

Não mais, não ainda: a palavra na democracia e na psicanálise

JURANDIR FREIRE COSTA

JURANDIR FREIRE COSTA é psicanalista e professor do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.





Nas *Confissões* (XI, 28), Santo Agostinho dizia: “Portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado” (1973, p. 255). Hannah Arendt fez desta afirmação o centro irradiador de sua reflexão sobre a condição humana: “É só chamando o futuro e o passado no presente da recordação e da expectativa que o tempo existe” (1996, p. 15). “A memória [...] é a presença do *não mais* como a expectativa é a presença do *não ainda*” (idem).

O discurso de Agostinho é religioso e o de Arendt é político mas ambos ilustram perfeitamente o essencial de Freud: entre o “*não mais*” e o “*não ainda*” inscreve-se a palavra fundadora do sujeito. A psicanálise como a democracia fazem parte de uma forma de vida em que o sujeito é pensado como um futuro imprevisível, e a imprevisibilidade, apesar de inquietante, deve ser investida como desejável. Do contrário, diz Agostinho, temos o hábito, a verdadeira fonte do pecado. Ou, nos seus próprios termos, “a inclinação do mundo para valorizar seus pecados deve-se menos à paixão do que ao hábito”. É o hábito que consolida aquilo que os homens fundam na cobiça. “O hábito”, prossegue Arendt, “é o eterno ontem e não tem futuro. Seu amanhã é idêntico ao hoje” (p. 83).

No pensamento arendtiano, o hábito tornou-se o oposto do pensar e do compreender. Pensar é buscar a homologia consigo mesmo e estar sempre prestes a recomençar; não pensar é entregar-se ao hábito no qual radica a banalidade do mal. No campo psicanalítico, Contardo Calligaris aproximou Arendt de Freud mostrando como o desejo de gozo tranquilo é sinônimo de perversão. O mal é a paixão de instrumentalizar o outro e a si próprio, tornando o prazer e o desejo objetos de controle e previsão. Assim, para a psicanálise como para a democracia o desafio ético é semelhante: como fazer o sujeito aceitar a idéia de sua contingência histó-

rica, abrindo mão dos hábitos, sem perder o compromisso com a construção de um mundo humano para os humanos? Ou, em outros termos: como acolher a incerteza sem torná-la desamparo? Como trocar a previsibilidade pela aventura da liberdade? Para Arendt como para Freud, a saída está na palavra. Na palavra encontra-se a possibilidade do “recomeço”, única alternativa ao ciclo do eterno retorno. Trata-se, então, de tentar entender o que, no presente, vem impedindo a palavra de funcionar em sua dimensão libertária e iniciadora.

Para isso importa sublinhar duas características comuns à palavra democrática, concebida por Arendt, e a palavra psicanalítica, concebida por Freud. A primeira é a função iniciadora; a segunda, a função mediadora. Vejamos a primeira. Para ambos os pensadores a palavra constrói *ex nihilo*, isto é, introduz no mundo entidades que não existiam antes de serem pronunciadas. A função fundadora da palavra é radical. Mesmo quando o que é dito se apresenta como rótulo ou comentário do que supomos existir antes do batismo verbal, o ato de enunciação sempre altera aquilo que é enunciado. Por exemplo, o uso da palavra “pedra” pode ser ensinado a uma criança como sendo o termo que se refere a alguma coisa que preexiste à sua nomeação. Mas no momento em que a pedra torna-se “pedra” deixa de ser o inerte indeterminado para ser a “pedra” do jardineiro; do decorador; do pedreiro; da criança brincando; dos revoltosos em luta contra o poder; da maioria que apedreja o condenado; do poeta que pensa no sentido da vida; do religioso que pede compaixão pelo outro; do pintor; do geólogo; do paleontologista; do físico ou do químico. Portanto, a entidade “pedra” não teve sua essência revelada quando foi dita. A palavra “pedra” não descobre a “pedridade da pedra” que estava lá, escondida por nossa ignorância e lutando para continuar oculta ou vir à luz do conhecimento. A nomeação pode designar o que existe ou criar o inexistente no ato de dizê-lo. Mas, nos dois casos, não existe referente fixo dos termos que empregamos ou, dito de outra forma, nenhu-

ma intrinsecidade das coisas, estados de coisas ou eventos informa ou determina o valor de verdade de suas descrições. Cada referente é dado pela teoria de verdade que usamos para interpretar o mundo, o que implica dizer que tudo que pode ser dito pode ser redescrito. Toda realidade conhecida é realidade sob descrição (1).

Redescrever, por conseguinte, é sempre inaugurar, ou seja, contrastar o que é dito com o que se conhece, para mostrar o caráter inédito daquilo que é falado de uma nova maneira. É aqui que surge um dos grandes obstáculos à atividade criadora da palavra e, por extensão, ao exercício da democracia e da psicanálise. O novo, a “metáfora viva” como a definem Davidson e Rorty, não somente pode subverter o conhecimento daquilo com que estamos familiarizados como pode não trazer nenhum sentido imediatamente articulável à prática corrente da linguagem. A metáfora pode simplesmente incitar à mudança, mas sem exigir ou acarretar acréscimos cognitivos. Começar é, às vezes, propor enigmas e despertar perplexidades. Quando Jesus de Nazaré dizia “Amai-vos uns aos outros”, nem o sentido da palavra “amar” nem o sentido de “outros” integrava-se ao modo de viver dos que o cercavam em Roma ou na Palestina. Quando Freud substantivou a palavra inconsciente levantou suspeitas de deslize metafísico-idealista em espíritos tão lúcidos quanto Ryle ou Wittgenstein, que só conseguiram ver na nova metáfora um grande erro categorial. Foi preciso que o tempo e os costumes fizessem ver a alguns de seus seguidores, como Davidson e Rorty, que a imagem do eu latente atrás do eu aparente remetia à idéia da mente como um tecido múltiplo de intenções lingüísticas ou, o que dá no mesmo, à idéia da pluralidade identificatória do sujeito, para que o termo inconsciente se tornasse teoricamente plausível. Ou seja, o ganho de conhecimento é, muitas vezes, um efeito *a posteriori* da “literalização do sentido” da metáfora inovadora (ver Costa, 1992 e 1995a).

O tempo necessário à literalização mede, desse modo, a resistência do passado ao novo começo. O hábito cultural pode resistir à

I Estes tópicos que dizem respeito às teorias neopragmáticas da linguagem e à discussão da construção dos referentes das palavras, frases ou enunciados, foram abordados de modo mais detalhado em trabalhos anteriores. Ver: Costa, 1992, 1995a, 1995b.

aceitação das novas metáforas de duas formas. Primeiro, pode rejeitá-la, considerando-a uma ameaça aos valores tradicionais ou aos futuros desenhados no quadro desses valores. O autor ou porta-voz do “novo começo” corre o risco de ser visto como apóstata, herege, charlatão, rebelde e pagar o preço de sua iniciativa. A segunda forma de reação consiste em expropriar o novo de sua estranheza, aparando-lhe as arestas e integrando-o às práticas lingüísticas conhecidas. Nesse ponto mostra-se a importância da palavra em sua função de mediação. Na prática democrática como na prática psicanalítica, mediar significa estabelecer um laço entre o não-mais e o não-ainda. Para vencer as resistências ao novo começo, a palavra busca construir um passado que legitime o futuro proposto. A rememoração, por conseguinte, pode contrapor-se ao conservadorismo do hábito mostrando no futuro antecipado a promessa de um mundo melhor. No entanto, essa mesma rememoração carrega consigo o germe de um novo hábito. Na medida em que reafirmamos a contingência de nossas formas de vida e das imagens de sujeito, fazemos um convite à alteridade e um apelo à mesmice, graças à ameaça que o imprevisível representa para a economia ego-narcísica.

Para elucidar melhor o argumento, retomo brevemente a discussão sobre o narcisismo na teoria freudiana. Somos todos produtos da decantação das identificações com os objetos de nossos desejos ou com os eventos que estruturam nossos modos de desejar. Eu sou aquilo que desejava e perdi e aquilo que me levou a desejar o que desejo apresentando-o como desejável. Refraseando em termos da linguagem ordinária, identificar-se com alguém ou com alguma coisa significa aprender empiricamente – no sentido do aprendizado wittgensteiniano –, a sentir, pensar ou descrever-se, consciente ou inconscientemente, como sendo de tal ou qual maneira em tal ou qual situação humana. Eu sou eu na interação com as circunstâncias do meio no qual vivo. E como minhas circunstâncias mudam, eu ou “minha identidade” somos instáveis inclusive nos critérios que permi-

tem reconhecer o que já conheço como sendo “eu”. Isso quer dizer que além de plural nos modos de desejar, sentir, pensar e agir nem sempre tenho como controlar as conseqüências de minhas ações. Posso imaginar que agindo de tal ou qual maneira irei sentir prazer, bem-estar, conforto e tranquilidade. Mas posso sentir o inverso do que imaginava e, mais surpreendente, posso repetir uma ação conhecida cujos resultados conheço e desejo e, na repetição, ser decepcionado por resultados inesperados. Nada pode determinar, de antemão, quais serão os reflexos de minha ação no mundo. Por essa razão, tendemos todos a criar identidades fixas, conservadoras, repetitivas, que chamamos em nossa terminologia de identidades narcísicas. Essas identidades serão tanto mais sólidas e invulneráveis à mudança quanto mais previsíveis forem em suas reações ao meio ambiente. O desejo de permanecer no mesmo – a busca da modalidade tranqüila de gozo, na terminologia de Calligaris – pode até manter-nos num estado de sofrimento que reconhecemos como indesejável, desde que garanta a homeostase psíquica conhecida. A manutenção desse estado de gozo masoquista pode contrariar todo impulso para a transformação e é um dos motores da servidão voluntária.

Assim sendo, podemos dizer que todo novo é, a princípio, perigoso. Não porque revista as aparências de atentados à integridade físico-moral do sujeito, mas porque desequilibra a economia narcísica penosamente fabricada ao longo da vida (2). Por isso, dizemos que o termo ideal de um processo analítico é o momento da experiência da castração descolado do tecido sintomático. Esse momento é aquele em que reconhecemos, de um lado, os objetos (pessoas, coisas, ideais, etc.) que foram e são a causa de nossos desejos e, do outro, as identidades ego-narcísicas que levantamos como defesa contra o gozo vindo do que pode fazer-nos desejar até o limite da morte física ou espiritual. Esse instante privilegiado da análise põe-nos em contato com a arbitrariedade dos fantasmas, desejos e defesas identitárias erguidas contra eles.

2 A questão da economia narcísica nas relações com as identidades subjetivas está mais desenvolvida em dois ensaios dedicados ao tema. Ver: Costa, 1988a e 1988b.

Teoricamente, o sujeito está nu, ou seja, exposto à máxima solicitação pulsional com um mínimo de construtos identitários à disposição. Lacan chamou isto de travessia do fantasma e assunção da castração; Balint (1972) diz que chegamos aí ao lugar onde o sujeito ou naufraga no sofrimento ou volta à vida por meio da experiência do *renouveau*. No *renouveau*, analista e analisando trabalham, idealmente, para que novas identificações remanejem a economia egóica diante de um desejo que paralisa, desagrega e atormenta, e que poderia ser o hábito da teologia de Agostinho.

Analogamente, na experiência democrática, a consciência da contingência é o ônus da liberdade. Nossa era, disse Arendt, definiu-se pela ruptura com o universo simbólico da tradição e autoridade que historicamente foram instrumentos privilegiados de construção de identidades pessoais mais ou menos seguras. *Hoje, ao contrário, a incerteza quanto ao que seremos faz parte da liberdade que queremos*. Na expressão de Agnes Heller, assumir a liberdade como horizonte de “possibilidades indeterminadas” implica a obrigação de recriar permanentemente nosso destino (ver Heller, 1996). Entretanto, converter contingência em destino é admitir que nenhuma instância transcendental avaliza nossos passos em direção ao futuro. Ter consciência de que o arranjo casual de eventos casuais fez de nós o que somos pode entregá-los, como bem disse Rorty, a uma solidão sem outro remédio que não o hábito, a menos que estejamos preparados para viver em solidariedade com os outros humanos (ver Rorty, 1989). Já dizia um célebre psicanalista: “É melhor ser pecador num mundo com Deus que viver sem pecado num mundo sem Deus”. O modo de viver democrático produz um paradoxo no coração de sua ética: aprendemos a desejar aquilo que nos torna constitutivamente inseguros quanto ao que somos e ao que devemos ser. O conservadorismo político-cultural tem aí seu mais forte aliado. Ele é o duplê do narcisismo individual e ambos são respostas imaginárias ao medo da liberdade ou, no dizer de Christopher Lasch,

estratégias de sobrevivência do “mínimo eu” que busca evitar o sentimento de abandono decorrente da solidão individual moderna (ver Lasch, 1979 e 1986).

Os ecos desta antinomia empírica encontram-se em alguns dos impasses modernos vividos pelos sujeitos. Proponho-me a analisar um deles e, em seguida, sugerir vias de investigação que apontem para saídas culturais dentro da tradição democrática. Tomo como exemplo a defesa contra a contingência pela desqualificação do valor moral da palavra iniciadora. Quando pensamos nas instâncias culturais responsáveis pela produção dos modelos de identidades subjetivas atuais, vemos que o peso do pensamento científico é enorme. A ciência ocidental, desde seu surgimento, pretendeu conhecer experimentalmente não só o mundo como o sujeito. O extraordinário desenvolvimento tecnológico conseguiu, finalmente, dar credibilidade a essa ambição. O sujeito moral, até então objeto privilegiado de descrições mentalistas, começa a ser progressivamente descrito na linguagem do fisicalismo, no mais das vezes reducionista e eliminativista. Isso quer dizer que a ciência ou a vulgata científicista impuseram-se ou tentam impor-se como fundamento prático das identidades subjetivas. Fundar praticamente a imagem do sujeito em bases científicas significa deliberar, sustentar opiniões ou agir tendo como premissa implícita a idéia de que os valores éticos são causados e justificados por fatos empíricos neutramente valorativos ou moralmente indiferentes.

O que se afirma na mídia como em muitas publicações especializadas é que se conhecermos o patrimônio genético ou os estados neurais correlatos dos estados mentais podemos dispensar interpretações mentalistas de atributos morais subjetivos. Termos como desejo, aspiração, crenças, motivos e razões de estados e ações mentais poderão ser traduzidos em linguagem fisicalista, operacionalmente mais eficazes e teoricamente mais coerentes. O fisicalismo permitiria, assim, controlar melhor estados psíquicos de sofrimento e prever disfunções de condutas humanas comple-

xas, como as condutas éticas. O progresso científico, diz-se, desvendou o mistério das metafísicas da introspecção e dos chamados pontos de vista da primeira pessoa, que se apresentavam como imprescindíveis para a compreensão da vida mental. Tudo o que entendemos por “qualidade” do que pensamos, sentimos ou desejamos pode ser transcrito, sem resíduo, na linguagem do fisicalismo. Os enunciados sobre os “qualia” são, na verdade, “quanta” que concordamos em fenomenologizar por razões de utilidade prática.

Não interessa, no momento, arbitrar essa querela intelectual, ela própria herdeira de certas correntes da filosofia ocidental. Mas só para situar minha posição no debate, diria que podemos ser fisicalistas sem ser reducionistas e sem aderir às formas existentes do dualismo mente/corpo, na modalidade cartesiana original ou em suas versões modificadas. Se, de fato, não existe distinção intrínseca entre propriedades inerentes ao que é qualidade e propriedades inerentes ao que é quantidade, isso não torna os enunciados científicos mais fundamentais ou mais verdadeiros do que os enunciados morais. Isso só mostra que as afirmações sobre o sujeito e seus atributos exigem numerosas descrições não-redutíveis entre si. Contudo, o que importa nessa disputa são os impactos do cientificismo, enquanto crença dominante, na cultura e na imagem do sujeito. O efeito do fisicalismo reducionista no domínio moral é menos o de opor determinismo à liberdade e mais o de fornecer matrizes de identidades socioindividuais político-culturalmente conservadoras. O cientificismo intervém no cenário cultural sobretudo de duas maneiras. Em primeiro lugar, deslocando a discussão sobre valores e responsabilidades do espaço público para a cena privada dos laboratórios e da comunidade dos especialistas. Em segundo lugar, procurando substituir o vocabulário das decisões morais e da vontade política pelo vocabulário da experimentação e do controle instrumental dos dados examinados. Em suma, as questões morais, afirma-se nas entrelinhas, podem tornar-se questões de fato resolvidas sem o concurso de decisões éticas.

O ganho em previsão e certeza compensaria o desgaste dos infundáveis desentendimentos sobre o que é ou não verdadeiro em matéria de moral.

Obviamente, não tenho a intenção de negar os formidáveis progressos das neurociências, da neurofisiologia, da genética ou da biologia molecular. O que se trata é de observar os resultados dos achados científicos quando transpostos para a vida cotidiana. As descobertas científicas sobre as causas das motivações humanas vêm reforçando o conservadorismo político numa escala impressionante. Uma coisa é dizer que aspectos de nossa vida mental e moral podem ser descritos oportunamente no vocabulário fisicalista, outra coisa é fazer das descrições fisicalistas do sujeito fundamento prático-racional para explicação de condutas e opções morais (3). A meu ver, por exemplo, nada existe de incorreto em se descobrir e utilizar antidepressivos, tranquilizantes e hipnóticos para atenuar ansiedades, depressões, fobias sociais ou insônias crônicas. O problema é reduzir o sofrimento mental à sua base neurofisiológica e induzir as pessoas a desistirem de refletir sobre as causas morais de seus conflitos emocionais. Neste caso, subtrai-se do raciocínio um argumento decisivo contra a pretensão fisicalista, qual seja, sem uma forma de vida que nos ensine a reconhecer como sendo “sofrimento” tais ou quais percepções, sensações, sentimentos, comportamentos e valores, simplesmente não saberíamos o que é uma “depressão” nem teríamos por que tratá-la. Além dessa observação elementar, é importante notar que o cientificismo contemporâneo tende a homogeneizar imaginariamente dores físicas e dores morais quando trata os dois tipos de dores como epifenômenos de processos biológicos. A consequência ideológica é automática: não podemos culpar, desculpar ou “pedir satisfações” à natureza pela vulnerabilidade e perecibilidade de nossos corpos, mas podemos responsabilizar humanos pelo sofrimento de outros humanos.

Com as premissas fisicalistas e reducionistas minimiza-se o valor de um dos

3 Este não sendo o lugar para desenvolver essa questão, resumo brevemente o argumento, retomando a crítica de Richard Rorty ao fundacionalismo empiricista de natureza fisicalista. Rorty, criticando Quine e seu projeto de uma epistemologia naturalizada, diz que ele resuscita um outro dogma do empirismo, qual seja, a assimilação de explicação à justificação. Rorty parte da afirmação de T. H. Green de que “a confusão fundamental, sobre a qual se apóia toda a psicologia empírica [está na indiferenciação] entre duas questões essencialmente distintas – uma metafísica: ‘Qual é o elemento mais simples do conhecimento?’; e a outra fisiológica: ‘Quais são as condições no organismo humano individual, em virtude das quais este se torna veículo de conhecimento?’” (Rorty, 1994, p. 148). A confusão, diz Rorty, existe porque “uma afirmação de conhecimento é uma afirmação [que diz respeito a] uma crença justificada”, e para justificarmos uma crença não precisamos recorrer necessariamente à explicação de como funciona nosso organismo. Embora possamos fazer isso, quando o fazemos, o mecanismo fisiológico que, supostamente, justifica o conhecimento verdadeiro perde seu estatuto epistêmico de “fato fisiológico” para ocupar o estatuto de “termo linguístico” da teoria de verdade que legítima a crença admitida. É o que Sellars enuncia da seguinte maneira: “Por caracterizar um episódio ou estado como o de conhecer, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, no espaço de justificar e ser capaz de justificar o que se diz”. Em síntese: “tudo o que não é uma questão de prática social não é de ajuda para compreender a justificação do conhecimento humano, não importa de quanta ajuda possa ser para compreender a aquisição do conhecimento humano” (grifos meus). Historicamente, Rorty imputa esta tradição de pensamento a Locke. A seu ver, o empirismo inglês teria cometido o equívoco da “falácia naturalística” quando postula, sem explicitar, que o relato causal de como alguém chega a ter uma crença é o mesmo que justificação ou razão para que alguém tenha essa crença. Quine, inadvertidamente, reproduziu esse expediente. Ao afirmar que



maiores legados da cultura democrática, a preocupação com o sofrimento que vem do outro! Para a ciência do mental não interessa quem ou o que nos afeta, salvo se pudermos retificar os efeitos da afetação indesejada. Ora, na maioria das vezes sentimo-nos infelizes, estressados, angustiados, insones ou deprimidos por problemas afetivos, sexuais ou profissionais resultantes da interação com outros humanos ou da tensão existente entre o que somos e temos e aquilo que gostaríamos de ter ou ser. Se transformo mágoa ou ressentimento em enunciados neurofisiológicos, anulo, pouco a pouco, o outro humano em sua responsabilidade pelo mal que pode me fazer e vice-versa. A defesa química necessária à cessação da dor não pode converter-se em índice da irrelevância ou da trivialidade moral do outro, sob pena de comprometermos um dos pilares de nossas crenças éticas mais fundamentais. Foi pensando na responsabilidade para com o sofrimento humano que Buda denunciou a ilusão do eu; Jesus de Nazaré inventou o amor *caritas*; Rousseau propôs uma sociedade baseada na educação pela piedade; Marx deu vida à sua utopia de mundo igual e justo para todos e Nietzsche, Freud, Wittgenstein e Proust assumiram a idéia de que a ferida da existência não tem cura, e o que nos resta é a autocriação ético-estética pelo silêncio, pelo exemplo de vida ativa, pela recordação, pela sublimação ou pela vontade de poder inovadora. De qualquer modo, esta atenção dada ao sofrimento que vem do outro, em sua faceta budista, cristã, trágica ou romântica, resultou numa enorme ampliação de nossa imaginação ética. Portanto, quando reificamos um termo como “depressão” e nivelamos todo sofrimento no patamar das disfunções neuroquímicas, fazemos do corpo a causa e a justificação do que sentimos, perdendo de vista a questão da responsabilidade por nossas escolhas morais.

Entre outros, um dos segredos do sucesso dessa tática argumentativa é o de esconder que a própria opção em satisfazer-se com a explicação neurofisiológica é, por si, uma decisão moral. Na maioria das vezes, engolir a pílula significa desistir

de pensar que tudo poderia ser diferente se a vida fosse outra. Quando no dia-a-dia definhamos espiritualmente por inveja, ganância, competição, sede de poder ou, enfim, pela tolice das crenças amorosas e sexuais que nos tornaram moscas apáticas em viscosas teias de aranhas, talvez seja melhor acreditar na eficácia do comprimido do que no esforço para mudar. É verdade, pode-se dizer, que os casos das depressões, das ansiedades, das fobias, das insônias e problemas do gênero, embora absolutamente generalizados nas cidades, não chegam a constituir um problema político. São ocorrências da vida privada que não concernem o bem comum. De fato, o uso de drogas psicotrópicas visto medicamente não é um problema político. Mas quando vinte ou trinta por cento da população passa a consumir psicotrópicos para poder trabalhar, dormir ou aproveitar o tempo de lazer, e outra parte significativa faz uso sistemático de excitantes químicos como modo de regular o prazer físico ou psíquico, a fronteira entre o hábito individual e a expressão política do hábito tende a esfumaçar-se. Nessa escala, o tratamento via drogas legais ou ilegais do sofrimento ou da inapetência para viver e agir socialmente tornou-se um item obrigatório das condutas políticas de uma sociedade de massas voltada para o consumo.

De modo similar, o uso de predicados corporais ou particularidades genéticas vem sendo ideologicamente manipulado com vista à estabilização de identidades morais histórico-culturalmente criadas. Penso no caso das identidades sexuais, raciais e mais recentemente das identidades geracionais, em especial, no chamado grupo da “terceira idade”. Nesses casos, a identidade moral dos sujeitos portadores de determinados predicados físicos ou inclinações sexuais passou a encontrar a justificativa de sua existência social em causas cromossômicas, como se cromossomo pudesse falar e dizer “quem é quem” e quem deve ser aceito como passageiro de primeira classe, no vôo suicida da burguesia opulenta e neoliberalizada dos compromissos com a vida democrática. No espaço político contemporâneo, a

política das minorias vem ganhando um lugar cada vez maior, e grande parte da legitimação do justo pleito dos discriminados dá-se pelo recurso ao equivocado argumento da “naturalidade” do predicado pessoal sujeito à discriminação. O negro, a mulher, o homossexual, o velho reclamam o direito ao gozo pleno dos direitos de cidadania ou dos direitos humanos, alegando que suas características são um patrimônio da variação ou da determinação biológicas. Poucos pensam que a diferença de gêneros nem sempre baseou-se na diferença dos sexos cromossômicos; que a divisão de pessoas por preferência sexual foi inexistente ou absolutamente irrelevante em todas as culturas conhecidas, exceto a nossa, a partir do século XIX; que a atual tipologia das raças, inventada pelo imperialismo cultural europeu do século passado, é um contra-senso teórico no campo da zoologia ou que estamos “inventando” a terceira idade porque o avanço da medicina e da higiene e o aumento do nível de vida vêm-se chocando com os interesses do mercado capitalista e da sociedade de consumo. A “terceira idade” só existe numa sociedade que produz a obsolescência dos que se tornam supérfluos por não poderem mais participar do mercado nem pelos meios do banditismo nem pelas vias da legalidade violenta que, insanamente, quer nos transformar todos em consumidores sem renda e em formigas disciplinadas, sem trabalho nem sentido de cooperação mútua.

A valorização do discurso fiscalista na discussão moral sedimenta a figura do sujeito na rigidez da corporeidade e o libera do encargo de redescrever-se, em função dos compromissos éticos. No imaginário constituído, “ser” aquilo que a materialidade biológica determina que sejamos significa abrir mão do trabalho de “ser mais” ou “ser outro”. Com o discurso fiscalista fecha-se a brecha entre o “não mais” e o “não ainda”. O hábito é sacralizado como sempiterno; como aquilo que a mãe natureza deu ou tirou e que somos incapazes de alterar, pois chegamos ao limite da capacidade de mudar o que somos. As atuais identidades sociomorais construídas com base

a psicologia pode cumprir a função teórica da epistemologia, afirma que a investigação da relação entre teoria e evidência pode descrever, num mesmo enunciado, processos de aquisição de crenças e processos de aprendizado de justificção de crença. Ora, as hipóteses de como adquirimos crenças podem recorrer, legitimamente, a quaisquer entidades físicas ou mentais às quais venhamos atribuir o papel de causas de crenças. Isso não significa que essas causas devam funcionar como razões. Para que possam funcionar como justificativas devem assumir o mesmo lugar lógico das “premissas e conclusões em discursos”. Porém, no momento em que são empregadas como premissas, deixam de ser termos de enunciados explicativos para serem termos de enunciados justificativos.

Um termo de um enunciado explicativo, na acepção aqui proposta, é todo termo mental ou físico descrito como não-mediado pelo acordo linguístico sobre seu sentido correto. Rorty ilustra o que quer dizer, valendo-se do exemplo das imagens e proposições. A relação entre “imagens da retina” (ou suas contrapartes em alguma porção profunda do córtex visual) e crenças, tais como “Aquilo é vermelho e retangular”, não é da ordem da causa e da justificção simultâneas (p. 253). Não é logicamente válido “inferir” da noção de *imagens-na-retina-como-causa-da-crença-em algo-vermelho-e-triangular* a justificativa para que alguém creia que o que vê é algo vermelho e triangular. As causas podem ser privadas e variar infinitamente, conforme a singularidade dos organismos humanos, pouco importando se eles são descritos de modo fiscalista ou mentalista. O que importa é que, desse prisma, causas são sempre fenômenos privados que não servem de suporte para justificativas. As razões, ao contrário, são sempre públicas. Seus termos de base são proposições em relações às quais os sujeitos têm atitudes. E as relações que os sujeitos mantêm para com as proposições de que são feitas suas crenças independem de qualquer conhecimento particular das causas ou da natureza das causas que estão na origem das crenças. Embora toda crença implique a idéia de causa, uma mesma crença é compatível com várias causas e vice-versa.

Não existem, assim, nexos

de inferência necessários entre o fato causal da imagem na retina e a crença justificada de que "tal cor é azul ou vermelho", não só porque podemos ter vários suportes causais para uma mesma crença – como, por exemplo, o caso dos cegos que conhecem as cores sem os mesmos estímulos visuais dos que vêem – mas também e sobretudo porque da explicação para a justificação salta-se do espaço dos estímulos privados para o espaço da argumentação baseada na conversação pública. Existe, diz Rorty, uma grande diferença entre dizer "precisamos isolar aqueles itens não-proposicionais da perceptividade que são fundamento para a crença em proposições" e dizer "podemos tratar itens tais como padrões de excitação neural como se fossem crenças, de modo a usar a metáfora da 'inferência a partir de dados' na construção de modelos de processos mentais" (p. 254). No primeiro caso, pede-se que causas funcionem como justificações e sucumbe-se à tentativa de dizer que o padrão das cargas elétricas descendo pelo fio é o total dos recebimentos em dinheiro do dia" (p. 255). Concluindo, afirma ele, "apenas podemos nos colocar sob regras epistêmicas quando entramos para a comunidade onde o jogo governado por essas regras é jogado". Ou seja, "a justificação é pública, no sentido de que a disputa entre várias pessoas sobre em que crer provavelmente não fará nenhuma referência a como funcionam suas mentes sutis, nem deveria". Esse argumento, creio, aplica-se ao conhecimento das neurociências, das neurofisiologias e das teorias da mente que pretendem explicar o que sentimos e como sentimos em linguagem fisicalista, pensando não apenas poder dispensar o acordo prático da linguagem ordinária sobre o que é moralmente relevante em nossas vidas, como poder, num mesmo enunciado, assimilar causa e justificação do que é afirmado.

em argumentos fisicalistas não exibem o *ex nihilo* da invenção científica. Apresentam-se como a revelação de uma essência finalmente descoberta e não como a reinvenção, pela linguagem, de mais uma imagem do humano orientada por propósitos históricos bem precisos. O sujeito fisicalizado não se mostra como um sujeito enriquecido por uma outra descrição; mostra-se estreitado e re-hierarquizado moralmente pela determinação do que se mostra como inalterável pela vontade e pela ação. A palavra iniciadora é encoberta em sua atividade. No lugar tem-se a tranquilidade pantanosa de saber que ratos ou homens, ovelhas ou computadores, somos o que somos e não o que a inventividade da palavra humana nos permite ser. *Onde a palavra está o gene deve advir.*

Os efeitos de passividade moral e social derivados dessa defesa imaginária contra a contingência são incontáveis. Um dos mais graves, em meu entender, é a atrofia da vontade de mudar. Essa inibição no querer e no agir responde ao interesse narcísico de manutenção da mesmice. Mas também reflete a incapacidade das instituições culturais de fornecerem a rede necessária para que a experiência da alteração moral em direção a novas subjetividades torne-se viável. Nessa perspectiva também a performatividade da palavra vem sendo obstaculizada em seu poder criador. Para que novas experiências de subjetivação moral tornem-se possíveis, é preciso que novas redes interativas venham a ser inventadas. Penso, aqui, em particular, no modo de vida das elites conceptivas, ou seja, das elites que têm poder social, político, econômico ou intelectual para criarem e difundirem modelos de subjetividade. Sei bem que aquilo de que falo pouco ou nada importa, de modo imediato, à maioria dos que estão nas favelas ou periferias desses infernos urbanos que são nossas grandes e médias cidades. Como quer que seja, boa parte de nossos hábitos morais é inculcada pela força ou persuasão do modo de viver dessas elites, que vêm dissolvendo a noção de privacidade como era tradicionalmente pensada.

Atualmente vivemos no Brasil uma es-

pécie de inversão caricatural do hobbesianismo de almanaque. Todos queremos ser lobos sem o Leviatã e sem assumir os encargos que isso representa. Os indivíduos acreditam que serão tanto mais fortes quanto mais puderem dispensar acordos sobre o que podem ou não querer ou fazer no público e no privado. A corrida pela realização do desejo arreventou o pedal de freio. Na casa ou na rua, tratamos as questões de realização pessoal como questões de gosto ou apetite, cujo único limite é o basta das vísceras. Minha liberdade é minha preferência, sem consideração pelo que é justo ou injusto, digno ou indigno, bom ou mau preferir. Só que "preferir" também é seguir ou identificar-se com a regra da preferência dominante. E a regra da preferência dominante é a do bloco do eu sozinho. Quanto mais sozinhos estamos mais temos a ilusão de ser livres, como se liberdade existisse independente do olhar ou da admiração do próximo que a reconhece como liberdade. Trocando em miúdos e trazendo a discussão para o dia-a-dia, só nos interessamos por aquilo que pode satisfazer-nos imediatamente, embora todos padeçam as consequências de sentirem-se isolados em meio à multidão indiferente.

Desse modo, a experiência da contingência é vivida em estado bruto, sem nada que venha apoiar iniciativas de mudanças do que está dado. Repetem-nos incansavelmente que somos filhos ou pais da geração internet e do mercado dos "bens de solidão": comunicação afetiva via computador; pizza e vídeo entregues em casa, vinte e quatro horas por dia; disque-sexo e coisas do gênero. Somos narcisos antimarcusianos, continua a mídia, e o que temos a fazer é admitir o *status quo*, fazendo da necessidade virtude. A essa interpretação submissa proponho uma outra. A transformação irrefletida de estilos de vida diluiu as fronteiras do público e do privado. O espaço de interação humana tornou-se o lugar do anonimato do desejo. Quanto menos visíveis e mais enigmáticos formos no que desejarmos menos podem nos pedir, e quanto menos nos pedirem mais nos deixarão livres para fazermos o que quisermos.

mos! O problema é que nada mais temos vontade de fazer! Cansamos do sexo fácil, sucumbimos ao sentimento de fracasso nas tentativas de realização amorosa, verificamos a falência da instituição familiar e constatamos que adultos e crianças, pais e filhos, tornaram-se puras imagens de propaganda das revistas de moda e dos manuais de auto-ajuda. Os encantos da vida de um indivíduo de elite começam a declinar por volta dos quarenta, quando ele percebe que sua utilidade no mundo está com os dias contados. Salvo exceções, a juventude e a beleza foram embora e o potencial para ganhar e produzir dinheiro chegou onde podia chegar. Agora é a aposentadoria da existência; a corrida para o rejuvenescimento, na tentativa vã de pedir que prestem atenção a alguém que rapidamente deixou de interessar a todos, inclusive a si mesmo, já que introjetou, reproduziu e continua reproduzindo os padrões morais responsáveis pelo desprezo com que julga seu corpo e sua alma. Do mesmo modo, os pais da família burguesa, se não tiverem dinheiro, projeção intelectual e artística ou poder político, tornam-se logo, logo, os velhos de terceira idade, candidatos ao asilo, à melancólica televisão do domingo, aos almoços e jantares rituais, vistos pelos jovens filhos como uma tediosa obrigação, ou à caridosa assistência dos técnicos em velhice que tentam remendar o que a dureza de nosso tempo dilacerou.

O anonimato pelo qual tanto lutamos destituiu a privacidade de seu estatuto privilegiado de *foyer* ascense. A intimidade familiar, conjugal ou amorosa deixou de ser o lugar onde elaborávamos nossas experiências morais pelo exercício do bem-dizer que para ser verdadeiro ou indicativo da boa vida requeria o testemunho e a aquisição do outro, tendo como juiz os ideais comuns. Na contramão dessa ascense, equipamos nossas casas e vidas de modo a afastar o próximo e tornar sua palavra absolutamente irrelevante. Continuamos, entretanto, fetichizando a falta do que só tinha sentido num mundo que desapareceu. Mantemos uma imagem de felicidade oca e que é puro teatro de sombras do que já foi. Queremos conciliar um ideal de felicidade base-



ado na parceria e um código moral que fez de nossos corpos, sexos e amores referentes de mercadorias com a etiqueta “pessoal”.

O problema dos lugares-comuns é que, muitas vezes, são verdadeiros. Ninguém que se sente ou se acredita muito infeliz pode ter tempo ou disponibilidade emocional para pensar nos outros. A degradação do público e do privado não nos deixa outra saída exceto a de pensarmos obsessiva e inutilmente em nosso mal-estar. Não se trata de nostalgia passadista ou de querer reabilitar o “lar doce lar” que, aliás, nunca foi tão doce. A sugestão é a de que pensemos em novas modalidades de interação nas quais as singularidades subjetivas possam apoiar-se na presença dos outros. Penso que o rumo produtivo, se quisermos recuperar o papel da palavra iniciadora na democracia, consiste em trilhar outras sendas. Um novo caminho capaz de empolgar a todos na permanente construção dos ideais democráticos, em especial as novas gerações, deve reinventar de alto a baixo o quadro institucional em que aprendemos a subjetivar-nos. Penso, concretamente, na problematização de teias interativas ou experimentos de convivialidade que tendem a ser suprimidos ou recalçados de nossa memória histórica. Penso que devemos levar a sério questões como vínculos de amizade, hospitalidade, cortesia, honra, lealdade e fidelidade, assim como a questão do reencantamento ou paixão pelo mundo. Não para reeditar essas formas de vida moribundas, o que seria farsesco, mas para repensá-las, renová-las e, quem sabe, voltar a reintroduzir na vida pública e pessoal o entusiasmo pela criação de um mundo comum que deixou de existir.

Imaginar uma vida pessoal sem a guarita da família consumista ou os dilemas da intimidade burguesa; imaginar um mundo de afetos liberado do despotismo sentimental do amor-paixão romântico; imaginar uma sociedade em que o sexo nem seja marca do pecado nem mercadoria no sórdido comércio de serviços para maiorias e minorias; imaginar redes de convivência que retomem o que de melhor existiu nas experiências da *philia*, da *amicitia* ou *comunitas* antigas;

imaginar que o progresso e o maravilhoso das descobertas científico-tecnológicas podem existir sem o jogo da cupidez e a exploração da vida dos outros; imaginar, por fim, que os ideais de comunidades anarquistas, de sociedades socialistas ou dos experimentos da contracultura dos anos 60-70 não são imagens de mundo que a história ridicularizou ou desmascarou como diversão de desocupados ou sonhos totalitários de burocratas corruptos, pois bem, imaginar tudo isso pode dar trabalho. Pode mesmo exigir uma dedicação ao outro e a nós que desaprendemos a ter, tal a dependência que criamos das técnicas e dos artefatos do mercado como meios de solucionar até as mais delicadas “intermitências do coração”. Mas iniciar é propor o inusitado. Pela palavra, podemos criar o “não ainda” e antecipá-lo de diversas maneiras. Por exemplo, podemos imaginar um mundo onde nossos filhos visitem os atuais *shopping-centers*, não como centro de compras mas como *museus do desperdício e da insensatez*, e *terminada a visita possam dizer o que pensamos tantas vezes quando saímos de palácios aristocráticos: como aquela gente pôde pensar que precisava de tudo aquilo para viver e ser feliz?*

Nesse mundo, poderemos imaginar subjetividades que nada terão a ver com as atuais. Na esfera pública ou no que quer que venha ocupar seu lugar, poderemos, por exemplo, falar do partido dos cortesões, dos leais, dos holistas, dos impermanentes e dos permanentes; na vida privada poderemos dizer que temos um filho schubertiano, uma amiga mozartiana, uma amante schumanniana, um pai kandinskyano, um irmão flaubertiano, um amigo que passa por um momento mahleriano, um professor machadiano, um aluno lispectoriano e uma irmã que é o que não tem nome e quer ser o que ainda não existe mas cuja existência será possível pois só depende da palavra para existir e não da censura dos hábitos ou da indiferença moral de nossa ordem biológica. Sou um arendtiano fora de moda. Continuo acreditando que “os homens embora devam morrer não nascem para morrer mas para recomeçar”.



BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1996.

BALINT, Michael Dr. *Amour Primaire et Technique Psychanalytique*. Paris, Payot, 1972.

CALLIGARIS, Contardo. *Bem-estar na Civilização: a Perversão como um Laço Social*. Conferência proferida na Reunião Lacano-americana de Psicanálise. Gramado, 1988, exemplar fotocopiado.

COSTA, Jurandir Freire. "Narcisismo em Tempos Sombrios", in Joel Birman (org.), *Percursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988, pp. 151-75.

_____. *Psicanálise e Contexto Cultural*. Rio de Janeiro, Campus, 1989.

_____. "Pragmática e Processo Psicanalítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty", in *Redescrições da Psicanálise – Ensaio Pragmáticos*. Rio de Janeiro, Relume/Dumará, 1994a., pp. 9-61.

_____. *A Face e o Verso – Estudos sobre o Homoerotismo II*. São Paulo, Escuta, 1995a.

_____. "Resposta a Zeljko Loparic", in *Percurso – Revista de Psicanálise*, ano VII, número 14, São Paulo, primeiro semestre de 1995b, pp. 96-108.

LASCH, Christopher. *The Culture of Narcissism*. New York, Warner Books Edition, 1979.

_____. *O Mínimo Eu*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989

_____. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro, Relume/Dumará, 1994.

HELLER, Agnes. *An Ethics of Personality*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões e De Magistro*. São Paulo, Abril Cultural, coleção "Os Pensadores", 1973.