

FREUD E WITTGENSTEIN: A PERSPICÁCIA DO CIENTISTA E A SABEDORIA DO FILÓSOFO

[Publicado em Teixeira, A. & Massara, G. (Orgs.). Dez Encontros. Psicanálise e Filosofia. B. Hte: Opera Prima, 2000, p. 169-190]

Paulo R. Margutti Pinto

Introdução: a ambiguidade de Wittgenstein em relação a Freud

O problema de estabelecer uma relação definida entre os pensamentos de Freud e de Wittgenstein revela-se bastante complexo. Isto é assim porque, por um lado, Freud nunca fez referência a Wittgenstein e, por outro, embora Wittgenstein tenha feito mais de uma referência a Freud, os textos em que elas se encontram são fragmentários e enigmáticos. Mesmo assim, os comentários de Wittgenstein sobre Freud parecem envolver críticas sutis à psicanálise, as quais justificam o continuado interesse pelo assunto. Para esclarecê-las, temos de enfrentar o desafio de esmiuçar as intenções de Wittgenstein.

Uma ilustração da dificuldade deste empreendimento está na existência de observações ambíguas, até mesmo aparentemente contraditórias, de Wittgenstein a respeito de Freud. Por volta de 1940, ele declarou a Rush Rhees que era um discípulo e um seguidor de Freud (Wittgenstein 1994: 41). Em 1945, uma carta a Normam Malcolm, ele reconheceu que as críticas feitas à psicanálise em nada diminuía a extraordinária realização científica de Freud (Bouveresse 1995: xix). Em outro momento, cuja data não é fácil de localizar, ele disse, na presença de Rush Rhees, que “sabedoria é algo que eu nunca esperaria de Freud. Perspicácia, certamente; mas não sabedoria” (Wittgenstein 1994: 41). Em 1946, ele afirmou que as imaginosas pseudo-explicações de Freud, exatamente porque são brilhantes, realizam um desserviço (Wittgenstein 1980: 55). Em 1951, ele também declarou que, embora a escrita de Freud seja excelente e que sua leitura constitua um prazer, tal escrita nunca é grandiosa [groß] (id.: 87). Em todas essas declarações, exceto na primeira, que é altamente elogiosa, podemos constatar a atribuição simultânea de um mérito e um demérito em Freud. A aparente contradição está em que boa parte destes deméritos não deveriam ser apontados por alguém que se diz um “discípulo de Freud”. Desse modo, se Wittgenstein tinha uma avaliação consistente de Freud, a explicação de como as

declarações acima se articulam sem gerar contradição parece capital para compreendermos esta avaliação.

O problema de explicar a articulação das declarações wittgensteinianas a respeito de Freud foi enfrentado por vários autores. Em todos eles, embora encontremos boas pistas para tal explicação, sempre parece faltar alguma coisa. McGuinness, por exemplo, conclui que Wittgenstein aceitava e rejeitava Freud em igual medida. Ora, isto simplesmente repete o que já dissemos no parágrafo anterior. Isto é assim porque as razões que McGuinness dá para justificar sua interpretação são tão fragmentárias quanto os textos de Wittgenstein e pecam pela falta de uma visão de conjunto do pensamento do filósofo austríaco (ver McGuinness 1982). Coisa semelhante acontece com os estudos de Cioffi, que são bastante técnicos, mas voltados para temas específicos, não articulados por uma visão de conjunto da filosofia wittgensteiniana (ver Cioffi 1989, Cioffi 1998). Nos dois casos, falta o elemento que considero fundamental para a solução do problema, a saber, a referida visão de conjunto. Dois outros autores, Assoun e Bouveresse, apontam na direção certa. O primeiro considera que as relações entre Freud e Wittgenstein devem ser tratadas como uma confrontação entre dois tipos diferentes de racionalidade (Assoun 1988: 13-14) e segundo concorda (Bouveresse 1995: 122 ss.). Mas, aqui também, alguma está incompleta. Nenhum dos dois deixa suficientemente claro o tipo de racionalidade que Wittgenstein representaria. Em minha opinião, falta um detalhamento maior desta última, detalhamento este que contribuirá não apenas para esclarecer as relações entre Freud e Wittgenstein, mas também as relações entre o primeiro e o segundo Wittgenstein.

O objetivo do presente texto é realizar pelo menos parte desta tarefa. Para tanto, tendo em vista que a esmagadora maioria das observações de Wittgenstein a respeito de Freud se encontram dispersas nos textos de sua segunda filosofia, concentrarei a análise neste período da evolução de seu pensamento. Isto não significa, porém, que não serão feitas referências ao jovem Wittgenstein. Na verdade, pretendo mostrar que a explicação das declarações acima se tornará mais clara na medida em que for possível estabelecer alguma forma de continuidade no pensamento deste enigmático autor.

O procedimento que utilizarei para atingir este objetivo envolve dois passos fundamentais. Em primeiro lugar, farei uma comparação dos aspectos mais significativos das visões de mundo de Freud e Wittgenstein, estabelecendo, assim, o pano de fundo da discussão. Em segundo, com base na oposição entre estas visões de mundo, procurarei articular as observações de Wittgenstein sobre Freud numa perspectiva coerente. Espero, com isso, poder colaborar para um maior esclarecimento dessa difícil questão.

Uma das características mais marcantes do pensamento de Freud é o seu apreço pela visão científica do mundo. Isto explica a sua preocupação em fazer da psicanálise uma disciplina científica, que parece inspirada no modelo da medicina de tipo cartesiano. Podemos encontrar em Freud declarações que revelam com clareza esta tendência, como, por exemplo, a seguinte:

Os analistas [...] não podem repudiar sua descendência da ciência exata nem sua ligação com os representantes dela. [...] Os analistas são, no fundo, mecanicistas e materialistas incorrigíveis (cit. por Capra 1997: 171).

Tudo isso parece indicar uma firme adesão ao otimismo cartesiano, segundo o qual a clareza do pensamento é capaz de reformar a vontade. É isto que possibilita a idéia de efetuar uma viagem ao mundo interior de cada um, para conhecê-lo melhor e, desse modo, habitá-lo com maior segurança. Neste sentido, o homem neurótico é um doente que a psicanálise é capaz de curar.

Isto conduz a uma conclusão importante, que interessa de perto à minha análise: neste caso, a religião é uma espécie de neurose. A religião não passa de um conjunto de representações falsas, justificadas por razões falsas. Tendo em vista a comparação que farei a seguir com Wittgenstein, este ponto merece maior detalhamento.

Através da religião, o homem transforma as forças da naturezas em deuses, concedendo-lhes o caráter de um pai (Freud 1927: 97). Com base na necessidade de tornar seu desamparo tolerável neste mundo, o homem criou um estoque de idéias, construído a partir do material proveniente das lembranças do desamparo de sua infância e da infância da própria raça humana. Estas idéias têm a finalidade de protegê-lo tanto dos perigos da natureza como dos danos provenientes do convívio humano (id.: 98). Assim, quando o indivíduo descobre que está condenado a permanecer criança para sempre e que nunca poderá dispensar a proteção contra poderes superiores, acaba por atribuir aos mesmos as características que encontrou em seu pai. Ele cria para si próprio os deuses, aos quais simultaneamente teme e confia sua proteção (id.: 102).

A partir daí, Freud caracteriza as idéias religiosas da seguinte maneira:

As idéias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam a nossa crença (id.: 103).

Isto o leva a concluir que as idéias religiosas não constituem resultados da experiência ou conclusões de pensamentos. Elas correspondem a ilusões, que realizam os mais antigos e fortes desejos da humanidade. E o segredo da sua força reside exatamente na força destes desejos (id.: 107). Em última instância, a religião corresponde à neurose obsessiva das crianças. Suas origens se encontram no complexo de Édipo (id.: 117). Além das restrições obsessivas, a religião envolve um sistema de ilusões marcadas pelo desejo e pela rejeição da realidade, gerando uma forma de amênia, de estado de confusão alucinatória beatífica (id.: 118).

Por estas razões, a longo prazo, as idéias religiosas não conseguirão resistir à razão e à experiência. Até mesmo as idéias religiosas purificadas terão tal destino, na medida em que tentarem preservar alguma coisa da consolação que a religião nos oferece (id.: 126). E Freud termina otimisticamente seu ensaio *O Futuro de uma Ilusão* com as palavras:

Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar (id. 128).

Estas palavras trazem à mente, de imediato, o aforismo 6.52 do *Tractatus*, que claramente se contrapõe ao cientificismo freudiano:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa (Wittgenstein 1994).

É verdade que este aforismo está ligado à primeira filosofia de Wittgenstein. Considero, todavia, que ele condensa admiravelmente a visão ético-religiosa à qual tudo o mais se submete e que permanece constante durante toda a evolução do pensamento do filósofo austríaco. Se existe alguma continuidade entre as duas filosofias de Wittgenstein, tudo indica que ela está exatamente aí.

Em um texto anterior, tentei mostrar que o *Tractatus* constitui uma obra de iniciação, através da qual somos introduzidos ao sentido da vida, que corresponde a uma forma de cristianismo transcendental que se vive no mais completo silêncio (Margutti Pinto 1998). Nesta perspectiva, o maior

desafio para o homem neste mundo está em encontrar o sentido da vida. E este é alcançado através duma experiência inexprimível, que só pode ser atingida com base numa mudança radical de atitude. A principal característica desta última é a renúncia à própria individualidade. O homem deve passar por uma revolução interior que resulta, depois de muito sofrimento, numa vitória sobre o eu. Em linguagem tolstoiana, o desafio do homem está na mentira da carne, que inclui a sexualidade e deve ser vencida a todo custo, para que então ele possa viver a vida autêntica do espírito, que corresponde à contemplação do eterno presente.

Nesta perspectiva, o homem é um doente metafísico, para o qual a única terapia possível está na revolução interior. A terapia freudiana não passaria de um paliativo eticamente desaconselhável, pois a sua viagem ao mundo interior que ela preconiza tem como objetivo a reestruturação e o reforço daquele eu individual que deve ser vencido a todo custo. A “terapia” tractatiana foi projetada para propiciar a vitória do espírito sobre a carne. A terapia freudiana teria sido projetada para fazer o trabalho inverso, reforçando a carne e dificultando o trabalho do espírito.

A “cura” prometida pelo *Tractatus* está na experiência inefável de sintonia com o universo, experiência esta que não constitui uma representação e não se justifica através de razões. Neste sentido, o discurso sobre a interioridade que experimenta o sentido da vida não é apenas impossível, mas eticamente imoral.

No mesmo texto anteriormente citado, procurei mostrar que a filosofia tractatiana está ligada à distinção schopenhaueriana entre o conhecimento abstrato e o intuitivo. Este último corresponde à forma autêntica e não discursiva do conhecimento e só pode ser expresso de maneira muito deficiente através do conhecimento abstrato, que é discursivo. A distinção entre estes dois tipos de conhecimento está ligada à distinção schopenhaueriana entre o gênio e o homem vulgar. O conhecimento intuitivo pertence ao gênio, que pode ser um filósofo ou um artista, enquanto o abstrato pertence ao homem comum; cuja expressão mais elevada está no cientista. A essência do gênio consiste numa preeminente aptidão para a contemplação, cuja condição básica é o esquecimento completo da personalidade individual e suas relações com o mundo. O gênio consegue atingir a intuição pura, nela se perdendo através da libertação da sujeição à vontade. O homem comum, por sua vez, é caracterizado como “produto industrial que a natureza fabrica à razão de vários milhares por dia” (Schopenhauer s/d: § 36), não consegue esquecer sua personalidade individual e suas relações mundanas. Ele permanece plenamente satisfeito com sua vontade e sintonizado com seus interesses e seus fins práticos. O homem comum só concentra sua atenção sobre as coisas na medida em que elas se relacionam com sua vontade. A ciência por excelência do homem comum é a matemática, que meramente oferece um encadeamento de conseqüências fenomênicas com base no princípio de razão. Esta parafernália é adequada para lidar com a natureza em função de interesses e fins práticos, não para

a contemplação pura. Assim, podemos dizer que o homem comum calcula, ao passo que o gênio, em sua profundidade ética, não o faz (Philonenko 1980: 131). Isto conduz a uma distinção original entre a ciência e a filosofia (id.: 127). A ciência, recorrendo à matemática, pergunta pelo ‘onde’, ‘como’, ‘quando’ e pelo ‘porquê’ dos fenômenos. A filosofia suspende estas questões ligadas ao princípio de razão e se preocupa com a essência. Sua pergunta é pelo ‘quid’ (ib.: 119; 122). O que caracteriza a apreensão do ‘quid’ é o esquecimento de si mesmo como indivíduo, a negação do próprio corpo, o desinteresse pelas coisas mundanas e uma transformação radical da representação, que agora não mais opõe sujeito e objeto, mas unifica-os no êxtase (id.: 123). Para Schopenhauer, a apreensão do ‘quid’ corresponde à eternidade do olhar mergulhado na contemplação da essência (ib.: 122). É neste sentido que a ciência e a filosofia constituem duas dimensões completamente distintas. A ciência, interessada no mundo, nos proporciona um conhecimento-utensílio; a filosofia, preocupada em contemplar a essência do mundo, nos proporciona um conhecimento ontológico (ib.: 123). A ciência é a realização máxima do homem comum, que é interessado e, por conseguinte, ordinário e vulgar. A filosofia é uma das realizações máximas do gênio, que visa contemplar desinteressadamente o universal e, portanto, está acima da vulgaridade do cientista.

Como afirmei há pouco, penso que estas idéias ético-religiosas constituem o cimento comum que dá continuidade às filosofias do primeiro e do segundo Wittgenstein. No momento, as principais razões que apresento para justificá-la são as seguintes. Primeiro, Wittgenstein confessa, no *Tractatus*, que passou por alguma forma de experiência mística, que envolve exatamente o tipo de intuição descrito por Schopenhauer. Segundo, os demais escritos de Wittgenstein e os autores que ele leu à época da fermentação da filosofia tractatiana sugerem que, para ele, o sentido da vida estaria na experiência schopenhaueriana de apreensão do ‘quid’. Terceiro, tendo em vista o caráter profundamente marcante da experiência mística na vida de todos aqueles que a experimentaram e relataram o ocorrido, seria muito difícil imaginar que Wittgenstein, depois de passar por ela, seria capaz de esquecê-la ou de diminuir a sua importância. Quarto, há diversos textos que ele escreveu, desde seu retorno à filosofia, na década de 1930, até o momento de sua morte, nos quais se encontram preciosas indicações de que a visão ético-religiosa permaneceu viva na mente de Wittgenstein por muito tempo depois da publicação do *Tractatus*¹. Quinto, esta visão ético-religiosa é perfeitamente compatível com as duas filosofias de Wittgenstein, permitindo considerá-la como o principal elemento que justifica a continuidade do seu pensamento. Neste sentido, ela funciona como a fonte espiritual de

¹. A título de ilustração, cito a seguinte passagem de 1949, ou seja, apenas dois anos antes da morte de Wittgenstein: “Posso achar as questões científicas interessantes, mas elas nunca me tocam de fato. Somente questões *conceituais* e *estéticas* fazem isso. No fundo, sou indiferente à solução dos problemas científicos; mas não àquelas outras questões” (1984: 79).

duas abordagens filosóficas que, despojadas dela, não passariam de jogos de desconstrução da filosofia tradicional, sem qualquer finalidade mais elevada. Reconheço que esta hipótese exige uma justificação mais detalhada e pretendo trabalhar isto em um futuro texto. Aqui, porém, tomarei a liberdade de considerá-la assentada, pois penso que a comparação entre Freud e Wittgenstein só se torna plenamente compreensível pela comparação de suas respectivas visões de mundo, o que fatalmente nos conduzirá ao viés da perspectiva ético-religiosa.

Freud visto por Wittgenstein: em busca de uma articulação de declarações aparentemente incoerentes

Se minha interpretação de Wittgenstein estiver correta, então a oposição entre conhecimento discursivo e intuitivo, que alimenta a filosofia do *Tractatus*, continua presente na fase das *Investigações*. Ora, isto significa que a distinção entre o gênio (ou sábio) e o cientista também permanece na segunda filosofia. Isto permite uma interpretação relativamente fácil das declarações desfavoráveis que Wittgenstein faz sobre Freud. Com efeito, a visão de mundo deste último é a do cientista, do homem comum que elabora um conhecimento instrumental para lidar com as coisas do mundo. Seu apreço pelo conhecimento científico é tal que ele considera uma ilusão qualquer tentativa de buscar em outro lugar aquilo que a ciência não nos pode dar. Para Wittgenstein, em contrapartida, a ilusão está em buscar na ciência aquilo que ela não nos pode dar. A experiência de compreender o sentido da vida, além de inefável, ultrapassa de longe as possibilidades do discurso científico. Nesta perspectiva, Freud, enquanto cientista, pode ser astucioso e escrever muito bem, mas definitivamente não é um sábio e sua escrita não é grandiosa.

Embora Wittgenstein não faça referências a isto, a ausência de sabedoria em Freud poderia ser ilustrada por sua análise da religião, anteriormente citada. Ali, ela é classificada como uma espécie de neurose. Para chegar a esta conclusão, Freud procura mostrar que a religião é um conjunto de representações falsas, justificadas por razões falsas. Isto porque as idéias religiosas envolvem afirmações acerca de algo que não descobrimos por nós mesmos e que exigem uma atitude de crença. E a força destas idéias está na força dos desejos que as alimentam. Esta força pode ser tão grande que, em alguns casos, se torna capaz de gerar uma forma de amênia, ou seja, um estado de confusão alucinatória beatífica.

Ora, a análise de Freud explica muito bem a religião do vulgo em geral, que nela encontra uma forma eficaz de escapar da realidade do dia a dia e, em alguns casos mais extremados, pode culminar em alguma forma de amênia. Mas esta análise paradoxalmente deixa de lado o tipo de experiência religiosa vivido por alguns grandes homens, tal como a mesma é descrita por William James ou concebida pelos filósofos românticos. Esta experiência marca profundamente a vida do indivíduo que passa por ela e não pode ser justificada por razões. Na verdade, ela pertence a outro domínio do conhecimento, aquele que Schopenhauer define como ‘intuitivo’. Qualquer tentativa de prová-la ou refutá-la racionalmente será equivocada. Com base nisso, poderíamos dizer que há duas fases na vida de um gênio: aquela que precede e aquela que vem depois desta experiência crucial. Na primeira, o gênio não passa de um homem comum, possuindo, no máximo, um grande potencial intuitivo. Na segunda, o gênio se realiza como gênio, efetivando seu potencial intuitivo e tornando-se, em virtude disso, capaz de criar alguma coisa². Tudo indica que é ao tipo de sabedoria que decorre desta experiência — ao mesmo tempo radical, pessoal, injustificável e intransferível — que Wittgenstein se refere, quando diz que Freud não é sábio.

Esta sabedoria envolve uma clareza conceitual que permite distinguir o que é importante daquilo que não é, o que é autêntico daquilo que é ilusório. No *Tractatus*, Wittgenstein declara que o místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é (1994: 6.44). A ciência trata do *como*; a descoberta do sentido da vida tem a ver com o *quid*. O discurso científico é perfeitamente possível e descreve *como* as coisas são. O discurso metafísico é contra-senso porque tenta descrever o *quid*. Nas *Investigações*, mesmo depois de constatar os equívocos do *Tractatus*, Wittgenstein ainda parece procurar manter-se fiel ao espírito do projeto inicial, ao se dispor a substituir a pergunta da forma ‘o que é x?’, a pergunta sobre o *quid*, pela pergunta da forma ‘como se usa a palavra x?’, a pergunta sobre o *como*. Nos dois casos, o discurso sobre o *quid* é vetado, ficando apenas o discurso sobre o *como*. Também nos dois casos, verifica-se a supremacia daquilo que não pode ser dito sobre a descrição de como as coisas são.

Estas reflexões permitem concluir que, de acordo com a perspectiva acima, a falta de sabedoria de Freud não só o cega para a experiência do sentido da vida, mas também o despoja da clareza conceitual necessária para escapar da ilusão cientificista e não se deixar enfeitiçar pela

². Com certeza, Freud diria que esta experiência também pode ser caracterizada como um estado de confusão alucinatória beatífica, causada pelo nosso desejo infantil de segurança. Mas isto colocaria a religiosidade dum Tolstoi, por exemplo, em pé de igualdade com aquela do homem vulgar. E nos levaria a concluir que, em última instância, são temores infantis que se escondem por trás de todos aqueles gênios que alegam ter alcançado algum estado beatífico e consideram suas melhores criações resultados de tal experiência. Freud diria novamente que este resultado é plausível e nada tem de absurdo. Mas a questão me parece controversa. De qualquer modo, o que interessa aqui não é mostrar quem está certo, mas tornar claro como Wittgenstein julgaria Freud.

linguagem. Desse modo, aplicando ao discurso freudiano as técnicas de análise desenvolvidas nas Investigações, baseadas na idéia de que o significado é dado pelo uso e na distinção entre causas e razões, podemos formular as conhecidas críticas de Wittgenstein à psicanálise, mas agora devidamente articuladas no quadro de uma visão de mundo.

Dentre estas críticas, destacam-se três. A primeira refere-se à descrição do uso da palavra ‘inconsciente’. Podemos constatar que ela funciona como adjetivo ou como advérbio, mas não como substantivo. Tornar esta palavra um substantivo significa deixar-se enfeitiçar pelas palavras e criar uma ilusão. Se, mais tarde, Freud recorre ao pronome ‘id’ para designar o inconsciente, ele faz isto a partir do fascínio causado pelo uso equivocado da palavra ‘inconsciente’ como substantivo.

A segunda crítica refere-se à confusão que Freud faz entre *causa* e *razão*. Toda causa é estabelecida experimentalmente, e sobre ela fazemos conjecturas. Já o estabelecimento de uma razão exige a concordância do falante. Este último pode aceitar ou não alguma coisa como sendo a razão de outra. Assim, se alguém se põe a chorar, podemos determinar experimentalmente a causa do choro: este alguém se feriu, por exemplo. Podemos conjecturar sobre esta causa, dizendo que todas as vezes que uma pessoa se fere de maneira semelhante, o ferimento é doloroso a tal ponto que faz a pessoa chorar. Isto pode inclusive admitir algum tipo de verificação experimental, envolvendo o exame do comportamento de muitas pessoas acometidas de ferimentos mais ou menos semelhantes àquele que gerou a conjectura. Se, porém, oferecemos uma razão para o choro, as coisas ocorrem de maneira diferente. Não há verificação aqui. A pessoa que chora assentirá ou não à razão que lhe for apresentada. Além disso, a pessoa poderá concordar com esta razão, mesmo não estando consciente dela no momento do choro. Em virtude disso, podemos dizer que analisar um sonho, ou seja, dar as razões do sonho, não é a mesma coisa que analisar uma dor de estômago, ou seja, dar as causas da dor. O equívoco de Freud estaria em tratar a razão como causa, supondo que pode, por um lado, conjecturá-la através dum tipo de procedimento científico e, por outro, confirmá-la através da concordância do sujeito. Não podemos construir uma ciência positiva das motivações, elas admitem somente uma hermenêutica.

A terceira crítica tem a ver com a suposta mensagem do sonho. Se é possível falar na linguagem do sonho, então as seguintes trajetórias de sentidos opostos devem ser igualmente possíveis: traduzir do sonho para o português e, conversamente, do português para o sonho. Mas sabemos que isto é impossível. Otimisticamente, Freud considera que todo sonho tem um significado determinado; que este significado é sempre a representação disfarçada de um desejo inconsciente; que todos os elementos do sonho contribuem para o seu significado. Duvidando disso, Wittgenstein considera que o significado do sonho é aquilo que a explicação do sonho explica. Neste sentido, a interpretação freudiana não

demonstra que o sonho tem um significado anterior à significação. Isto envolveria a idéia duvidosa de que existe “o” significado do sonho.

As críticas acima podem ser sintetizadas na afirmação de que, ao tentar construir uma ciência, Freud na verdade está criando uma nova mitologia. É por isso que Wittgenstein acusa Freud de estar fazendo mera especulação (1970: 78). Ele considera que as explicações freudianas muitas vezes apresentam o mesmo poder de atração que uma mitologia (id.: 87) e, logo a seguir, caracteriza a psicanálise como uma mitologia poderosa (id.: 88).

Apesar de todas estas diferenças marcantes, Wittgenstein nos surpreende ao dizer que é um discípulo e um seguidor de Freud. Isto pode ser explicado se nos dermos conta de pelo menos dois aspectos em comum que podem ser encontrados tanto na psicanálise quanto na filosofia de Wittgenstein. Em primeiro lugar, ambas constituem processos de auto-análise, cujos resultados correspondem a alguma forma de libertação. Em Freud, a auto-análise pretende libertar o indivíduo da neurose; em Wittgenstein, ela pretende libertá-lo do enfeitiçamento da linguagem. Aqui, a auto-análise se confunde com o processo de clarificação.

Em segundo lugar, o processo terapêutico conduz em ambas a um tipo de reação psicológica muito especial, que envolve algo que

as pessoas estão inclinadas a aceitar e que lhes torna mais fácil seguir determinados caminhos; torna certos modos de agir e pensar naturais para elas. Elas desistiram de uma maneira de pensar e adotaram outra (Wittgenstein 1966: 44).

Temos aqui a descrição de um verdadeiro processo de revolução interior. Tanto o paciente freudiano como o metafísico tradicional, depois de passar pelo processo terapêutico, pode dizer: “agora vejo a razão, embora não fosse consciente dela e não pudesse lidar com ela como agora posso”. As razões que justificam a neurose e as razões que justificam a perplexidade filosófica são igualmente inconscientes. E tudo indica que este novo modo de lidar com as razões inconscientes constituem aquilo que Wittgenstein considerava a grande descoberta de Freud. Neste sentido, ele pode ser considerado um seu discípulo e seguidor. Mas há uma observação importante a ser feita a este respeito.

Ray Monk faz uma ligação entre Wittgenstein e Freud através do seguinte trecho de 1931, extraído de *Cultura e Valor*:

Não acredito ter jamais inventado uma linha de pensamento, sempre assumi uma de alguém. Simplesmente me agarrei a ela de modo direto, com entusiasmo, para meu trabalho de clarificação. Eis como Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell,

Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa me influenciaram. Pode-se tomar o caso de Breuer e Freud como um exemplo de reprodutividade judaica? — O que invento são novos símiles (Wittgenstein 1980: 19).

Com base nestas afirmações, Monk considera que Wittgenstein se assemelha a Freud porque ambos trabalham através de símiles esclarecedores (Monk 1995: 321). Isto, porém, deve ser entendido *cum grano salis*. Com efeito, podemos ver claramente que o ponto salientado por Wittgenstein no trecho acima é a sua falta de originalidade com relação aos autores citados, que é comparável à de Freud com relação a Breuer. A passagem sugere claramente que Freud e Wittgenstein poderiam ser tomados como exemplos de “reprodutividade judaica”. Neste sentido, os “novos símiles” a que Wittgenstein alude não passam de novas formas de dizer o mesmo, de dizer aquilo que outros, mais criadores, já disseram. Para que isto possa justificar a declaração de Wittgenstein a Rhees de que era um discípulo de Freud, como quer Monk (id.), devemos fazer a qualificação que segue.

Em um outro texto de minha autoria, tratei das relações entre os pensamentos de Weininger e Wittgenstein. Ali, tentei mostrar que as idéias equivocadas de Weininger a respeito dos judeus exerceram uma influência de longa duração sobre Wittgenstein (Margutti Pinto 1997). Uma destas idéias está em que o judeu se caracteriza por um modo feminino de pensar, que é, sobretudo, reprodutivo e sem originalidade criadora. Isto pode ser confirmado não apenas pelo trecho acima, mas por um outro, do período 1939-40, também encontrado em *Cultura e Valor*:

Acredito que minha originalidade (se esta é a palavra correta) é uma originalidade pertencente ao solo e não à semente. (Talvez eu não tenha semente própria.) Plante uma semente em meu solo e ela crescerá diferentemente do que o faria em qualquer outro solo.

A originalidade de Freud era também assim, eu penso. Sempre acreditei — sem saber por quê — que o verdadeiro germe da psicanálise veio de Breuer, não de Freud. Certamente o grão da semente de Breuer só pode ter sido bem pequeno. *Coragem* é sempre original (Wittgenstein 1980: 36).

Embora distantes por um período de no mínimo oito anos, as duas passagens revelam uma admirável coerência. Em todas as duas, a originalidade judaica, que consiste em reproduzir aquilo que já foi feito por outros, é atribuída a Freud e ao próprio Wittgenstein. Nesta segunda passagem, contudo, revela-se que mesmo a tarefa de reproduzir exige coragem. Se isto é verdade, poderíamos dizer que o judeu

Wittgenstein se considerava um discípulo e um seguidor do judeu Freud porque se inspirou no seu exemplo ético de coragem reprodutiva. O cientista Freud, por ser judeu, não era original e o máximo que conseguiu foi fazer germinar, em seu solo, a semente breueriana da psicanálise. Isto produziu, por um lado, uma nova e atraente mitologia, carregada de equívocos. Mas significou também, por outro lado, um esforço corajoso de clarificação conceitual, que, se não chega a realizar-se, pelo menos aponta para o verdadeiro caminho.

Observações finais: um confronto entre ciência e religião

A articulação das declarações de Wittgenstein a respeito de Freud, de modo a torná-las partes de um todo coerente, dependeu da localização das mesmas numa visão de mundo ético-religiosa, que se contrapõe à visão freudiana de mundo. Apegado ao ideal do cientista, Freud está preocupado em fazer da psicanálise uma disciplina científica, inspirada na idéia cartesiana de que a clareza do pensamento tem força suficiente para reformar a nossa vontade. Seu objetivo é efetuar uma viagem ao mundo interior de cada um de nós, para melhor conhecê-lo e dominá-lo. Isto faz do neurótico uma pessoa doente que a psicanálise se esforça por curar, trazendo de volta para o convívio com as outras pessoas. Uma conseqüência importante deste enfoque está em considerar a religião uma espécie de neurose, que se organiza a partir representações falsas, as quais são justificadas por razões também falsas. Daí o otimismo de Freud, que pretende ver na ciência a trilha segura contra a ilusão.

Procurei mostrar que à visão científicista de Freud opõe-se a perspectiva ético-religiosa de Wittgenstein, que parece perpassar toda a evolução de seu pensamento. Minha interpretação deste autor sugere que a continuidade entre as suas duas filosofias se encontra justamente aí. À época do *Tractatus*, Wittgenstein parece ter enfrentado com sucesso o desafio tolstoiano de vencer a mentira da carne para viver a vida autêntica do espírito. Se isto estiver certo, então ele viveu o restante de sua vida sob a marca profunda dessa experiência e a filosofia das *Investigações* foi elaborada no mesmo espírito tractatiano, embora com metodologia radicalmente diversa, de clarificar as confusões conceituais para contemplar em silêncio a verdadeira realidade que dá sentido à vida. Daí o conflito entre as terapias propostas por Freud e Wittgenstein. O primeiro, ainda que inadvertidamente, contribui para a vitória da carne sobre o espírito; o segundo deseja ardentemente contribuir para a realização do contrário. O primeiro recorre ao discurso para curar o homem; o segundo prega a morte do discurso — que se torna imoral quando procura falar sobre o que é realmente importante — para salvar o homem.

Considero que a visão ético-religiosa de Wittgenstein se inspira na distinção schopenhaueriana entre o conhecimento abstrato e o intuitivo, que está ligada a outra distinção schopenhaueriana, aquela entre o gênio e o homem vulgar. A manifestação mais elevada deste último é o cientista, que, ao invés de buscar a intuição pura, como o gênio ou o sábio, permanece plenamente sintonizado com seus interesses egoístas e seus fins práticos mais imediatos.

Embora esta hipótese complexa sobre a continuidade da filosofia de Wittgenstein exija uma justificação mais detalhada, tomei a liberdade de considerá-la assentada para fazer esta comparação entre as visões de mundo de Freud e Wittgenstein. Espero ter deixado claro que a explicitação da perspectiva ético-religiosa deste último é imprescindível para a realização desta tarefa..

Se minha interpretação de Wittgenstein estiver correta, então Freud, enquanto cientista, pode ser perspicaz e escrever muito bem, mas definitivamente não é um sábio e sua escrita não é grandiosa. Embora Wittgenstein não faça referência à análise freudiana da religião, ela poderia ser utilizada para ilustrar a ausência de sabedoria em Freud, em que até mesmo o estado místico é caracterizado como um estado de confusão alucinatória beatífica. Esta análise pode explicar a religião do vulgo em geral, mas deixa de lado o tipo de experiência religiosa vivida por alguns grandes homens. Essa experiência é simultaneamente inefável e fundamental. Qualquer tentativa de justificá-la ou refutá-la racionalmente incorrerá em erro. Freud não é sábio porque não reconhece e não busca este tipo de experiência.

A sabedoria a que Wittgenstein se refere e que falta a Freud envolve uma clareza conceitual que permite escapar do enfeitiçamento que a linguagem nos impõe. Daí as conhecidas críticas que Wittgenstein faz a Freud, acusando-o de criar uma mitologia poderosa em virtude da falta dessa mesma clareza conceitual, cujas principais seqüelas são o substantivar a palavra ‘inconsciente’, o confundir causas com razões e o imaginar que exista efetivamente uma linguagem do sonho.

Mesmo assim, Wittgenstein pode ainda dizer que é um discípulo e um seguidor de Freud. Primeiramente, porque Freud pratica um tipo de auto-análise, cujo objetivo corresponde a algum tipo de libertação. E Wittgenstein faz coisa muito semelhante em filosofia. Segundamente, porque o processo terapêutico envolvido pela auto-análise implica numa revolução interior. Tanto em Freud como em Wittgenstein, temos de desistir de uma forma de pensar e adotar uma outra, com base na explicitação de razões que nos eram inconscientes.

Mais ainda, porém. Influenciado por Weininger em sua concepção desfavorável relativa aos judeus, que somente são capazes de pensamento reprodutivo, o judeu Wittgenstein vê no judeu Freud um exemplo ético da coragem de reproduzir uma idéia seminal. Embora, nesta empreitada, o espírito cientificista de Freud o faça incorrer numa série de equívocos, isto não diminui a sua extraordinária realização científica.

Em síntese, para Bouveresse, Freud ainda está preso ao racionalismo científico clássico, comparável ao Círculo de Viena, enquanto Wittgenstein pertence a uma outra ordem de pensamento (1995: 124). Isto me parece verdadeiro, mas temos de aceitar que essa “outra ordem de pensamento” se processa numa chave religiosa cujas origens estão no romantismo do século XIX. Nesta perspectiva, Wittgenstein estaria sugerindo uma espécie de psicanálise sem “o” inconsciente ou sem “o” id, na qual o “analista” é o próprio “paciente”, cujo trabalho de clarificação consiste em desvelar razões inconscientes. O propósito desta “análise” não seria a “cura do paciente” em sentido freudiano, mas contribuir para a salvação do homem, através do processo de clarificação e negação do eu que leva à experiência inexprimível do sentido da vida. Por incrível que possa parecer, a “psicanálise” wittgensteiniana se exerceria não para a maior glória da ciência, como deseja Freud, mas para a maior glória de Deus, como desejam os místicos de todos os tempos.

Referências Bibliográficas

- Assoun, P. L. (1988). *Freud et Wittgenstein*. Paris, PUF.
- Bouveresse, J. (1987). *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris, Éd. de Minuit.
- (1995). *Wittgenstein reads Freud. The myth of the unconscious*. Translated by C. Cosman. With a foreword by V. Descombes. Princeton, N. Jersey, Princeton Un. Press.
- Cioffi, F. (1998). *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge, Cambridge Un. Press.
- (1969). *Wittgenstein's Freud*. In: Winch, P. (ed.) (1969). *Studies in the philosophy of Wittgenstein*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Freud, S. (1927). *O futuro de uma ilusão*. In: Freud, S. (1978). *Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal-estar da civilização; Esboço de Psicanálise*. Seleção de textos de J. Salomão. Trad. de D. Marcondes et alii. São Paulo, Abril Cultural. Col. Os Pensadores.
- Margutti Pinto, P. R. (1998). *Iniciação ao Silêncio. Uma análise argumentativa do Tractatus*. S. Paulo, Loyola.
- (1997). *Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein*. *Síntese Nova Fase*, vol 24, n. 77, abril-junho de 1997, pp. 199-223.
- McGuinness, B. (1982). *Freud and Wittgenstein*. In: McGuinness, B. (ed.) (1982). *Wittgenstein and his times*. Oxford, B. Blackwell.

- Monk, R. (1995). Wittgenstein. O dever do gênio. S. Paulo, Cia. das Letras.
- Philonenko, A. (1980). Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie. Paris, J. Vrin.
- Schopenhauer, A. (s/d). O mundo como vontade e representação. Porto, Editora Rés.
- Wittgenstein, L. (1966). Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.
Ed. by Cyril Barrett. Oxford, B. Blackwell.
- (1984). Culture and Value. Edited by G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman.
Translated by P. Winch. Oxford, B. Blackwell.
- (1994). Tractatus Logico-Philosophicus. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique
Lopes dos Santos. 2 ed., São Paulo, EDUSP.