questão. A concordância ou discordância do analisando em relação à interpretação do analista não confere maior ou menor credibilidade à mesma. Este ponto já havia sido assinalado por Freud, embora este se mantivesse interessado e esperançoso numa *reconstrução* histórica que o próprio paciente pudesse vir a fazer e que elucidasse, de alguma forma, a origem de seus problemas⁷⁰. Entretanto, a mudança que desejaríamos registrar é mais radical, passando a ênfase da terapêutica psicanalítica da busca de uma *verdade histórica* para o exame da *experiência emocional da sessão de análise*. É importante deixar claro que também este aspecto nunca foi negligenciado por Freud, sendo a nosso ver, uma leitura equivocada de Wittgenstein a de esquecer que os afetos não são reprimidos mas deslocados, não sendo, portanto, a *descoberta* do pensamento reprimido o objetivo último do empreendimento clínico psicanalítico desde Freud, mas sim a articulação – desfeita pela repressão – do pensamento e afeto correspondente. Entretanto, este não é o ponto que provocou a “virada lingüística” da psicanálise, embora seja uma questão – o papel dos afetos no contexto que propicia a construção do significado – a que teremos de voltar numa discussão posterior. A “virada lingüística” se relaciona, como assinalamos no capítulo anterior, sobretudo, ao aspecto necessariamente intersubjetivo da construção de um self.

A aplicação do método psicanalítico a crianças de pouca idade – situação em que, por exemplo, a questão do assentimento não se coloca – através da técnica de análise de brinquedos e jogos permitiu a formulação de teorias sobre o psiquismo infantil e em seu bojo, a teoria de que a criança se relacionaria com o mundo nos moldes de suas relações e fantasias a respeito de suas figuras afetivamente significativas – pais, irmãos ou outros personagens de seu ambiente com análogas funções – e de seus impulsos, amorosos e agressivos, organizados segundo as partes e funções corporais mais importantes em seu estágio de desenvolvimento. Assim, as satisfações e frustrações orais ou excretoras, por exemplo, desempenhariam um papel de

⁷⁰ Este ponto é ressaltado por Assoun.

grande relevância naquele estágio de vida, ficando associadas aos responsáveis por seu cuidado. Desta forma, organizar-se-ia um *mundo interno*, povoado por figuras, boas (gratificadoras) ou más (frustradoras), base para todas as demais relações. Poder-se-ia, deste ponto de vista, falar de um verdadeiro *animismo infantil*.⁷¹ Lembremo-nos que bruxas, mágicos, feiticeiros ou fadas podem – sem que se force uma interpretação – bem representar as poderosas figuras parentais, boas ou más. Em suma, desde o início da vida o ser humano seria fruto de relações intersubjetivas, estruturantes de um self, de um eu carregado de impulsos. Nesta linha de pensamento, o mundo seria apresentado ou construído a partir da relação mãe-bebê e as experiências adquiririam significado pela linguagem – pré-verbal e verbal – desenvolvida pela dupla. Esta é a nosso ver a base de onde surgem as diversas – com inúmeras variantes – *teorias de relações de objeto*. O que há em comum em todas estas teorias é o fato de privilegiarem a compreensão das relações primitivas para o entendimento das relações atuais, buscando através do significado, ou de sua ausência, as relações que o originaram. Gostaríamos de frisar que a teoria de relações de objeto que sumariamos acima corresponde de um modo muito esquemático à desenvolvida por Melanie Klein e a chamada escola inglesa. Contudo, outras formulações, como as diversas propostas por autores norte-americanos (Sullivan, Fromm, Horney, passando por Heinz Kohut, até os mais recentes “psicólogos da intersubjetividade”) não dão tanta ênfase aos impulsos – pulsões – como elementos primários, constitutivos, voltando-se mais para as reais experiências da criança com seus primeiros e significativos interlocutores.⁷² De qualquer forma, o ponto que desejamos mais uma vez sublinhar consiste na ênfase destas relações para a compreensão da gênese do self. Lembraríamos o comentário de Cavell: “... a mente é algo mais interpessoal do que estaríamos dispostos a imaginar” (Cavell, M. 1996:IX).

Em conseqüência, os conflitos mentais passaram a ser compreendidos como expressões significativas de relações que se estruturaram de forma insuficiente, distorcida, ou, por vicissitudes da vida, foram destruídas. Retomando a metáfora predileta de Freud: o psicanalista seria o arqueólogo

⁷¹ Ver *Melanie Klein – Estilo e Pensamento* (Ulhoa Cintra, E. M. e Figueiredo, L. C., 2004).

⁷² A variedade de concepções que esta corrente (talvez, possamos denominá-la *tradição de pesquisa*) comporta pode ser bem apreciada na obra de Greenberg & Mitchell (1994).

que através do discurso do paciente, reconstruiria com o mesmo aquele mundo ou “aquela visão de mundo” que se tornou na vida presente a fonte de seus conflitos e insatisfações. Poder-se-ia dizer que o *caráter mitológico* – assinalado por Wittgenstein – não se reduziu, pelo contrário, expandiu-se. Da mesma forma poder-se-ia reafirmar que o *papel da persuasão* não diminuiu, pelo contrário, acentuou-se. Não se buscaria mais a *interpretação verdadeira*, mas a *construção significativa*.⁷³ A ênfase em relação às pulsões seria substituída por seu papel na construção dos *objetos internos*, os quais seriam inferidos pelas relações atuais, sobretudo, a do psicanalista e analisando. Por outro lado, ficaria afastada qualquer veleidade de descobrir uma *linguagem privada*, reveladora de conteúdos mentais ocultos. As experiências pessoais, internas, não seriam negadas mas só teríamos acesso às mesmas através das relações atuais, ou melhor, elas próprias (experiências internas) só adquiririam significado, tornando-se passíveis de serem pensadas, ponderadas, resignificadas, a partir de relações intersubjetivas que as nomeariam. A linguagem – verbal ou pré-verbal – passa desta forma a ter uma função constitutiva da própria experiência. O que esta teoria rejeita é a noção de algum *conhecimento privado* passível de vir a ser revelado pelo analista ao paciente.⁷⁴

Entendemos que esta teoria – pelo menos, segundo a vertente e leitura que estamos propondo – absorve muito das críticas wittgensteinianas, ao mesmo tempo que supre o que registramos como o equívoco da leitura de Freud por Wittgenstein, quando este desconhece, ou negligencia, o papel dos afetos, sem os quais a construção de um mundo psicologicamente significativo não seria possível de ser construído ou sequer pensado.

⁷³ A noção de verdade passaria a ter um novo papel, ou seja, a interpretação válida seria aquela (ou várias) que permitiria que o processo de investigação continuasse. O jogo de linguagem, próprio da sessão analítica, assim se desenvolveria. Se, por exemplo, a reconstrução histórica corresponderia aos fatos realmente ocorridos, ou, realmente vivenciados, isto seria objeto de questionamento pelo próprio paciente. Portanto, a *autoridade* do analista se restringiria a exercer sua função, garantindo – na medida do possível – que a investigação se realizasse sob o ponto de vista psicanalítico. No próximo capítulo, ao discutirmos *O Caso Schreber*, poderemos examinar estas questões à luz de uma situação específica.

⁷⁴ Edward Sankowski desenvolve uma interessante interpretação sobre a possibilidade de auto-conhecimento, segundo o ponto de vista de Wittgenstein (Sankowski, ...). Em sua leitura de Wittgenstein, as afirmações de auto-conhecimento seriam possíveis em certos contextos, os quais teriam – segundo nosso entendimento – uma origem intersubjetiva. O ponto que o comentador ressalta é a diferença entre as afirmações de auto-conhecimento que podem estar sujeitas à correção – podem ser verdadeiras ou falsas – e uma pretensão ao conhecimento privado que seria sem sentido. Esta distinção não teria sido observada por outros comentadores.

Neste enfoque, a questão da *persuasão* adquire também outro estatuto. Afasta-se de tornar-se um mero derivativo da sugestão e passa a ocupar um papel privilegiado como uma *nova maneira de ver as coisas*. Em outros termos, não se nega que haja persuasão na relação analítica, mas que caberá ao paciente avaliar, reformular, incessantemente, este processo de *ver as coisas de outro ângulo*. Interessante recordar que este foi um dos poucos pontos de acordo de Popper com a psicanálise: a idéia de encarar o pensamento neurótico (sic) como uma forma dogmática de pensar, fixada por experiências prévias (como registramos na p.27). Discutiremos este ponto com mais detalhes no próximo capítulo ao examinarmos o papel que a *certeza* desempenha na configuração do delírio.

Uma digressão não podemos, contudo, adiar – mesmo que sumária – sobre o que Bion entende por *natureza* da associação e da interpretação. Ante a impossibilidade de comparação, através de seus conteúdos, entre associação e interpretação, Bion desenvolveu um dispositivo, conhecido como *A Grade* (*The Grid*), pelo qual classificava tanto as comunicações do paciente quanto as do analista segundo o grau de sofisticação e o uso a que se destinariam. Tal classificação seria meramente conjectural, permitindo uma grande variedade de possibilidades, sem uma determinação ou critério de correção rígidos. Poder-se-ia falar de um critério no que diz respeito a ser esta ou aquela classificação significativa, esclarecedora de um desenvolvimento ou involução, do processo comunicativo. Por exemplo: as comunicações – verbais ou não-verbais (mímica, silêncios, gestos, etc.) – classificadas de acordo com a sofisticação das mesmas, iriam desde estágios pré-verbais – hipostasiados, não observáveis, mas inferidos, principalmente, pela repercussão que teriam tais “comunicações” no receptor (lembremo-nos dos movimentos e grunhidos de um bebê)⁷⁵ – até formulações sofisticadas que

⁷⁵ Neste caso pensamos, a título de exemplo, na relação mãe-bebê. Podemos imaginar: a mãe encontra seu bebê chorando e contorcendo-se no berço. Imagina e diz: “ calma ... já vou dar o mamã, ou, vou trocar sua fralda, etc.” Tal manifestação do bebê, a rigor, ainda não é uma comunicação. Ela é apreendida a partir do sentimento despertado na mãe que lhe confere um significado; no caso: fome ou outro tipo de desconforto ainda não identificado. A reação da mãe e seus conseqüentes procedimentos podem ser exitosos, ou não. Transpondo o modelo para uma experiência clínica, podemos imaginar um paciente que chega ao consultório, cordial, afável mas com um olhar distante e o cenho franzido, despertando-nos o sentimento de tristeza. Tal conjectura do analista pode fornecer um significado útil para o que o paciente está “experimentando”, ou não, somente o desenrolar da sessão legitimará tal conjectura. Colocamos aspas no termo “experiência”, pois, o próprio paciente pode não se dar conta que guarda uma tristeza consigo. O

bem poderiam representar um sistema científico (hipóteses articuladas seguindo regras de inferência; como ocorre numa teoria científica ou num delírio sistematizado), passando por relatos de devaneios, sonhos, expectativas, concepções acerca da realidade, conceitos, chegando até regras de tipo matemático. Ao mesmo tempo, tal classificação seria determinada juntamente com o *uso* da comunicação, ou seja, um mesmo grau de sofisticação – por exemplo, o relato de um sonho – poderia ter vários usos: desde juntar elementos dispersos (hipótese definidora) até o de provocar uma ação (despertar medo, apreensão, esperança, etc.) no receptor. Desta forma, o valor para apreciação da comunicação seria sempre contextual.

Uma exposição detalhada da proposta de Bion a respeito de uma avaliação da experiência analítica não caberia neste momento. Gostaríamos apenas de registrar que o desenvolvimento da teoria psicanalítica propiciou novas possibilidades de avaliações epistemológicas, lembrando que este ponto foi assinalado por Klimovsky que sugere que a psicanálise desenvolva seus próprios modelos. Além disso, observamos que propostas como a de Bion permitem um exame muito mais minucioso do contexto em que o significado é construído. Esta é, a nosso ver, uma importante aproximação com a teoria do significado de Wittgenstein, pois, somente num determinado contexto, num determinado jogo de linguagem, podemos discutir o significado quer de um sonho, de um ato falho ou de uma comunicação não-verbal. Aproxima-se também da teoria dos atos de fala, de Austin, uma vez que liga a qualquer comunicação seu caráter performativo que estará indissoluvelmente ligado ao significado da mesma.

Ao mesmo tempo que a teoria de relações de objeto supera velhos impasses epistemológicos da teoria psicanalítica, traz novas questões. Pensamos, em particular, no papel da verdade. Tal noção sempre ocupou um lugar privilegiado nos empreendimentos científicos e em suas avaliações, garantido a objetividade das descobertas científicas ao mesmo tempo que

êxito de tais conjecturas será avaliado pela dupla na medida em que permita um desenvolvimento da comunicação. Importante ressaltar que tal desenvolvimento independe da concordância do paciente e será expresso pela “natureza” das associações. Ou seja: o paciente poderá, em seguida, trazer um sonho ou uma recordação da infância, o que seria uma forma mais sofisticada de comunicação. Ao mesmo tempo, a associação pode se prestar a um uso que permita que a investigação evolua, ou, pode ser mais propícia a uma interrupção do processo (tomando o exemplo do sonho: este pode ser relatado sem qualquer nova associação que possibilite a sua interpretação).

afastando fenômenos como a sugestão e a persuasão,⁷⁶ em suas acepções tradicionais. Contudo, como de certa forma menciona Bouveresse, ao falar da peculiaridade do campo de trabalho da psicanálise, na citação que já mencionamos, a falha que o comentador vê na teoria psicanalítica não se refere ao uso da persuasão mas de ignorar os perigos que tal uso comporta. Neste sentido é que pensamos que o desenvolvimento da teoria psicanalítica reconhece o uso da persuasão e a necessidade de criar novos métodos de aferição da validade da interpretação que não a problemática discussão quanto a ser verdadeira ou falsa.

Na fase inicial de nossa pesquisa - dissertação de mestrado (pp. 139-143) - já discutimos que devido ao fato da tradição anglo-saxã ignorar o papel da linguagem, ou colocá-la numa posição secundária, não dava conta de fundamentais questões como o uso das proposições na primeira pessoa que não podem deixar de ser tematizadas quando se discute fenômenos psicológicos. Comentávamos então, baseando-nos em considerações de Tugendhat (Tugendhat, 1992, 1993), que uma das decisivas contribuições de Wittgenstein consistiu numa inversão radical de toda a teoria do conhecimento moderna ao abandonar a problemática semântica em favor de uma perspectiva pragmática. A correlação que procuramos estabelecer com a teoria de relações de objeto consiste no fato desta só reconhecer o significado a partir da relação intersubjetiva que lhe deu origem e de cujas vicissitudes depende o seu desenvolvimento, empobrecimento ou mesmo destruição. Além disso, o *uso* a que se presta determinada comunicação é determinante de seu significado, assim como a aplicação correta da regra própria aquele jogo de linguagem.

C - Há um terceiro fator a considerar na relação de Wittgenstein com Freud. Deixamo-lo por último por ser de difícil elaboração devido à falta de maiores referências, embora talvez seja o mais significativo. Referimo-nos à questão da loucura. Wittgenstein ocasionalmente fala sobre o tema, não o explorando sistematicamente, apesar de mencioná-lo em momentos cruciais como em *Da Certeza* (611). Dentre as considerações esparsas sobre a loucura, citaremos algumas a partir do livro de Hans Rudi Fischer – *Sprache und*

⁷⁶ Embora filósofos da ciência como Feyerabend questionem a ausência tanto de sugestão como de persuasão na exposição e escolha entre teorias. Ver o caso de Galileu em *Contra o Método* (Feyerabend, 1975: 151).

Lebensform (Linguagem e Forma de Vida) (Fischer, 1991:176-217) que dedica todo um capítulo de seu livro a “Wittgenstein e as Doenças Mentais”:

Se na vida estamos rodeados pela morte, então também na saúde da razão, pela loucura (VB, 104).

A loucura não deve ser tomada como uma doença. Por que não como uma modificação mais ou menos repentina do caráter ? (VB, 104).

No sonho, e também **muito tempo** depois do despertar, palavras do sonho podem nos parecer ter a mais alta significação. Não seria a mesma ilusão possível na vigília ? Parece-me como se eu, por vezes, estivesse atualmente submetido a esta ilusão. Nos loucos costuma ser com freqüência assim (VB, 122).

Aqui me sinto a cada dia diferente: ora acho que vou ficar doido, de tanto que tudo em mim ferve; no dia seguinte, estou inteiramente fleumático. No fundo da minha alma, porém, algo ferve continuamente, como no fundo de um geisir. E eu continuo com a esperança de que um início definitivo ocorrerá, e eu poderei me tornar um outro ser humano (Brief Nr. 34).

Tenho tanto medo de que alguém esteja tocando piano dentro de minha casa que, quando o tilintar pára, eu ainda tenho uma espécie de alucinação como se a coisa continuasse. Posso ouvir bem claramente, embora saiba que só esteja na minha imaginação (VB, 122).

Fischer comenta as afirmações acima “... como descrições de uma luta intensa, quase extraordinária, por clareza filosófica. Pois, o medo sempre manifestado diante da loucura não fornece mesmo a um psiquiatra precipitado ponto de referência algum para o diagnóstico de um sintoma patológico.” (Fischer, 1991:180). Atribui a Wittgenstein o mérito de integrar a questionamentos genuinamente filosóficos os fenômenos da loucura. No próximo capítulo, na seção 5.3 (“Terapia Filosófica e Psicanálise”), procuraremos desenvolver uma linha de pensamento semelhante, pois, consideramos que muitas das contribuições de Wittgenstein podem ajudar o psicanalista ou psiquiatra a aproximar-se com maior clareza do emaranhado conceitual que cerca as diversas tentativas de compreensão da loucura. Adiantamos que as noções wittgensteinianas de *mostrar* e *dizer* passam a desempenhar um privilegiado papel nesta discussão.

Para nossos objetivos imediatos, gostaríamos de explorar o aspecto da experiência pessoal de Wittgenstein com a loucura como um dos pontos de encontro dele com Freud. Ray Monk em sua famosa biografia de Wittgenstein – *Wittgenstein, The Duty of Genius* – utiliza uma expressão de Karl Kraus, referente a Viena, “o laboratório da auto-destruição”, para iniciar a descrição do ambiente cultural e familiar do jovem Wittgenstein. Assinala o biógrafo o grande número de suicídios que marcaram, por sua proximidade, o jovem

Wittgenstein: três irmãos (Hans, Kurt e Rudolf) e dois de seus mais admirados autores (Otto Weininger e Boltzmann). Várias correspondências atestam como idéias suicidas povoaram seus pensamentos, tendo esta atração pela morte desempenhado um preponderante papel em seu engajamento na guerra. Monk supõe que somente no encontro com Russell e na descoberta de sua genialidade, teria Wittgenstein superado tal estado. Contudo, sua preocupação com a loucura o acompanhou por toda a vida. Lembremo-nos que pensou seriamente em se tornar psiquiatra. Alinhamos estes dados para fundamentar nossa hipótese de que o que o fez “mexer-se na cadeira” ao começar a ler a *Interpretação dos Sonhos*, de Freud, reconhecendo estar perante algo realmente novo, foi esta nova maneira de ver a loucura que estava sendo proposta. Da mesma forma, poderíamos pensar que sua irritação com Freud acompanha também as tentativas do último de reivindicar um estatuto científico para a psicanálise. A nova abordagem de uma questão usualmente desprezada pela tradição filosófica pedia um espaço próprio, não se ajustando aos estreitos parâmetros da racionalidade científica. Apesar de Freud sempre ter acalentado a idéia de ter descoberto uma “nova ciência” (ver *A Questão da Weltanschauung*. Freud, 1933) sua leitura permite outras alocações, como registramos acima. Em nosso entendimento, o elo que manteve a ligação entre estes pensadores foi a atitude em comum de ousar trazer para a reflexão manifestações aparentemente díspares – como a racionalidade e a insanidade mental – mostrando seu parentesco ao mesmo tempo que assinalando suas distinções, propondo uma permanente atividade de esclarecimento sobre estes temas. Esta seria *uma nova forma de ver as coisas*.

Esta *atitude* comum, de Freud e Wittgenstein, em relação ao irracional, ao *nonsense*, de levá-lo a sério, reconhecendo seu caráter inusitado, insólito, ou sinistro, ao mesmo tempo que se dispor a investigá-lo é, a nosso ver, o principal traço de união entre aqueles pensadores. E isto só é possível aos que de alguma forma reconhecem um *solo comum* com a loucura. Voltaremos a este ponto no último capítulo desta tese e, de momento, lembraríamos apenas uma de nossas epígrafes: “Temos que ter coragem para ouvir o que tem a nos dizer a loucura e a morte” (Kierkegaard).

A próxima seção tornará mais claro alguns pontos só esboçados aqui e preparará terreno para nossa revisitação a Schreber.

4.2

Uso de contribuições de Wittgenstein para o desenvolvimento de uma compreensão psicanalítica das psicoses

Discutiremos duas noções extraídas da obra de Wittgenstein para utilizá-las como instrumento de compreensão das psicoses, articuladas com um ponto de vista psicanalítico. Não pretendemos, portanto, defender exegeticamente a nossa forma de entendimento de tais noções que despertaram intensos debates entre os comentadores. Entretanto, faz-se necessária uma exposição da diversidade de interpretações a fim de delimitarmos nosso uso das referidas noções – forma de vida e justificação – reconhecendo as implicações que tal utilização acarreta. Por exemplo: o uso que faremos de forma de vida no plural conduz, inevitavelmente, à discussão do relativismo tema que voltará a nos interessar – lembramos que já foi discutido na primeira fase da pesquisa - quando propormos uma compreensão para o fenômeno da loucura. Acreditamos que com o correr da exposição e, sobretudo, do próximo capítulo ficará clara a nossa opção, o nosso uso das referidas noções e a avaliação da validade ou não do emprego que delas fazemos.

4.2.1

A noção de forma de vida

Dos diversos comentadores estudados sublinharemos os pontos que nos parecem mais propícios ao uso da noção para o esclarecimento de problemas que nossa pesquisa levanta. Estamos interessados num campo específico de trabalho. Referimo-nos aos problemas que qualquer psicanalista ou psiquiatra se defronta ao entrar em contato com discursos, comportamentos e ações que *prima facie* nos parecem incompreensíveis, ou, que tornam o diálogo impossível. Entendemos que, talvez, a contribuição mais interessante da psicanálise ao debate filosófico foi a de propor uma maior aproximação daquilo que, ao ver de Freud e seus seguidores, teria sido muito rapidamente

afastado, pela tradição quer psiquiátrica quer filosófica, como irracional, louco ou incompatível com nossos padrões de entendimento, comunicação, racionalidade. Em outros termos, teria a teoria psicanalítica proposto dar uma racionalidade ao que até então era posto à margem de qualquer tentativa de compreensão e diálogo. Portanto, nossas considerações nascem e têm sentido a partir de questões que nos colocam a prática cotidiana da psicanálise e, em especial, do tratamento de pacientes graves, usualmente diagnosticados como psicóticos ou *borderline*. Pensamos que desta forma já estaremos movimentando-nos no âmbito do pensamento wittgensteiniano que privilegia a discussão de problemas que são trazidos pela vida à reflexão filosófica, cabendo a esta dar sua contribuição à formulação dos mesmos, o que em muitos casos pode ser crucial. Nossas expectativas concordam com Wittgenstein, quando este afirma:

A filosofia simplesmente coloca as coisas perante nós, não explica nem conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a explicar. Pois, por exemplo, o que está oculto não nos interessa.

Pode-se chamar também de ‘filosofia’ ao que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções (IF,126).

Embora concordemos com o caráter descritivo da filosofia, julgamos que “o colocar as coisas perante nós” já permite evidenciar dados que se não estavam ocultos, passavam despercebidos. Neste sentido tomamos a noção de forma de vida como um ponto de interesse comum quer aos filósofos de orientação wittgensteiniana, quer aos profissionais da psicanálise e psiquiatria. Paradoxalmente, encontramos nos comentadores estudados raras referências a este ponto: a loucura como campo de estudo de diferentes formas de vida. Encontramos referências antropológicas, no sentido de menção a outras possíveis formas de organização cultural e social, originadoras de impasses comunicacionais, mas não a questões referentes à incomunicabilidade entre membros de uma mesma cultura, apesar de Wittgenstein levantar a questão quando em *Da Certeza* expõe o tema do “conflito radical”: “Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos” (DC,611).

No mapeamento das diversas posições em relação ao termo *forma de vida* utilizaremos, basicamente, o levantamento realizado por Conway

(Conway, 1989). Assim, podemos classificar, para os propósitos desta exposição, os diversos comentadores da noção wittgensteiniana de forma de vida nas seguintes categorias:

1 – Aqueles que a consideram obscura e irrelevante na obra de Wittgenstein.

2 – Aqueles que a consideram de fundamental importância para a compreensão do “segundo Wittgenstein”. Dentre estes devemos fazer uma subdivisão:

2.1 – Aqueles que a tomam no singular – forma de vida – dando-lhe um caráter genérico para a espécie humana, quer numa interpretação biologizante, quer antropológica.

2.2 – Aqueles que a tomam no plural – formas de vida – dando-lhe um caráter fundamentalmente cultural, propício à diversidade de manifestações.

3 – Aqueles que conciliam as subdivisões acima, ou seja: consideram que haja uma forma de vida básica, a partir da qual poderíamos identificar inúmeras outras.

Uma vez que como já registramos é nosso intuito utilizar a noção como uma ferramenta de trabalho, adotaremos a terceira interpretação que consideramos oferecer possibilidades mais ricas para nossa proposta de pesquisa. Aproximamo-nos, assim, da posição defendida por Donald K. Barry (1996), embora isto não implique que concordemos com todas as suas avaliações do papel que a noção de forma de vida desempenha na obra de Wittgenstein, nem em sua adesão radical ao relativismo epistemológico.

A adoção de qualquer uma das categorias esboçadas terá evidentemente implicações epistemológicas e, a nosso ver, influenciará ou refletirá uma determinada compreensão e utilização da proposta filosófica de Wittgenstein. Desta forma, procuraremos na sub-seção B expor os principais argumentos a favor de cada interpretação mencionada. Antes, julgamos conveniente uma breve discussão sobre o surgimento e relevância da noção de forma de vida, tema da sub-seção A. Na sub-seção C após uma breve recapitulação crítica das interpretações apresentadas, discutiremos como a questão do relativismo se coloca, com menção em especial às concepções de Thomas Kuhn. Reservamos

para a sub-seção D um resumo dos pontos que consideramos mais relevantes, a partir da elaboração destas notas, para nossa pesquisa.

A - SURGIMENTO E RELEVÂNCIA DA NOÇÃO DE FORMA DE VIDA

A primeira menção na obra de Wittgenstein do termo *forma de vida* – *Lebensform* – aparece no parag. 19 das IF:

É fácil imaginar uma linguagem consistindo somente de ordens e informações em uma batalha. – Ou uma linguagem consistindo somente de perguntas e expressões a serem respondidas com sim ou não. E inúmeras outras. – E imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida.

Logo em seguida, no parag. 23, ocorre a segunda menção:

Quantas espécies de sentenças existem? Digamos, asserção, pergunta e comando? – Existem *um sem número* de espécies: um sem número de diferentes espécies do que chamamos ‘símbolos’, ‘palavras’, ‘sentenças’. E esta multiplicidade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, passam a existir e outros ficam obsoletos e são esquecidos. (Podemos ter uma *imagem grosseira* disto nas mudanças na matemática).

Aqui o termo ‘jogos de linguagem’ tem o sentido de colocar em relevo o fato que o *falar* de uma linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida.

O surgimento da expressão – forma de vida - concomitante com a introdução do conceito de jogo de linguagem, fundamental no ‘segundo Wittgenstein’, já aponta para a importância do termo. Alguns comentadores, como Stephen Hilmy, Patrick Sherry, Kai Nielsen e os Hintikkas, citados por Conway (Conway,1989:43) e Barry (Barry,1996:102), chegam a tomar como sinônimos os termos: jogos de linguagem e formas de vida. Barry julga que o que teria levado tais autores a assimilar aquelas noções seria o caráter comum a ambas de se apresentarem em inúmeras modalidades. Portanto, para ele, os autores que equiparariam aqueles conceitos defenderiam também o caráter múltiplo das formas de vida. Faz exceção a Hunter que distingue as noções, mas admite a multiplicidade de formas de vida. Gostaríamos de sublinhar que o surgimento da expressão forma de vida traz a questão da pluralidade para o debate. Voltaremos a este ponto quando discutirmos o problema do relativismo em Wittgenstein. No momento gostaríamos de retomar o tema da introdução do conceito de forma de vida sob outro ângulo. Referimo-nos às hipóteses que foram levantadas, principalmente a de Toulmin (Janik &

Toulmin,1991), acerca da influência cultural vienense quanto à importância da noção para Wittgenstein. Registramos, contudo, que a nosso ver esta abordagem cultural sobre a introdução do tema – forma de vida – não nos parece a mais interessante e esclarecedora, uma vez que uma discussão quanto ao papel que o mesmo desempenha internamente na obra de Wittgenstein é filosoficamente mais interessante e esclarecedora. Por outro lado, julgamos que a digressão que faremos tem cabimento na medida em que pretende evidenciar um “fato da vida”, tanto a vienense do início do século passado como a nossa, dos dias atuais (a preocupação com *tipologias* tem uma longa tradição).

Toulmin, como Glock (Glock,1997:173), sugere como fonte da expressão “formas de vida” o livro de Eduard Spranger – *Lebensformen* – muito popular na Viena dos anos 20. Segundo Spranger: “A vida psíquica deve ser pensada como uma conexão de atributos, dotados de plenitude de sentido, na qual diversas direções de valor são referidas, umas às outras, pela unidade da consciência do eu”. (Citado por Nobre de Melo,1980:111). Correlacionava processos psíquicos com valores e assim identificava diversos tipos de estruturas psicológicas que caracterizariam o que denominava: *formas de vida*.⁷⁷ Spranger, discípulo de Dilthey, teria originariamente uma visão compreensiva, descritiva e estruturalista da psicologia, mas cedendo ao espírito de sua época acabou oferecendo mais uma tipologia. É importante frisar que as diversas caracterologias ou tipologias floresceram nas primeiras décadas do século passado, atingindo o ápice com a do renomado psiquiatra Ernest Kretschmer que chegou a correlacionar dados biológicos – os biotipos humanos – com as principais enfermidades mentais, então recentemente descritas. Sob a influência do advento da psicanálise, esta tendência classificatória – que remonta aos primórdios da medicina – sofreu um forte abalo. Contudo, nunca desapareceu e ressurgiu nos dias atuais com mais força com a hegemonia da psiquiatria de bases psicobiológicas. Tal renascimento pode ser observado na atual classificação internacional de distúrbios mentais,

⁷⁷ Nobre de Melo relaciona as seis estruturas, cada uma correspondendo a determinados valores espirituais e determinadas formas de espírito objetivo, que engloba sob a designação de bens culturais. Deste modo, seriam segundo as relações Estrutura/Valores/Bens Culturais: Teorética ou Científica/Intelectuais/Ciência; Artística/Estéticos/Arte; Econômica/Utilitários/Economia; Social/Morais/Sociedade; Política ou de liderança/Políticos/Estado e, finalmente, Religiosa/Religiosos/Religião.

cuja amplitude reserva um lugar para qualquer ser humano. Evidentemente, o próprio Toulmin afasta o pensamento wittgensteiniano de qualquer correlação com as caracterologias então em voga, reafirmando somente a preocupação da época em abandonar noções abstratas e revalorizar o aspecto de uso para que os nossos conceitos tenham significado. Dá como exemplo as concepções de Loos para o *design*:

... a noção de ‘formas de vida’ como contextos para os jogos de linguagem, dentro dos quais as expressões lingüísticas adquirem seu significado, é uma noção flagrantemente loosiana. O próprio Loos tinha insistido em que o design de qualquer artefato significativo deve ser determinado pelas ‘formas de cultura’ na qual ele é usado – a forma de uma cadeira pelo modo como nos sentamos etc. -, de modo que as mudanças no design sejam necessariamente justificadas por mudanças em nossa maneira de viver, e não o inverso (Janik & Toulmin, 1991:270).

Esta referência a Spranger – como, de certa maneira, introdutor do tema *Lebensformen* – nas preocupações de Wittgenstein, recebeu minuciosa e extensa crítica por parte de Hans Rudi Fischer (Fischer, 1991: 38-49) que, através de uma avaliação histórica, contrapõe Spranger a Wundt, atribuindo ao último uma concepção de forma de vida que se aproximaria muito mais à utilizada por Wittgenstein. Contudo, Fischer considera que nenhum desses autores teve qualquer influência direta na obra de Wittgenstein. Defende Fischer, no que concordamos, que Wittgenstein se manteve afastado de qualquer tentativa de tipologia, ou de tentativas de investigação e descoberta de formas básicas da experiência humana, tão comuns na época e em seu ambiente cultural. Este, por sinal, seria um importante ponto de contato de Wittgenstein e Freud: o reconhecimento da singularidade do indivíduo, sem negar sua inserção social.

Pensamos poder voltar ao texto de Wittgenstein, deixando momentaneamente o contexto histórico, através de E. F. Thompkins que após uma resenha de léxicos da língua alemã, sugere que “olhemos e vejamos” o que Wittgenstein diz e assim ficará claro que a expressão “forma de vida” está sendo usada como o é “na fala cotidiana e não com algum esotérico sentido ‘filosófico’”. (Thompkins, 1990:181) Com isto pensa Thompkins poder despedir-se da discussão sobre forma de vida – como o título de seu texto indica: “A Farewell to Forms of Life” – e deixar tudo como estava. Entretanto, parece estar aí, seguindo o mais legítimo pensamento wittgensteiniano:

permitir a discussão de reais problemas da vida, afastando os pseudo-problemas criados pela especulação filosófica ou pelo mau uso da linguagem, um real problema. O aspecto paradoxal do trabalho de Thompkins, não sabemos até que ponto o autor o reconhece, pode ser registrado quando diz:

... Quando paramos de especular acerca de formas de vida e olhamos e vemos o que Wittgenstein realmente diz, descobrimos que não há nada de extraordinário em seu uso da linguagem. Contudo *'Lebensform'* não é um conceito periférico, merecendo meras cinco ou seis menções mas um tema central em sua filosofia. Significado é uso e uso é uso social e uso social é parte de um padrão de vida dos usuários da linguagem (Thompkins,1990:186).

O próprio surgimento do termo junto ao de jogos de linguagem já nos parece suficiente para um registro inicial de sua relevância.

B - AS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES

Apresentaremos de forma bastante sumária e esquemática as diversas interpretações que a noção recebeu, seguindo a classificação de Conway (Conway,1989), em quatro tipos de interpretação, ampliada por Velloso (Velloso,1998) que acrescenta um quinto – a de Garver – por ser a que utiliza a noção no singular. Como nos interessa frisar esta distinção – forma ou formas de vida – registramos esta ampliação, embora acreditemos que muitos outros autores não se sentiriam confortáveis nas categorias propostas, sendo as mesmas úteis apenas para efeito de exposição.

B.1 – PRIMEIRA INTERPRETAÇÃO: FORMAS DE VIDA COMO JOGOS DE LINGUAGEM

Segundo Conway, vários comentadores procuraram tomar a idéia de formas de vida como sinônimo de jogos de linguagem. Em geral, tais autores – como Hilmy, Kai Nielsen e Sherry – partiriam da interpretação do parag. 19 das IF (“... imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida.”). As razões de cada autor variam, mas teriam em comum: um desejo de sublinhar o caráter público do significado, ligado a uma atividade lingüística, afastando qualquer tentativa de remetê-lo a uma concepção mentalista. Da mesma forma, tal equiparação – formas de vida e jogos de linguagem – daria conta da multiplicidade de ambos. As principais críticas seriam: a de Conway, que recorda o parag. 23 onde Wittgenstein diz: “... o termo ‘jogo de linguagem’ significa por em relevo o fato de que o falar da linguagem é *parte de* uma

atividade ou uma forma de vida.” (grifo da autora); portanto, assim entende Conway, o conceito jogo de linguagem seria mais restrito do que o de forma de vida, sendo este mais amplo, abrangente e fundamental. Outra crítica é a de Garver que se refere ao próprio parag. 19, uma vez que a linguagem ali descrita – dar e receber ordens – seria tão primitiva que seus falantes não seriam humanos se se restringissem somente a ela; estaria então pressuposto que participariam de muitos outros jogos de linguagem, embora participassem de uma única forma de vida (posição de Garver). Pensa, assim, este autor diferenciar forma de vida e jogos de linguagem.

B.2 – SEGUNDA INTERPRETAÇÃO: FORMA DE VIDA COMO CONDIÇÃO BIOLÓGICA E ORGÂNICA DE UM INDIVÍDUO

Esta interpretação foi oferecida por J. M. F. Hunter, ocupando um lugar único no conjunto de interpretações, uma vez que pretende ser um enfoque particular e radical. O autor sugere que forma de vida seja: “... um fenômeno orgânico ou biológico ... algo típico de um ser vivo” (Conway,1989:45). O autor pretende ressaltar o caráter individual e de atividade que envolve a noção de forma de vida. Sua abordagem, que denomina como “orgânica”, apresenta três características:

- A maneira como aprendemos uma linguagem. Neste sentido chama a atenção para o papel do treinamento, que dispensa qualquer procedimento de justificação. Aprendemos uma linguagem como aprendemos a dançar, é sua analogia. Julga encontrar suporte para sua interpretação nos parágrafos 5 e 208 das IF:

Quando se considera o exemplo do parag. 1, talvez se pressinta em que medida o conceito geral da significação das palavras envolve o funcionamento da linguagem com uma bruma que torna impossível a visão clara. – Dissipa-se a névoa quando estudamos os fenômenos da linguagem em espécies primitivas do seu emprego, nos quais pode-se abranger claramente a finalidade e o funcionamento das palavras.

Tais formas primitivas da linguagem emprega a criança, quando aprende a falar. O ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação, mas sim um treinamento (IF,5).

Elucido, pois, o que significa ‘ordem’ e ‘regra’ por meio de ‘regularidade’? – Como elucido a alguém o significado de ‘regular’, ‘uniforme’, ‘igual’? – A alguém que, digamos, só fala francês, elucidarei estas palavras pelas palavras francesas correspondentes. Mas, a quem não possui estes *conceitos*, ensinarei a empregar as palavras por meio de *exemplos* e pela *prática*. – E, ao fazê-lo, não lhe transmito menos do que eu próprio sei. ... (IF,208).

- O uso apropriado de uma linguagem não pediria um ato mental prévio. Seria “...mais próximo do reflexo de tirar a mão de um objeto quente. Apenas retrospectivamente e com um objetivo explicativo, poderíamos dizer que tivemos alguma intenção.” (Velloso,1998:24).

- A “teoria da auto-suficiência lingüística”. Segundo esta proposta de Hunter, não precisaríamos de qualquer pressuposto psicológico para dizer coisas com sentido, da mesma forma que não precisamos de explicação alguma para entender o que uma pessoa diz. Ela diz simplesmente o que está dizendo (Velloso,1998:24).

Hunter acredita encontrar suporte para sua proposta em várias afirmações de Wittgenstein (parag. 211, 217 e 219 das IF), onde o aspecto da atividade e individualidade é privilegiado. Com isto daria conta das manifestações múltiplas das formas de vida e da ação como sua origem e como “o dado”: “O que deve ser aceito, o dado, é – poder-se-ia dizer – *formas de vida*.” (IF, parte II p.226) Da mesma forma, sua concepção “orgânica” estaria condizente com a obediência cega à regra: “... Quando eu obedeço a uma regra, eu não escolho. Eu obedeço a uma regra cegamente”. (IF,219)

Conway vai criticar tal interpretação apontando, sobretudo, para o risco de se cair numa concepção de uso privado de uma regra, o que levaria às inconsistências levantadas pelo “argumento da linguagem privada”; assim como vai considerar *estreita* a concepção “orgânica” de Hunter que desprezaria o contexto social. Barry considera as críticas a Hunter injustificadas, pois, vê nesta proposta – embora não a endosse – uma ênfase na *atividade* – tanto para a compreensão de “formas de vida” como para a avaliação quanto a estarmos ou não seguindo uma regra.

Julgamos que, independente dos propósitos de Hunter, teria ele levantado questões importantes caso levemos em consideração a dimensão não-verbal da linguagem, os processos de aquisição de uma linguagem que envolvem, sobretudo, *atividades* – lembremos da relação mãe-bebê – e se aproximarmos o *biológico* do social e mesmo do psicológico. Voltaremos a este ponto adiante. No momento, registraríamos apenas que a *estreiteza* que Conway assinala, talvez, esteja mais numa concepção restrita de biológico que excluiria uma inevitável dimensão social, particularmente, quando se trata de seres humanos.

B.3 – TERCEIRA INTERPRETAÇÃO: FORMA DE VIDA COMO UM SISTEMA OU REDE CULTURAL

Para esta interpretação descrever uma forma de vida é descrever uma cultura. Como diz Conway: “o modo, maneira, estilo de vida de pessoas ligado às divisões de classe, valores, religião, comércio, recreação ...” na sociedade em que estão inseridos. A satisfação das necessidades básicas e sua institucionalização, assim como métodos de manter a ordem social, as manifestações artísticas, tudo isso constituiria a forma de vida dos membros daquela sociedade. Neste sentido difere da primeira interpretação, pois, embora seja uma concepção pluralista, agruparia uma maioria numa única forma de vida. A autora relaciona entre os defensores desta interpretação: Peter Winch, D. Z. Phillips e Norman Malcolm. Como já foi dito, o agrupamento de autores sob uma determinada interpretação tem um caráter puramente esquemático, pois, para cada um deles a noção de forma de vida tem maiores ou menores implicações epistemológicas. Vejamos, por exemplo, a posição de Peter Winch:

Na medida em que houve uma genuína revolução na filosofia nos últimos anos, talvez, ela repouse na ênfase neste fato (refere-se à importância do contexto social) e na profunda elaboração de suas conseqüências, que encontramos na obra de Wittgenstein. ‘O que deve ser aceito, o dado, é – poder-se-ia dizer – formas de vida’.

Disse anteriormente que a relação entre epistemologia e ramos periféricos da filosofia é que a primeira se preocupava com as condições gerais sob as quais é possível falar de compreensão, enquanto os últimos se preocupavam com as peculiares formas sob as quais a compreensão ocorre em contextos particulares. A citação de Wittgenstein sugere a possibilidade de recolocar isto: onde as filosofias da ciência, da arte, da história, etc. terão a tarefa de elucidar as naturezas peculiares daquelas formas de vida chamadas ‘ciência’, ‘arte’, etc., a epistemologia procurará elucidar o que está envolvido na noção de uma forma de vida enquanto tal. A análise de Wittgenstein do conceito de seguir uma regra e sua descrição da espécie peculiar de concordância interpessoal que isto envolve é uma contribuição a esta elucidação epistemológica (Winch,1990:40-41).

Como vemos, para Winch, a noção de forma de vida desempenha um papel epistemológico crucial, uma vez que para o autor elucidar o conceito de uma forma de vida – como dirá em outra passagem – é o próprio objetivo da epistemologia.

Conway considera esta interpretação tão parcial quanto a segunda e julga que Wittgenstein estaria mais interessado na questão da constituição do significado – ao referir-se ao conceito de forma de vida – do que em fatos sociológicos. Acrescenta ainda, em apoio à sua crítica, comentários dos Hintikka que lembram a advertência de Wittgenstein de que se um leão falasse nós não o compreenderíamos. Indagam, aqueles comentadores, e respondem: “Por que? Não somente e talvez nem principalmente porque a vida social de um leão ... é organizada de modo diferente de uma sociedade humana. A razão bem que poderia ser que os dados sensoriais que constituem o mundo de um leão são diferentes dos de seres humanos.” (Conway,1989:53).

Velloso ao desenvolver sua crítica à interpretação de Winch – utilizando um outro texto do autor (“Understanding a primitive society”, Winch: 1970) - vai introduzir outra noção que citamos pelo fato de mais adiante nos ser útil na discussão do tema. Referimo-nos à noção de “racionalidade”. A citação que faz de Winch é a seguinte:

Racionalidade não é apenas um conceito numa linguagem como qualquer outro; (...) Racionalidade é um conceito necessário para a existência de qualquer linguagem: dizer de uma sociedade que ela tem uma linguagem é dizer também que ela tem um conceito de racionalidade (Winch,1977:99).

Esta noção de racionalidade seria o “solo comum” capaz de permitir reconhecermos uma cultura diferente da nossa e tentar compreendê-la. Neste processo de compreensão, segundo Winch, estaria a racionalidade ligada a “um sentido de significância da vida humana” que seria comum a todos os seres humanos e nortearia as diversas concepções e procedimentos em relação a fatos como: nascimento, morte e procriação. Velloso assinala com pertinência que, nesta linha, Winch acaba dando à noção de “sentido de significância da vida” um escopo maior do que o de forma de vida, retirando desta o caráter básico e irreduzível que tem nos textos de Wittgenstein.

B.4 - QUARTA INTERPRETAÇÃO: FORMA DE VIDA COMO O COMPORTAMENTO COMUM E SUA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA NATURAL DA HUMANIDADE.

Segundo esta interpretação estaríamos imersos em comportamentos que prescindem de justificação e que são aceitos como “dados”. Os defensores

desta interpretação – como Hanna Pitkin e Stanley Cavell, de acordo com Conway – se baseariam em passagens como:

Diz-se muitas vezes: os animais não falam porque lhes falta a capacidade mental. E isso significa: ‘eles não pensam, por isso não falam’. Mas: eles não falam mesmo. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se abstrairmos as mais primitivas formas de linguagem. - Comandar, perguntar, contar, tagarelar, pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar (IF,25).

O que fornecemos são propriamente anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque estão continuamente perante nossos olhos (IF,415).

Quero encarar aqui o homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto, mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. A linguagem não surgiu de uma espécie de raciocínio (DC,475).

Conway, embora concorde com esta interpretação, chama a atenção para o risco de se introduzir a noção – que Wittgenstein não usa – de “natureza humana”.

Velloso agrega a esta interpretação a posição de Malcolm a respeito, a qual atribui três características à noção de forma de vida: 1- Seria o ponto de resistência a qualquer tentativa de prosseguir com procedimentos de explicação ou justificação; 2- Formas de vida seriam o fundamento da linguagem e do pensamento; e 3- Asseguraria que a concepção de palavras e sentenças não poderiam ser compreendidas fora de um contexto e de situações de vida nas quais se apresentam. Velloso agrega também Rudolf Haller entre os defensores desta quarta interpretação. Contudo, como comentaremos adiante, talvez, este autor esteja mais ligado a uma outra categoria – ao lado de Toulmin – que vinculam a noção à filosofia austríaca da época, pelo menos, segundo a descrição de Conway.

B.5 - QUINTA INTERPRETAÇÃO: FORMA DE VIDA É A FORMA DE VIDA HUMANA. É ÚNICA E SINGULAR, “ESTA COMPLICADA FORMA DE VIDA”.

Velloso, a nosso ver com razão, dá um lugar especial à interpretação de Newton Garver (Garver,1994) uma vez que o autor defende com ênfase uma interpretação no singular para a noção de forma de vida, o que constitui uma exceção entre os principais comentadores. Tal posição terá evidentemente

conseqüências, levantando problemas que discutiremos detalhadamente mais adiante. Parte Garver de um exame lingüístico do emprego de Wittgenstein da noção sempre no singular, exceto na passagem da página 226 das IF, a qual ele desqualifica dado o caráter subjuntivo da menção: “... poder-se-ia dizer ... formas de vida”. Contudo, não é esta linha que, além de insuficiente, pouco estaria dentro do espírito do texto de Wittgenstein, que irá levar Garver a defender o uso singular. Mas, através da crítica de outras interpretações é que vai fundamentar a sua. Assim, argumenta que “... é somente em linguagens imaginárias que podemos determinar diferentes formas de vida; todas as linguagens naturais determinam a mesma (forma de vida)”. Com esta afirmação procura descartar as interpretações para o “... imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida.” (IF,19) Apóia-se, sobretudo, no que vai dar o título a seu livro – *This Complicated Form of Life* - , na passagem da página 226 da parte II das PI. Considera a respeito da citação: “Há uma única alternativa possível para o texto, que a forma de vida referida é aquela daqueles que podem falar.” (Garver,1994:253). Discutindo o significado de “complicada (forma de vida)” nesta passagem considera que se refere ao fato de implicar um sem número de diferentes espécies de uso do que chamamos ‘símbolos’, ‘palavras’, e ‘sentenças’, evocando assim o parágrafo 23 das IF. No trajeto de sua argumentação quanto ao aspecto singular da noção de forma de vida, Garver não evita questões que sentimos ausentes em outros comentadores. Citamos duas, a título de exemplo e que utilizaremos numa discussão futura: a peculiar forma de vida dos “meninos-lobos”⁷⁸ e as “divergentes” formas de vida de doentes mentais. Nestes casos recorre a citações de *Da Certeza*, além de lembrar-nos que há uma suposição de normalidade naqueles casos em que Wittgenstein se refere a “... anotações sobre a história natural dos seres humanos.” (IF,415) Acrescenta:

Eu encararia esta certeza, não como aparentada com a precipitação ou superficialidade, mas como uma forma de vida (isto está muito mal expresso e, provavelmente, também mal raciocinado) (DC,358).

⁷⁸ “As crianças-lobo (seres humanos que sobreviveram na selva sem pais humanos) têm, pois, uma forma de vida diferente da nossa. Nos raros casos em que as crianças-lobo foram encontradas, elas pareciam uma diferente espécie de animais mais do que realmente seres humanos. Lendo os relatos de crianças-lobo, sente-se chocado pelo fato de que ninguém sabe como tratá-los enquanto seres humanos, embora alguns possam tentar.” (Garver,1994:256)

Mas isto significa que a pretendo conceber como algo situado além de ser justificado ou injustificado; portanto, como que uma coisa animal (DC,359).

É a partir dessa referência à nossa dimensão animal, à nossa história natural, que Garver vai fundamentar de modo mais consistente sua posição. Reconhece as diferenças entre os homens, mas: “... nossos limites (refere-se a diferenças congênitas, como um caso de cegueira, por exemplo) são uma matéria mais de biografia do que de história natural, pertencendo às vidas individuais mais do que à forma de vida.” (Garver,1994:257) Na mesma linha de pensamento vai procurar dar conta da impossibilidade de compreendermos um “leão falante” (IF,p.223) e da possibilidade de compreendermos outras culturas, apelando para a passagem 206 das IF:

... Suponha que você fosse um pesquisador em um país desconhecido cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstância você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-nas, seguem-nas, se insurgem contra elas, e assim por diante? O comportamento comum da humanidade é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.

Velloso levanta contra esta interpretação uma questão que julgamos fértil: se a ruptura da comunicação não indicaria a possibilidade de outras formas de vida? Por outro lado, não fica muito claro na argumentação de Garver qual seria o solo comum que nos permitiria examinar as divergências e, sobretudo, o *grau* de divergências, até se ocorre um “conflito radical”.

C - FORMA DE VIDA OU FORMAS DE VIDA

Antes de entrarmos na discussão do emprego no singular ou plural da noção de forma de vida, discussão que nos interessa em particular dada a sua implicação epistemológica, julgamos conveniente uma breve avaliação das interpretações apresentadas. Como já afirmamos, certamente, nenhum dos autores mencionados gostaria de ser enquadrado nesta ou naquela categoria, com justa razão. Observamos em todos uma preocupação em se mostrarem coerentes com o conjunto da obra de Wittgenstein e, sobretudo, com o espírito que a norteia e qualquer categorização mostra o que foi deixado de lado pela interpretação proposta. Contudo, para que possamos apresentar a nossa opção interpretativa, é necessário manter o caráter esquemático do agrupamento de

comentadores. Assim, faremos uma lista mais ampla da que foi até então adotada, da seguinte forma:

C.1 - INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA – Seria aquela que privilegiaria a influência do ambiente cultural vienense na introdução do conceito na obra de Wittgenstein. Embora possa parecer uma interpretação secundária, tem a seu favor a “semelhança de família” que guarda com outros conceitos que muito preocuparam os pensadores da época, tais como: *Weltanschauung* (“Visão de Mundo”) e *Weltbild* (“Imagem de Mundo”). Recordemos que o primeiro foi objeto de uma importante conferência de Freud (S.E.:XXII). O segundo é amplamente utilizado por Wittgenstein em DC - 94-97⁷⁹ – onde desempenha papel similar ao de *Lebensformen*. Seria a interpretação mais explorada por Toulmin e, em certa medida, por Haller.

C.2 - INTERPRETAÇÃO LINGÜÍSTICA – Seria aquela que igualaria o conceito com o de jogos de linguagem. A preocupação seria fundamentalmente, a nosso ver, em dar conta da multiplicidade dos fenômenos abarcados e evitar um novo conceito. O principal representante seria Hilmy.

C.3 – INTERPRETAÇÃO ORGÂNICA – Seria a que pretenderia através do biológico dar conta do caráter comum a uma possível diversidade de formas de vida. O representante solitário seria J. M. F. Hunter. Como já registramos, esta preocupação se baseia em pressupostos muito discutíveis, entre eles: a concepção de que algo por ser biológico seria comum à espécie. Entretanto, o que observamos em biologia – humana, pelo menos – é que não há nada mais diverso do que os seres humanos. Lembremo-nos dos graves problemas que levantam os transplantes de órgãos. Baseia-se também numa

⁷⁹ “Mas eu não obtive a minha imagem (*Weltbild*) do mundo por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso.” (DC,94)

“As proposições que descrevem esta imagem do mundo (*Weltbild*) poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas.” (DC,95)

“Poderia imaginar-se que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se tornavam rígidas e funcionavam como canais para as proposições empíricas que não endureciam e eram fluidas, e que esta relação se alterava com o tempo, de modo que as proposições fluidas se tornavam rígidas e vice-versa.” (DC,96)

“A mitologia pode regressar a um estado de fluidez, o leito do rio dos pensamentos pode desviar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles.” (DC,97)

idéia pouco tematizada quanto ao indivíduo, entidade que biológica ou psicologicamente é de existência autônoma mais do que discutível. Lembremo-nos da afirmação de Freud: “... a psicologia grupal precede a individual”, ou, de outras conclusões de estudiosos do desenvolvimento da criança, como Winnicott: “... o bebê sem sua mãe é uma abstração”. Por outro lado, a fragilidade desta interpretação é também a sua força, dependendo de como utilizarmos o termo *biológico*.

C.4 – INTERPRETAÇÃO CULTURAL – Seria a que aproximaria a noção de forma de vida da noção de cultura. O principal representante, como já vimos, seria Peter Winch. No propósito desta sumária resenha que estamos realizando vamos ver que esta interpretação pode aproximar-se das demais de maneira muito fértil, principalmente, por introduzir a questão da racionalidade. Voltaremos a este ponto.

C.5 – INTERPRETAÇÃO HUMANISTA – A designação que adotamos pode ser tão arbitrária como esta classificação, mas achamos útil por frisar o aspecto humano da noção, aproximando forma de vida da nossa *humana* e, conseqüentemente, *complicada* forma de vida. Frisamos os dois termos, pois, acreditamos que possa ser possível articula-la com a interpretação seguinte. Seus principais representantes seriam: a própria Conway e Stanley Cavell.

C.6 - INTERPRETAÇÃO NO SINGULAR – É a única a frisar o caráter singular da noção. Seu defensor – Newton Garver – como já comentamos reconhece os problemas que tal interpretação levanta, como o da variedade de manifestações, atribuindo-as às peculiaridades individuais. Sua ênfase no caráter singular da noção nos parece voltada, entre outras coisas, a afastar qualquer possibilidade de implicações relativistas. A mesma preocupação encontramos em Lynne Rudder Baker – “On the Very Idea of a Form of Life” – que por um trajeto diverso, utilizando as conhecidas formulações de Donald Davidson acerca da insustentabilidade da noção de esquema conceitual – vai afastar também o que entende ser tentativas de um “relativismo de formas de vida”.

C.7 - INTERPRETAÇÃO RELATIVISTA – Estamos reservando um lugar para a interpretação de Donald K. Barry que, em sentido oposto à anterior, vai defender uma interpretação com implicações radicalmente relativistas. A peculiaridade da interpretação de Barry estaria em seu declarado propósito de defender um relativismo epistemológico – muito próximo da argumentação de Thomas Kuhn – utilizando a noção de forma de vida. Segundo Barry, haveria uma divisão hierárquica dentro do conceito de forma de vida: em um nível haveria somente uma única forma de vida, partilhada por todos os humanos ou talvez todas as criaturas racionais.⁸⁰ Este seria o sentido do “comum comportamento da humanidade”. Em outro nível, haveria múltiplas formas de vida, para as quais diferentes *espécies de verdade* são expressas. Chama a este nível: “visão restrita de forma de vida”. Neste nível “haveria diferentes formas de alicerce (“bedrock”) de justificação de conhecimentos, embora não possamos dizer de antemão quais sejam, e assim as expressões desses conhecimentos serão em última instância relativas àquelas formas de vida.” (Barry,1996:182)

D – NOSSA ESCOLHA OPERATIVA

Por pretendermos fazer um uso instrumental da noção de forma de vida podemos, em princípio, aceitar aspectos das diversas interpretações listadas sem maiores compromissos com cada uma em suas fundamentações e implicações, sem contudo afastar-nos do texto wittgensteiniano . Entretanto, há um ponto em que julgamos não ser possível a livre utilização das diversas propostas. Pensamos na questão de aceitarmos a formulação singular ou plural de forma de vida. Nossa opção é pela concepção plural por considerá-la mais condizente com “os fatos da vida” e útil para o emprego que pretendemos fazer em nossa pesquisa sobre a epistemologia da teoria psicanalítica, subordinada a um escopo mais amplo do estudo da loucura. Em consequência devemos dar conta da crítica de Baker ao relativismo conceitual que tal pluralidade levaria, segundo o autor. Não nos referimos como problemática para nosso uso a interpretação de Garver, pois, entendemos que a mesma

⁸⁰ Não fica claro em nossa leitura a que se refere Barry, quando fala “... ou talvez a todas as criaturas racionais”. Estaria referindo-se à possibilidade de “criaturas racionais não-humanas”, ou, a “humanos não-rationais”? Fica a questão que nos interessa em particular uma vez que a forma de vida da qual participam os “loucos” – “humanos não-rationais” – é o principal objeto de nossa pesquisa.

comporta trabalharmos com diversidades. Já assinalamos que Garver reserva a diversidade de formas de vida para as manifestações individuais.

A crítica de Baker repousa no clássico trabalho de Donald Davidson – “The Very Idea of a Conceptual Scheme” – onde a própria noção de esquema conceitual vai ser denunciada como sem sentido por pressupor uma distinção entre esquema e conteúdo que “... não pode se tornar inteligível e defensável. Ela mesma um dogma do empirismo, o terceiro dogma.” (Davidson,1985:189). Não haveria para Davidson um esquema à espera de um conteúdo empírico, o qual seria por aquele organizado, constituindo-se numa experiência. Segundo sua analogia seria o mesmo que pedir que se arrume um closet – não sapatos ou camisas – mas o próprio closet!

Não podemos dar um claro significado à noção de organizar um determinado objeto (o mundo, a natureza, etc.) a menos que tal objeto seja compreendido conter ou consistir de outros objetos. Alguém que se dispõe a organizar um closet arruma coisas nele. Se lhe for dito para não arrumar os sapatos ou camisas, mas o próprio closet, você ficará espantado. Como você organizaria o Oceano Pacífico? Esticando suas praias, talvez, ou relocando suas ilhas, ou destruindo seus peixes (Davidson,1985:192).

Davidson em sua estratégia contra o relativismo conceitual assinala o paradoxo de que a incomensurabilidade entre dois esquemas conceituais pressuporia um terceiro em comum que lhes serviria de meio para a comparação. A fim de preservar a possibilidade de contrastes aceita a relação entre esquemas conceituais e linguagens. Assim, neste campo lingüístico o conflito poderia desenvolver-se sem cair no que considera o absurdo da completa incomensurabilidade, a qual retiraria do debate qualquer possibilidade de inteligibilidade, uma vez que linguagens não-traduzíveis levantariam o próprio problema de um reconhecer o outro como usuário de uma linguagem. Desloca, desta maneira, o problema para as falhas parciais de tradução. Estas, entretanto, para serem reconhecidas como tais deveriam por sua vez pressupor entre os falantes um amplo campo de concordância: um sistema de crenças em comum. Este seria o *solo comum* para a manifestação das diferenças, embora nada nos garanta que estamos, de fato, perante meras divergências de pontos de vista ou perante sistemas irreconciliáveis, uma vez que só podemos atribuir crenças – mesmo as que consideramos equivocadas – a partir das nossas próprias. É, então, postulado um *Princípio de Caridade*:

A caridade nos é imposta, gostemos ou não; se desejamos compreender os outros, devemos toma-los como certos na maioria das questões. Se pudermos produzir uma teoria que reconcilie caridade e as condições formais para uma teoria, teremos feito tudo o que poderia ser feito para assegurar a comunicação. Nada mais é possível, nem é necessário (Davidson,1985:197).

Davidson julga com isto afastar a possibilidade do relativismo conceitual, mas mantém a indeterminação quer da tradução, quer da interpretação, ou seja, mesmo entre falantes de uma mesma língua. Entretanto, pensa manter a objetividade e a noção de verdade através da adoção da teoria de Tarski, adaptada para linguagens naturais.

No trajeto de sua argumentação, Davidson contesta em particular as concepções relativistas de Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, equiparando a noção de incomensurabilidade daqueles autores com a de não-intertraduzibilidade.

Barry critica amplamente a proposta de Davidson com o específico intuito de defender uma racionalidade para o relativismo e, em particular, para as concepções de Thomas Kuhn. Vamos ater-nos somente aos pontos que dizem respeito à noção de forma de vida. Barry parte de uma concepção plural de forma de vida propondo: “... uma espécie de hierarquia na idéia de forma de vida, com um único ‘comportamento comum da humanidade’ como base, e múltiplas formas de vida - como ‘uma visão mais restrita’ - situadas acima da referida base comum.” (Barry,1996:133) Assim pensa poder advogar uma forma de relativismo, apoiando-se na noção desenvolvida por Ian Hacking de “estilo de raciocínio” (“*style of reasoning*”).⁸¹

Argumentei que era em relação a esta superior, ‘restrita’ espécie de forma de vida (muito aproximada aos jogos de linguagem) que a espécie de relativismo que advogava poderia ser defendida. Sugeri também que este ‘restrito’ conceito de forma de vida era similar à noção de Ian Hacking de estilo de raciocínio (‘*style of reasoning*’) ... Hacking evoca esta idéia para defender uma espécie de relativismo. Inicia ele com a observação histórica: ‘tem havido diferentes estilos de raciocínio científico’ ... Os gregos modelaram o conhecimento a partir de Euclides, o século dezessete aceitou a autoridade do método experimental, e toda a moderna ciência social usa alguma forma de análise estatística (Barry,1996:133)

⁸¹ A noção de “*style of reasoning*” parece guardar um certo parentesco com a noção de “tradição de pesquisa” (Larry Laudan), uma tentativa aparentemente menos elaborada (até onde o texto de Barry a expõe) de superar o dilema “relativismo ou positivismo”.

Seguindo a noção de Hacking de “*style of reasoning*”, Barry pensa estar a salvo das críticas de Davidson, pois, não está oferecendo uma filosofia de esquema e conteúdo uma vez que o ‘estilo de raciocínio’: “não é um esquema que se confronta com a realidade”, pelo contrário, “é tão interno ao que pensamos e dizemos quanto a forma davidsoniana – ‘s é verdadeiro se e somente se p’ - é interna a uma linguagem” (são citações que faz de Hacking).

Na mesma linha de crítica a Davidson, vai questionar também o *Princípio da Caridade*, que não considera ser um bom argumento contra o relativismo moderado, lembrando que nada nos impede logicamente de adotarmos um *Princípio da Barbárie*, ou seja: maximizar as falsidades de nossos interlocutores, como foi proposto por Bearn. Se assim não o fazemos é porque pretendemos encontrar interlocutores inteligíveis e *simplesmente* os encontramos. “Isto significa, em última instância, que não podemos justificar nossos julgamentos de inteligibilidade – meramente os exibimos”. Acompanhando o pensamento de Bearn, cita Wittgenstein: “Se a linguagem é para ser um meio de comunicação deve haver um acordo não somente sobre as definições mas também (por estranho que pareça) sobre os juízos...” (IF,242) A leitura que Bearn faz desta passagem sublinharia que o êxito da comunicação requereria um acordo na *aplicação* dos conceitos. Barry utiliza esta compreensão de Bearn para aplicá-la à noção de “estilo de raciocínio”. Em consequência, para o autor, “onde as razões interessam, onde um estilo de raciocínio opera, a aplicação de conceitos por outros somente é inteligível se partilharmos (ou podemos penetrar) naquele estilo de raciocínio.” (Barry,1996:147)

Barry vai basear sua defesa do relativismo de Thomas Kuhn na distinção que fazem alguns comentadores deste último autor quanto às diferentes concepções de incomensurabilidade,⁸² utilizando a leitura de Hacking. Segundo Hacking, por exemplo, poderíamos distinguir:

Incomensurabilidade local – Seria aquela em que não haveria como pensava Ernest Nagel, em sua concepção de progresso científico, uma superposição de teorias competidoras sendo que a nova, vencedora, seria

⁸² A rigor a atenuação do conceito de incomensurabilidade, passando a qualificá-lo como *incomensurabilidade local*, já se encontra na obra de Thomas Kuhn, em texto escrito vinte após *A Estrutura das Revoluções Científicas: Que Son las Revoluciones Científicas y otros Ensayos* (Kuhn, (1982) 1989).

capaz de: “... explicar os fenômenos que a outra explicava ... fazer as mesma previsões verdadeiras ... e excluir o que haveria de errôneo na anterior ou cobrir um espectro mais amplo de fenômenos e previsões” (citado por Barry:132). O próprio Kuhn recorda que o termo – incomensurabilidade – foi trazido da geometria, onde se diz que:

a hipotenusa de um triângulo retângulo isósceles é incomensurável com seu lado, ou a circunferência de um círculo com seu raio, no sentido de que não há uma unidade de comprimento contida em um número inteiro de vezes sem resto em cada membro do par. Porém, a falta de uma medida comum não significa que a comparação seja impossível. Pelo contrário, magnitudes incomensuráveis podem comparar-se com qualquer grau de aproximação requerido (Kuhn,1989:98-99).

Lembra então que a metáfora que utilizou se aplica a “sem medida comum” e “sem linguagem comum”, a fim de ressaltar que teorias concebidas como um conjunto de enunciados não podem ser traduzidas *sem* que haja restos ou perdas. Acha que a maior parte dos termos se mantém nas teorias em discussão e *apenas* um pequeno subgrupo de termos apresenta problemas de tradução. A esta versão modesta (sic) de incomensurabilidade é que denomina: *incomensurabilidade local*. Afirma que esta sempre foi sua visão do tema. Deste modo considera que as diferenças localizadas de significado, por mais importantes que sejam, estariam num amplo campo comum que permitiria a sua exploração.

Dissociação – Seria aquela forma de incomensurabilidade resultante de uma radical mudança de teoria e, usualmente, pediria um longo período de tempo. O exemplo que Hacking dá é a comparação entre a mecânica celeste de Laplace e as concepções de Paracelso. Acredita que um estudante de nossos tempos poderá compreender Laplace, mesmo que não leve em consideração a parte referente ao calórico, que está em sua teoria; o que não ocorreria com Paracelso quando este, por exemplo, diz: “A natureza trabalha através de várias coisas, tais como: configurações, pedras, ervas, palavras, ou quando ela cria cometas, similitudes, halos e outros produtos não-naturais dos céus.” O que se perdeu, para que o texto se tornasse compreensível, foi *um estilo de raciocínio*, segundo Hacking.

Incomensurabilidade de significado – Esta forma de incomensurabilidade levaria a paradoxos, pois, os termos teóricos das teorias em comparação teriam significados diferentes dentro de cada teoria. A rigor eles adquiririam significado somente dentro da teoria a que pertencem. Dá como exemplo o termo “massa” nas teorias de Newton e de Einstein. A solução – a fim de que se mantenha uma racionalidade para o relativismo, tal como é a proposta de Barry – dependeria da teoria do significado que fosse adotada. Assim, Ian Hacking se propõe a demonstrar que uma teoria do significado como a proposta por Putnam – dando ênfase à *referência* e *extensão* do termo – poderia dar conta da crítica ao relativismo que este tipo de incomensurabilidade acarretaria, embora Hacking não concorde com a proposta de Putnam. Utiliza-a apenas para demonstrar não ser incontornável o problema. Barry não acompanha Hacking neste ponto por considerar irrelevante para seu projeto de justificação do relativismo a questão da incomensurabilidade de significado. Barry pensa superar tais impasses através de uma releitura das teses básicas de Kuhn, aproximando a noção de paradigma com a de forma de vida em seu “sentido restrito”.

Em sua re-leitura de Kuhn, Barry enfatiza dois pontos: o *treinamento* a que os cientistas são submetidos para lidar com o paradigma dominante e ao *ver como* os modelos exemplares funcionam na atividade científica. São esses os pontos que fazem com que Barry aproxime as noções de Kuhn às de Wittgenstein. Pensa que Kuhn se equivocou ao defender sua própria posição, pois:

... ele deixou completamente de avaliar o hiato entre a sua posição e a compreensão ‘standard’ de condições de verdade da história e filosofia da ciência, tentando usar a tradução como resposta aos problemas referentes à incomensurabilidade e confundiu o realinhamento num campo científico que a mudança de um paradigma promove com as alterações gestálticas na subjetividade dos cientistas. Somente relendo Kuhn através dos argumentos apresentados somos capazes de avaliá-lo adequadamente e extrair suas implicações epistemológicas (Barry, 1989:179-180).

Em suma, considera Barry que a proposta de Kuhn fornece as bases para um relativismo de formas de vida, uma vez que o próprio processo de percepção – dentro da perspectiva kuhniana – já seria *sob um aspecto* e este fruto de uma *atividade* – treinamento – do pesquisador. Desta forma seriam determinadas as diversas espécies de relações similares que o cientista vê no

mundo e, conseqüentemente, “... as espécies de verdades e falsidades que a ciência pode produzir.”

Procuramos expor com algum detalhe a posição de Barry pelo fato do autor apresentar com clareza a implicação relativista que a adoção do conceito de forma de vida no plural traz à discussão. Entretanto, não o acompanhamos em sua adesão ao relativismo, pelo menos na medida em que se deseje manter o ponto de vista wittgensteiniano. Por sinal, o autor reconhece que sua defesa do relativismo ultrapassa sua leitura de Wittgenstein. Dizemos isso por entender que em certos textos, principalmente, em *Da Certeza* temas como o realismo ou o relativismo, o coerentismo ou o correspondentismo, vão mostrar-se como pseudoproblemas para Wittgenstein. Consideramos, inclusive, que a noção de forma (ou formas) de vida vem propiciar uma solução para esses possíveis impasses. Adiantamos que na próxima seção discutiremos o tema da justificação precisamente na tentativa de superar os inevitáveis impasses a que conduzem noções como relativismo, correspondentismo ou coerentismo.

Ao concluirmos esta resenha que esperamos ter demonstrado a grande diversidade de interpretações que a noção propicia, sentimos necessidade de apresentar algum resumo de nossas impressões, dada a quantidade de questões, desdobramentos e implicações que a noção de forma de vida traz, tanto para o estudo da obra de Wittgenstein, como para a filosofia em geral – epistemologia e ética, por exemplo – e suas interfaces com a psicanálise, psiquiatria, direito, medicina, ciências sociais e todos os demais campos do conhecimento quando pretendem realizar uma reflexão mais apurada sobre si mesmos. Pensamos que Peter Winch tenha sido um dos comentadores que mais enfatizou este aspecto. A fim de não nos estendermos num tema tão amplo, listaríamos os seguintes pontos:

A noção de forma(s) de vida é fundamental para a compreensão e uso do conceito de jogos de linguagem.

A noção, como alguns comentaram, é vaga e imprecisa. Porém, entendemos que deva manter tal característica, pois, a tentativa de uma delimitação *rigorosa* correria o risco de levar a um fundacionismo, retirando o caráter disruptivo da proposta wittgensteiniana em relação à tradição filosófica.

A noção guarda parentesco, mas não se confunde, com outras análogas (*Weltanschauung*, *Weltbild*) que revelam uma preocupação, certamente não exclusiva de Viena, dominante nas primeiras décadas do século XX. No nosso campo específico de trabalho, deu origem a uma verdadeira “era das tipologias”. Talvez Spranger, independente da validade da crítica à excessiva relevância que lhe foi concedida, realizada por Fischer, tenha o papel de fundador. Contudo, elas pecaram a nosso ver por estarem presas a um “positivismo cientificista” – num sentido pejorativo – muito emulado pelos espetaculares sucessos da neuropatologia cerebral.⁸³ Em que pese seus equívocos, julgamos que tiveram também um caráter precursor.

Pensamos que o uso instrumental da noção é muito rico para pesquisas como a nossa, sendo capaz de absorver as contribuições dos diversos comentadores, sem comprometer-se com uma única, forma que nos parece mais condizente com a proposta de Wittgenstein.

Finalmente, registramos a ausência nos comentadores estudados de referências à loucura, com exceção de Garver que apenas a menciona, embora ela freqüente com assiduidade o texto de Wittgenstein sobre a certeza, um dos pontos de aparição da noção de forma de vida. Deste modo, para nossos propósitos, julgamos ser o caso de buscarmos em *Da Certeza* mais elementos para pensar as dificuldades que surgem quando ocorre o “o conflito radical”, ou seja, a impossibilidade de comunicação entre interlocutores, mesmo que sejam membros da mesma comunidade lingüística ou mesmo num próprio indivíduo (o “irracionalismo interno” de que fala Marcia Cavell).

Uma vez que pretendemos discutir, no próximo capítulo, tais questões à luz de uma situação da vida – um caso clínico: *O Caso Schreber* (Freud, 1911) – devemos agora resenhar outra noção examinada por Wittgenstein que nos servirá de importante elemento para a discussão do *solo comum* que julgamos necessário para falar com sentido sobre o fenômeno da loucura.

⁸³ Ver Foucault, M. (1968): *Doença Mental e Psicologia*.

4.2.2

A noção de justificação em *Da Certeza*

O tema da “justificação” subjaz às diversas concepções epistemológicas. A tradição filosófica vinculou o conhecimento (‘episteme’) a crenças verdadeiras *justificadas*. Mesmo autores contemporâneos que rejeitam qualquer tentativa de fundacionismo, de busca de fundamentos prévios para garantir o conhecimento, tão díspares, como por exemplo: Popper e Feyerabend, necessitam em algum momento *justificar* suas opções. Quer o *racionalismo crítico* (Popper), quer mesmo o *anarquismo epistemológico* (Feyerabend), reivindicam uma racionalidade, à qual buscam fornecer justificativas: metodológicas (as exigências de refutabilidade, ou, de maior capacidade de resolver problemas, como é o caso de Popper) ou éticas (expansão da consciência individual, como em Feyerabend). Em conseqüência, conhecimento, racionalidade e justificação se encontram freqüentemente associados.

Entendemos que Wittgenstein levanta questões e fornece instrumentos que nos permitem se não superar certos impasses, pelo menos, abrir caminho para uma discussão mais ampla de questões práticas que acompanham, como pano de fundo, as discussões epistemológicas no campo das ciências humanas. Este amplo e pouco definido domínio – lembremo-nos da economia, como ciência limite – exige opções, escolhas de alternativas teóricas, num ritmo muito diverso do das ciências naturais que podem aguardar anos ou séculos para suas decisões, mesmo as “revolucionárias”. Temos em mente situações como: tribunal de júri, indicações terapêuticas, programas econômicos, ou, o ineditismo das questões trazidas pela moderna biotecnologia. O caráter não prescritivo da proposta wittgensteiniana nos parece vir mais ao encontro dos problemas com que os cientistas se defrontam no cotidiano de sua atividade. Uma das críticas mais freqüentes à filosofia da ciência é a de desconhecer, ou, ignorar a real atividade científica em favor de concepções idealizadas que não encontram respaldo na história da ciência.

Procuraremos seguir a metodologia do autor em estudo, isto é: a questão será colocada e desdobrada à medida dos problemas levantados, sem uma preocupação sistemática.

Mas a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o facto de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de *ver* da nossa parte; é o nosso *actuar* que está no fundo do jogo de linguagem (DC,204).

Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é *verdadeiro* nem falso (DC,205).

Ao ligar o processo de justificação com o nosso *atuar*, Wittgenstein nos remete à noção de “forma de vida” (IF,19) que estará sempre presente na compreensão de um jogo de linguagem, uma vez que “... imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida.” (IF,19). A segunda citação (DC,205) nos parece uma tentativa de evitar o regresso infinito que acompanharia as diversas formulações fundacionistas do conhecimento. No momento, pensamos que seria o caso de perguntar-nos em que jogo de linguagem estamos inseridos ao discutir as citações acima ? Tal questão cabe, uma vez que no mesmo parágrafo anteriormente mencionado das *Investigações Filosóficas* o autor chama a atenção para a multiplicidade dos jogos de linguagem: “Comandar, e agir segundo comandos; descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas; produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) ... expor uma hipótese e prová-la ... fazer uma anedota ... pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.” No caso em questão, julgamos estar lidando com “jogos de conhecimento” (“knowing-games”) para utilizar a expressão sugerida por Morawetz: “... volto-me das práticas⁸⁴ em geral para aquilo que pode ser chamado ‘jogos de conhecimento’, aquelas práticas nas quais se reivindica saber e empreender a descoberta de algo. Entre os movimentos característicos dos jogos de conhecimento estão os movimentos de justificação.” (Morawetz,1980:63) Tais movimentos neste específico jogo, além dos constrangimentos a que estão submetidos todos os movimentos próprios de um jogo de linguagem (como a realização de determinados objetivos, obtenção de resultados, ou, eficácia), estão sujeitos a constrangimentos e atribuições peculiares que procuraremos listar:

1 – *Só podemos testar afirmações na medida em que outras sejam tomadas como certas.*

⁸⁴ Morawetz utiliza “práticas” (“practices”) como sinônimo de jogos de linguagem: “Falarei de práticas (“practices”) onde Wittgenstein fala de jogos de linguagem (“language-games”)”. (Morawetz, 1980:5). Em nosso texto, sempre que citarmos este autor, utilizaremos sua terminologia, independente de ser questionável tal interpretação.

Alguma vez alguém verifica se esta mesa continua a existir quando ninguém lhe presta atenção?

Verificamos a história de Napoleão, mas não se acaso todos os relatos que lhe dizem respeito se baseiam em erros de apreciação, falsificações, etc... Porque sempre que verificamos qualquer coisa já partimos de pressupostos que não são verificados. Deverei dizer que a experiência que talvez faça para verificar a verdade de uma proposição pressupõe a verdade da proposição que a aparelhagem que creio ver está realmente ali (e por aí fora)? (DC,163).

2 – *Passagem do explicar para o descrever* - “Nalgum ponto temos que passar da explicação para a mera descrição.” (DC,189). Este ponto marca a distinção entre o que é e o que não é testável, ou, o que não faz sentido ser testado. Importante distinguir o que Wittgenstein entende por explicação e descrição. Por exemplo, quando um dos participantes do jogo de linguagem fornece razões ou fundamentos dentro do jogo, isto seria uma explicação; enquanto que o próprio jogo, uma vez suas regras estabelecidas, não pode ser explicado, apenas descrito. Pensamos ser este passo – da explicação para a descrição – de fundamental importância, pois, evitaria a regressão ao infinito que chamamos a atenção ao citar DC,205.

3 – *Proposições contingentes, empíricas, metodológicas e lógicas* – A diversidade das proposições pode ser compreendida através das mutáveis funções que exercem num dado jogo de linguagem. Ocorre-nos a metáfora do jogo de xadrez (ou damas) em que peças – como um *peão* – podem, sob certas circunstâncias, como alcançar os limites do adversário – adquirir novas funções, como no caso, passar a ter as atribuições de uma *rainha*. Assim, proposições que se prestavam a testes (proposições empíricas) podem passar – com o desenvolvimento do jogo – a constituírem-se em parâmetros, portanto, a proposições metodológicas. Morawetz procura investigar as diferenças em caracterização dessas diversas modalidades de proposição, remetendo-nos ao texto de Wittgenstein:

Que espécie de proposição é: ‘Como é que seria aqui um erro!’? Terá de ser uma proposição lógica. Mas é uma lógica que não é utilizada, porque aquilo que nos diz não é ensinado por meio de proposições. – É uma proposição lógica porque descreve a situação conceptual (lingüística) (DC,51).

Quando alguém diz: ‘Talvez este planeta não exista e o fenômeno da luz se produza de qualquer outro modo’, então, apesar de tudo, essa pessoa precisa de um exemplo de um objecto *que* exista de verdade. Este não existe – como, *por exemplo*, existe ...

Ou devemos dizer que a *certeza* é apenas um ponto idealizado do qual há certas coisas que se aproximam mais, outras menos? Não. A dúvida perde gradualmente o sentido. Este jogo de linguagem é justamente assim.

E tudo o que é descritivo num jogo de linguagem é do domínio da lógica (DC,56).

A diferença entre as diversas modalidades de proposições, assim como seus movimentos, explicitados nos parágrafos 98 e 99 (metáfora do leito do rio), em *Da Certeza*,⁸⁵ adquirem importância na distinção da proposta de Wittgenstein em relação a opções realistas ou pragmatistas. Não será fora do jogo de linguagem que Wittgenstein buscará a justificação necessária aos jogos de linguagem de conhecimento, jogos que podem requerer precisão, medidas exatas ou previsões acuradas. O questionamento que faz quer do realismo, quer do idealismo, se baseia em toma-los como “pseudoproblemas”, como vemos nas passagens:

Bem, se tudo corrobora uma hipótese e nada é contra – sera ela, de certeza, verdadeira? Pode-se designa-la dessa maneira. Mas estará ela, de certeza, de acordo com a realidade, com os factos? – Com esta pergunta, você já está a andar à roda num círculo.” (DC,191)

Há naturalmente justificação, mas a justificação tem um fim. (DC,192)

A crítica ao idealismo vai no sentido dos limites da dúvida:

A pergunta do idealista seria mais ou menos assim: ‘Que direito tenho eu de não duvidar da existência das minhas mãos?’ (E a resposta para isso não pode ser ‘Sei que existem’). Mas alguém que faz essa pergunta não está a considerar o facto de que uma dúvida acerca da existência apenas tem cabimento no jogo de linguagem. Daí que tenhamos, primeiro, de perguntar: o que seria uma dúvida dessas? E não a compreendemos imediatamente.” (DC,24)

Deixaremos para a próxima seção algumas considerações sobre estes pontos, pois, no momento, julgamos mais oportuno mencionar a crítica ao pragmatismo, visando destacar a originalidade da proposta wittgensteiniana: “Assim estou tentado a dizer uma coisa que soa a pragmatismo. Há uma espécie de mundividência (*Weltanschauung*) que se intromete aqui.” (DC,422) Morawetz (1980:70-72) examina a sutil diferença que existe em relação ao pragmatismo, lembrando-nos: “Este jogo dá provas de valia. Isso pode ser a causa de ser jogado mas não é o fundamento.” (DC,474) A eficácia, o êxito na adoção de certas crenças não é o fundamento do jogo em questão. Do ponto de

⁸⁵ DC,98: “Mas se alguém dissesse ‘Assim também a lógica é uma ciência empírica’, esta pessoa erraria. Contudo, isto é certo: a mesma proposição pode ser tratada uma vez como coisa a verificar pela experiência, outra vez como regra de verificação.” DC,99: “E a margem daquele rio consiste, em parte, em rocha dura não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível e, noutra parte, em areia que ora é arrastada, ora se deposita.”

vista pragmatista haveria uma escolha entre visões alternativas, não é o caso proposto por Wittgenstein. “Mas uma visão de mundo não é escolhida, e de forma alguma é claro o que significa falar de alternativas. *A fortiori*, a aquisição de uma visão de mundo não é uma escolha *fundamentada*, uma escolha para a qual pode-se dar razões.” (Morawetz, 1980:71) Insistimos neste ponto, pois, se por um lado afasta os inúmeros problemas do pragmatismo, levanta outros: Como ocorreriam as mudanças dentro de um jogo de linguagem? Como coexistiriam diversos jogos de linguagem, quer no indivíduo, quer no grupo? Onde se fundamentaria o jogo de linguagem, uma vez rejeitadas as soluções realistas, idealistas e pragmáticas? Destas questões é que trataremos a seguir.

O PANO DE FUNDO: A NOÇÃO DE FORMA DE VIDA

À lista de questões com que encerramos a seção anterior, poder-se-ia acrescentar outras não menos importantes: como ocorreriam e seriam resolvidas as discordâncias dentro de um jogo de linguagem? Como compreenderíamos e/ou avaliaríamos as práticas dos participantes de outros jogos? Como mudariam ou evoluiriam os jogos de linguagem? De acordo com as respostas que dermos a estas questões tantas outras serão levantadas, talvez até mais intrigantes e filosoficamente interessantes: como distinguir o erro do irracional ou anti-racional?

Os textos de Wittgenstein que estamos utilizando fornecem várias respostas e, conseqüentemente, desdobramentos às interrogações listadas. Contudo, ante a impossibilidade de explorá-las exaustivamente, vamos concentrar-nos na noção de “forma de vida” por considerá-la fundamental para uma compreensão mais abrangente da proposta wittgensteiniana, ainda assim limitando-nos ao tema da justificação.

Entendemos que se procurarmos os *fundamentos* da noção de justificação apenas na concepção de jogos de linguagem corremos o risco de “andarmos à roda num círculo”, não na roda do realismo e da verdade como correspondência, mas na roda do relativismo e coerentismo. Pois, se as regras de certa forma ordenam o jogo, ao mesmo tempo que se transformam com o decorrer do mesmo, constringidas pelos resultados alcançados, tais noções – regra e jogo de linguagem – não bastam para dar conta do que foi levantado,

sem cairmos nas soluções tradicionais e seus impasses. Neste sentido é que compreendemos o papel da noção de “forma de vida” como um pano de fundo, um cenário, constitutivo do próprio jogo de linguagem. Em outros termos: a forma de vida na qual o jogo se desenvolve é o que lhe dá sentido e evita a arbitrariedade. Não podemos estabelecer *qualquer* jogo, ordenado por *qualquer* regra que não corresponda e atenda a uma determinada forma de vida. A rigor, esta última noção é que dará a racionalidade do empreendimento. Racionalidade que se pretende universal, por motivos lógicos e não psicológicos, ao mesmo tempo que admite outras como coexistentes. Vemos, portanto, a proposta como pluralista e não como uma nova modalidade de relativismo.

Numa tentativa não sistemática de encontrar esclarecimentos para as questões que foram formuladas acima, diríamos que os jogos de linguagem mudam, via de regra, gradualmente, como o autor numa metáfora se refere ao crescimento de uma cidade: algumas ruas são abandonadas e novas avenidas são construídas (IF,18). Contudo, “quando os jogos de linguagem mudam, há uma modificação nos conceitos e, com as mudanças nos conceitos, os significados das palavras mudam também.” (DC,65) Mas este processo de mudança descrito nos parágrafos 94-99, em *Da Certeza*, pode adquirir o caráter “revolucionário”, quando surgem mudanças nas regras do jogo, quando novas proposições redescrevem o jogo, “proposições fulcrais”. “Aquilo que conta como prova adequada de uma afirmação é do domínio da lógica. Pertence à descrição do jogo de linguagem.” (DC,82) Wittgenstein afirma que: “... E tudo o que é descritivo num jogo de linguagem é do domínio da lógica.” (DC,56), parecendo a nosso ver definir as proposições da lógica segundo as funções que uma proposição pode exercer num determinado jogo de linguagem, não as caracterizando rigidamente, pois, como observa Morawetz (1980:51-52) de outra forma seriam “metametaproposições”. Contudo, o comentador parece aceitar esta categoria. O tema é pouco claro, aparecendo nos parágrafos 51-56 (DC) e retornando na afirmação, para Morawetz surpreendente, quanto à impossibilidade de descrição da lógica (DC,501): “Será que não estou cada vez mais perto de dizer que afinal a lógica não pode ser descrita? Você deve olhar para a prática da linguagem e então verá isso.” Deixamos a questão em aberto e, para o nosso interesse imediato, voltamos a

natureza das mudanças dos jogos de linguagem: graduais ou revolucionárias. Este é um ponto importante uma vez que envolve temas dos mais polêmicos da filosofia da ciência: acumulatividade ou não-acumulatividade no desenvolvimento científico, incomensurabilidade entre paradigmas (Kuhn, Feyerabend) e, em última instância, a racionalidade da própria história da ciência, ou, a justificação no processo de escolha entre teorias rivais.

A aproximação que pode sugerir a proposta wittgensteiniana das epistemologias relativistas de Kuhn e, sob certo aspecto, de Feyerabend pode ofuscar importantes diferenças. Embora não pretendamos estender-nos neste ponto, chamamos a atenção, por exemplo, para a preservação da noção de racionalidade (ou racionalidades) que Wittgenstein mantém, enquanto Feyerabend tenta – talvez de forma mal sucedida – eliminar.⁸⁶ Wittgenstein vai colocar o caráter racional das opções científicas nos agentes do jogo de linguagem. Neste sentido, o autor que mais se aproxima da proposta seria Larry Laudan que também vai rejeitar a noção – baseada em certas interpretações históricas - de que as escolhas de teorias seriam irracionais, ou, que os defensores de antigas teorias, ultrapassadas, teriam agido irracionalmente ao defendê-las:

Ignorar os parâmetros especificamente temporais da escolha racional é colocar o historiador ou filósofo na ultrajante posição de indiciar como irracional algumas das maiores realizações na história das idéias. Aristóteles não foi irracional quando reivindicou, no quarto século antes de Cristo, que a ciência da física deveria ser subordinada, e legitimada, pela metafísica – mesmo se tal doutrina, em outros tempos e lugares, pudesse ser bem caracterizada como irracional. Tomás de Aquino ou Robert Grosseteste não foram meramente estúpidos ou preconceituosos quando esposaram a crença que a ciência deveria ser compatível com as crenças religiosas (Laudan, 1996:131).

No que diz respeito aos paradigmas Kuhnianos, muitas vezes criticados quer por sua inconsistência histórica (seriam raros e breves os períodos de “ciência normal”), quer por seu pretenso caráter exclusivo (seria usual a coexistência de paradigmas numa mesma época, ou, a utilização de diversos paradigmas por um mesmo cientista), também vemos – como Morawetz (1980:46) – diferenças substanciais. Pois, não só Wittgenstein reconhece a

⁸⁶ Em um anexo à nossa dissertação de mestrado (Marinho, N. 2001) – “A Razão e as ‘razões’ de Paul Feyerabend” – procuramos identificar um “princípio de racionalidade”, ancorado numa determinada concepção ética, que norteia a epistemologia de Feyerabend.

coexistência num determinado momento histórico de racionalidades alternativas, como admite as mesmas num mesmo indivíduo:

Acredito que todo o ser humano tem um pai e uma mãe humanos; mas os católicos acreditam que Jesus só teve uma mãe humana. E poderia haver outras pessoas que acreditassem que existem seres humanos que não tiveram pais e não dar crédito a quaisquer provas em contrário. Os católicos também crêm que, em certas circunstâncias, uma hóstia muda completamente de natureza, contra toda a evidência. E assim, se Moore dissesse: 'Eu sei que isto é vinho e não sangue', os católicos contradizem-no (DC,239).

Escolhemos essa citação não somente por explicitar as diferenças acima assinaladas, mas por referir-se à coexistência entre os participantes de um mesmo jogo de linguagem, ou num mesmo indivíduo (lembramos do caso do químico que fervorosamente comunga) de racionalidades diversas. Pensamos mesmo isto ser a regra e não a exceção, ponto que dominará em grande parte o próximo capítulo.⁸⁷

A noção de forma de vida é introduzida nas *Investigações Filosóficas* (IF,19) no curso do esclarecimento da noção de jogos de linguagem. Michael Kober (1999:418) comenta:

Formas de vida consistem em uma pluralidade de jogos de linguagem, 'uma complexa rede de semelhanças sobrepondo-se e entrecruzando-se: algumas vezes semelhanças de conjunto, outras semelhanças de pormenores' (IF,66). Tomo isto como significando que uma forma de vida não precisa ser uma espécie de sistema que exiba uma determinada estrutura. Ou melhor, lembra uma miscelânea ou grinalda de práticas de alguma forma dando suporte ou completando-se mutuamente. Formas de vida não estão referidas a performances individuais, mas requerem uma comunidade que partilha de práticas, costumes, usos, instituições ... Não é certamente requerido que qualquer membro seja competente em todos os jogos de linguagem praticados por uma comunidade. Tomando as disciplinas acadêmicas como um exemplo, a ninguém hoje em dia é requerido ser mais do que superficialmente competente em mais do que umas poucas das seguintes: física, psicologia, matemática, história, medicina, economia, meteorologia, arte e teologia.

Consideramos bastante oportuna a observação de Kober e imaginamos a variedade de jogos de linguagem em que participa, por exemplo, um balconista de uma loja de conveniência, com instrução primária e origem humilde, ao lidar cotidianamente com um computador, produtos importados, identificados através das mais variadas línguas, atendendo a fregueses de usos

⁸⁷ Michael Kober em seu ensaio: "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*", in *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (p.440, nota 27) defende análoga interpretação.

e costumes diversos de sua comunidade familiar. O fato de, apesar de tantas diferenças, haver eficácia e comunicação pode ser explicado pelo grande número de fundamentos em comum, o que não ocorre, por exemplo, no diálogo entre Moore e o rei-que-faz-chover (DC,92). O ponto que desejamos sublinhar é o da preeminência do papel das formas de vida em relação aos jogos de linguagem, embora reconheçamos que tal distinção é artificial, uma vez estarem tais concepções entrelaçadas. A aparentemente enigmática afirmação das *Investigações Filosóficas*: “Se um leão pudesse falar, nós não poderíamos compreendê-lo” (FI II,223e), pode ser esclarecida, conforme o faz Glock (1997:177), se levarmos em consideração que compartilhar uma linguagem “não é um acordo de opiniões mas de forma de vida” (IF,241).

Tudo isto nos leva a pensar em contextos, menos distantes, porém mais dramáticos, que envolvem a questão que levantamos dos limites do reconhecimento de uma racionalidade.

É com essa leitura pluralista que adotamos a noção de *formas* de vida e levando em consideração o que foi exposto sobre a noção de certeza que iremos examinar o *Caso Schreber*, campo de pesquisa para nossas hipóteses sobre a loucura.