

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

O ESPÍRITO DA IRONIA NA CLÍNICA PSICOLÓGICA

ADRIANO MACHADO FACIOLI

Brasília-DF
2003

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

O ESPÍRITO DA IRONIA NA CLÍNICA PSICOLÓGICA

ADRIANO MACHADO FACIOLI

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de Brasília, como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Moacir de Melo Catunda Martins

Brasília-DF
2003

AGRADECIMENTOS

Ao professor Francisco Martins, meu orientador. Pela confiança em minha capacidade, em meu trabalho. Pelo constante incentivo à produção de um trabalho autêntico e vivo. Por seu espírito sempre aberto a diversas formas de conhecimento. Pelo rico encontro com o saber que sempre propicia a seus alunos.

Ao professor Ileno Izídio da Costa. Pelas contribuições que prestou a este trabalho desde o exame de qualificação, tanto em termos de indicações bibliográficas, como em suas observações sempre pertinentes.

Ao professor Gerson Janczura, coordenador da Pós-Graduação do Instituto de Psicologia. Pelo fiel cumprimento de suas atribuições, as quais têm sido sempre executadas com transparência e cordialidade para com os alunos. Pela prova de que é possível a cordialidade, o bom senso e a polidez, mesmo em condições adversas de trabalho. A Edna e Valdelice, secretárias da Coordenação de Pós, pela paciência e atenção sempre dedicadas a nós alunos. Ao Basílio, o funcionário de secretaria mais gente boa que conheci desde que entrei na universidade.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro concedido durante grande parte deste percurso.

À minha mãe. Pelo carinho, pela compreensão, pela oportunidade do diálogo constante. Por alguns ensinamentos simples e muito valiosos. Por seu exercício e exemplo constantes de simplicidade, autenticidade e coragem. Pelo eixo, pelo rumo que nos ensinou a trilhar nesta vida, mesmo nas condições mais adversas.

Ao meu pai e à Martinha pelo carinho que sempre dedicaram a mim. Ao meu pai que sempre deixou a porta aberta para que o espírito de invenção e riso dos filhos

também pudesse explorar o mundo, tal como o seu o pôde fazer e aproveitar da vida o que esta tem de mais saboroso.

Ao Cako, Kika e Lino. À Kika, minha cunhada, pelo carinho e dedicação enormes que tem para com meu irmão e meu sobrinho. Carrego com orgulho e muito zelo a amizade que pudemos frutificar nesses anos de convívio. Ao Cako, meu irmão, grande mestre do espírito, da charada, da leveza, do riso. Pelo carinho, respeito e companheirismo que sempre tivemos um para com o outro.

Ao Edu, meu irmão que não está mais conosco. Por tudo que você deixou. Seus ensinamentos de invenção, sua irreverência, e a coragem para ser autêntico.

À Verinha e Alexandre. Sou muito grato pelo carinho imenso que vocês sempre tiveram comigo. Pelos conselhos valiosos, ponderados e decisivos em muitas conquistas que tive nesses quatro anos de convivência. Tenho muito apreço, carinho e orgulho da amizade que construímos.

À Tia Dalva e família e ao Tio Saulo e família, pelo grande carinho que sempre tiveram por mim e que tenho por vocês.

À Jô. Pelo amor que sempre tivemos um pelo outro. Por sua grandeza de caráter, pelo nosso companheirismo e também por nossa riquíssima troca profissional, sempre cooperativa e construtiva. Nestes quatro anos, crescemos juntos. Crescemos muito, e sempre um ajudando o outro.

À Mariliza, Duda, Adriana e Alessandro. Quatro grandes amigos, desde que cheguei à Brasília. Prezo muito por nossa valiosa amizade e espero que ela nunca se desfaça.

A Rogério, Eileen, Enzo e Antônio Elias (o Tonho), amigos de sempre. Aliás, não tinha como não sermos amigos nesta vida. Sou muito grato pelo apoio e estímulo que sempre me deram e que nestes últimos meses foi essencial.

À Everton e Júlio. É amigo aquele que resiste ao tempo e à distância. O tempo passa e nós estamos aí. É muito bom saber que sempre podemos contar uns com os outros.

À Valeska, Gabriela, Goiara, Kívia, Gilson, Marcos Abel, e Geraldo. Por nossos produtivos intercâmbios intelectuais.

Para Geraldinha

ÍNDICE

RESUMO	IX
ABSTRACT	X
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1	
A IRONIA, SEUS SENTIDOS E USOS	
1.1. Algumas definições: por uma tentativa de delimitação do conceito.....	12
1.2. Ironia e circularidade de sentido.....	21
CAPÍTULO 2	
A IRONIA E SUA RELAÇÃO COM O PARADOXO	
2.1. Conceito e formação de paradoxos.....	34
2.2. Paradoxos pragmáticos podem ser indutores de criatividade.....	48
2.3. Paradoxos e algumas possíveis aplicações clínicas.....	55
2.4. Ironia e non-sense.....	75
CAPÍTULO 3	
IRONIA E REGRA DA ABSTINÊNCIA	
3.1. A ironia em Kierkegaard e sua negatividade.....	88
3.2. Ironia kierkegaardiana, estética e regra da abstinência.....	103
CAPÍTULO 4	
IRONIA E NARCISISMO	
4.1. Introdução.....	128
4.2. O narcisismo e duas formas de liberdade.....	130
4.3. Narcisismo e liberdade.....	136
4.4. Partindo do desespero.....	142
4.5. Eu e ironia.....	147
CAPÍTULO 5	
ANÁLISE DE UMA INTERVENÇÃO	
5.1. Introdução.....	160
5.2. “Conversa com Deus”: uma intervenção baseada no jogo de papéis.....	162
5.3. Interpretação e sugestão.....	173
5.4. Abstinência e jogo.....	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS	209
BIBLIOGRAFIA CITADA	233
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	239

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo a investigação da ocorrência da ironia no campo da clínica psicológica. Esta ocorrência pode dar-se basicamente de duas formas: como ironia instrumental e como ironia observável.

Primeiramente é realizada uma análise do conceito de ironia, seus usos e sentidos. Posteriormente, alguns temas tais como o paradoxo, regra da abstinência e narcisismo surgem como pontos de correlação e do desenvolvimento de reflexões que competem à clínica, tanto no que se refere à técnica quanto à teoria.

A ironia possui a virtude de gerar paradoxos. Existem determinadas técnicas, em clínica, que utilizam-se de paradoxos e elas são investigadas a partir das perspectivas e referenciais teóricos adotados, tanto para a investigação da ironia quanto para a aplicação destas mesmas técnicas.

A regra da abstinência, tal como originariamente é formulada pela Psicanálise, é analisada na perspectiva de sua relação com a ironia kierkegaardiana. A concepção de Kierkegaard acerca da ironia a aproxima do que pode ser definido como abstinência e revelou-se extremamente útil para a inspiração de novas práticas e aplicações referentes à esta técnica. Por outro lado, as relações entre ironia e algumas técnicas não puderam prescindir da idéia de que, para se efetivar, o ato irônico demanda determinadas condições psíquicas, as quais puderam ser formuladas na relação que se procurou estabelecer entre ironia e narcisismo.

Em seu último capítulo, este estudo concentrou-se na análise de uma intervenção clínica, em que a questão do espírito da ironia foi enfocada. É realizada uma análise dos atos de fala implicados nesta intervenção e suas possíveis conexões com a dualidade entre interpretação e sugestão. Baseado em contribuições da Filosofia da Linguagem Ordinária, é demonstrado que esta dualidade não é dicotômica e assim fica deflagrada mais uma ironia. Ao interpretar e acreditar que com isto estamos isentos da sugestão, pode-se muitas vezes cair no outro extremo, o de produzir sugestões ainda mais poderosas e pouco controladas, uma vez que estão sendo veiculadas indiretamente.

Palavras-chave: ironia; paradoxo; regra da abstinência; narcisismo; atos de fala; interpretação.

ABSTRACT

The spirit of irony in Clinical Psychology

This study investigates irony in the clinical psychology experience. There are two modes in which irony is expressed: as instrumental irony and as observation irony. Firstly, the concept of irony is analysed in terms of its uses and meanings. Then, some issues such as paradox, the abstinence rule and narcissism, appear as related matters that demand further investigation, in terms of technique and clinical theory.

Irony can generate paradoxes. There are certain techniques, in clinic, that make use of paradoxes and they are investigated from the theoretical perspectives adopted for this study. It is analysed the relation between irony and the application of these techniques.

The abstinence rule, as it is defined by Psychoanalysis, is taken in its relation to Kierkegaard's irony conception. Kierkegaard's conception is close to the concept of abstinence and this was extremely useful for considering the possibilities of creating new applications of this technique (abstinence rule), inspired by irony.

It was also emphasized that irony demands certain psychological abilities or conditions to work. This issue was investigated in regard to the relations between irony and narcissism.

In the last chapter, a clinical procedure was analysed by focusing on the matter of irony. The speech acts involved and their connections to the clinical classification which separate interpretation and suggestion as two radically different clinical procedures were analysed. Based on contributions of Ordinary Language Philosophy, it is demonstrated this radical split, between interpretation and suggestion, does not exist. This was one more irony this study revealed. Sometimes when one interprets believing his procedure is free from suggestion, there is the risk of falling in to contradiction and making even more powerful and less manageable suggestions, because they are indirectly communicated.

Key-words: irony; paradox; abstinence rule; narcissism; speech acts; interpretation.

*Aquilo que se sabe quando ninguém nos interroga, mas que não se sabe
mais quando devemos explicar, é algo sobre o que se deve refletir.*

Ludwig Wittgenstein

INTRODUÇÃO

Do espírito

Devo primeiro começar pelo título: “O espírito da ironia na clínica psicológica”. O tema deste trabalho é a ironia e suas relações com a clínica psicológica. A ironia é um tema que possui uma história de estudos e reflexões muito extensa, desde a Antigüidade. Possui uma extensão, abrangência e polifonia singulares. Poderíamos dizer que é um tema clássico acerca do qual poucos se entendem, já que seu percurso na história revela muitos desencontros conceituais. Contudo, a ironia, desde o início de minhas reflexões, figurava-se para mim como um grande espírito com o qual a inspiração de todo e qualquer artista deve contar para se efetivar em obra. A ironia, segundo a posição que adotarei, não é simplesmente uma ação da qual toma parte o ironista para aí dizer o contrário do que pensa, mas muito mais essencialmente é a capacidade de abstração que nos situa na representação de um outro papel que não o nosso usual, ou o contrário deste. Não concebo o ironista somente como aquele que diz

o contrário do que pensa, mas aquele que sustenta uma contrariedade, contradição ou ambivalência.

Como não concebo a ironia simplesmente como o ato direto da representação pelo contrário, ou como não vejo a possibilidade de aplicar diretamente seu conceito a procedimentos e técnicas da clínica psicológica, percebi que seria melhor absorvê-la em sua dimensão de princípio animador (inspirador) de algumas práticas, técnicas ou mesmo de alguns fenômenos que acometem o trabalho clínico. É possível que alguém parta de concepções precipitadas acerca do que irei tratar como sendo da ordem da ironia e deseje de algum modo que este trabalho proponha uma aplicação transparente e direta do ato irônico à clínica, ou assim pode até mesmo ingenuamente esperar que eu o venha a fazer. Não é isto a que se propõe o meu estudo. Pude, neste percurso de minhas pesquisas, voltar-me para a qualidade de suspensão que o espírito irônico imprime a toda e qualquer precipitação em consolidar um julgamento ou sentido ao que a vida nos presenteia na forma de mistérios a serem, antes de tudo, vividos em sua expressão sempre renovada, pois que ainda não abarcada pelo completo juízo que a envolveria em seu vasto mundo de manifestações.

A pressa em atribuir um sentido aos eventos do mundo é o que se pode chamar de superstição. Na atividade de pesquisa é querer colher antes de semear. A precipitação em produzir técnicas que apliquem diretamente o que acreditamos ser um conceito (a ironia) a uma realidade específica (o contexto da clínica psicológica) pode revelar mais uma superstição da prática do que o esclarecimento consistente dos reais objetivos envolvidos na promoção da saúde mental de nossos pacientes, e ao que esta promoção deve referenciar-se. O que estou pretendendo dizer é que não há como simples e

limpidamente aplicarmos a ironia à clínica. O conceito de ironia desdobra-se em diversas faces, seja na história ou no uso cotidiano que dele fazem as pessoas. O conceito é multifacetado, logo as investigações realizadas neste trabalho também o serão. Obviamente alguns eixos serão estabelecidos, e em torno deles é que minhas reflexões serão desenvolvidas. O que podem os leitores esperar deste estudo são reflexões, de um modo geral, sobre ironias que acometem à clínica, seja na sua forma aplicada, nominada segundo outras expressões que não a própria palavra ironia, ou na sua forma repentina e menos controlada. Esta “forma repentina e menos controlada” pode ser entendida como das ironias que penetram nossa prática ou nossas construções teóricas, as quais, segundo sua detecção que podemos realizar, denunciam seu conhecimento muitas vezes até depurado, mas pouco formalizado ou integrado às próprias teorias que as denunciam.

Utilizo-me da palavra espírito no claro propósito de dizer que a ironia, pelo menos para a clínica, é mais um sopro, um princípio infraestrutural, que inspira ou traduz algumas técnicas, práticas e acontecimentos do que sua forma realizada e explícita de manifestação. Para a física estóica, “espírito” traduz-se como um sopro animador (*pneuma*), aquilo que vivifica: matéria sutil ou impalpável que é a força animadora das coisas (Abbagnano, 1971/2000; Teixeira, 1989, p. 238-248). O termo “espírito” liga-se à idéia de leveza, sutileza, desprendimento, totalidade, expressos na negatividade, devido à sua presença implícita, à sua virtude de expressar-se em consequência de uma pungente ausência de algo que outrora manifestava-se em singularidade plena. O espírito é a virtude integradora que permite a conjunção de contrários e diferenças a elevar-se na identidade sensível e singular que nega a substância dos próprios elementos

que a compõem. É um princípio integrador que violenta a impermeabilidade das coisas e permite a criação. O espírito deve traduzir-se em singularidade, em rica manifestação, indissecável às resoluções do olhar humano, que o universo só permite expressar uma única vez.

Digo, antes de tudo, “espírito”, porque quero ressaltar o valor de animação, de produção indireta de uma série de fenômenos que a ironia pode despertar. Por que a ironia seria a governadora, a infraestrutura, de uma série de processos? A resposta é que não encontrei um termo mais mistificado, mais debatido e mais polifônico para poder denominar este espírito por detrás do que é contraditório, outro e inusitado. Desde que Sócrates utilizou-se da ironia para colocá-la no centro de seu método surpreendente de busca da verdade, ela situou-se sempre no centro ou no pano de fundo dos pensamentos que visavam refletir sobre contradições, a grandeza do riso e do espírito e de tudo aquilo que nos assola em sua avalanche de poder manifestar-se pelo seu contrário ou pela surpresa das transformações que podemos observar quando nos sentimos frente a um mundo aberto, ainda não decifrado e que pode expressar-se segundo algumas impressionantes sutilezas que pairam por sobre tudo o que havia sido estabelecido até então. Confiei, enquanto uma determinação teórica, ao termo ironia a denominação que cabe ao espírito que inspira fenômenos que vão da contradição ao riso, da descontinuidade ao absurdo, e como isto pode ser de alguma forma verificado na clínica.

Não há também como negar a relação histórica estabelecida entre o espírito e o riso. Freud (1905/1996, p. 213) cita a passagem em que o condenado à morte, a caminho de sua execução, pede aos guardas um lenço para cobrir a garganta, pois

poderia pegar um resfriado. Esta estória desperta o espanto, pelo desprendimento de si mesmo que o sujeito atesta ao zombar de sua própria condição, como se seu eu pairasse acima de toda e qualquer adversidade ou realidade externa, como se sua subjetividade pudesse prescindir do mundo e enunciar sua força absoluta frente ao mesmo. É a vitória do narcisismo, diz Freud (1927/1996, p. 166), do eu, mesmo que destituído do juízo de realidade, a assegurar a sua invulnerabilidade. É a afirmação do espírito. Pois somente o espírito é que pode pairar por sobre as prisões da realidade, sejam estas prisões configuradas segundo critérios concretos ou normativos. O espírito não é definido de fora, pois somente ele pode definir-se a si mesmo. Assim, não está preso à lógica, à necessidade de definição. O espírito paira por sobre as contradições, é puro movimento, puro recriar-se. Mesmo que tudo falhe, que tudo se destrua, está lá o espírito, a única possibilidade de existência perante a destruição de todas as alternativas, de todos os meios. O espírito pode às vezes traduzir-se em silêncio, em sem-sentido (*non-sense*), em ausência, lugar do indecيدido, o espaço que semeia a criação. Sem espírito, não há criação. Contudo, o espírito é uma impossibilidade. Frente a qualquer anúncio, mesmo que sutil, desta impossibilidade, percebemos o espírito, sua presença grandiosa que nos espanta, pois que nos coloca de frente para uma auto-abolição alegre, um desprendimento de si mesmo, imprevisto, uma retirada do campo comum em que trocamos nossos afetos, como uma contra-comunicação freqüentemente risível a zombar de uma determinação implacável que define o nosso destino, como a morte. Não é portanto gratuita a relação histórica entre o espírito e tudo o que diz respeito ao riso e as arquiteturas de sua produção. Ser espirituoso é poder, em alguma medida, libertar-se,

sempre de modo obtuso, mas de forma absurdamente justificável, daí o riso. Quando votado ao riso, a justificativa pelo absurdo é a saída do espírito.

Quando transitamos com tranqüilidade pelos meandros impróprios de uma expressão que atreve-se a contestar o óbvio, e insistir em enunciar o absurdo e o ridículo na dissimulação consciente de que estamos imersos no absurdo; mas que este é nosso mote de sobrevivência em uma realidade absurda, e que estar preso seriamente na mesma não merece mais do que nosso desprezo, mesmo que este possa brilhar por um único instante no beco sem saída de tal determinação: aí podemos abrir-nos para o riso: ínfimo na sua cronologia, mas eterno na memória que ensina, aos que virão, a abrir algumas brechas para o prazer, mesmo que sem corpo, sem o crivo do possível, mesmo que em espírito. O espírito possui esta virtude, a de corporificar o improvável. Como já disse, ele é sopro, ele inspira, vivifica.

Dos objetivos e conteúdos desta tese

O objetivo deste trabalho é rastrear e investigar a ocorrência de ironias próprias à clínica psicológica, sejam elas na sua forma observável ou instrumental. Irei perscrutar ironias das quais a clínica se vale enquanto repertório técnico ou teórico (caráter instrumental) e as ironias que a acometem (caráter observável). Como já mencionei, a concepção que adotarei é a de que a ironia não deve ser vista somente como um ato que diz o contrário do que pensa. Esta visão impede o desenrolar de toda uma gama de derivações possíveis da posição irônica ao restringi-la a um campo de manifestações

portadoras de uma proposta retórica cosmética, vazia no que pode implicar-se enquanto um fenômeno catalisador de recriações no plano da comunicação e interação humanas. O ironista não somente enuncia ironias, ornamentando seu discurso com a mesma, mas também vincula-se ao outro segundo parâmetros delineados por sua forma. O ironista deve ser capaz de sustentar contrariedade, contradição ou ambivalência. Para sustentar uma posição contrária à própria é necessário um espírito dramático: ironizar possui grandes afinidades com o dramatizar. A qualidade do drama é constitutiva do caráter irônico. A ironia exige, para seu desenvolvimento, a atmosfera hipotética, de jogo, de trânsito de papéis, que compõe o drama.

Fernando Pessoa (1988), em “Autopsicografia”, diz: “O poeta é um fingidor. / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / a dor que deveras sente (...)”. O poeta, o artista, de um modo geral, deve ser capaz de encenar a sua própria dor, de encenar a si mesmo, fingir o que se é, de jogar com o que se é. Isso soa bem irônico. Representa a si mesmo, surpreendendo-nos. Pois espera-se, geralmente, que ao representar, represente-se os outros e não a si mesmo. Se o outro representa uma certa oposição ao si mesmo, ao eu, em alguma medida pode ser tomado como o seu negativo, o seu contrário. Então, o artista, segundo um espírito irônico que o alimenta, faz o contrário do esperado, ironizando sua própria condição. Isso não se realiza simplesmente através de um auto-retrato, mas também por meio de um estranhamento de si, de uma descentração, um deslocamento da auto-referência. O artista é irônico na medida em que deve estranhar a si mesmo e sua produção, expondo-a à crítica. A produção artística deve ser crítica, ou seja, deve situar-se em regiões-limites, nas fronteiras, à beira do abismo de separações históricas, semânticas ou formais, buscando

a conjunção de universos usualmente tidos como distantes ou inconciliáveis. Situar-se próximo ao abismo é o que o irônico faz, já que se expõe ao equívoco e ao mal-entendido. Situar-se criticamente é levar a sua ação ao limite de seus recursos e possibilidades. A comunicação do irônico é crítica, pois sempre conduz a inteligibilidade de uma comunicação usual ao seu limite, deixando suspenso no ar uma boa soma do sentido que transita pela interlocução. A arte é crítica e irônica, pois deve nos surpreender, nos iludir, nos fazer ver o que não esperávamos ou não queríamos manifestamente, para trazer à tona, de modo sublime, o que é latente e pulsa selvagem, a atentar para o nosso pudor e horror. Mostra-nos o inesperado, o indecente, o repugnante, através do sublime. Veicula o proibido através do permitido, o novo através do velho.

A ironia também ocorre à clínica psicológica. Algumas ironias acometem sutilmente nossa prática e nem nos damos conta. Outras estão estabelecidas: em posturas teóricas ou traduzidas em algumas técnicas que utilizam-se de repertórios incomuns ou aparentemente absurdos. Assim, enfrentei o desafio de rastrear e investigar a ironia na clínica. Para tanto, vamos aos conteúdos que serão abordados nesta tese:

Ela está dividida em cinco capítulos. No primeiro dedico-me a analisar o conceito de ironia, no seu uso cotidiano e os desdobramentos possíveis deste mesmo conceito. Procuo partir da linguagem comum, pois creio que ela oferece uma base firme da qual podem ser efetuadas reflexões que contemplem um eixo razoável de comunicação com o leitor e com outras formas de saber. Não vejo elegância intelectual em uma postura que parte de pressupostos muito específicos e limitados a uma configuração de saber que é impermeável a troca com áreas adjacentes, as quais podem enriquecer o debate e a

universalização do conhecimento produzido em suas pesquisas. Partir da linguagem ordinária, comum, é antes de tudo tentar situar o objeto da pesquisa no terreno do possível e do qual se pode mais facilmente começar um processo de comunicação efetiva com o leitor. Para tanto, neste primeiro capítulo, procuro, sem malabarismos teóricos e sem remissões a um passado difuso do conceito, debater com o leitor em torno dos jogos de linguagem mais usuais que contém o conceito de ironia. O objetivo é esclarecer em que sentidos o conceito poderá manifestar-se nesta tese, e evitar que a transposição de contextos em que o mesmo é tratado venha a causar confusões conceituais que somente atrapalham o desenvolvimento das reflexões que pretendo realizar.

O segundo capítulo aproveita a sugestão da idéia de circularidade de sentidos que a ironia pode gerar, para referir-se ao paradoxo. Este, como veremos, é um derivado possível da ironia. O mesmo é tratado em quatro tópicos diferentes. Procuro explicar como se formam os paradoxos, a sua relação com a criatividade, algumas possíveis aplicações clínicas e, por fim, a relação da ironia com o *non-sense*. A partir deste segundo capítulo, já está clara a intenção de relacionar o tema da ironia com fenômenos próximos ou próprios à clínica psicológica. Como poderá verificar o leitor, este estudo possui uma virtude ensaística que não se furta de apresentar fatos e exemplos entremeados nas apresentações teóricas e conceituais que realiza. O objetivo deste tipo de apresentação é tornar mais vivo o diálogo com o leitor, inclusive com a perspectiva também de poder tornar mais fluida e aprazível a leitura do texto. Isto, contudo, não lhe retira o intento demonstrativo e analítico - como deve ocorrer às tarefas comuns de um

pesquisador - o qual está contemplado, na sua versão mais concentrada no aspecto empírico, em seu último capítulo, acerca do qual falarei mais adiante.

A ironia, segundo a inspiração que retirei do “Conceito de ironia”, de Kierkegaard (1991), demonstra relações profícuas para com o conceito de regra da abstinência em clínica, as quais serão desenvolvidas no terceiro capítulo desta tese. Defendo que a ironia kierkegaardiana é uma forma de abstinência. O conceito de negatividade é de assinalada relevância para esta formulação e é a ele que dedico o primeiro dos dois tópicos deste capítulo. No segundo tópico estendo a questão da abstinência irônica para o campo específico da clínica. Procuo, por meio desta relação que defendo, também anunciar uma proposta de regra da abstinência para a clínica que possa inspirar-se na idéia de ironia como um meio de flexibilização e enriquecimento desta mesma regra.

No capítulo quatro, concedo à reflexão o tema do narcisismo e as possíveis implicações que a ironia tem para com o mesmo. A questão pode ser colocada da seguinte forma: para que a ironia ocorra é necessário uma determinada formação de eu ou mesmo a especificidade de determinados repertórios psíquicos que a suportem. Estes quesitos de personalidade, seja na sua identidade ou mesmo segundo sua expressão formulada por determinados repertórios, eu os enuncio ao propor a relação entre ironia e narcisismo. Para tanto, as questões aí tratadas remetem-se à identidade, ao desenvolvimento de papéis nas relações interpessoais, a caracterizações acerca do “eu” e investimentos libidinais. Estas considerações estarão sempre voltadas, novamente, para a pessoa do ironista e as relações que estabelece com os outros, as suas configurações de objeto. Para isso, procuraremos investigar conceitos como o de narcisismo e “eu”.

O quinto e último capítulo dedica-se à análise de uma intervenção em clínica. Esta análise justifica-se mediante a apresentação de ironias que a permeiam, tanto no seu aspecto observável quanto instrumental. Procuro demonstrar, por meio de contribuições de filosofia da linguagem ordinária, como intervenções aparentemente interpretativas podem, “ironicamente”, também ser sugestivas. Esta é uma ironia da prática, sustentada por algumas crenças teóricas equivocadas, a qual é apontada pelo trabalho analítico e demonstrativo que realizo. Por meio desta análise que realizo, visio demonstrar que não há uma dicotomia entre interpretação e sugestão. Neste capítulo também efetuo reflexões sobre o conceito de jogo e como este opera em técnicas que dele fazem uso.

Nesta trilha, adentrei o tema da ironia e nele pude abrir flancos inauditos em minhas expectativas, os quais forneceram a perspectiva de algumas descobertas que espero serem úteis para a Psicologia ou aos interessados por tal questão.

CAPÍTULO 1

A IRONIA, SEUS SENTIDOS E USOS

1.1. Algumas definições: por uma tentativa de delimitação do conceito

Neste tópico será apresentado o conceito de ironia com o objetivo de introduzi-lo juntamente com os sentidos que serão mais pertinentes para o desenvolvimento deste trabalho. Não existe somente uma definição acerca do que seja ironia. Aliás, as definições e usos deste conceito não são poucos e os espaços para a indefinição e confusão conceitual são enormes. Muito freqüentemente fala-se de ironia sem especificar-se acerca de que sentido está se falando. As extensões de sentido do conceito de ironia ocorrem também com muita freqüência, sem que sejam explicitadas. A palavra ironia termina por ser muito freqüentemente emitida e pouco esclarecida ou definida. Palavra muito emitida, de conceito omitido, muito falada e mal fadado o esclarecimento acerca do que geralmente se diz. Afinal, quando se diz: “fulano é irônico”; “sicrano é de uma ironia...”; “mas que ironia, ora vejam, teve tudo para vencer e perdeu: foi uma ironia do destino”; “gosto do humorista x, ele é de uma ironia muito refinada”; o que estamos querendo dizer?

Segundo Nietzsche (conforme citado por Muecke, 1970/1995, p.22) só pode ser definido aquilo que não tem história. Ou seja, o que é absolutamente novo e artificial seria mais passível de definição que fenômenos detentores de todo um percurso histórico de constituição de suas representações no imaginário. Nas linguagens naturais a definição não fica restrita exclusivamente à norma que convencionou o seu sentido. Existem pessoas

utilizando as palavras e recriando-as por meio de situações vivas de comunicação na sua dispersão tanto geográfica quanto histórica. Se o conceito é concreto, como por exemplo, o conceito de mesa, talvez seja mais fácil produzirmos definições mais precisas acerca do mesmo do que se for abstrato, como por exemplo, o conceito de amor, ou mesmo de ironia. Contudo, a dificuldade de definição acerca de conceitos não impede o trabalho de delimitação, de sermos capazes de afirmar, por exemplo, o que o conceito não é, ou do que está mais próximo. Segundo John Wilson (1963/2001, p.25)

não se deve pensar em *um* significado para cada palavra, tampouco se deve supor que a maioria dos conceitos seja totalmente fluida e que cada um tenha apenas os limites que mais nos agradem. Sabemos, de qualquer conceito, que ele ocupa uma área que pode ser localizada e mapeada por aproximação, mesmo que as fronteiras nunca sejam muito precisas. (grifo do autor)

Como se pode ver, o autor destaca, em itálico, a palavra “um”. Este destaque obviamente não é gratuito e tem como função demonstrar que o “um” significa, neste contexto, “um único”. Todas as explicações anteriores de Wilson visavam demonstrar que a maioria dos conceitos possui mais de uma definição, pois que as definições são produzidas na ativação constante e viva da linguagem sendo posta em prática através da comunicação, a qual estabelece uma história própria de uso das palavras e sua constante recriação.

Ainda, segundo a inspiração em Nietzsche, diríamos que só pode ser definido com precisão aquilo que não tem história ou que foi forjado dentro dos rígidos limites de

uma linguagem artificial; aquilo que não se transformou em uma “forma de vida” (termo utilizado por Wittgenstein, 1996), como são as linguagens naturais; aquilo que não foi entregue à utilização e à recriação constantes do uso cotidiano e do domínio público; aquilo que não foi entregue aos domínios e princípios de evolução que governam toda e qualquer forma de vida; aquilo que não se misturou com a substância das pessoas e da sociedade, para constitui-las a partir de dentro, a partir de uma fusão que define e sintetiza a substância humana, como se a linguagem também fosse matriz de construção do que é a vida e a espécie humana.

A ironia, como conceito abstrato, de história longa e difusa, não foge à regra de ser portadora de difícil definição. Comporta uma grande diversidade de sentidos, seja em seus significados produzidos durante a história ou no uso que desse conceito se faz na vida cotidiana. Muecke (1970/1995, p.22) enuncia muito bem esta idéia ao dizer que

(...) o conceito de ironia é vago, instável e multiforme. A palavra ‘ironia’ não quer dizer agora apenas o que significava nos séculos anteriores, não quer dizer num país tudo o que pode significar em outro, tampouco na rua o que pode significar na sala de estudos, nem para um estudioso o que pode querer dizer para outro. (...) A evolução semântica do vocábulo foi acidental; historicamente, nosso conceito de ironia é o resultado cumulativo do fato de termos, de tempos em tempos no decurso dos séculos, aplicado o vocábulo ora intuitivamente, ora negligentemente, ora deliberadamente, a fenômenos que pareciam, talvez erroneamente, ter bastante semelhança com alguns outros fenômenos aos quais já vínhamos aplicando. Assim, o conceito de ironia a qualquer tempo é comparável a um barco ancorado que o vento e a corrente,

forças variáveis e constantes, arrastam lentamente para longe de seu ancoradouro.

O conceito de ironia presta-se a diversas interpretações nos mais diversos meios, tempos e situações. Para tanto, neste capítulo, procuraremos estabelecer pontos de abrigo para a recepção dos temas que irão surgindo durante o desenvolvimento da tese. Nosso objetivo, primeiramente, não é o de definir precisamente o que é ironia, mas sim uma tentativa de delimitação do conceito. Melhor dizendo, ao lidar com tema tão polifônico, é mais prudente a delimitação.

Quando comecei a interessar-me pelo tema, pude mesmo comprovar a série de equívocos de que era capaz de provocar. Ao discutir o assunto com as pessoas, pude perceber como cada um tinha seu conceito a respeito. Basicamente havia as pessoas que viam na ironia uma virtude e as que, pelo contrário, a viam como um vício, algo repulsivo. Uns mencionavam a ironia como uma forma inteligente de se comunicar e produzir efeitos nos interlocutores, atuando de forma sutil; ou seja, aí está enfatizado o fato da ironia ser transmitida através de meios indiretos, de ser uma forma indireta de comunicação. Outras viam na ironia um recurso próximo ou idêntico à dissimulação, fingimento, que busca invariavelmente agredir o outro.

Já logo de início o nosso empreendimento se mostra dificultado. O primeiro obstáculo, ou desafio é a tentativa de delimitação acerca do que estaremos falando, pois o objetivo é que possamos criar um canal de comunicação de razoável clareza junto ao leitor. Para começar nossa tentativa de varredura das definições que nos interessam neste

trabalho, vamos ao dicionário. Houaiss e Villar (2001) fornecem-nos algumas que se mostraram como importantes a ser ressaltadas com vistas a futuras reflexões:

“1. Retórica - figura por meio da qual se diz o contrário do que se quer dar a entender; uso de palavra ou frase de sentido diverso ou oposto ao que deveria ser empregado para definir ou denominar algo [a ironia ressalta do contexto].
1.1 Literatura - figura que se caracteriza pelo emprego inteligente de contrastes, usado literariamente para criar ou ressaltar certos efeitos humorísticos. (...) 2 m.q. *asteísmo* ('uso sutil e delicado da crítica irônica') 3. qualquer comentário ou afirmação irônica 4. Uso de palavra, expressão ou aceção de caráter sarcástico; zombaria. 5. Fig. Contraste ou incongruência entre o resultado real de uma seqüência de acontecimentos e o que seria o resultado normal ou esperado. 5.1 *fig.* acontecimento ou resultado marcado por esse contraste ou incongruência <*uma i. do destino*>. Ironia dramática (teatro): descompasso entre a situação desenvolvida num drama e as palavras ou atos que a acompanham, os quais são entendidos pela platéia mas não pelas personagens. Ironia socrática: disposição para aprender com outrem que fingidamente se adota para, interrogando-o habilmente, fazê-lo entrar em contradição e deixar bem evidente o caráter errôneo de suas concepções, do que resulta o reconhecimento por aquele interlocutor da autêntica ignorância do interrogado. Etimologia Grega – *eirōnéia*, a ação de interrogar fingindo ignorância; dissimulação, de *eirōneúomai* – fazer-se de ignorante.”

Não existe somente uma única definição do que seja a ironia e, que possa desalojar todas as outras, para constituir-se como única eleita para o desenrolar das

reflexões que iremos propor. Contudo, como poderá observar o leitor, algumas definições serão deixadas em segundo plano. Um exemplo é a definição que equivale a ironia à simples zombaria ou humor. Não farei este tipo de equivalência, pois creio que existe uma palavra para designar a zombaria e outra para designar a ironia, não sendo necessário traduzir-se gratuitamente uma para outra, sem considerar-se suas respectivas diferenças. Obviamente há um momento no uso comum da linguagem em que as pessoas traduzem uma expressão pela outra. Não adotarei aqui esta tradução simples, pois nosso objetivo é delimitar e salientar especificidades próprias ao conceito com o qual estaremos lidando. Traduzir gratuitamente ironia por zombaria e vice-versa, não fornece qualquer esclarecimento, aliás, é obscurecedor, pois não define nem a ironia nem a zombaria.

Obviamente, se pudermos observar com detalhe, no uso comum as pessoas também denominam como irônicas determinadas interações em que o suposto ironista comunica-se através dos artifícios de comunicação indireta, sutil, produtores do engano, da ilusão. Muitas vezes é genericamente denominado como irônico o sujeito que o jargão comum chama de “liso”, ou seja, difícil de captar de modo imediato, que nos deixa por um instante no ar, suspende a compreensão imediata para dar lugar a uma interpretação mais ativa de seus atos de comunicação, os quais sempre deixam espaço para equívoco, ambigüidade e confusão. Essa mistura de indefinição com graça, que pode provocar o riso e constrangimento, ou mesmo um constrangimento risível, tangenciamos e tentamos definir essa atmosfera indefinível como sendo o que se pode chamar de ironia.

Graça e incompletude, indefinição. Essa junção de graça com indefinição é sempre também permeada pela forte suspeita (por parte de quem interpreta) de que o ironista a emite segundo uma certa elaboração, não sendo simplesmente um erro de

comunicação ou uma incapacidade para a clareza (univocidade). Só denominamos como irônico o ato malicioso, consciente de seus propósitos, e não o que é inocente e simplesmente equivocado. A inocência, quando toca a comicidade, é risível, como são risíveis as crianças em seus tropeços e confusões hilárias. Rimos dos erros cômicos do inocente. Por outro lado, para o cenário da ironia, o risível somos nós. Nosso riso pode voltar-se contra nós mesmos, quando menos esperamos, pois o ironista, na sua indefinição, esconde parte do jogo, e parece sempre pronto para pegar-nos em sua armadilha de enganos. É do ofício do ironista deixar-nos sempre a flutuar sobre a incerteza, a possibilidade constante da ignorância e do engano.

A malícia do ironista situa-o em uma posição que não é a do equívoco, do erro. Ele parece saber o que está fazendo. Digo “parece”, pois aí se encontra todo o seu campo de ação, o manejo hábil das aparências. Se o ironista demonstrar que sabe exatamente o que está fazendo e que sua ação é a de trocar um juízo verdadeiro por um falso e enganoso com o objetivo de obter determinada vantagem frente ao seu interlocutor, poderemos dizer que se trata de um mentiroso e não de um ironista. A mentira efetua-se a partir de uma emissão falsa no lugar de uma verdadeira. Isto é realizado com o objetivo de não deixar suspeitas, trocando uma realidade (verdadeira) por outra (enganosa). O ironista, por sua vez, não troca uma realidade por outra, mas transita entre as mesmas, fazendo com que percam o tom da dualidade falso/verdadeiro, pois tudo transforma em aparências móveis e intercambiantes. Noções acerca de verdade e realidade são abaladas. O ironista parece mentir e também parece equivocar-se. Transita entre o ingênuo e o mentiroso.

Contudo, dizer que alguém está sendo irônico é produzir uma definição. Quando digo “Ele é irônico”, “Ele está sendo irônico” ou “Fulano é de uma ironia, sutil, sofisticada...”. As duas primeiras frases costumam ocorrer para classificar de irônico o sujeito que fala o contrário do que pensa e que sabemos e podemos definir o que está realmente dizendo. Na terceira frase, está ressaltada a sofisticação, a sutileza, ou seja, a falta de definição. Esta frase é quase como um sinônimo de “Fulano deixa-nos confusos (...) não sabemos ao certo o que está querendo dizer (...)”.

Muecke (1970/1995, p. 51-76) classifica a ironia em dois tipos básicos: a ironia observável e a instrumental. A primeira, como o próprio nome diz, situa-se mais próxima da quinta definição do dicionário, citada acima, ou relaciona-se com todo o tipo de ironia onde não existe a figura do ironista praticando a mesma. A situação, por exemplo, de um ladrão que é roubado; ou de Édipo, que passa boa parte de sua vida a fugir de seu destino, previsto pelo oráculo, e acaba por se colidir tragicamente com o mesmo. Há um contraste entre o que é esperado e o que de fato ocorre. A ironia possui esta capacidade de quebrar expectativas e produzir o inusitado ou o improvável. Surpresas e disparates que se voltam para o lado contrário da expectativa. A ironia instrumental, por sua vez, pode ser definida como aquela onde percebe-se a figura do ironista produzindo-a. Contudo, existe um traço básico que parece predominar em todo e qualquer tipo de ironia, o contraste, seja ele entre aparência e realidade, entre dois eventos (o esperado e o ocorrido) ou entre duas realidades díspares, postas lado a lado (uma favela do lado de um condomínio de luxo, por exemplo). Ocorre ironia sempre que temos um contraste e este, desperta falas das quais o senso comum já se apossou: “mas que irônico”, “que ironia do destino”. E a predestinação, por seu turno, sempre será irônica, pois se “tudo está escrito” e é

irrevogável, não há como evitar. Por mais que fuçamos e nos coloquemos em direção oposta, nos chocamos com o destino ao qual estávamos fadados, fechando-se um círculo. Acreditar em destino, como se diz comumente, é acreditar que a vida ou é irônica, para quem não se conforma ou foge de seu destino, ou é um campo traçado e escrito por entidades que nos controlam. Acreditar no destino é dar um sentido para a imprevisibilidade. Deparar-se com o contrário do esperado é ironia.

O contraste é um traço básico geral presente em qualquer forma de ironia. Entretanto, quando adentramos o terreno da ironia instrumental, podemos perceber que os usos e denominações que se atrelam à ocorrência deste tipo de ironia revelam um traço básico específico: a não-literalidade da comunicação irônica. Quando se tem certeza da expressão pelo contrário (o sujeito diz x que significa y, seu contrário) o ironista é rapidamente reconhecido como tal e geralmente assim o pretende, que seja mesmo facilmente reconhecida sua ironia. Neste caso a ironia é mais similar a um mero recurso superficial de ornamentação da fala, que gera uma suavidade no ato da exposição de algo impróprio, do que a produção de um complexo de possíveis implicações de sentido que venha a enredar o interlocutor em suas artimanhas acerca do que realmente está sendo dito. Neste primeiro caso, do ironista explícito, vamos assim dizer, o que ele fala não deve ser tomado como literal. Contudo, perceber que o que ele fala não deve ser tomado como literal, é tarefa fácil, pretendida e estimulada explicitamente pelo próprio ironista. Há, por outro lado, o segundo caso, já mencionado, mas não detalhado, em que haverá a designação do sujeito como “irônico” mais em função da dúvida do que em função da certeza acerca do que está sendo dito, ou seja: “Fulano é de uma ironia, sutil,

sofisticada...” como consequência de “Fulano deixa-nos confusos (...) não sabemos ao certo o que está querendo dizer (...) e ele parecia saber o que fazia”.

1.2. Ironia e circularidade de sentido

Como disse, a ironia coloca-nos em círculos. Ao nos distanciarmos de um ponto, a ele retornamos, ou tudo pode ser representado pelo seu oposto. A ironia estabelece circularidade, seja a um evento, julgamento ou debate. Elogiando o oponente é que o criticamos. Ansiando vencer, perdemos. Declarando amor, tomamos um fora. Ao “fazer” poesia tentando dizer algo, acabamos não dizendo nada. Quem tudo quer, nada tem. Muito a leste é oeste. Toda esta circularidade nos faz lembrar do *Zen*. Nas artes marciais: a melhor defesa é o ataque. Na água: quer flutuar, afunde; quer afundar, flutue. Para alcançar o objetivo, não se fixe avidamente no mesmo, pois o alvo é atingido com a mente e a atenção em uma espécie distração fundamental, uma espécie de “atenção flutuante” (que ironia...), a qual não se fixa ou privilegia nenhum ponto em particular. Os orientais ensinam que numa luta deve-se procurar por um estado de movimento da atenção, fazendo com que a mesma não se deixe paralisar em nenhum ponto específico. A atenção não deve ser focalizada e sim distribuída. Tanto que o exemplo caricato da derrota situa-se na armadilha de chamar a atenção do oponente para um ponto específico que focaliza sua atenção e o coloca em desfalque, como o que ocorre ao se balançar o pé à sua frente. O sujeito olha para o pé do oponente e toma um golpe. Ou outro exemplo caricato, muito presente nos filmes de artes marciais, quando o herói, em luta com vários oponentes, geralmente derrota a todos, de modo implacável, é claro, sem olhar para os

mesmos. A impressão que fica é a de que teria a mesma capacidade de luta mesmo se os seus olhos estivessem vendados. Apesar da caricatura do exemplo, é possível se falar acerca do que está sendo representado. A tentativa de representação incide na distribuição, na desfocalização da atenção. O herói deve situar seu olhar num ponto além do objeto, como se enxergasse através do mesmo. Herrigel, em “A arte cavalheiresca do arqueiro *Zen*”, cita as palavras de seu mestre:

Coloco-me à frente do alvo, logo tenho que vê-lo, embora não me fixe nele intencionalmente. Por outro lado, sei que vê-lo não é suficiente, que isso nada decide ou explica, pois eu o vejo como se não o estivesse vendo (Herrigel, 1975/1999, p. 70).

Ou segundo a própria interpretação de Herrigel (1975/1999, p. 83): “A resposta é: o discípulo só progredirá se se desprender de toda intenção e do seu próprio eu”. Claro, não devemos nos esquecer das propostas reiteradas do ensinamento *Zen* de quebra da dualidade. A melhor defesa não é precisamente o ataque, mas tanto ataque como defesa deixam de se distinguir e passam a fazer parte de um só conjunto, de uma só unidade. O sujeito deve desprender-se do adversário e de si mesmo. Contudo, estas considerações não nos livram de pensar que existe ironia no fato de que se acerta o alvo sem mirá-lo, de que se alcança os objetivos sem que se foque neles. O ensinamento *Zen*, mesmo que seus seguidores resistam em assim vê-lo, não há como negar, é prenhe de ironias, pois que sempre nos surpreendemos com as soluções encontradas, as quais sugerem uma certa irreverência aos tratos comuns de comunicação ou de julgamento que representamos, nós

ocidentais, usualmente como naturais ou lógicos. Há um desprendimento do que julgamos como lógico ou razoável e o inusitado explode aos nossos sentidos para nos chamar a atenção para outros níveis de percepção.

A desfocalização do olhar, como dizíamos, sugere exercícios e práticas relacionadas ao, diríamos, “desolhar”. Olhar através do objeto ou desfocá-lo exige um certo esforço e aprendizado. A busca pela distorção de percepções familiares em prol da obtenção do estranhamento ou novas perspectivas do objeto é parte do procedimento estético assim como dos primeiros contatos com o objeto de conhecimento para a Filosofia, na concepção clássica grega. O procedimento estético exige percepções inusitadas sobre o objeto. Estas percepções inusitadas, quando organizadas e traduzidas na obra artística, visam quebrar expectativas nos receptores, ao apresentar o que não podiam imaginar, o que não esperavam. Uma das funções da arte, como sugere Hegel, é fazer ver o que antes não se via, produzir novas percepções, descobrir novas perspectivas:

Sua finalidade [da arte] é assim expressa: despertar e avivar as impressões, as inclinações e paixões adormecidas de todo tipo; preencher o coração; permitir que os homens possam sentir – desenvolvido ou não – tudo o que o ânimo humano possa ter, experimentar e produzir em seu ser mais íntimo e secreto; permitir que os homens possam sentir o que pode mover e excitar o peito humano em sua profundidade e em suas múltiplas possibilidades e aspectos; oferecer para o prazer dos sentimentos e da intuição o que o espírito possui de essencial e de superior em seu pensamento e na Idéia, a saber, a magnificência do nobre, do eterno e do verdadeiro; igualmente tornar apreensível o infortúnio e a miséria, o mal e o crime; ensinar a conhecer

intimamente tudo o que é horrível e horripilante assim como o que é prazeroso e beato; e por fim, deixar a fantasia livre no jogo ocioso da imaginação assim como deixar as intuições e sentimentos sensivelmente excitantes se regalarem num encanto sedutor. *A arte deve, por um lado, agarrar esta riqueza onipresente do conteúdo para completar a experiência natural de nossa existência exterior; por outro lado, deve excitar aquelas paixões em geral para que as experiências da vida não nos deixem insensíveis e então possamos alcançar a predisposição para todos os fenômenos.* (Hegel, 1835/1999, p. 66)¹

Esta predisposição para todos os fenômenos ou para outros fenômenos que não os usuais retoma a questão da focalização do olhar e atenção. Para os estudiosos da percepção existem dois tipos básicos de atenção, a focalizada e a distribuída. Na vida cotidiana, ao andar numa rua movimentada ou ao jogar futebol, nos utilizamos da atenção distribuída, pois o número de variáveis envolvidas é muito grande e isso torna impossível a focalização da atenção. Se assim ocorrer, temos o fracasso. A atenção voltada para um objetivo fixo coloca o sujeito na direção oposta.

São interessantes estes paralelos com o *Zen*. Os orientais respeitam as ironias que podem tomar o mundo dos seres e das coisas. Possuem concepções de que o real é prenhe de ironias, contradições, de que todo e qualquer fenômeno, no limite, é contraditório. Acreditam que buscando uma coisa, alcançamos outra, observando uma, vemos outra. Todo este é sempre um outro. O perigo se esconde justamente atrás desta circularidade sem fim, como um espiral que nos capta e nos põe em desespero perante o infinito. A

¹ Grifo meu

desmedida da aberração de se estar sem um centro, um sentido, pois este é sempre outro. Viver sempre segundo uma miragem. Isto seria uma existência marcada por pura ironia, uma existência sem medida, sem unidade, esquizofrenizante ou, existencialista? São esses os mares caudolosos da desmedida irônica, da ironia que cala, do sentido e do juízo que sempre escapam. É isto o que sentimos frente a um sujeito irônico, sem limites para a sua ironia. Nunca sabemos o que está pensando, julgando, sentindo. Não há nesse caso simplesmente um círculo que se fecha e se completa, mas sim uma espiral. Somos tragados. É nesta desmedida que os ironistas podem se perder.

A ironia, como estamos vendo, aparece nos limites da realidade, possui um estatuto ontológico. Quando nos deparamos com ironias é porque nossos conceitos e expectativas oscilaram. As questões últimas ou limites nos remetem para o que é da ordem da ironia. Perguntar-se acerca do sentido da vida, por exemplo. Para muitos seria uma ironia se a vida não tivesse sentido. Geralmente espera-se que o que fazemos comporte significações, direções, perspectivas. A atmosfera humana é prenhe da noção de projeto, de um olhar que mira objetivos, definições, unidades de sentido e o tempo futuro. A própria palavra “sentido”, em si, carrega uma certa ambigüidade, pode ser tomada em vários sentidos. Pode ser tomada tanto pela sua etimologia latina quanto germânica (Comte-Sponville, 2001, p. 275). Designa a faculdade de sentir ou julgar (latim: *sensus*), a direção ou a orientação (germânico antigo: *sinno*). Observamos três sentidos principais: o sentido é o que se sente ou ressentido, o que se segue ou se persegue e o que se compreende.

Se tomarmos a segunda acepção, o que se segue ou se persegue, ou a direção, o rumo, podemos muito bem compreender em que medida o sentido da vida é irônico. Ao

nos indagar sobre o sentido da vida, geralmente nos voltamos para os dois últimos sentidos. Perguntamo-nos se a vida vai para algum lugar, sua finalidade, ou se ela quer dizer alguma coisa, sua significação. Raramente nos perguntamos acerca do segundo sentido, se sentimos ou não a vida. Comte-Sponville (2001) diz que o sentido como finalidade liga-se ao sentido como significação, pois a finalidade de uma ação também lhe dá significação (se olho para o relógio, isso provavelmente significa que quero saber a hora). E a significação, por exemplo, de uma frase, é o que ela quer dizer ou obter, sua finalidade. O sentido pressupõe uma vontade, uma tendência. Portanto só há sentido onde há um sujeito da vontade, capaz de desejar e querer. O sentido sempre existe para um sujeito, o que nega a existência do sentido objetivo ou absoluto. Este último supõe um sujeito absoluto, Deus. Subjetividade supõe relação, finitude, dependência. O sentido ocorre numa relação e não no absoluto.

Tanto na acepção de direção como de significação, o sentido supõe exterioridade, alteridade, uma relação com outra coisa que não si mesmo, um orientar-se para o que não é. Metafisicamente, a questão em relação ao sentido da vida pode ter uma resposta irônica.

Se não há sentido que não seja do outro, o sentido da vida outra coisa não pode ser que a vida. Isso não deixa alternativa: se a vida tem um sentido, falando de forma absoluta, seu sentido só pode ser a morte (Comte-Sponville, 2001, p. 278).

Eis uma ironia possível em relação ao sentido de todos os sentidos humanos, o sentido da vida. Isto seria a própria ironia do evento maior, a vida. A vida pode se mostrar extremamente irônica quando somos levados a pensá-la segundo suas últimas conseqüências de entendimento, de suas finalidades últimas, o absoluto. Questões para o absoluto são sempre voltadas para o paradoxo e o absurdo.

Sendo o sentido sempre outro, ao situar-se em outro ponto que não si mesmo, na busca do sentido somos sempre remetidos para fora, "o sentido do que é, é o que ainda não é ou que não é mais: o sentido do presente é o passado ou o futuro!" (Comte-Sponville, 2001, p.278). Surge a questão de que o tempo é o sentido da vida - como o sentido de um rio, de uma trama de tecido, de uma frase, do olfato. O tempo, contudo, ao fluir, produz suas ironias. Cronos devora seus filhos. O tempo é um grande mestre que devora seus filhos. É um eterno e constante fluir que devora a si mesmo.

A circularidade presente na ironia nos situa na perplexidade de um eterno retorno. Este pode demonstrar previsibilidade e prover uma estrutura para o real que nos circunda. Se é dia, sabemos que logo será o seu inverso, a noite. Se estamos vivos, sabemos que a nossa vez pode chegar, só que com uma diferença, não há estabilidade, não há garantias de qual será o momento e a situação em que morreremos, ao menos que se recorra ao suicídio. O aspecto todo da ironia é que, estando dentro de seu jogo, estamos sem um horizonte seguro, todas as certezas são reduzidas ao mínimo pela metade. Mesmo o suicídio, também o sentimos como irônico. O comum é esperar que o vivo lute por viver e não o seu contrário.

Sentir que existe ironia no mundo e na vida é saber que há sempre a possibilidade do inesperado. Pensamos: "que irônico!", sempre que estamos surpresos, sempre que algo

se cumpre fora do esperado, do planejado. Ao nos voltarmos para o que nos ultrapassa, o sentido da vida, a morte, Deus, o absoluto, estamos nos expondo para o inesperado, o absurdo, o irônico.

A circularidade presente na ironia nos lembra também do dito popular de que "o destino é o caminho que se faz para fugir do destino". A concepção mítica de destino se circunscreve à predestinação. Formula que o destino é preciso, possui uma direção pré-determinada por uma ordem superior. Esta ordem superior possui inteligência e intencionalidade e maquina por detrás de todas as personalidades e particularismos individuais da vida de todo e qualquer ser, principalmente os humanos. Há uma ordem ou mente onipotente que trilha os rumos de todos os indivíduos. Está escrito, é o que dizem os crédulos. Mesmo dentro desta previsibilidade acabada e pronta, existe um núcleo onde a ironia possa se expressar. Não há espaço para o inesperado, toda e qualquer ação possui um destino certo. O que abre espaço para o drama irônico é justamente as ações que tomam os mortais de tentar fugir do que é irrevogável, de opor-se. Assim surge a figura do herói, como aquele que tenta impor sua vontade sobre os destinos irrevogáveis do mundo. Contudo a irrevogabilidade do mundo, ou dos deuses, no caso dos mitos, não se curva ao herói e este mergulha tragicamente no seu destino. O destino do herói, em comparação com todas as ações que toma no curso de sua história, é sempre irônico, pois o herói tenta se afastar do seu destino para colidir frontal e inesperadamente com o mesmo. Nós, espectadores, sabemos geralmente o que irá acontecer enquanto o herói não. Ou melhor, o herói é o único ou o último a permanecer na ilusão e então mais ironia. Este tipo de ironia presente numa narrativa onde o espectador possui consciência o que está ocorrendo de fato e os personagens não o possuem, é denominada de ironia dramática

(Muecke, 1970/1995, p. 25), pois é dramática a ironia do destino dos homens aos olhos dos deuses. Esta é a ironia do destino que preenche o imaginário mítico. Atravessado pela modernidade o homem se expõe a outras situações irônicas. O homem moderno, já abastecido de algum poder sobre os rumos da natureza, irá se chocar com outros obstáculos inesperados. Mergulhado numa certa prepotência, pois a onipotência ainda não é privilégio da humanidade, o homem moderno tropeça na própria arrogância. A ironia acontece quando o homem moderno se vê derrotado pelo aparentemente simples e banal, ou até mesmo miserável. Na recente história americana há exemplos de sobra, vide a guerra do Vietnã e os atentados ocorridos em Nova York. Contra os poderosos opressores a ironia aparece na forma de guerrilha. Para os oprimidos a ironia reforça sua incontrolável e predestinada miséria. Há uma miséria última a qual todos estamos reduzidos, a morte como destino irrevogável, a finitude. É nisto que a vida e seu rumo são marcadamente irônicos, se buscarmos imprimir a mesma um sentido absoluto.

O dito popular a afirmar que "o destino é o caminho que se faz para fugir do próprio destino" sugere que o destino é cíclico. Você foge e ele retorna, se distancia e ele aparece. A concepção de que a realidade é circular ou cíclica está baseada nos ciclos da natureza. Os primitivos se submetem a esses ciclos, o homem moderno consegue em alguma medida subverter esses ciclos. Édipo simboliza o homem moderno, aquele que luta para mudar o destino, aquele que transforma o mundo, que adapta o mundo aos seus desejos e necessidades. Édipo supera a esfinge, age de modo eficaz e racional, constrói um reino, elimina a peste, desafia a morte. Mas o que nos diz o mito? A natureza é muito maior do que o homem e impõe os seus ciclos. A natureza não possui intencionalidade, assim como o sujeito irônico em Kierkegaard (1991). Tudo se passa na natureza sem o

crivo da intenção, não existe bem ou mal, certo ou errado. Tudo flui e se repete. A vida do indivíduo não é efetiva. Nada é efetivo na medida em que não há juízo. A carência de juízo, consciência ou inteligência, torna o mundo mais caótico, movimentado e infinito. O primado da razão estabelece contrários, exclusões mútuas, fronteiras, linearidade, o tempo histórico. A ironia nunca é algo razoável, racional. Ela traz à tona os seus disparates, o mundo sendo expresso pelo seu negativo, a coisa como não-coisa. Contudo, a ironia instrumental só pode ser assimilada segundo uma inteligência que diga que o mundo é diferente do que vemos, do que simplesmente nos fornecem os sentidos. Há uma ordem por detrás do caos sensível, é isto que nos diz a inteligência. E podemos nos guiar segundo esta ordem que funciona e ratifica nossas previsões. Entretanto, a simples diferença entre algo latente e manifesto ainda não é suficiente para produzir uma ironia. Esta precisa do contraste. O problema aqui se situa em saber até que ponto uma ironia é um disparate, demonstração de latências (ou desvelamento de aparências) ou paradoxo. Veremos que a ironia pode adotar diferentes formas conforme os ventos do contexto em que é abordada. Se há paradoxo, não há intencionalidade, pois nada se efetiva ou se define. Se a ironia é simplesmente, no nível do discurso, uma afirmação pelo oposto, há uma realidade efetiva que está sendo afirmada. Digo "b" querendo dizer "a" e "a" é que deve ser tomado como efetivo; há uma intencionalidade pressuposta: digo "b" com a intenção de dizer "a". Isto ocorre e se completa se o ato de fala for feliz, ou seja, se disser exatamente o que se queria dizer. Contudo, se tivermos uma situação triangular em que uma pessoa deva compreender que se trata de ironia e a ironizada não, para esta o ato não deve completar-se, ela não deve saber que se está querendo dizer o contrário do que se diz. Para o prazer do ironista, o ironizado deve compreender somente o sentido literal ou

permanecer em dúvida acerca do que realmente está sendo falado. Ou seja, deve ser enganado ou confundido, deve receber uma mentira ou uma ambigüidade. A ironia é recebida como mentira para quem não compreende o sentido latente. E é recebida como uma ambigüidade para quem não define o sentido unívoco do que está ouvindo. Temos aqui duas situações em que é transmitida a ironia instrumental: como falsificação (mentira) e como ambigüidade.

No caso da falsificação pelo contrário há a intenção de dizer o contrário do expresso literalmente e esta intenção deve ser compreendida pelo interlocutor. Na ironia que desperta ambigüidades, parece não haver intenção de dizer alguma coisa definida. É dito "a", que pode ser "b", mas que pode ser "a" também. Os indícios do contexto não permitem uma avaliação definidora acerca do sentido "intendido", pretendido pelo falante. Se há alguma intenção é a intenção de confundir ou de não se comprometer com qualquer sentido, ou com todos. No fundo, toda ironia sempre contém uma ambigüidade que lhe é constitutiva. Ao fazermos uma ironia também temos o deleite de produzir confusão e perplexidade. Não fazemos ironia simplesmente para sermos limpidamente compreendidos pelo contrário do que dizemos. O ironista possui o profundo desejo de "esclarecer para confundir" ou de "confundir para esclarecer"².

O efeito do paradoxo, latente em toda ironia, visa camuflar as intenções do ironista. Nada melhor para manifestar segundas intenções do que as ironias. Digo o contrário do que quero. Se o outro compreende e aceita minha segunda intenção (o sentido latente), muito bem, consigo o que realmente queria. Se outro compreende e rejeita, muito bem também, pois não é isto o que eu literalmente disse. O ironista

defende-se com o "não se pode tomar o dito pelo não dito". Neste caso, no de poder expressar algo censurável, ou com ele não se comprometer, o ironista deve atentar bastante para que o contexto não o incrimine. Assim sendo, deve primeiramente mais confundir do que definir. O primeiro e arriscado passo é o de produzir confusão, ambigüidade, o risco de ser mal compreendido. Contudo, o sentido literal está lá, "documentado", "registrado" e lhe serve como trincheira (defesa).

A postura inicial do ironista é uma postura de risco, de suspensão da relação com a univocidade. O ironista expõe-se à duplicidade de sentido. Há uma ambigüidade que constitui o jogo irônico. É justamente esse movimento entre sentidos diversos ou opostos, esta oscilação, juntamente com o contraste, que dá o toque especial à ironia. Contraste e movimento, eis aí dois componentes importantes. Podemos dizer que é o contraste que produz o movimento. A anteposição de opostos produz tensão e curto-circuito semântico. Através da ironia é de algum modo tornada possível a união de contrários. O ironista consegue dar expressão ao recalque. É possível manifestar o aceitável e permitido assim como o seu contrário em uma mesma expressão. As "segundas intenções" têm acesso livre ao discurso, pois estão sendo expressas indiretamente, pelo seu contrário. Esta conciliação de tendências opostas é chamada, em Psicanálise, de formação de compromisso. Esta é definida como a forma que o recalcado encontra para ser admitido pela consciência, retornando através de produções do inconsciente que podem ser expressas no sonho, no sintoma, nos atos falhos, trocadilhos, chistes e outras formas dos ditos espirituosos, inclusive a ironia. Segundo Laplanche e Pontalis (1967/1986, p. 257)

2 Tom Zé, em referência à canção "Tô", do próprio.

"na mesma formação podem assim satisfazer-se, num mesmo compromisso, simultaneamente o desejo inconsciente e as exigências defensivas".

A comunicação irônica, para o ironista, funciona como uma formação de compromisso, expressando suas tendências opostas. Acreditar que a ironia funcione sempre como um código límpido, através do qual se diz o contrário do que se enuncia literalmente, não possui sustentação razoável. O dizer "a" para significar o oposto "b" não deve restringir-se à simplicidade desta fórmula por si só. Se digo "a" para significar "b", posso apelar muito bem ao "álibi" de que disse somente "a" e não "b". Deste modo, como podemos ver, tendências opostas são conciliadas.

CAPÍTULO 2

A IRONIA E SUA RELAÇÃO COM O PARADOXO

2.1. Conceito e formação de paradoxos

Conforme vimos, a ironia pode ser veiculada como falsificação e como ambigüidade. Dizer "a" para significar o seu oposto "b", corresponde ao primeiro caso. Ao dizer "a" para significar "b", apelando-se ao "álibi" de que disse somente "a" e não "b", produzimos uma situação em que o ouvinte é envolvido por um paradoxo. O emissor está sendo ambíguo, dizendo "a" e seu oposto "b" em um mesmo enunciado. Há elementos contidos na situação viva de enunciação da ironia, quando esta se torna voltada à circularidade de sentido, que podem implicar em paradoxos. A ironia, quando inclinada para a ambigüidade de sua enunciação e semeada em um terreno de interação pessoal propício para tal, tem o poder de gerar paradoxos. Se o ouvinte é captado pelo jogo do ironista, ou se o ironista nunca responde suficientemente aos pedidos de seu interlocutor para que seja mais claro e que não se utilize de ironias, há elementos para que o jogo irônico estabeleça-se, gerando circularidade de sentido, ou seja, paradoxo. Talvez uma pequena estória *Zen* possa dar um pouco de alimento para nossa reflexão:

Os instrutores *Zen* treinam os seus jovens alunos a expressarem a si mesmos. Dois templos *Zen* tinham, cada um deles, uma criança mantida por eles. Uma das crianças, indo buscar legumes a cada manhã, encontrava a outra no caminho.

"Onde você está indo?", perguntou uma delas.

“Estou indo para onde vão os meus pés”, respondeu a outra.

Esta resposta intrigou a primeira criança, que foi pedir ajuda ao seu instrutor.

“Amanhã de manhã”, disse-lhe o instrutor, “quando você encontrar aquele pequenino, faça a ele a mesma pergunta. Ele lhe dará a mesma resposta, e então você lhe perguntará: “Suponha que você não tenha os pés, então para onde você está indo?” Isto dará um jeito nele.”

As crianças se encontraram novamente na manhã seguinte.

“Onde você está indo?”, perguntou a primeira criança.

“Estou indo para onde quer que o vento sopra”, respondeu a outra.

Isto novamente deixou pasmo o jovem, que levou sua derrota ao seu instrutor.

“Pergunte a ele: “e se para onde você estiver indo não houver vento”, sugeriu o instrutor.

No dia seguinte as crianças se encontraram pela terceira vez.

“Onde você está indo?”

“Estou indo ao mercado comprar legumes”, respondeu a outra.

(Reps, 1999, 80-81)

Exemplifiquei com esta interessante estória *Zen*, pois acredito que a partir dela poderemos tecer reflexões mais fecundas acerca do que estou tentando demonstrar. Segundo Jacob Mey (2001, p.13), a ambigüidade, para a perspectiva pragmática, não existe, pois é sempre possível que os interlocutores façam comentários e questões acerca da própria situação de interlocução, pedindo-se, por exemplo, para que o emissor da ambigüidade seja mais claro e demonstre suas intenções de sentido. Como eu já disse, um bom ironista é capaz de fugir a estas questões, driblando as demandas de seu interlocutor. O ironista que veicula a ironia através da ambigüidade e confunde seu ouvinte, também demonstra negação ao ato de comunicar-se, pois seus enunciados não são cooperativos para tal. Poderíamos dizer que ele emite contra-comunicações.

O primeiro menino, o que indaga, está tentando comunicar-se com o segundo, o qual emite contra-comunicações, ou responde às perguntas do primeiro em um outro nível. Estes jogos comunicativos presentes em ensinamentos e estórias *Zen* sempre revelam estranheza, seja no ato de comunicar ou na produção de sentidos simultâneos e contraditórios. Parece que o objetivo não é exatamente comunicar ou comunicar com precisão. As respostas devem preencher o critério do desvio. Não do desvio total, mas parcial: o primeiro menino pergunta para onde o outro vai, e este não simplesmente deixa de responder ou responde algo que não preza por nenhuma conexão com o perguntado. O segundo menino responde parcialmente. Na primeira parte da resposta, diz que “vai”, enuncia o verbo “ir”. Na segunda parte transfere o pressuposto sentido concreto para o abstrato, e frustra o seu indagador. Há uma inversão, ele responde no abstrato quando deveria responder no concreto e vice-versa, com uma conclusão espirituosa e definitivamente irônica, no seu sentido de ironia observável.

A ironia observável preenche toda a estória, a cada resposta do segundo menino, e com uma conclusão que fecha e sintetiza perfeitamente todo o cenário. Contudo, fica a questão: há ironia instrumental? Não podemos afirmar que o segundo menino diz o contrário do que pensa. O que de fato ocorre é que ele não diz o que se espera que diga. Espera-se, neste caso, uma resposta concreta (“vou à padaria” ou mesmo o “vou ao mercado comprar legumes”, por exemplo) e não simplesmente uma abstração poética. Responder “Estou indo para onde vão os meus pés” é, à primeira vista, não responder nada. Responde e não responde, eis um sutil paradoxo. Responde ao emitir uma fala e dizer que vai a algum lugar. Mas não responde no sentido concreto, que era acerca do qual o primeiro perguntava.

Examinemos algumas das definições de paradoxo abordadas por Houaiss e Villar

(2001):

1 proposição ou opinião contrária à comum <o discurso despertou curiosidade pelos p. apresentados> 2 aparente falta de nexos ou de lógica; contradição <ter um romance platônico numa época de amor livre é um tremendo p.> 3 fil pensamento, proposição ou argumento que contraria os princípios básicos e gerais que costumam orientar o pensamento humano, ou desafia a opinião consabida, a crença ordinária e compartilhada pela maioria 3.1 lóg no sentido lógico, raciocínio aparentemente bem fundamentado e coerente, embora esconda contradições decorrentes de uma análise insatisfatória de sua estrutura interna □ p. da flecha imóvel fil lóg entre os *paradoxos de Zenão*, aquele em que uma flecha, ao ser lançada, jamais atinge o seu alvo, tendo em vista que o espaço a ser percorrido nesta trajetória pode ser infinitamente divisível em segmentos menores, o que implicaria um traslado infinito e inesgotável do projétil □ p. das classes lóg mat *paradoxo de Russell*, que demonstra a existência de conjuntos pertencentes a si mesmos, como o peculiar conjunto formado por todos os conjuntos □ p. de Russell lóg mat paradoxo da teoria dos conjuntos, descoberto pelo matemático e filósofo inglês Bertrand Russell (1872-1970), segundo o qual a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas é uma contradição lógica □ cf. *paradoxo das classes* □ p. do mentiroso lóg entre os *paradoxos semânticos*, aquele atribuído a Eubúlides de Mileto (sIV a.C.), consistente na declaração, rigorosamente verdadeira e falsa ao mesmo tempo, de um fictício habitante de Creta, segundo o qual "todos os cretenses sempre mentem" □ p. do monte lóg na lógica matemática moderna, afirmação de que, partindo de um único grão de areia, a soma gradativa de outros grãos isolados jamais formará um monte, por ser impossível a determinação do instante preciso em que o simples acréscimo de unidades transforma-se em uma totalidade compacta □ paradoxos de Zenão fil lóg proposições formuladas pelo filósofo grego Zenão de Eléia (sV a.C.), cujo propósito é a demonstração de que o movimento dos objetos é um fenômeno irreal e contraditório, consistindo sempre em mera ilusão dos sentidos □ cf. *paradoxo da flecha imóvel* □ p. semânticos lóg na caracterização do filósofo inglês Ramsey (1903-1930),

paradoxos lógicos que dependem das ambigüidades geradas pela referência - inadvertida ou especiosa - de uma proposição a um campo de significados no qual ela própria está contida □ cf. *paradoxo do mentiroso*.

(...) Etimologia: antepositivo, do gr. *parádoksos,os,on* (< *pará-* 'contra' + *dóksa* 'opinião, julgamento; crença') 'que tem opinião contrária (à comum)', donde 'estranho, bizarro, extraordinário'.

Procurarei aqui não tratar do sentido que aparece na primeira definição proposta por Houaiss. O sentido de paradoxo como opinião ou proposição contrária à comum, o qual possui relativa ressonância com a etimologia da palavra, não será especificamente abordado ou adotado, pois focalizarei os sentidos que aproximem o conceito de paradoxo aos de contradição e ambigüidade, que são os que mais interessam a este trabalho. Penso que o paradoxo é antes de tudo a veiculação de dois sentidos contrários e simultâneos. Se isto desperta estranheza ou produz uma proposição contrária ao comum é uma das conseqüências de sua produção, de sua fuga do sentido, da ausência de valor lógico de verdade.

Segundo Blackburn (1997, p. 279):

Um paradoxo surge quando um conjunto de premissas aparentemente inquestionáveis origina conclusões inaceitáveis ou contraditórias. A resolução de um paradoxo implica mostrar que há um erro escondido nas premissas, ou que o raciocínio é incorreto, ou que a conclusão aparentemente inaceitável pode, afinal, ser tolerada. Os paradoxos desempenham, portanto, um papel importante na filosofia, visto que a existência de um paradoxo não-resolvido mostra que há algo nos nossos raciocínios ou nos nossos conceitos que não compreendemos.

Exemplo:

(A) Esta sentença é falsa.

Se for falsa, deve-se considerar o sentido contrário, ou seja, que é verdadeira, o que não é o caso. Ou seja, é verdadeira se é falsa e é falsa se é verdadeira, assim estabelecendo uma circularidade de sentidos própria a um jogo sem fim, semelhante a do cartão que contém a instrução “vire” e do outro lado “desvire”, como se girássemos incessantemente o cartão de sentidos em constante verso e reverso. Ou o enunciado:

(B) “Toda regra tem exceção”.

Se toda regra tem exceção a que está sendo enunciada também deve ter, o que implica logicamente que nem toda a regra tem exceção.

Como podemos observar, nesses exemplos os enunciados são auto-referentes. Algumas variantes incluem enunciados indiretamente auto-referentes, como exemplifica Haack (1978/2002, p. 186): “A próxima sentença é falsa. A sentença anterior é verdadeira”; a qual pode ser materializada em um cartão, no qual numa face está escrito: “A sentença no outro lado deste cartão é falsa” e no outro: “A sentença no outro lado deste cartão é verdadeira”. E novamente, mais literalmente, giramos o cartão do sentido.

Segundo Haack (1978/2002, p. 190) é freqüente a sugestão de que a solução para os paradoxos seria evitar as auto-referências. Contudo este tipo de solução pecaria ao afetar o princípio de “não corte seu nariz fora porque você odeia sua cara”. Pois existem sentenças auto-referentes que são inócuas: “Este texto está em português” ou “As palavras deste texto estão em tinta preta”. E existem também argumentos matemáticos

importantes e úteis, como a prova de Gödel da incompletude da aritmética, a qual faz uso essencial de sentenças auto-referentes.

Eu gostaria de adicionar alguns comentários a este argumento de Haack. Concordo quando ela diz que existem sentenças auto-referentes que são inócuas. Contudo, as sentenças capazes de gerar o paradoxo parecem possuir uma característica peculiar por ela não observada: elas se auto-referem e se auto-negam ou quase que literalmente afirmam o seu contrário. Por implicação lógica afirmam “x” e “y” (seu oposto) ao mesmo tempo. Ao enunciar “Esta sentença é falsa”, por implicação lógica está dizendo-se “Esta sentença é falsa e verdadeira”, uma sentença com dois sentidos contraditórios e simultâneos, ou seja, sem sentido definido ou, como preferem os lógicos, frase sem sentido.

Haack (1978/2002, p. 185), como especialista da área de lógica, mergulha em três tentativas de solução para o problema do paradoxo: 1) a solução de Russell (a teoria dos tipos); 2) a solução de Tarski (a hierarquia das linguagens); 3) e a solução de Kripke. As duas primeiras soluções são as mais aproveitadas para se pensar sobre os paradoxos comunicativos, os quais estamos mais especificamente tratando nesta tese.

A proposta de Russell, partindo da teoria dos conjuntos, é a de que existem conjuntos que são membros de si mesmos e conjuntos que não são membros de si mesmos. Por exemplo, o conjunto dos conceitos abstratos, ou seja, membro de si mesmo. Já o conjunto de gatos, o conceito de gato, não é um gato, ou seja, não é um membro de si mesmo. Se estendermos esta operação para um nível superior, atingiremos o paradoxo de Russell. Façamos a reunião de todos os conjuntos que são membros de si mesmos no conjunto M, e a reunião de todos os conjuntos que não são membros de si mesmos em N.

Se N é um membro de si mesmo, então não é um membro de si mesmo, visto que N é o conjunto de todos os conjuntos que não são membros de si mesmos. Segundo Watzlawick, Beavin e Jackson (1967/1993, p. 173) isto não seria simplesmente uma contradição, mas uma verdadeira antinomia, pois a consequência paradoxal não seria falaciosa, mas sim baseada numa rigorosa dedução lógica. Contudo, Russell defende que há uma falácia, concluindo que tudo o que envolva a totalidade de um conjunto não deve ser parte do conjunto.

Russell (1908, p. 63, citado por Haack, 1978/2002, p. 193) explica da seguinte forma:

O que quer que envolva *todos* de uma coleção não deve ser um elemento da coleção” [ou, inversamente], “Se, dado que uma coleção tenha um total, ela teria elementos definíveis somente em termos desse total, então a dita coleção não tem um total”(…) “Quero dizer que enunciados sobre todos os seus elementos são disparates.

Esta solução implica no bloqueio de definições impredicativas, nas quais um membro de um conjunto define-se a partir da pressuposição da existência do conjunto tomado como um todo. O paradoxo seria resultado desse tipo de definição. Contudo, a matemática utiliza-se deste tipo de definição em muitos casos, o que torna inviável a sua exclusão (Blackburn, 1997, p. 91). Resumindo: tudo o que envolva a totalidade de um conjunto não deve ser parte do conjunto. O paradoxo deve-se à confusão de tipos ou níveis lógicos. Segundo Watzlawick e cols. (1967/1993, p. 173):

Uma classe é de um tipo superior a de seus membros; para postulá-la tivemos de subir um nível na hierarquia de tipos. Portanto, dizer, como nós dissemos, que a classe de todos os conceitos é ela mesma um conceito não é falso, mas sem significado algum.

Neste caso, há de se fazer a distinção da palavra “conceito” em dois níveis de sentido: conceito como classe e conceito com membro. Se não forem devidamente distinguidos, pode ser gerada uma confusão de níveis, a qual cria uma ilusão de identidade lingüística. Para isto, podem ser utilizados indicadores de tipo lógico, como por exemplo, as aspas ou o sublinhado, para distinguir quando um termo está sendo usado como classe ou como membro.

Há também a solução de Tarski, a qual propõe uma hierarquia das linguagens (Watzlawick e cols., 1967/1993, p. 174; Haack 1978/2002, p. 195-197). Esta solução possui relativa analogia com a teoria dos tipos lógicos de Russell. A diferença é que não enfoca a distinção membro/classe, mas sim a idéia de que existem níveis de linguagem. No nível mais baixo ocorre a linguagem objetal, a qual se encarrega de formular enunciados sobre objetos. Para que se possa enunciar algo sobre a linguagem objetal devemos produzir uma metalinguagem. Para falar algo sobre esta metalinguagem devemos produzir uma “metametalinguagem” e assim sucessivamente, numa regressão teoricamente infinita.

A proposta de Tarski possibilitaria, por exemplo, a solução do famoso paradoxo semântico do mentiroso, o qual possui como enunciado de base o “eu minto”, dito por um mentiroso (Watzlawick e cols., 1967/1993, p. 174). Ao dizer “eu minto”, tendo-se como premissa que este enunciado está sendo proferido por um mentiroso, logo ele estaria

dizendo o contrário, a verdade. Contudo, ao dizer a verdade, deixa de ser mentiroso. Por meio da proposta de Tarski, podemos dizer que existem dois enunciados que na verdade compõem toda a armação de sentido e possibilidades de implicações lógicas derivadas do enunciado de base. Há o enunciado objetual “eu minto” e há, implícito ou embutido, o enunciado de que isto está sendo dito por um mentiroso.

As soluções de Russell e Tarski são as que melhor servem ao propósito de se pensar sobre os paradoxos pragmáticos. Estes últimos, por sua vez, ocorrem na comunicação ordinária entre as pessoas. Os paradoxos lógico-matemáticos e semânticos interessaram especialmente às correntes de pensamento que tiveram como foco a produção de linguagens ideais ou a tentativa de aperfeiçoamento da linguagem natural. Os paradoxos pragmáticos, por sua vez, não dependem somente de uma construção semântica ou gramatical que os possibilitem. Eles são produzidos em situações de interação que comportam elementos exteriores à linguagem, os quais possibilitam a formação de uma situação de interação que é paradoxal, não carecendo esta, para ser compreendida, de uma sofisticada demonstração lógica voltada para a semântica dos enunciados.

A interação estabelecida pelo ironista, se levada ao extremo de envolver o seu interlocutor em seu jogo de sentidos, constitui um paradoxo pragmático. O ironista que deixou no ar a indefinição acerca do que estava dizendo provoca no outro a sensação de que dois sentidos estavam sendo veiculados simultaneamente e que não é possível a escolha por um deles. A pequena estória *Zen*, transcrita no início deste tópico, pode traduzir um pouco do que estou tentando dizer. O primeiro menino pergunta, em termos concretos, onde o outro (o segundo menino) vai. Este responde, porém em termos

abstratos. O primeiro menino pode protestar: “você não respondeu à minha pergunta”; e o segundo replicar: “Respondi sim. Você perguntou onde eu ia e eu respondi onde ia”; “não é isto o que perguntei”, pode dizer o primeiro, sem conseguir contudo uma definição mais clara acerca da situação ou a demonstração de que o outro não está respondendo ao que foi perguntado. De qualquer forma, o segundo menino sempre poderá, pelo menos em um primeiro momento, apelar para o álibi de que respondeu sim ao que foi perguntado; poderá, sempre que possível, utilizar-se desse repertório, o qual permite-lhe que responda e ao mesmo tempo não responda a perguntas que lhe são dirigidas, conforme seu interesse de responder ou esquivar-se. Pode, assim, envolver os outros em seu jogo de um resultado só, a não-resposta: se não perguntar não respondo, se perguntar também não respondo. A interação envolve-se de uma atmosfera de sem sentido, pois o segundo menino não dá continuidade ao sentido da pergunta do primeiro.

Talvez, neste ponto, a definição etimológica da palavra paradoxo (opinião ou juízo contrário ao comum) fique mais explicitada. Poderemos compreender melhor a sua aplicação e extensão ao voltarmos a atenção para interações inusitadas e irônicas, nas quais são produzidas respostas inesperadas ou contrárias à comum. O que o segundo menino responde é contrário ao comum, ao esperado. O modo como o ironista age é, por definição, contrário ao comum. Esta ação constante de afirmar-se pelo contrário eleva-o à condição daquele que se manifesta pela diferença e que resolveu pagar o preço de ter escolhido o caminho solitário de produzi-la, seja pelo cultivo da soberania própria ao individualismo dela derivado ou pelo deleite narcísico dela conseqüente. Esta ação constante é mais precisamente a de afirmar-se pelo inusitado e não simplesmente pelo contrário, pois o bom ironista deve ser capaz de esquivar-se de qualquer resposta que

possa ser prevista, como por exemplo, a idéia de ser captado e esperado pelo contrário do que deveria ser dito. Ser contrário ao comum é escapar ao previsível.

A situação ilustrada pela estória coloca o primeiro menino numa posição de impasse na medida em que nunca tem acesso à resposta desejada. Uma das formas solução das quais ele poderia se utilizar seria a realização de uma comunicação sobre a comunicação do segundo menino, justificando que este não respondeu ao perguntado. É isto o que Bateson chama de produção de uma metacomunicação que esclarece os quadros de referência próprios à situação de interlocução (Bateson, 1972/1991, p. 205-221; Bateson, 1956/1976, p.03-22). Bateson aproveita-se do conceito de tipos lógicos ou níveis lógicos¹ para explicar que a situação de dupla-vinculação efetiva-se na produção de confusão entre os níveis lógicos ou de linguagem. Estes níveis ou tipos lógicos estão atrelados às propostas de Russell e Tarski para a solução dos paradoxos e suas explicações acerca das condições propícias para a formação dos mesmos.

A teoria elaborada por Bateson (Bateson, 1972/1991, Bateson, 1956/1976) e seus colaboradores postula que é freqüente a ocorrência de duplas-vinculações comunicativas na interação humana, e que esta dupla-vinculação teria um papel importante na etiologia da esquizofrenia, se comportasse algumas características específicas. Esta estaria atrelada ao estabelecimento de um duplo-vínculo precoce entre um adulto da família (geralmente a mãe) ou alguns membros da família em seu sistema e a criança. A idéia é a de que o duplo vínculo não se dá necessariamente entre mãe e filho ou pai e filho, mas que esta criança é submetida a este tipo de vinculação por um membro ou pelo sistema familiar

¹ Segundo Haley (1961/1976, p. 62), Bateson e seus colaboradores fazem uso de alguns termos que costumam ser manejados como sinônimos: tipos lógicos, níveis de abstração, níveis de comunicação, mensagem e metamensagem, comunicação e metacomunicação e outros.

como um todo. Como a mãe é quem geralmente vincula-se de modo mais íntimo aos filhos, este papel é mais comumente exercido por sua figura. O pólo forte ou dominador da relação estabelece um vínculo com a criança, calcado na emissão de mensagens e injunções paradoxais. Esta criança deve situar-se numa relação de extrema dependência para com este pólo. Seu acesso ao desenvolvimento de outros vínculos é bloqueado por este mesmo pólo e, mais importante aqui para nossa reflexão, a criança é impedida de realizar metacomunicações que decifrem a situação paradoxal imposta.

O que estou de fato tentando transmitir ou resumir é que a dupla-vinculação está presente na interação que a ironia é capaz de gerar. A manipulação e o jogo com níveis de linguagem são próprios à ironia. E quanto mais hábil for o ironista, maior é a sofisticação e a sutileza com que passa de um nível para o outro, confundindo seu interlocutor, pois que o coloca frente aos paradoxos assim resultantes. Bateson e cols. (1956/1976, p. 07-08) citam também um exemplo do *Zen* em que o mestre envolve o discípulo em uma situação paradoxal e logicamente sem saída ao enunciar: “Se você disser que este bastão é real, eu baterei com ele em você. Se você disser que o bastão não é real, eu baterei com ele em você. Se você não disser nada, eu baterei com ele em você”.

Segundo Bateson e cols. (1956/1976), a sensação é a de que o esquizofrênico vive continuamente subordinado a este mesmo tipo de situação, pois foi educado e criado para atuar em um universo regido por este tipo de interação comunicativa. O esquizofrênico não teria desenvolvido as habilidades necessárias para distinguir entre níveis de comunicação, geralmente produzindo respostas que produzem a confusão desses níveis. Quando é chamado a responder no concreto, responde no abstrato; ou

quando a linguagem está sendo utilizada, pelo interlocutor, no nível objetal, o esquizofrênico interage com respostas metalingüísticas. O exemplo clássico é o observado na situação em que a mãe visita o filho esquizofrênico no hospital psiquiátrico. Ele vem para dar-lhe um abraço e ela esquiva-se, sem verbalização ou explicitação da rejeição do abraço do filho. Este se afasta, constrangido. A mãe, por outro lado, como quem não rejeitou o abraço, retruca que ele não precisa ter receio de demonstrar seus afetos e que pode abraçá-la quando quiser. O sentido imposto pela mãe ao filho é o de que ele não sabe demonstrar carinho pelas pessoas ou não a ama. Esta situação observada durante uma visita desta mãe seria uma amostra significativa de todo o contexto histórico de vinculação entre ela e o filho. Na infância, se reunidas as características específicas já enunciadas, esta situação configura-se como inescapável. A distinção que pode ser estabelecida para com o jogo paradoxal do mestre *Zen* é a de que o discípulo possui a opção de rebelar-se, enquanto a criança, na situação desprotegida e de extrema dependência a que está submetida, não tem outra opção a não ser a internalização do sentido equivocado imposto pelo outro.

O paradoxo não é simplesmente freqüente, mas constitutivo dos enigmas *Zen* e das situações pelas quais o discípulo tem de passar ou solucionar. Não há ensinamento *Zen* sem paradoxo. O paradoxo, no *Zen*, é a forma que por excelência está projetada no caminho para a elevação espiritual. Lidar com paradoxos e ser capaz de tolerá-los ou manipulá-los é parte fundamental do treinamento *Zen*, o qual assume a realidade, em sua verdade íntima, como paradoxal.

2.2. Paradoxos pragmáticos podem ser indutores de criatividade

Bateson (1969/1976, p. 241-242) sugere que há dois aspectos importantes envolvidos na gênese de patologias transcontextuais, ou seja, patologias que envolvem a confusão de contextos ou níveis de linguagem:

Primeiro, que severo sofrimento e um processo de patologização pode ser imposto ao animal mamífero se este for confundido no que diz respeito às regras que dão sentido e sustentação a um importante vínculo para com outro mamífero. E, segundo, que se for possível, por outro lado, resistir ou desviar-se da formação da patologia, a totalidade desta experiência pode promover criatividade.

Para formular esta idéia ele cita o exemplo acerca de uma demonstração pública de condicionamento operante em fêmeas de golfinhos da espécie *Steno bredanensis*. Este animal é condicionado a comportar-se segundo o som do apito de seu adestrador. Ao adentrar o tanque de exibição o golfinho coloca a cabeça fora d'água, ouve o apito e é alimentado. Esta seqüência de expor a cabeça e ser alimentado repete-se por três vezes e o animal retira-se do tanque para esperar por outra performance duas horas mais tarde. O golfinho aprende, antes de todo o processo desenrolar-se, algumas regras simples que relacionam suas ações com o apito, o tanque de exibição e o adestrador, dentro de um padrão, de uma estrutura contextual. Contudo, este padrão é adequado para somente uma seqüência de exibição no tanque. O golfinho deve quebrar o padrão para poder lidar com a classe (o conceito de classe da teoria dos tipos lógicos) de tais seqüências. Há, nesta demonstração, um grande processo de mudança de contexto que deixará o animal

confuso. Depois de duas horas, o animal entra e não é reforçado pela exposição da cabeça. O adestrador espera até que o animal exiba um abanar de cauda, o qual é uma expressão comum de aborrecimento ou irritação. Este comportamento é então reforçado e repetido. Na terceira performance, este abanar de cauda não é obviamente reforçado. Segundo Bateson (1969/1976), estas performances em seqüência, em que os padrões das anteriores são reiteradamente quebrados nas subseqüentes, demonstram que o animal aprendeu a lidar com o contexto dos contextos, pois exibe um novo e notável comportamento a cada vez que adentra o tanque de exibição. Os golfinhos eram submetidos, nesta exibição, a uma perturbação tão intensa, que era necessário depois fornecer muitos reforços gratuitos, para que a relação entre o animal e o adestrador fosse preservada. Em sessões mais adiantadas os animais inclusive apresentaram alguns comportamentos extremamente surpreendentes, os quais nunca haviam sido observados antes para aquela espécie.

Bateson (1969/1976) procura obviamente atrelar sua observação e reflexão à sua grade teórica, a qual está voltada para a questão dos tipos lógicos de Russell ou a teoria dos níveis de linguagem de Tarski. Seria possível pensar que os golfinhos, ao invés de estar desenvolvendo habilidades de transcontextualização, estivessem na verdade sendo condicionados a produzir respostas pautadas pela diferença e o inusitado? As noções de diferença e de classificação são fundamentais no pensamento de Bateson, para definir o que ele chama de mente (Bateson, 1969/1976, p.xiii). A ausência de um padrão próprio ao tecido contextual exigiria comportamentos pautados pela diferença, o que denotaria a existência do mental, da abstração do contexto imediato, da inteligência, ou seja, transcontextualização.

Há também a situação toda posta durante este experimento com golfinhos. Já na segunda performance do animal, o contexto anterior é quebrado e o animal só é reforçado perante a exibição de um comportamento claramente denotante de irritação, cansaço ou aborrecimento. Toda a exposição de Bateson (1969/1976) sugere que o animal realmente fica perturbado, não é o condicionamento do que poderíamos chamar de manha, pelo menos no primeiro reforçamento desta classe de comportamentos. Ele abana a cauda, recebe o reforço e, na mesma sessão, abana mais duas vezes, estas também sendo reforçadas. Contudo, na sessão seguinte, com a quebra de contexto a cada sessão, o abanar de cauda obviamente não é reforçado.

Se quiséssemos também poderíamos utilizar este paradigma, este experimento com os golfinhos, para falar da angústia provocada pela perturbação na estrutura contextual, ou seja, pela mudança não esclarecida do contexto, pelo engano e confusão que pode provocar no sujeito a ela submetido, induzindo-o assim ao erro, à não compreensão do que está sendo comunicado, de como deve responder e, por conseqüência, numa efetiva possibilidade de quebra do vínculo. Sendo a angústia uma disposição de espírito característica do estar jogado no mundo, sem perspectivas, sem referências, sem um tecido contextual que sustente a ação produtora de sentidos, ou produtora de conseqüências reforçadoras deste mesmo vínculo; e se o golfinho possui atributos mentais (na concepção de Bateson, 1969/1976), logo poderíamos dizer que ele, ao exibir pela primeira vez o abanar de caudas, ou a cada vez que entrava no tanque e não era reforçado segundo o contexto anterior, angustiava-se? Bateson ressalta que, momentos antes de adentrar o tanque de exibição, o animal exibia muita excitação, um comportamento ansioso e, como pudemos atestar, Bateson garante atributos mentais para

o mesmo. Não adentrarei este buraco: se golfinho possui mente ou angustia-se. Quero é explorar esta proposta, a do “paradigma simples” do experimento com golfinhos, para pensar nos seres humanos, e na angústia frente às mudanças de contexto.

Frente às mudanças de contexto ou de níveis de linguagem, não esclarecidas, ficamos confusos e somos induzidos ao erro. Isto, como vimos, ocorre também com os golfinhos. Como ressaltou Bateson (1969/1976), no final do experimento, estes animais exibiram comportamentos antes nunca verificados em sua espécie. O ironista coloca seu interlocutor no mesmo “mato sem cachorro”. A indefinição de sentido traduz o trânsito repentino entre contextos, a falta de um padrão que possa conduzir os interlocutores a uma comunicação unívoca. A quebra de contexto é um meio propício para iniciar o jogo irônico. O ouvinte fica confuso quanto ao nível em que deve ocorrer a comunicação. Como Bateson sugere, este tipo de interação é indutor de angústia e possível motor para a criação de novos repertórios comportamentais. Esta sugestão está agora inserida em nossa reflexão para a partir dela pensarmos nas possíveis aplicações clínicas de paradoxos, quebras de contexto ou qualquer técnica de inspiração irônica, produtora do inusitado e indefinido, que possam atuar na direção da criação e mudança, seja na esfera do sentido ou do comportamento.

Para sustentar a idéia de que perturbações no tecido da estrutura contextual são de fato duplos-vínculos, Bateson (1969/1976) apela para o exemplo dos golfinhos, dizendo ser este um paradigma muito simples para ilustrar suas explicações. Se perturbações no tecido contextual da comunicação são de fato duplos-vínculos, a ironia é um duplo-vínculo. As palavras de Bateson somente confirmam o que eu já vinha burilando enquanto uma hipótese plausível. Quando se produz uma ironia são produzidas

perturbações no tecido contextual da comunicação. O ironista transita pelos níveis de linguagem e confunde seu interlocutor. O entendimento e a relação entre ironista e ouvinte são ameaçados constantemente. A emissão de paradoxos obriga o receptor destes a colocar-se ativamente no papel de interpretar, pois o sentido não é imediato e deve ser construído.

É também função da expressão estética esse papel de levar o receptor a orgasmos interpretativos, a um aquecimento da posição de intérprete e sujeito da rotação de sentidos que possa brotar do estranho e do indefinido. Há distinções, obviamente, entre estar envolvido na teia do ironista ou captado pela manifestação fecunda do sentido que pode brotar de uma obra de arte. Há o ironista com propósito sádico, de manipulação ou sedução e conquista de seu oponente, pois é assim que este tipo de ironista vê o outro, como um oponente a ser derrotado e humilhado. Contudo, isto não distinguiria a ironia da hipocrisia, da falsificação intencional, ou seja, da mentira. Se pudermos adentrar a obra de Kierkegaard, “O conceito de ironia” (1991), e conceder-lhe uma apreciação geral, é a de que o ironista ali refletido está em outro ponto, mais próximo da abstinência e negatividade, como estaremos tratando em detalhe no capítulo três deste trabalho. Para o ironista abstinente o que importa é a manutenção do jogo de sentidos, a produção de jogos sem fim, jogar a semente da confusão, a qual não implica necessariamente em alguma vantagem para a sua pessoa, pois que também atua segundo as formas da auto-ironia e de uma série de derivados próprios ao masoquismo. Entretanto, não esqueçamos do alimento que o masoquismo obtém do sadismo e como o jogo entre essas duas posições é patente na atividade irônica.

O trânsito entre contexto ou níveis de comunicação é parte essencial do aprendizado *Zen*. Talvez seja por isso que as estórias ou exemplos desta tradição oriental estejam sendo tão recorrentes nesta parte de minha reflexão. O ensinamento *Zen* é todo voltado para o desenvolvimento de habilidades transcontextuais. Se perguntarem no concreto, responda no abstrato e vice-versa. Assim como no humor e na poesia, o trânsito entre níveis de linguagem é cultivado, mesmo que não produza nenhuma referência. O objetivo é sempre a mudança de contexto, mesmo que a partir disto seja produzido puro *non-sense* (sem-sentido). É a validade do paradoxo, das frases sem sentido, sem valor lógico de verdade. É o elogio da habilidade de fugir do contexto e não responder, ser capaz de contra-comunicar, pois esta postura pode criar algo novo, assim como o golfinho, do paradigma proposto por Bateson, criou. A impressão é a de que o adestrador estava impondo um *koan* ao golfinho, e este, sem um padrão que pudesse definir sua ação, suspeitasse que devesse saltar de um contexto comunicativo para o outro, estabelecendo a descontinuidade como o único padrão ou alternativa.

Um *koan* é um enigma que geralmente não possui solução lógica, e que obriga o sujeito a realizar mudanças de contexto para a sua mínima resolução. Exemplo:

“Como fazer para que uma gota não se evapore”.

Este *koan* é apresentado no início de um filme oriental chamado “Samsara”. O protagonista tem conhecimento do *koan* no início da trama. Ele estava inscrito numa pedra e a resposta estava contida do outro lado da mesma. A trama toda se desenrola, e o personagem só olha o outro lado da pedra, com a resposta, no final da estória:

“Jogue-a no mar”.

O *koan* e a resposta para o mesmo guardam relação íntima e sutil com toda a trama que havia se desenrolado. Sutil é a própria solução do *koan* e sutil é também a relação com toda a trama. Sutil, no sentido de que não é evidente ou lógica, pois a jogando no mar, a gota deixa de existir. É uma espécie de contra-solução ou uma solução marginal. Há uma mudança radical de nível de linguagem no que diz respeito à palavra “gota”, a qual é utilizada em dois níveis ou sentidos diferentes, como se uma gota, no mar, continuasse a ser gota e não simplesmente mar. Há o sentido comum de gota, um pingo, uma parte muito pequena d’água isolada, a qual geralmente tem uma forma esférica ou cônica. O outro sentido é o que resume “gota” à água. Como se a pergunta também estivesse situada em dois níveis de sentido. Primeiro: “como manter a gota?”. Segundo: “como manter a água?”. O salto ocorre do primeiro para o segundo de modo muito sutil e habilidoso. Há, nesta medida, uma semelhança irresistível para com o sofisma.

Entretanto, o que está enfatizado na aprendizagem *Zen* é o desenvolvimento da habilidade para a transcontextualização, a qual impõe que o sujeito deste aprendizado deva constantemente voltar-se para a produção de descontinuidades, para, em um primeiro momento, a falência do sentido. Pois este repertório, a falência do sentido, seria o primeiro passo para a criação de novos sentidos. Para produzir um novo sentido, criar, é necessário aventurar-se pelos caminhos obscuros, pantanosos e sem garantias, do *non-sense*. Deve-se ter coragem para abrir mão do sentido, para não se dizer nada, mesmo que da boca saiam palavras, que elas possam dirigir-se para lugar algum ou que ressoem a pura forma, o deleite infantil de brincar com a materialidade da linguagem ou de deixar fluir o significante. E não é isto o que fazem os poetas? A poesia é um trabalho de

construção de novas linguagens e sentidos efetuado através do jogo com as formas. É isto também o que justifica a aplicação da regra fundamental do enquadre psicanalítico, a associação-livre. Falar qualquer coisa, o que ocorre à mente, sem seleção ou restrição, falar sem pensar, falar duas vezes antes de pensar.

2.3. Paradoxos e algumas possíveis aplicações clínicas

Neste tópico farei reflexões acerca da possibilidade de aplicação dos paradoxos na clínica. Como diz Watzlawick e cols (1967/1993, p. 168):

O paradoxo tem fascinado a mente humana nos últimos dois mil anos e continua fazendo-o nos dias atuais. De fato, algumas das realizações mais importantes deste século nas áreas da lógica, matemática e epistemologia, dizem respeito ou estão intimamente relacionadas ao paradoxo, sobretudo, o desenvolvimento da metamatemática ou a teoria da prova, a teoria dos tipos lógicos e os problemas de coerência, computabilidade, determinabilidade e outros semelhantes.

Segundo estes mesmos autores, o paradoxo possui uma importância pragmática e até existencial, pois "não só pode invadir a interação e afetar o nosso comportamento e a nossa sanidade mental, mas também desafia nossa crença na coerência e, portanto, na solidez fundamental de nosso universo" (Watzlawick e cols 1967/1993, p. 168). Eles defendem que o paradoxo pode ser devidamente utilizado como ferramenta terapêutica. A idéia de Hipócrates de que "o semelhante cura o semelhante" pode ser aproveitada na aplicação de técnicas em psicoterapia. A inspiração que esses pesquisadores retiram da

máxima hipocrática surge em seus trabalhos com a denominação de "prescrição do sintoma", a qual é aplicada dentro de um contexto de dupla vinculação terapêutica.

A dupla vinculação pode tanto produzir patologias como despertar alternativas na condução de um tratamento. Para tanto, é necessário e importante que a intervenção seja conscientemente conduzida para a produção dos efeitos desejados. Reforçando e complementando o que já foi dito, patologização da dupla vinculação está envolvida no estabelecimento precoce da dupla vinculação e em situações de vida que são limites. O processo de patologização é complexo e não incide especificamente no duplo vínculo como causa, no caso, da esquizofrenia, pois

(...) não há dúvida de que o mundo em que vivemos está longe de ser lógico e de que todos temos estados expostos a duplas vinculações; mas, apesar disso, quase todos nós temos logrado preservar a nossa sanidade mental. (...) Ocorre uma situação muito diferente quando a exposição à dupla vinculação é duradoura e converte-se, gradualmente, numa experiência habitual. Isto, é claro, aplica-se especialmente à infância, visto que todas as crianças são propensas a concluir que o que lhes acontece ocorre em todo o mundo - é, por assim dizer, a lei do universo. Neste caso, portanto, não está em questão um trauma isolado mas, outrossim, um padrão definido de interação. (Watzlawick e cols, 1967/1993, p. 193).

Estas considerações alertam que a patogenia da dupla vinculação não pode ser resolvida em termos de relação causa-efeito, pois como escrevem: "o duplo vínculo não causa a esquizofrenia". Nesta perspectiva a esquizofrenia pode ser entendida como

composta por padrões específicos de comunicação que estão vinculados, como dissemos, ao desenvolvimento do duplo vínculo como padrão predominante de interação na infância em situação de dependência extrema e intenso envolvimento emocional a que o sujeito é exposto nesse processo.

Todas essas considerações acerca das características da dupla vinculação visaram estabelecer que a patogenia ocorre em situações específicas e de envolvimento emocional intenso. Queremos tocar na questão da aplicação de paradoxos em psicoterapia e estes não devem somente remeter aos sentidos atrelados à produção de doenças. Mesmo a ironia de Sócrates, quando não dominada, foi capaz de conduzi-lo à sua própria destruição, como diz Kierkegaard (1991). A ironia e sua virtude paradoxal, se for deixada à sua própria voracidade negativante, possui um forte potencial autodestrutivo. É neste ponto que Kierkegaard defende o usufruto da ironia dominada, assim como esses pragmáticos que defendem a utilização deliberada de paradoxos em psicoterapia.

É interessante observar os exemplos acerca da aplicação de paradoxos que Watzlawick e cols. (1967/1993, p. 176-190) relatam:

Exemplo 1: Um paciente mostrou-se desconfiado, em demasia, de que havia microfones escondidos no consultório, gravando tudo o que ele falava para o terapeuta. A intervenção ocorre com o reforço ou apoio à sua desconfiança. O terapeuta sugere que procurem por microfones em todos os mínimos cantos em que os mesmos poderiam se encontrar. Após a procura detalhada sugerida pelo terapeuta, o paciente demonstra estar exausto de tal busca infundada e frustrada e termina por voltar sua fala para o ponto em que realmente suas suspeitas tinham mais substância, o seu casamento.

Afinal, de que natureza é o paradoxo que emerge deste exemplo clínico? Em um primeiro momento há a impressão de que o paradoxo surge da constatação de que o terapeuta adota uma postura contrária à esperada pelo tradicional exercício da abstinência. É quase um lugar comum a expectativa de que o terapeuta não deve alinhar-se à fala delirante dos pacientes, reforçando-a. Este terapeuta produz um paradoxo na sua definição de ação ou posição contrária à comum. Obviamente, uma análise mais completa deveria contemplar a experiência anterior deste paciente para se poder avaliar melhor os possíveis efeitos desta intervenção neste caso particular.

Segundo Palazzoli, Cirillo, Selvini e Sorrentino (1998, p. 22) esta intervenção teve o papel de propiciar ao psicoterapeuta a manutenção do controle da relação terapêutica. Contudo, a manutenção deste controle geralmente é compreendida como resultado da abstinência e não de um suposto reforço dos sintomas do paciente. Ao estimular e ajudar o paciente a procurar por microfones, o terapeuta estaria, na concepção usual, entrando no jogo do paciente. Pode até ser que o resultado desta intervenção tenha sido um maior controle da relação terapêutica. Entretanto, era certo que isto ocorresse? O paradoxo foi planejado previamente para alcançar este objetivo? Infelizmente, Watzlawick e cols. (1967/1993) citam o exemplo sem citar a fonte. Os terapeutas estratégicos (como Palazzoli e cols. preferem denominar aqueles que se utilizam de técnicas voltadas mais para a mudança imediata do que para compreensão etiológica), em vários intervenções que pude ler, tanto planejam a aplicação do paradoxo quanto o utilizam, por vezes, de modo repentino. A aplicação repentina, pelo menos se assim parecer pelo relato dela fornecida, transmite a impressão de uma tática de mudança calcada na emissão de discontinuidades como, por exemplo, a resposta insólita e repentina que o mestre *Zen*

emite ao discípulo após sua demanda desesperada. Há um paciente que demanda: demanda respostas para seu drama existencial; respostas para satisfazer ao seu sintoma; respostas para fugir do tratamento; respostas que confirmem uma auto-imagem; demandam o impossível e querem que o terapeuta o prometa; demanda de amor, traduzida na transferência; e outras tantas demandas possíveis.

O *Zen* compreende que a demanda por uma resposta ou solução nunca pode ser respondida imediata ou diretamente. A literatura ocidental traduz um pouco do espírito *Zen* nas respostas enigmáticas do oráculo. Como diz Paul Ricoeur (1983), em “A metáfora viva”, citando a fala de Heráclito: “o Senhor cujo oráculo está em Delfos não diz nem nega, mas significa” (p. 374). Por que evitar a resposta direta, esclarecedora? A tradição *Zen* transmite a idéia de que a elevação espiritual deve enfrentar e lidar com o sem-sentido. Este e a angústia dele decorrente seriam os caminhos para a iluminação espiritual. Não podemos, obviamente aceitar prontamente as insólitas e incompletamente compreendidas técnicas *Zen* como reais indutoras de aperfeiçoamento pessoal. O exemplo de Bateson sobre o treinamento dos golfinhos (1969/1976), citado no tópico anterior, sua relação com a transcontextualização (duplo-vínculo) e seus efeitos não deve ser esquecido. Portanto, a aplicação do paradoxo possui suas virtudes, mas não devemos esquecer que implica também em sofrimento e risco para a saúde psicológica.

Das inúmeras histórias *Zen* que li, pude perceber que há muita arbitrariedade em uma série de recomendações que o mestre faz ao discípulo. Num primeiro momento o discípulo realiza o que lhe é ordenado, sem ter idéia da sua utilidade, a qual é indireta ou mesmo inexistente. Há um excesso de valorização do caminho pelo caminho, o que implica em um constante adiamento da chegada ao porto do sentido. Algo é ordenado, e o

discípulo deve fazer exatamente daquele jeito, o qual, por sua vez, implica na impossibilidade de o fazê-lo: duplo-vínculo. Há sempre a conjunção de angústia e desespero, e depois de muito pensar acontece o repentino salto que leva à iluminação: sofrimento psicológico atroz associado à elevação espiritual. É isto o que continua a pairar em minhas idéias acerca do treinamento dos golfinhos, exemplificado por Bateson: esta tensão do vínculo ou a angústia como próprias ao advento do mental, da criatividade. Não é gratuito que Watzlawick e cols. (1967/1993) encerrem seu famoso “A pragmática da comunicação humana” tecendo relações entre a teoria da comunicação e o Existencialismo. Sabe-se muito bem da ênfase que este movimento filosófico coloca na angústia como modo fundamental do homem estar no mundo. E isto aparece nas bordas da teoria do duplo-vínculo, a qual também teve de contemplar o outro lado da angústia, o de ser catalisadora de criatividade, de mudança.

Palazzoli e cols. (1998, p. 23-24) demonstram seu incômodo frente às intervenções paradoxais ao defender que os terapeutas estratégicos preocupam-se mais com a mudança, não importando para que direção, do que para com a compreensão etiológica:

Além das velhas polêmicas a respeito do problema de saber-se se é lícito, ou não, manipular o indivíduo sem prepará-lo para a “tomada de consciência”, continua viva em nós, a impressão de instrumentalidade da posição do terapeuta estratégico. Parece-nos que ele também “age sem compreender”, visto que não responde a pergunta que para nós é essencial: “Por que o paciente, no contexto de suas relações, desenvolveu, em dado momento, um certo sintoma, e exatamente aquele sintoma?” (...) O terapeuta estratégico não está interessado em qualquer aprofundamento de diagnóstico individual, e isso é consequência natural da óptica

sistêmico-holística. (...) Para a escola de Palo Alto, trata-se, em geral de intervenções prescritivas, visando modificar a seqüência dos comportamentos que giram em torno do sintoma, levando em conta, particularmente, as tentativas de solução que agravaram o problema.

Palazzoli e cols. (1998, p. 21-35) criticam também a arbitrariedade das intervenções paradoxais e a ênfase que coloca este tipo de intervenção no centro de um tratamento, propiciando uma arriscada identificação do processo psicoterapêutico como voltado inteiramente para a aplicação de paradoxos. O paradoxo passa a ser visto como um fim e não como mais uma ferramenta dentro de todo o processo. Se houve uma supervalorização da utilização dos paradoxos em algum momento da história dessas abordagens, ela não está ainda evidente na “Pragmática da comunicação humana”. Nesta obra, o que está enfatizada é a sugestão de que os paradoxos poderiam ser melhor investigados quanto às suas possibilidades de aplicação terapêutica.

O presente trabalho está mais focalizado no manejo de técnicas: o que se fala e o que se faz em uma psicoterapia e seus possíveis efeitos. Tomei como partida a ironia e estou desenvolvendo reflexões acerca de seus derivados, dentre eles, o paradoxo. Para tanto, retomemos os exemplos de Watzlawick e cols. (1967/1993) que me propus a relatar.

Exemplo 2: Uma mulher de meia idade, acometida por persistentes e incapacitantes dores de cabeça aparece para tratamento psicoterápico. Sua ficha médica é extensa, tendo ela passado por exames de diversos clínicos, de diversas especialidades, inclusive psiquiatras e psicólogos, sem a devida resolução de seu problema de dores de cabeça. Com esta extensa ficha médica, o psicoterapeuta comunica que suas dores são

insolúveis, pois, examinando sua ficha, concluiu-se que tudo o que podia se fazer para acabar com as dores já havia sido feito. O tratamento psicoterápico se restringiria portanto à busca de um melhor convívio dela com essas dores. Tal afirmação deixa a mulher inconformada. Ela reluta e opõe-se ao juízo do terapeuta. Na sessão seguinte chega relatando que as dores diminuíram. O terapeuta insiste para que ela não alimente esperanças de uma melhora definitiva, pois remissões são comuns e passageiras nesses casos. Contudo, com o passar das sessões, a paciente vai apresentando melhoras progressivas em relação às dores e o foco do tratamento vai se voltando para a sua fala e as questões significativas de sua intimidade.

Exemplo 3: Uma jovem estudante universitária estava em vias de fracassar em seus estudos em virtude de um problema crônico relacionado a atrasos. Pela manhã, por mais que dormisse, nunca conseguia despertar para chegar a tempo às aulas das oito horas. Sempre acabava chegando após as dez horas da manhã. O terapeuta então se utilizou de uma injunção paradoxal. Recomendou-lhe que colocasse o relógio para despertar no horário usual, sete da manhã. Se não conseguisse despertar naquele momento planejado, ao invés de levantar, como de costume, e chegar às dez horas, deveria ficar na cama até às dez e meia, deitada, mesmo que não conseguisse dormir. Deveria obrigar-se a tal, pois é isto na verdade "o que realmente vinha fazendo". Desta maneira é que está prescrito o sintoma, fazer exatamente o que já se vinha fazendo, só que agora através de uma ordem voluntária e ordenada segundo um contexto específico.

Depois de alguns dias a jovem pôde finalmente despertar e levantar no horário desejado e chegar à universidade no horário devido. Os rumos da psicoterapia

começavam a se voltar para suas motivações inconscientes relacionadas à sua reiterada empreitada em direção ao fracasso nos estudos.

No exemplo 2, o terapeuta produz um movimento que insinua sua retirada da posição tradicional, de quem deve produzir esforços em busca de alternativas de cura. Tudo parece funcionar como se a paciente em questão participasse constantemente de um jogo em que sempre derrotava médicos e qualquer outro profissional que se propusesse a curá-la. Como se ela mesma inconscientemente dissesse, pela insistência de seu sintoma, que não tinha cura, e que seriam derrotados todos os que desafiassem esta afirmação. A rebeldia de seu sintoma insinuava a incapacidade do mundo para compreendê-lo. A não sujeição retira o sintoma do mundo normativo para inserir um jogo irônico: quando se pensa que é “x”, é “y”. É o jogo irônico do sintoma histérico, rebeldia e fuga do classificável: transcontextualização constante.

Neste exemplo há uma prescrição que parece manifestar-se pela lógica da exaustão de todas as alternativas de tratamento. Watzlawick e cols. (1967/1993) não fornecem detalhes acerca da aplicação da técnica neste caso. Não é possível saber se foi programada segundo uma inspiração de transcontextualização, ou se foi fruto da conclusão lógica (de bom senso) mesmo de que tudo já havia sido feito para solucionar as dores de cabeça da paciente.. Percebendo ou não o que estava fazendo, o terapeuta provocou uma mudança de contexto, uma descontinuidade na abordagem do problema. Primeiramente, de modo sutil, transformou uma questão que estava relegada exclusivamente ao plano médico, em uma questão de interação. Imputou à paciente uma posição mais ativa em relação ao seu sintoma: ela deveria desenvolver novas formas de lidar com ele, para que o convívio com o mesmo fosse melhorado. Há um deslocamento

do foco do sintoma para o como a paciente passaria a se relacionar com o mesmo. O foco desloca-se do sintoma para a pessoa; de um corpo estranho que é o sintoma para o próprio ser; da relação com algo que está fora da pessoa para algo que é ela mesma. Esta é a mudança de contexto. Foi operada uma quebra na comunicação tradicional que esta pessoa vinha estabelecendo com os profissionais que a atendiam. O procedimento deste terapeuta é obviamente, num primeiro momento, estranhado. Ele operou uma quebra no sentido que comumente atravessa a relação entre médico e paciente.

Este paradoxo do terceiro exemplo obedeceu ao princípio punitivo do “ao comportar-se como guloso, você terá de comer o dobro do que poderia”. “Se quer dormir mais, terá de permanecer muito mais tempo na cama”. Há uma técnica para deixar de fumar que se assemelha a esta. O sujeito deve, sem tragar, consumir uma quantidade enorme de cigarros em um tempo muito pequeno, em um cubículo fechado. O resultado desejado e muito freqüentemente obtido é o desenvolvimento de uma aversão pelo cigarro. Este terceiro exemplo pauta-se pela aplicação programada do paradoxo. Ao contrário do segundo exemplo, neste o paradoxo não simplesmente emerge da situação dada, mas é laboriosamente planejado, com vistas à produção de uma mudança. Aliás, os terapeutas estratégicos recorrem, como base para suas intervenções, à concepção pragmática de que para saber como algo funciona basta provocar uma mudança em seu funcionamento. Há uma valorização da mudança, que Palazzoli e cols. (1998, p. 25) criticam, praticamente classificando-a como inconseqüente. Esses autores afirmam, como já enunciamos, que há uma supervalorização da mudança em detrimento da compreensão etiológica. Contudo, o princípio de que a mudança implica na compreensão do funcionamento não é necessariamente contraditório ao propósito de compreensão

etiológica. Por este prisma, a mudança talvez atue até mesmo como um catalisador da compreensão etiológica e não o contrário.

Entretanto, provocar mudança pela mudança, sem premeditar uma direção desejável para a mesma, talvez seja algo que se deva refletir a respeito. O desconforto de Palazzoli e cols. (1998) parece advir desta arbitrariedade da mudança, embutida nas intervenções realizadas pelos terapeutas estratégicos: o perigo de entregar-se ao aleatório devido a uma fetichização da idéia de mudança. Obviamente, a crítica de Palazzoli e cols. é muito justa ao afirmar que muitos terapeutas estratégicos reduziam enormemente o número de sessões e praticamente desesperavam-se pela mudança e pelo controle rápido do processo, a ser finalizado da forma mais sucinta, menos preocupada com a compreensão etiológica, e totalmente voltada para a produção de paradoxos. Nestes casos há como sustentar a crítica, pois de fato há um excessivo finalismo que impede o contato com a diferença, com a experiência, pois que se fechou doutrinariamente na aplicação de algumas técnicas, reduzindo assim o trabalho de investigação e produção de conhecimentos acerca dos casos tratados.

Devo ressaltar que a abordagem sistêmica, por outro lado, postula que a mudança tem implicações para o sistema que podem extinguir a estabilidade do mesmo. Não há mudança que não implique em um preço a ser pago, como por exemplo, a desestruturação do sistema constituído. Uma mudança deve, geralmente, criar um novo problema. Peggy Papp (1992, p. 26) diz:

Os terapeutas de família experientes tornaram-se bem conscientes disto, na medida em que eles observaram novos problemas emergirem da eliminação de velhos problemas: pais retornando depois do desaparecimento da criança dizendo

Tudo está bem com Jane, porém agora nós não estamos mais vivendo em harmonia; ou, um cônjuge otimista tornando-se deprimido à medida que o cônjuge deprimido torna-se mais otimista; ou um irmão que estava bem, tornando-se problemático quando o paciente identificado melhora. (...) Se o terapeuta pode estar consciente das ricas complexidades envolvidas na mudança de um sistema, ele pode usar estas complexidades a serviço da produção da mudança.

A crítica de Palazzoli e cols. (1998), portanto, chama a atenção para este postulado básico da abordagem sistêmica que deve ser respeitado: a mudança deve ser interpretada segundo suas conseqüências para o sistema. Palazzoli e cols. na verdade criticam algumas práticas que partem da abordagem sistêmica e a transgridem na medida em que tornaram viciosa a idéia de que é necessário mudar para conhecer, o que, por sua vez, pode implicar na adoção viciosa da proposta da mudança que se auto-justifica, a mudança pela mudança.

Em relação ao como ocorre a mudança, podemos formular a seguinte questão: por que e como as intervenções paradoxais implicam em mudança? Sabemos que ocorre mudança, mas como ela se dá mais precisamente? Quais são os mecanismos envolvidos na produção da mudança, em sua relação precisa e peculiar com o paradoxo como seu catalisador?

Primeiro devemos estar atentos para o fato de que nem sempre o que é chamado de prescrição do sintoma ou intervenção paradoxal realmente o é. Papp (1992, p. 45) relata um caso, em que o terapeuta interpreta, a partir de uma concepção sistêmica, a delinqüência de um filho como uma tentativa de aproximar os pais, e que esta era a sua

função reguladora dentro deste sistema familiar. A mãe era incapaz de exigir a presença do marido, o qual mostrava-se ausente. O filho passa a atuar no sistema como o membro que toma para si a carga, inconsciente, de promover a aproximação de pai e mãe. Estes se uniam sempre que o filho tinha um problema de delinquência. A mãe, devido ao afastamento do pai, demonstrava muito sofrimento, e assim aproximou-se do filho, como consolo. Este, muito próximo da mãe e sensível ao seu sofrimento, passa a delinquir. O terapeuta prescreveu ao menino que ele continuasse delinquindo, pois, dentro daquela configuração, era o que deveria ser feito para que a família se mantivesse mais unida, com o pai dentro de casa. Desde que os pais não eram capazes de resolver seu problema conjugal, o filho é quem promoveria, desta forma, a solução. Ou seja, para conservar o sistema, o seu modo vital de funcionamento, era fundamental manter aquele padrão de comportamento.

Quero concentrar-me na intervenção. Penso que não existe prescrição, que é equivocado dizer que o terapeuta acima exatamente prescreveu alguma coisa. Ele somente interpretou o funcionamento do sistema e inseriu a prescrição como um ornamento que fortalece a própria interpretação, pois que é chocante, por estar prescrevendo o absurdo, por estar ironicamente assumindo a posição contrária do esperado para um terapeuta: a prescrição da cura, da mudança. Prescrever sem interpretar é uma coisa. Prescrever, justificando o por quê da prescrição é outra. Na segunda forma a força predominante é a da interpretação. O que este terapeuta faz não difere muito de outras práticas que se utilizam da interpretação como repertório técnico fundamental. Se alguém me dissesse “Continue a fazer errado, pois é somente assim que você consegue amor”, eu não compreenderia isto como uma prescrição, pois é evidente a ironia. Eu iria

dirigir minha atenção para a força da interpretação, do novo conhecimento que está sendo sugerido: o de que faço errado para obter amor. Isto é o que o senso comum chama de uma fala meramente retórica, que não disse nada, ou seja, foi somente um recurso ornamental.

Papp (1992) relata que a família demonstra irritação e é isso o que esta intervenção, segundo ela, almeja. “Isso é ridículo! Por que deveria nosso filho continuar a ter problemas para salvar nosso casamento?”, responde a mãe, inconformada. Esta reação é esperada e desejada pelo terapeuta, segundo Papp. Agora devo colocar algumas questões. Será que a expectativa dessa família em relação ao terapeuta é tão grande ao ponto de não serem capazes de interpretar esta ironia evidente? Ou será que o terapeuta sustenta uma seriedade extremamente convicta e consegue agir segundo uma ironia radical que é capaz de veicular-se sem que a família se dê conta? Então a habilidade de dramatização deve, neste contexto, ser um pré-requisito fundamental para o exercício da terapia familiar?

A questão toda, no meu entender, é que este tipo de prescrição de sintoma funciona na verdade como uma interpretação, esta fortalecida pela própria prescrição irônica que a veicula. Esta prescrição é de uma ironia básica e muito simples. Ela ocorre na vida de todos. Quando uma mãe diz ao filho assim “Mexe outra vez aí pra você ver o que é bom. Pois eu quero que você mexa pra você ver só o que vai acontecer com você”, ela não está ordenando que a criança mexa, apesar de ser esta a forma literal de seu enunciado. Ela está na verdade ameaçando: “Se você mexer, será punido”, é isto o que está dizendo em seu ato de fala indireto. Através de uma ordem literal ela está produzindo

uma ameaça. Na intervenção citada por Papp (1992), o terapeuta está, de fato, interpretando.

Por outro lado, há também um outro modo de prescrever o sintoma. O caso de uma família, por exemplo, em que a esposa dá muito mais atenção ao trabalho doméstico do que ao marido. Este reclama que ela não lhe faz carinhos e companhia, justificando estar sempre ocupada. Ela defende-se dizendo que é muito atarefada e que a maior parte do tempo trabalha em função do marido e dos filhos. Ela diz que faz carinho sim: lavando a roupa dele, fazendo uma boa comida e toda espécie de serviços domésticos, os quais teriam ele e os filhos como beneficiados. O marido, por sua vez, retruca, e pede a ela que deixe esses serviços em segundo plano para poder fazer-lhe companhia, para que possam estar mais juntos e possam inclusive acariciar-se. Nesta situação é prescrito a esta mulher que ela passe a fazer o que já está fazendo, durante o intervalo entre as sessões, ou seja, pelo tempo de uma semana. É prescrito que ela rejeite mais intensamente o marido, com justificativas de que tem muito trabalho a realizar. Neste caso em particular, o objetivo é fazer com que esta paciente possa vivenciar voluntaria e conscientemente o que já vinha realizando de modo involuntário. Esta vivência possibilitará que ela entre em um contato mais nítido com seu sintoma. Permitirá o distanciamento necessário para que possa visualizar melhor a situação que já vive, que esta possa ser tematizada na dimensão do vivido, do situar-se em outro plano que confere um ângulo distinto de observação de si mesma. A conscientização, desta forma, deve também fazer valer-se por dimensões do vivido, do experienciado, e não simplesmente segundo uma interpretação que a desvele. É o fazer o que já se faz, segundo um modo diferente de sua efetivação, que propicia saber melhor acerca do que se está fazendo. Aqui há, de fato, uma prescrição e não uma

interpretação disfarçada de prescrição, como no caso relatado por Papp. Este fazer o que já se faz, com a finalidade de conscientização, faz ressonância com a fala de Anzieu (2000, p. 568): ao tratar do verbete “comunicação paradoxal” em um dicionário de Psicologia, ele diz que as “injunções paradoxais” atuariam como um espelho, para família ou para o sujeito, do modo como funcionam, “a fim de fazê-los tomar consciência de seu funcionamento paradoxal assim ampliado”.

No exemplo 3, é também prescrito o próprio comportamento que se deseja eliminar: “se você está dormindo muito, irá dormir mais”. O terapeuta não justifica a prescrição, não há um por quê de agir dessa ou de tal maneira. O terapeuta prescreve, literalmente. Não há uma interpretação ou outra mensagem veiculada indiretamente pela sua fala. O que ocorre, por meio da prescrição, é a artificialização de um comportamento do qual a paciente se queixa como sendo uma compulsão, involuntária. Ao se impor que os sujeitos devam comportar-se da maneira indesejável, em determinados horários específicos e com determinada intensidade, está se impondo uma estrutura voluntária ao que acomete o sujeito como espontâneo e involuntário. A prescrição do sintoma é paradoxal ao prescrever o próprio mal para produzir o bem. Por outro lado, não é paradoxal em outro nível, pois prescreve o contrário da forma de efetivação do sintoma: prescreve a voluntarização de algo involuntário. Neste ponto não é paradoxal, pois a percepção de que isto é um paradoxo também está calcada em uma confusão de níveis de linguagem. Há uma confusão entre o sintoma (dormir muito) e sua forma de efetivação (voluntário/involuntário) e é isto o que produz o paradoxo. Como sugeriam Russell e Tarski, os paradoxos na verdade não são paradoxos, mas sim confusões de tipos lógicos ou níveis de linguagem.

Talvez, após esta minha demonstração, a analogia entre intervenções paradoxais e a homeopatia, segundo o princípio de que o semelhante cura o semelhante, não se sustente. Na prescrição do sintoma, o que na verdade ocorre é que algo é eliminado pela aplicação de seu oposto: o involuntário é eliminado pela prescrição do voluntário. Na prescrição do sintoma, este é de fato literalmente prescrito. Contudo, o contexto ou a estrutura de sua efetivação é radicalmente oposto ao do sintoma original.

O sintoma, na abordagem sistêmica, funciona como um aliado que regula e conserva o equilíbrio do sistema. Há, como na Psicanálise, um apego ao sintoma. O sistema ou o sujeito portador de determinado sintoma, de algum modo, necessita do mesmo. Talvez a forma do paradoxo, mesmo que em sua dimensão aparentemente ornamental, atue como um agente capaz de driblar a rejeição que o sistema naturalmente opera para não se desfazer do sintoma. Impondo a forma “faça o que você já faz”, com a condição de inverter a sua forma de efetivação, a qual atua segundo uma mudança no nível da linguagem (tornar voluntário o involuntário), é que será possível desfazer-se do sintoma. Há uma desautomatização do comportamento. Ao tornar-se voluntário é possibilitada a escolha pelo mesmo e não simplesmente a compulsão.

Deste modo, a aura de mistério em torno deste tipo de intervenção paradoxal deixa de existir, pois na verdade não é paradoxal. Ao explicarmos a gênese de um paradoxo, desmembrando-o, retirando o véu de ilusão que o sustenta, talvez também estejamos eliminando sua eficácia. Os paradoxos são figuras de linguagem, possuem efeitos de sentido, situam o sujeito indiretamente na posição almejada. Para compreender profundamente o paradoxo, talvez tivéssemos que efetuar um estudo mais profundo dos

tropos, das figuras de linguagem, as quais possuem como objeto central e privilegiado: a metáfora.

O paradoxo é um meio de acesso indireto, assim como a metáfora e a ironia. Dizer ou acessar X através de outra coisa Y. Uma das funções do acesso indireto é tocar no problemático, no que não pode ser dito, seja na sua forma de censura ou de impossibilidade de denominação, de referência direta e convencional. Ao transmitir uma mensagem em dois níveis diferentes de linguagem, veicula-se mais de um sentido possível, e a mensagem permanece aberta, polissêmica. O paradoxo é um meio inusitado de resposta, de prescrição, a qual impõe ao sujeito a tarefa de produzir metacomunicações e decifrá-lo.

Minha compreensão é a de que a psicoterapia pode recorrer a técnicas paradoxais, sem, contudo entregar-se a uma abordagem que as situa no centro de sua prática, fetichizando-as. Os três exemplos citados situam o paradoxo como uma função preliminar na psicoterapia. Ao invés de simplesmente atuar na direção da eliminação de sintomas, introduzem e engajam o paciente no processo psicoterápico. O paradoxo é utilizado como uma técnica auxiliar, muito propícia a momentos em que o tratamento necessita de um empurrão, de catalisação.

Claro, só estamos ilustrando uma aplicação de paradoxos que demonstra, como qualquer paradoxo, a sua relação surpreendente com o tratamento. Os autores que fornecem estes exemplos que enumerei parecem garantir sua eficácia ou, no mínimo, sinalizar que podemos visualizar aí um caminho possível para inspiração de futuros experimentos ou intervenções em clínica ou mesmo o estudo mais detalhado dessas formas de intervenção.

O que pretendi com esta aproximação aos estudos de pragmática da comunicação em relação aos paradoxos foi o de ilustrar que o paradoxo está presente em diversas interações e ações humanas e faz parte de nossas transações cotidianas, já que estamos falando de ironia e suas possíveis relações com a clínica *psi*. Nosso objetivo é explorar, sempre que possível, estas fronteiras de contato da ironia com a experiência clínica. No presente capítulo estamos analisando o papel do paradoxo no universo da ironia e a busca é de encontrar e analisar algumas de suas formas de expressão na clínica psicológica e nas interações humanas de um modo geral.

O paradoxo, por mais ciosos que sejamos em excluí-lo, reaparece em outras ocasiões ou em outras técnicas e abordagens. Frederick Perls (1997, 1988), por exemplo, traz no cerne de sua abordagem psicoterapêutica, a Gestalt-terapia, uma teoria da mudança que é paradoxal, pois nesta perspectiva, a mudança ocorre quando a pessoa se torna o que é, e não quando tenta converter-se no que não é. O discurso dos gestalt-terapeutas é o de rejeitar o papel de transformadores para trabalhar junto ao paciente no sentido de que assumam e possam tornar-se o que são. Este movimento reflete a máxima de Proust de que para curar um sofrimento é preciso experimentá-lo até o âmago. Isto obviamente não deve conduzir ao extremo de uma prática masoquista que pauta suas intervenções pelo acesso único através da dor. A idéia de que o semelhante cura o semelhante já está presente no imaginário médico desde Hipócrates.

Na prática psicanalítica os paradoxos também se manifestam. A regra da associação-livre exige do paciente o compromisso de esforçar-se em direção à livre associação, dizer tudo o que vem a mente, sem censuras e sem seleção. Deve se esforçar, de certo modo, para falar duas vezes antes de pensar, invertendo a máxima conhecida de

se pensar duas vezes antes de falar. A associação-livre é uma regra fundamental do trabalho Psicanálise que se manifesta segundo uma espécie de espontaneidade imposta. O dever ser espontâneo contradiz a espontaneidade.

Outro ponto diz respeito à demanda do paciente e à resposta do analista a esta demanda. O paciente procura o psicanalista esperando que este, através de seus conhecimentos, o ajude e o encaminhe em direção ao seu restabelecimento. Há um pedido implícito e comum de "doutor, eu quero que o senhor me ajude, que resolva o meu problema", assim como fazemos quando vamos ao médico. O analista responde à demanda, salientando que o paciente possui grande responsabilidade na direção e progresso do tratamento. O paciente, por outro lado, no caminhar do processo vai gradativamente percebendo que tem participação em seus próprios males e que ganha algo na produção dos mesmos, o chamado ganho secundário.

Estas surpresas contidas na dinâmica de um tratamento psicoterápico denotam paradoxos que são constitutivos de seu processo. Espera-se comumente "A" e obtém-se "B", o seu contrário. O paciente, durante o tratamento, vai se defrontando com a dinâmica surpreendente que circunda, para a Psicanálise, a pulsão e seus destinos. As representações pelo contrário são artifícios comuns utilizados pelo inconsciente. Através do mecanismo inconsciente do deslocamento, relações de contingência, contigüidade e tonalidades afetivas são invertidas e assim, pelo seu contrário, o recai consegue acesso ao consciente. Como essas representações conscientes justificam e ratificam nossas ações no mundo, pode-se dizer que em boa medida uma certa ironia domina também a nossa ação e economia psíquica. Contudo, esta ironia do destino de nossas pulsões, quando alçada à sua condição patológica, reafirma, no seu descontrole, seus

automatismos e compulsões degenerantes. A ironia não dominada, como veremos com Kierkegaard, conduz à autodestruição, pois que nega a si própria em uma espécie de autofagia nadificante.

A conclusão de que há ironia em tudo o que vivemos ou observamos é extremista e reducionista. O fato de neste trabalho estarmos atentos para captação da ironia nas mais diversas manifestações não deve implicar em generalizações e totalizações precipitadas. Contudo é parte integrante do trabalho explorar situações ou perspectivas que apresentem a ironia como participante de sua formação. O olhar que capta a manifestação da ironia também possui o seu viés de pré-disposição à deflagração de contradições. A questão de definir se a ironia encontra-se no olhar ou nas coisas remete a uma disposição de espírito própria ao ato de contemplação, a qual tradicionalmente podemos vincular à disposição para a filosofia, a qual os gregos denominaram como o espanto filosófico; ou mesmo o papel que a contemplação tem para acessar o vivido, a experiência, pois que é essencialmente receptiva e votada ao seio do aberto.

2.4. Ironia e *non-sense*

Segundo Deleuze (1969/1998, p. 77-84), o paradoxo volta-se para o *non-sense* (sem-sentido / não-senso), opondo-se tanto ao bom senso quanto ao senso comum e pode ser compreendido, antes de mais nada, não como ausência de sentido, mas sim como potencialidade de sentido. O sem-sentido desempenha, para Deleuze, papel relevante na gênese de sentido.

O sentido adquire consistência (a *doxa*) através do bom senso e do senso comum. O senso comum seria mais um “órgão” do que uma direção de sentido, pois sua função é

a de relacionar uma diversidade qualquer à forma do “mesmo” (1969/1998, p. 80). O bom senso está voltado para a atribuição de uma direção única, partindo-se do mais diferenciado para o menos diferenciado (do passado para o presente e futuro) e age em função da previsão. O bom senso opera recortes sobre o real, pois deve fornecer uma diretriz. O senso comum opera segundo uma fixação ainda maior, pois visa dar corpo, órgão, unidade, e não somente direção para o sentido. O bom senso sustenta a existência de um sentido determinável para as coisas do mundo.

O paradoxo afirma a existência de dois sentidos opostos ao mesmo tempo. Deleuze (p. 1-3) diz que o paradoxo aponta para o puro devir, ou seja, a impossibilidade de fixação e definição. A direção tomada é a do puro movimento e mudança, ou como preferem os orientais ao afirmarem meio paradoxalmente que a única coisa que permanece é a impermanência. Tem-se a dificuldade de se estabelecer um ponto fixo e certo. Isto também faz alguma ressonância com a meditação cartesiana que coloca toda a realidade em suspensão para concluir que a única certeza é a da própria dúvida. Contudo, a diferença é que embutido na dúvida está o *cogito* e assim ele se afirma como indubitável. O paradoxo, como sugere Deleuze, remete para a infinitude, pois rompe com os limites que são estabelecidos pela linguagem. A linguagem é uma violência ao mundo das coisas, pois que restringe seu sentido ao representado, ao nominado. O fluxo do real é contido no momento em que é registrado e apreendido através dos signos. A palavra é a morte da coisa, como nos lembra Lacan. Contudo, para Deleuze, é através da própria linguagem que podemos ultrapassar os limites e restitui-los “à equivalência infinita do devir ilimitado”. Um dos recursos de que a linguagem se utiliza para quebrar limites ou inserir-se no “puro devir” é o paradoxo.

É natural que os orientais se utilizem de antinomias e paradoxos como ferramentas de comunicação para a sua filosofia metafísica. O ensinamento *Zen* utiliza-se de um exercício fundado na apresentação de problemas paradoxais, os *koans*. Os discípulos são postos a refletir sobre questões aparente ou definitivamente sem respostas lógicas ou conclusivas. Afirmar ou perguntar, por exemplo, que som possui as palmas de uma só mão. Muito geralmente os discípulos se esmeram sobre problemas que despencam no vazio. A resposta pode estar no silêncio, alhures, ou em algum ato que quebre o circuito comum da linguagem. Muitos carecem completamente de sentido, visam à dissolução de expectativas ou o mergulho na impermanência. Deleuze insinua que há um certo gozo próprio ao cultivo do paradoxo, do *non-sense*. Há alguma coisa de liberdade na fascinação despertada pelos paradoxos. Primeiro nos deparamos com o estranhamento misterioso da afirmação de alguma coisa e seu contrário, simultaneamente. O paradoxo pode parecer totalmente aberto ao dizer mais de uma coisa ao mesmo tempo. A expressividade é patente, nos voltamos para o tudo é possível, ou seja, a possibilidade pura. Não nos situamos no universo do que “é” mas do que “pode ser”, do que “seria”. Não há, como vemos, “presente do indicativo” e sim o tempo verbal no Português conhecido como futuro do pretérito. O nome deste tempo verbal já traduz o paradoxo: o futuro do passado: o futuro do que já foi? O “seria” aponta para o que não é, pois que em seu caminho natural surge um impedimento que o desviou para outra direção. Quando algo “é”, confirma-se a sua efetividade e consistência. O que “seria” pode até insistir, mas não consiste, não se efetiva. O gozo do paradoxo é o gozo das possibilidades, da plasticidade infinita, derivando no seio do aberto, o que traduz a sua potência.

O paradoxo, por outro lado, como observamos através dos estudos de Pragmática relacionados à dupla vinculação, pode situar o sujeito preso na encruzilhada de injunções contraditórias. Fazendo-se “a” obtém-se “x”. Fazendo-se “b” obtém-se “x” também, sendo “b” o contrário de “a”. Ou seja, “se correr, o bicho pega; se ficar, o bicho come”. Estas situações não permitem resoluções de dentro de seu próprio contexto e os sujeitos nelas contidos geralmente não possuem meios de se extrair de seu impasse. As estórias *Zen* mostram esses impasses e as resoluções dos mesmos ou são estranhas ao contexto ou muito mais banais do que supúnhamos. A sua simplicidade pode ser alarmante. A resolução de um *koan* pode reiterar mais *non-sense* do que o já contido em sua questão:

O mestre perguntou ao discípulo qual seria a melhor definição para um vaso. Os discípulos esforçaram-se para alcançar a resposta ideal aos limites da exaustão. De repente, um dos alunos chuta o vaso e o professor encerra o problema, pois ali havia se dado uma definição satisfatória. Outros problemas, mais ocidentais, demonstram uma definição mais nítida e clara, o que, contudo não os extraem de serem aqui exemplificados, pois que portam a dupla vinculação. Um sujeito é suspeito de um crime e seu destino está nas mãos de um carrasco que pretende executá-lo, sem, contudo demonstrar ao público a sua vontade. Para tanto, o carrasco escreve “culpado” em dois pedaços de papel e os esconde um em cada mão. Para o público, todavia, existem dois papéis, um de culpado e outro de inocente. O réu sabe que o carrasco manipulou a situação e que qualquer das escolhas tem o destino certo da morte. O carrasco coloca a vida do réu supostamente à sorte. Porém, qualquer escolha efetuada leva ao mesmo fim. O réu escolhe uma das mãos e ao invés de abrir o papel, ele o engole. Isto sugere que o que houver na outra mão representa o contrário do que foi engolido, portanto: inocente. O

trunfo absoluto do algoz transforma-se repentinamente em trunfo absoluto da vítima. Este último paradoxo tem uma solução que dispensa o *non-sense* e corresponde muito bem a uma construção lógica legítima. Observamos uma superação de caráter definitivo e não simplesmente uma solução que se esquia de seu objeto. Se analisarmos a formação tática em que se colocam os adversários, aí sim voltamos a sentir o paradoxo. O réu utiliza-se da própria força do algoz para derrubá-lo. É exatamente o poder absoluto do algoz que produz a sua derrota, como em uma luta de *aikidô* em que a força do golpe do oponente (ataque) é utilizada na defesa, que por si mesma também é um ataque. Ou seja, a defesa ocorre juntamente com o ataque e quanto maior a energia do ataque do adversário, maior o seu tombo.

Os paradoxos, providos ou não de solução, são um desafio constante às malhas do sentido e da racionalidade. Se há uma resposta, a mesma geralmente se extrai do comum e se mostra surpreendente. Se não há resposta, nos extasiamos em experimentar um sentimento de totalidade e absurdo. Frente à sua abertura podemos nos sentir livres e angustiados, pois que a angústia é preço justo para a liberdade. O paradoxo produz uma liberdade que existe por consumir a si mesma. Como se pudéssemos afirmar que a liberdade absoluta pressupusesse a prisão em si mesma. Algo totalmente livre seria algo preso em si mesmo. O alimento do paradoxo é o próprio movimento do paradoxo, a sua circularidade incessante em torno de seu próprio eixo. O paradoxo alimenta-se de sua própria revolução.

O paradoxo também pode ser sentido como prisão se for posto como desafio a ser resolvido e se, pela própria definição de paradoxo, não houver solução. Isto também é relatado por estórias *Zen*, quando o *koan* é proposto e os discípulos só se resolvem ao

descobrir que não havia mesmo solução. Contudo, a resposta satisfatória geralmente surge na forma inusitada do *non-sense* ou uma espécie de *koan* secundário derivado do primeiro. Por exemplo, façamos a questão: “se correr, o bicho pega; se ficar, o bicho come”, o que fazer? Uma resposta desvinculada do contexto pode produzir efeito: “a solução é então dançar um tango argentino”...

O problema não se resolve de fato. Muitas vezes o *non-sense* transforma-se em atitude eficaz frente à dupla vinculação, o que pode até produzir um sentimento de liberdade na sua produção. O que estamos aqui perguntando é se a produção de *non-sense* provoca alternativas à dupla vinculação. Frente a uma dupla vinculação espera-se uma das duas ações opostas ou a paralisia angustiante. O desenvolvimento de respostas *non-sense* como parâmetro de ação ideal pode despertar padrões de interação que tangenciam ou adentram configurações ou repertórios próprios à estranheza de certas psicoses que denotam fissuras/falhas no comunicar. A contra-comunicação pode ser adotada como virtude de interação e aí reinaria o perigo do desenvolvimento desses padrões em estágios precoces da vida do sujeito, onde a ordem das interações é estendida para a ordem do mundo, a qual viria a constituir a disposição psíquica desses mesmos sujeitos. Entretanto, reiteramos que a abordagem aqui adotada remete somente para situações localizadas e específicas da produção de paradoxos e seus respectivos *non-senses*, os quais não se transportam para a qualidade de condição na constituição de determinados papéis, identidades ou estruturações psíquicas, como alguns preferem assim denominar.

A produção do *non-sense* como resposta, como realização de comunicação ou como uma de suas aspirações, é concebida pela produção artística. No que tange o universo da palavra, Valéry sugere que a poesia é operada através de uma hesitação entre

som e sentido. Há uma oscilação na ênfase que transita do significado (conceito, mais próximo do “sentido”) para o significante (imagem acústica) e vice-versa. O que se diz é que há uma hesitação entre o aspecto sensível e o inteligível. Se a comunicação comum preocupa-se somente com sua garantia de transparência e inteligibilidade, a poesia visa resgatar a parte sensível das palavras. Daí se dizer que a palavra poética é a palavra viva, a palavra retomando sua virtude de também ser coisa. As palavras, no seu sentido dicionarizado e usual são violentadas para que possa emergir a ordem do vivido. Se jogar com o aspecto material da palavra implica em *non-sense*, isto é parte integrante de um certo retorno às coisas mesmas que também seriam as palavras quando reduzidas ao significante que lhe recobre como um corpo do qual podemos nos esquecer quando imersos em abstrações. É comum no aprendizado *Zen*, bofetadas, empurrões ou pontapés com os quais o mestre repentinamente presenteia o discípulo. Segundo Umberto Eco (1971, p. 219), a propósito das relações do *Zen* com o Ocidente, este golpe ou chamada no corpo tem por objetivo não a punição, mas uma retomada de contato com o sensível, com a realidade concreta, no momento em que o discípulo começa a sofismar em demasia. Em sua reflexão sobre o *Zen*, Umberto Eco faz relações do mesmo com a Fenomenologia e com o primeiro Wittgenstein, do “*Tractatus*”. Com a primeira diz que o *Zen* partilha do retorno ao mundo das coisas mesmas onde ambos fazem referências à contemplação das coisas aquém dos enrijecimentos dos hábitos perceptivos e intelectuais:

(...) um por entre parênteses a coisa tal como nos habituamos a vê-la e interpreta-la comumente, para captar com absoluta e vital originalidade, a novidade e a essencialidade de seu ‘perfil’, [pois] segundo a fenomenologia husserliana devemos voltar à evidência indiscutível da experiência atual, aceitar

o fluxo da vida e vivê-lo antes de separá-lo e fixá-lo nas construções da inteligência, acertando-o naquela que é, como já foi dito, ‘uma cumplicidade primordial com o objeto’. A filosofia como modo de sentir e como ‘cura’. No fundo, curar-se desaprendendo, limpando o pensamento das pré-construções, reencontrando a intensidade original do mundo da vida (*Lebenswelt*) (Eco, 1971, p. 223).

Contudo, se ainda observarmos o que ocorre na “resolução” de um *koan*, a derrota da inteligência e o *non-sense* como “solução”, ficamos não somente à espreita de que processos estão envolvidos, mas que a resposta encontra-se fora da compreensão e sim, como vimos, no terreno do sensível. Para o olhar mais rasteiro, somos postos frente à estranheza, a uma resposta que suscita o julgamento de que é louco quem assim responde a uma pergunta demandada pelo outro. Eco nos chama atenção para salientar que este tipo de resposta ou estas interações portam efeitos estilísticos interessantes.

Nesta linha, cita John Cage, o “profeta da desorganização musical”, a figura mais discutida da música norte-americana, o “sumo-sacerdote do acaso”, que promove a desagregação das estruturas tradicionais da música através de seu trabalho. Antes de qualquer definição ou qualificação da música de John Cage, enfatiza que o estilo *Zen* de Cage é impecável. Ao ser questionado sobre a finalidade de sua música, Cage responde “que só se chocando com a completa incompreensão e medindo a própria estultice ele poderá colher o profundo sentido do *Tao*” (Eco, 1971, p. 212). A quem diz que sua música não é música, ele responde que não pretende fazer música; e na maioria das vezes prepara respostas pré-fabricadas para seus contraditores, boas para qualquer pergunta e desprovidas de sentido.

Mais adiante, Eco fala da passagem de Cage pela Itália e o rebuliço que provocou em um programa de televisão, de auditório, parecido com o de Silvio Santos no Brasil. Ele apresentou seu concerto para cafeteiras de pressão e liquidificadores para um locutor de um programa de *mass media*, obviamente desacostumado com tais bizarrices. Eco sugere que Cage debochou de todo telespectador italiano médio, via-satélite, e que as reações à sua participação eram acompanhadas de estranheza, estarrecimento, incompreensão ou até mesmo uma certa fascinação mal definida. Essas reações, geralmente multiformes e confusas são próprias aos que sofrem o bombardeio de *non-sense* desprendido pela ironia negativante, auto-fágica e desinteressada do outro. Sendo que a ironia aí se estabelece simplesmente para negar uma realidade ou um determinado contexto de vínculo. Funciona com uma não-resposta, uma fragmentação no processo de interlocução. Há uma cisão no eixo de comunicação entre interlocutores, sem que haja um simples negar-se a responder ou o vazio do silêncio. A demanda de resposta não é satisfeita porque ocorre uma resposta que no fundo não está respondendo a nada. A palavra se transforma em uma palavra atuante. Na falta da palavra, na sua insuficiência, ocorre o que a Psicanálise nomeia como atuação (*acting out*). Pode-se compreender que diante do inexprimível próprio ao inteligível, atua-se. A palavra do *non-sense*, como da ordem do inteligível, seria a atuação na forma de palavra, o que, por si só parece um contra-senso, já que palavra e atuação são sempre vistas como opostos.

O paradoxo remete-nos à ambigüidade própria ao universo da linguagem. Com o paradoxo somos inseridos em uma atmosfera de ambigüidade. O paradoxo refere-se dupla e simultaneamente a dois mundos opostos. Ao tornar a referência ambígua, a linguagem volta-se para si mesma (Jakobson, 1971, p. 151). Isto nos faz indagar acerca

de qual propriedade assim se opera. Ao voltar-se para si mesma, a linguagem descola-se do mundo? Deleuze (1969/1998, p. 77) ressalta que os “paradoxos só são recreações quando os consideramos como iniciativas do pensamento; não quando os consideramos como ‘a paixão do pensamento’”. Acrescenta que a força dos paradoxos reside no fato de que eles não são contraditórios, simplesmente; “mas que nos fazem assistir a gênese da contradição”. Para tal compreensão, ficaria mais simples se tomássemos um exemplo de paradoxo onde essa posição pudesse ser visualizada. Tomemos o famoso paradoxo do mentiroso. Ao dizer “eu minto”, o mentiroso produz um paradoxo, pois um mentiroso, ao afirmar que mente e estando mentindo, estaria dizendo a verdade, a qual não compete a um mentiroso. Adentramos em uma circularidade com tendência ao infinito.

Neste exemplo assistimos a gênese da contradição. Ela não é simplesmente apresentada na simples afirmação de que A é não-A. Assistimos ao processo de sua formação, o qual se inicia com uma virtude de inspiração lógica e esclarecedora. Há uma cisão entre lógica e linguagem. Este processo de gênese do paradoxo se inicia com uma inspiração lógica e termina no contra-senso. O mais espantoso é que a própria lógica parece fornecer as armas para a demonstração de sua impotência, aqui configurada como uma lógica leiga ou própria ao uso comum e voltada para os objetos do mundo. Não estamos aqui, é claro, atentando para nenhuma especificidade da Lógica como configuração de campo de um conhecimento sistematizado, mas sim o bom-senso ordinário (próprio à *doxa*, assim como o senso comum, como salienta Deleuze). Se podemos colocar em outros termos, vemos o naufrágio do bom senso que tomava o timão para si como condutor heróico e inquestionável da definição de sentido. Há uma ironia neste processo, em que o bom senso ou a razão, como protagonista principal, é traído

desavisadamente pela sua própria maestria e eficácia. Como se a inteligência, no seu limite, se auto-extingüisse. Próximos ficamos da sugestão de Wittgenstein de que a escada deveria ser jogada fora após o uso.

Deleuze (1969/1998) diz que o bom senso opera de modo repartidor e que propriedades e classes são as fontes vivas do mesmo. Pois que: “o bom senso desempenha papel capital na determinação de significação. Mas não desempenha nenhum na doação de sentido” (Deleuze, p. 78). A doação de sentido ou de onde os mesmos se originam, seria mais própria ao caos ou a fecundidade presente no seio do paradoxo. Deleuze nos faz pensar que o paradoxo é da ordem do originário e que o bom senso vem, como diz, “sempre em segundo lugar”, quando os sentidos já estão dados e fixados em suas significações.

Na formação da *doxa*, o senso comum teria a função de identificar e o bom senso, a de apontar uma direção e prever:

No senso (sentido) comum, “sentido” não se diz mais de uma direção, mas de um órgão. Nós o dizemos comum, porque é um órgão, uma função, uma faculdade de identificação, que relaciona uma diversidade qualquer à forma do mesmo. O senso comum identifica, reconhece, não menos quanto o bom senso prevê (Deleuze, 1969/1998, p. 80).

Deleuze refere-se também ao movimento provocado pelo paradoxo que faz com que a identidade se perca, pois aparece de um lado como a afirmação de dois sentidos ao mesmo tempo, subvertendo o bom senso; e como o *non-sense* da identidade perdida, subvertendo o senso comum. Ressalta que a doação de sentido ocorre na região que

precede todo bom senso e senso comum, e que “o não-senso se acha numa relação interior e original com o sentido” (Deleuze, 1969/1998, p. 83). Pois que “o não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. É isto o que é preciso entender por *non-sense*” (Deleuze, p.74).

O *non-sense*, nesta perspectiva, é entendido como elemento fundamental na gênese de sentido, na sua fecundação. O cultivo ou a produção do paradoxo também sinaliza para o que daí pode se obter enquanto fertilização de sentidos. Semear novos sentidos não exclui o mergulho no caos próprio que sentimos quando deparados com o sem-sentido. Há uma poética do arbitrário, do aleatório, que deve ser contemplada e que alguns movimentos estéticos do Ocidente puderam cultivar, como por exemplo, o Dadaísmo e o Surrealismo. Segundo Eco, o Ocidente pôde permitir com mais abertura a entrada ou influência do ensinamento *Zen* na medida em que passou pelo Dadaísmo e Surrealismo. Há lugar para o *Zen* no Ocidente no contexto em que a história da ciência e do pensamento no século XX demonstra os limites de nossa capacidade de inteligência e apropriação do real, evidenciadas por descobertas como, por exemplo, na área da Física Quântica. A impossibilidade de definição precisa da realidade, quando observada em seus limites, coloca o homem ocidental de frente com novas categorias inseridas no imaginário científico contemporâneo como ambigüidade, incerteza, indeterminismo, possibilidade, probabilidade.

A não efetividade de nossos conceitos frente ao movimento incontornável do real nos revela o horizonte do aberto que assim se insinua. Kierkegaard (1991) sugere que frente à não efetividade como dominante e prevalente, há o caminho que com ela se

harmoniza, o caminho da ironia. A ironia será aquela postura que frente às impotências da razão em estabelecer a efetividade de seu juízo se regozija alegremente em ser a mentora habilidosa do que podemos chamar de jogo. Talvez seja a possibilidade de trânsito num universo onde as abstrações se perdem e somente o aspecto sensível pode revelar alternativas de ação.

Estas alternativas podem situar-se num âmbito externo ou estranho ao contexto de um determinado encadeamento propositivo. Ocorrem, como vimos, situações como no caso das respostas *non-sense* ou estranhas, dadas a uma indagação paradoxal, em que o respondido demonstra-se como fora do contexto comunicativo ou semântico dado. Há uma “aberração” comunicativa quando uma resposta produz um efeito totalmente estranho ao esperado. Este tipo de “aberração” aproxima-se de outros efeitos que se operam ao aproximar, por exemplo, universos semânticos distantes, como no caso da produção de uma metáfora. Da mesma forma que a ironia expressa uma duplicidade, isto pode ser observado na operação metafórica e em outros fenômenos nos quais o sentido se desdobra e a função referencial cede espaço para outra função, a poética (Jakobson, 1971, p. 151). É o momento em que nos perguntamos: “o que se está falando? Sobre o quê?”.

CAPÍTULO 3

IRONIA E REGRA DA ABSTINÊNCIA

3.1. A ironia em Kierkegaard e sua negatividade

Segundo Kierkegaard (1991), o conceito de ironia fez sua entrada no mundo com Sócrates. Seu estudo faz referência constante à Sócrates na tentativa de exploração de um conceito que detém especial e singular ligação com a existência deste personagem da história da Filosofia, a qual foi relatada segundo diferentes perspectivas. Para tanto, Kierkegaard investiga Sócrates através das perspectivas de Platão, Xenofonte e Aristófanes. Tal tarefa demonstra sua envergadura na medida das diferentes versões acerca de um personagem sobre o qual a história não pôde demonstrar com precisão as evidências dos limites de sua real existência.

Kierkegaard (1991) adverte que mesmo para o estudioso da vida e das circunstâncias de Sócrates, o conhecimento completo do que seja ironia demanda uma outra ordem de saberes e estudos, pois:

Isto deve bastar no que tange à dificuldade que surge com toda e qualquer concepção filosófica da história, no que se refere ao cuidado que aí convém empregar. As condições especiais podem, entretanto apresentar novas dificuldades, o que é o caso principalmente nesta presente pesquisa. Com efeito, aquilo a que o próprio Sócrates dava tanto valor, o ficar tranqüilo e meditar, isto é: silêncio, eis toda a sua vida em relação à história universal. Ele nada deixou, a partir do que uma época posterior pudesse julgá-lo; sim, mesmo que eu me

imaginasse contemporâneo dele, ainda seria sempre difícil conceber o que ele foi. Pois ele pertencia àquela espécie de homens diante dos quais ninguém pode dar-se por satisfeito somente com o exterior como tal. O exterior indicava constantemente algo de diferente e de oposto. Não se dava com ele o caso daquele filósofo que, ao explorar suas intuições, seu discurso era a própria presença da idéia. Muito pelo contrário: o que Sócrates dizia significava algo de diferente (Kierkegaard, 1991, p. 25).

A tarefa de Kierkegaard (1991) de explorar aspectos da vida de Sócrates, segundo o próprio autor, é muito árdua. Sócrates revelava-se como de difícil apreensão, até mesmo para seus contemporâneos. Sua existência, tanto pessoal quanto filosófica, foi marcada pela ironia, a qual é um conceito eminentemente negativo. Segundo Kierkegaard tal empreitada, fixar uma imagem de Sócrates, “até parece impossível ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível.” (Kierkegaard, 1991, p.26).

No tópico dedicado exclusivamente a Xenofonte, Kierkegaard (1991) procura demonstrar que a perspectiva de Sócrates por ele apresentada não é tão digna de confiança quanto a deixada por Platão. Para Kierkegaard as concepções de Xenofonte sobre Sócrates são pobres e distorcidas, pois onde haveria de estar a ironia, ele a representa como sofística em uma “feia composição de cinismo e espírito filisteu” (p. 34).

As concepções de Platão sobre Sócrates seriam, portanto as mais completas e “confiáveis”. Há uma relatividade importante no tocante ao seu aspecto confiável e é por isso que o escrevo com aspas. Segundo Kierkegaard (1991) a separação entre o Sócrates poético e o Sócrates narrativo (histórico) não é precisa ou verificável. Deste modo, uma

coisa é clara, não há como delimitar onde encontramos Sócrates e onde encontramos Platão. O legado dos dois revela-se indistinto pelo transcorrer da história (p. 39). Esse é um dos pontos levantados por Kierkegaard, contudo o primeiro objetivo de seu trabalho, na sua primeira parte, é tentar encontrar o que há de intrínseco a Sócrates, o que é próprio dele e não simplesmente uma representação particular de determinado autor.

Os relatos deixados por Aristófanes (Kierkegaard, 1991, p. 108-123) também revelam sua importância, mesmo que expondo a faceta mais cômica de Sócrates. Kierkegaard argumenta que a representação de Aristófanes, apesar de cômica, não traduz distorções irreparáveis para com questões históricas. Sugere que o cômico, em Aristófanes, está a serviço da ênfase em detalhes muitas vezes latentes, pois haveria duas formas do cômico: aquele que deturpa e se extrai da realidade, com o objetivo de agredir e destruir uma imagem e aquele que nos atenta para o que talvez seja o mais protuberante, latente e importante no que está sendo representado. O retrato de Aristófanes sobre Sócrates é um retrato alegre, o qual o reflete em todo o seu despreendimento da vida e da vaidade. As exposições tanto de Aristófanes quanto de Platão são ideais, mas com a relação recíproca que detém uma simetria: enquanto Platão é de uma idealidade trágica, Aristófanes é de uma idealidade cômica.

Kierkegaard (1991) aproxima a ironia, do ponto de vista de Aristófanes, do cômico. Há o sentido de superação de si mesma, de auto-abolição, que é próprio ao cômico. A seriedade é tida como pesada demais e limitante da infinitude cômica, a qual não conhece limite algum. A ironia é um ponto de vista novo frente à antiga cultura grega, que constantemente se suprime a si mesmo:

(...) é um nada que devora tudo, e um algo que jamais se pode agarrar, que ao mesmo tempo é e não é; mas isto é uma coisa cômica em seu mais profundo fundamento. Assim como a ironia derrota portanto tudo, ao ver em cada coisa a sua discrepância para com a idéia, assim também ela se situa abaixo de si mesma, à medida que se supera a si mesma e contudo permanece nela (Kierkegaard, 1991, p. 110).

A idéia de Kierkegaard (1991) sobre as representações de Aristófanes é a de que elas são prolíferas e interessantes. Nesta concepção a ironia mostra-se em seu aspecto mais desprendido, do mundo e de si mesma. O ironista se permite ao esquecimento de si e se desapega do mundo e dos objetos.

E certamente ninguém há de negar que com isso está excelentemente caracterizada a dialética meramente negativa, que constantemente permanece em si mesma, sem avançar nas determinações da vida ou da idéia, e por isso goza de uma liberdade que se ri das cadeias que a continuidade impõe, aquela dialética que no sentido mais abstrato apenas é uma potência, um rei sem terra, que se deleita com a mera possibilidade de renunciar a tudo no aparente instante da posse de tudo, embora tanto a posse quanto a renúncia sejam ilusórias, uma dialética que não se sente constrangida pelo passado, nem coagida por sua férrea consequência, não se sente angustiada pelo futuro, porque ela é tão rápida em esquecer, que mesmo o futuro já está quase esquecido antes de ser vivenciado uma dialética que de nada carece, nada deseja, se basta a si mesma, leviana e inconstante salta sobre tudo como uma criança sem rumo” (Kierkegaard, 1991, p.113).

Pela perspectiva de Platão, Sócrates detinha a unidade de dois aspectos de atuação: o positivo e o negativo. Através do primeiro, a atuação no mundo é marcada pela ação presentificada. Através do segundo aspecto, a atuação não é marcada pela ação direta ou imediata, mas sim por meios indiretos. A ação filosófica de Sócrates era tanto marcada por um quanto pelo outro aspecto, compondo uma conjunção harmoniosa dos dois (Kierkegaard, 1991, p. 37-38). Tanto falava quanto ouvia, tanto respondia quanto perguntava, sabia agir e sabia contemplar. A relação com o conhecimento não era marcada pela voracidade dos sofistas, os quais eram eminentemente positivos em sua atividade filosófica. Kierkegaard, em diversos trechos de seu estudo, remete-se à idéia de que Sócrates tinha como objetivo o silêncio e a contemplação, em reação à pressa que ansiava colher antes de semear.

As ações positivas, exaustivamente adotadas pelos sofistas, podem ser compreendidas como correlatas de presença e manifestação concreta e direta. As ações negativas seriam as manifestações indiretas, sutis ou mais abstratas. A virtude negativa da filosofia de Sócrates é o contraponto que merece mais atenção, pois o aspecto negativo, marcado pela indireção e sutileza, é mais difícil de ser percebido e definido.

Sócrates tinha como meta filosófica o alcance da simplicidade, a qual somente seria atingida quando se atingisse uma abstração que pudesse concentrar em si as “múltiplas combinações da vida” (Kierkegaard, 1991, p. 40). Diferentemente dos sofistas, que preferiam responder e expor seu espetáculo retórico na forma do monólogo, Sócrates preferia perguntar e eis aí mais um aspecto negativo:

O método consiste propriamente em simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as a uma abreviatura cada vez mais abstrata; e já que Sócrates começa a maioria de seus diálogos não no centro, mas na periferia, na colorida variedade da vida infinitamente entrelaçada em si mesma, é preciso um alto grau de arte para desenvolver não somente a si mesmo, mas também o abstrato não apenas a partir das complicações da vida, mas também das dos sofistas. Esta arte que aqui descrevemos, é naturalmente a bem conhecida arte socrática de perguntar, ou, para recordar a necessidade dos diálogos para a filosofia platônica, a arte de conversar. É por isso que Sócrates, tão freqüentemente com uma ironia tão profunda, repreende os sofistas, jogando-lhes na cara que eles sabiam muito falar, mas não conversar. (Kierkegaard, p. 40).

Kierkegaard (1991) procura o valor do diálogo filosófico em oposição ao monólogo filosófico, pelo menos para os argumentos antigos de índole platônica. O diálogo nunca operaria como o monólogo, no sentido de distanciar-se do objeto. Quando realizado, principalmente através da forma de pergunta e resposta, o fundamental é o objeto ou idéia proposta e não simplesmente a sua expressão. Deste modo, a pergunta assume papel de contraponto indispensável, pois é parte essencial de um diálogo ou debate de idéias.

O perguntar aparentemente demonstra a ignorância e o vazio para o qual mira nossa carência de saber. Contudo, o perguntar sinaliza as direções básicas que deve tomar a atividade de produção do conhecimento. É o contraponto negativo necessário para a mobilização do movimento de reflexão. Sinalizar o buraco é abrir flancos no já conhecido, visualizar a diferença numa dimensão homogênea que antes se mostrava

impermeável para um detalhe novo e inaudito. A boa pergunta é a capaz de indicar as falhas na fixidez estabelecida pela sedimentação de determinado campo de saber, impondo uma descontinuidade ou desvio que deve reciclar as percepções estabelecidas. A pergunta carrega uma certa violência, pois sempre se dirige aos limites do constituído, violando a estabilidade confortável de um conhecimento sem bordas para o mistério.

Ao perguntar, eu não sei nada e me relaciono de forma puramente receptiva com o meu objeto. Neste sentido, o perguntar socrático possui analogia, ainda que distante, mas indubitável, com o negativo em Hegel. (Kierkegaard, 1991, p. 41).

Como podemos ver, a sugestão de negatividade está sempre presente nas observações de Kierkegaard acerca da ironia em Sócrates. Preliminarmente seria de bom préstimo se tentássemos compreender melhor a questão da negatividade. Segundo Abbagnano (2000, p. 709), por negativo entende-se “aquilo que efetua ou implica uma negação, ou seja, uma exclusão de possibilidade”. Se nos esforçarmos na direção de sua investigação, iremos perceber, mais cedo ou mais tarde, que o sentido de negação termina por desembocar em correlações com a ausência e com o nada, na medida em que os sugere, produz ou estimula. Obviamente, neste caso, estaríamos nos referindo mais particularmente à questão da negação ontológica, a qual diz respeito ao não-ser. Como vimos, Kierkegaard (1991), ao falar de “negativo”, refere-se a Hegel. Segundo Renaud (1989, p. 1090), negação e negatividade assumem papel central na “lógica metafísica” de Hegel. “Lógica metafísica” é o termo do qual o autor se utiliza para distingui-la de uma lógica proposicional pura, pois a negação, em Hegel, pode ser entendida como a

“expressão lógica do próprio movimento do real”. A negação seria o motor do real, e surge como “conceito que permite pensar o real como movimento ou devir, como dinamismo a todos os níveis de ser do real” (p. 1091).

Nesta perspectiva, a idéia de devir, de movimento, parece confundir-se com a de negação, na medida em que esta, quando tomada segundo critérios estritos e puros, termina por negar a si mesma. O movimento da negação nunca é passível de afirmar-se. Esta asserção parece meio tola ou pleonástica, mas faz-se necessária. A idéia de presença, firmeza, afirmação ou estabilidade, não condiz com negação. A negação é um ato de opor-se que se opõe a si mesma. Ela é auto-excludente. Renaud (1989, p. 1091) acrescenta que “O movimento negativo é aqui a diferença que, refletida em si própria, aparece como intrinsecamente contraditória na medida em que se põe como a diferença que difere de si própria”. Nos termos de uma lógica dos conceitos, a negação corresponde à passagem pelo conceito de particularidade. Esta, como sabemos, nega a universalidade e assim acaba por demonstrar o próprio real entendido como devir. A negação, entendida como motor do real em Hegel, nos remete para o seu vislumbre como o próprio ninho de ausência e nada que fecunda o surgimento do ser, ou, pelo menos, das entidades finitas.

As idéias de negatividade e negação são passíveis, no pensamento hegeliano, de correlação com o devir. Negatividade implica em movimento incessante, infinitude. Ao ser posta, a negação irá impossibilitar uma síntese perfeita. A negação, entendida como real, traduz-se em uma cadeia infinita de negações que reiteram o vazio. A negatividade, presente na ironia, remete-se para além de qualquer possível ou de qualquer determinação. Se o positivo indica a pura, simples e contínua existência de algo (Inwood, 1997, p. 236), o negativo é a diferença que marca a existência de toda e qualquer entidade

finita. A negatividade fornece a dimensão do outro, do que se opõe, se altera ou difere. A existência de entes materiais implica nesta tensão entre os mesmos, que os distingue e os identifica. A identidade demanda diferença e alteridade.

A negatividade, portanto, subjaz ao movimento. Podemos entendê-la como fecundante de mudança, de criação. A partir do momento em que se nega é que se altera. Negar é alterar, opor, tensionar, é partir do proposto para o transposto, transportar-se. Esta é inclusive tida como uma das posturas de base para o filosofar, a atitude negativa. Negar-se ao que está proposto para que o movimento do pensamento seja despertado. Ultrapassar o dado em direção ao inusitado e desconhecido: deslocar-se, desapropriar-se. Ou seja, sair do próprio em direção ao outro, ao diferente, ao impróprio.

A negação, se tomada em sua radicalidade, irá voltar-se para si mesma, reproduzindo-se em negação da negação, com tendência a uma infinitude negativa, estabelecendo um círculo vicioso, o qual nos faz, supostamente, girar em torno de um mesmo ponto ou a ele retornar. Podemos, por outro lado, compreender tal movimento não como vicioso e sim em espiral. Em um círculo vicioso retorna-se sempre ao mesmo ponto, em uma espiral há uma retroação, contudo a um outro nível, pois que ocorrido a cada volta da mesma. Para reforçar nosso pensamento, citemos Inwood (1997, p. 238): “Hegel vê freqüentemente as fases subseqüentes da lógica, história, uma vida, etc, como o restabelecimento de uma fase anterior num nível mais elevado”.

Há distinções, contudo, a ser estabelecidas. Quando Kierkegaard (1991) diz que existe analogia entre o perguntar socrático e o negativo em Hegel, sabe muito bem da limitação desta correlação. O negativo, em Hegel, revela-se como um princípio fecundante do movimento da idéia e não simplesmente como começo, meio e fim da

mesma. Como o próprio Hegel (1993, p. 44) declara, existe um momento dialético da idéia que pode ser denominado como uma

negatividade absoluta e infinita, até aos esforços da idéia para se negar como geral e infinita e se afirmar particular e finita, para, em seguida, negar esta negação de si própria e se reafirmar enfim como o universal e o infinito no seio do particular e do finito.

Desta forma se daria o desenvolvimento ou o desenrolar do real: em uma matriz de três tempos ou dimensões, as quais irão servir de base para todos os seus posteriores ou derivados. Haveria um momento inicial potencial, em que as entidades finitas ainda não seriam existentes, em que a totalidade seria composta por uma unidade primordial indivisa. Neste momento não há oposição, há simplesmente o uno, somente potência e possibilidade. Não há fora nem dentro, não há relação, não há partes, somente o estado de potência. A negação é que permite a tensão, a parte (particularidade), a oposição, a diferença. E assim instaura-se o devir, através de quebras (oposições, diferenças) e tentativas de sínteses, as quais nunca se efetivam em perfeição de retomar o estado originário ou de potência. É a negação da negação que se traduz na síntese.

A negatividade seria somente um momento da idéia especulativa, e não toda a idéia. Hegel não postula que o momento negativo deve ser reiterado indefinidamente, pois acredita em algo preciso e substancial em si, em valores concretos e essenciais e é isto que deve ser buscado pelo movimento dialético da idéia. Ele repudia a devoção romântica para com a ironia, a qual também possui como expressão uma negatividade que aposta “na vacuidade do concreto, do moral, de tudo o que é rico em conteúdo, na afirmação da

nulidade de tudo o que é objetivo e possui um valor imanente” (Hegel, 1993, p. 43). Esse processo, que toma a negatividade como um fim e não como princípio ou meio, desemboca, segundo Hegel, na morbidez produzida pelo vazio e negatividade reiterada, armadilha na qual os românticos caíram. A ausência de direção, de um fim, segundo sua concepção, implica na degeneração do caráter, pois:

É uma ironia fundada numa falta de caráter essa que os partidários da ironia mais apreciam. O que, efetivamente, caracteriza um homem de caráter é saber designar fins que procura alcançar com um tal empenho que consideraria perdida a sua individualidade se tivesse de renunciar a eles. Com a substancialidade do fim, esta constância constitui a base daquilo a que se chama um caráter (Hegel, 1993, p. 44).

Hegel (1993) define ou pelo menos nos indica um pouco o caminho acerca de como concebe o caráter e o peso que usualmente tal qualidade demonstra em todo e qualquer meio social. Quando se diz que alguém não tem caráter, logo pensamos que tal pessoa carece do que é essencial ou mais importante em sua formação como ser humano. Para Hegel, é fundamental o alcance de alguma substância ou determinação que subsista à realidade ou a governe: algo deve permanecer nessa medida. A sua posição é essencialista e propõe a existência de entidades ou valores em si. A busca desses valores, como um eixo que fornece um prumo para o desenrolar da vida, é que determina a substância do caráter. Este seria determinado pela continuidade e coerência, uma certa uniformidade relacionada ao alcance do que é substancial e que permite a sociabilidade.

É na segunda parte de seu trabalho que Kierkegaard (1991) deixa claro que durante a primeira parte do livro havia se concentrado na pessoa de Sócrates, com o objetivo de rastrear a relação deste com o surgimento da ironia e de que a ironia era um ponto fundamental na concepção mesmo do que é e foi Sócrates. A primeira parte ocupava-se mais dos relatos acerca de Sócrates do que propriamente do conceito de ironia. As dificuldades inclusive relacionadas com a ausência de precisão histórica no tocante à Sócrates são um pouco apaziguadas, ou melhor aceitas, quando Kierkegaard anuncia que elas se justificam pelo próprio fato de que a existência de Sócrates foi irônica. Pois é então na segunda parte que o conceito de ironia é tratado de modo mais detalhado.

Na busca de um desenvolvimento histórico “coerente” do conceito de ironia, Kierkegaard (1991, p. 213) enuncia que o mesmo carece deste desenvolvimento. No período posterior à Fichte, o conceito de ironia foi intensamente nomeado, valorizado, pressuposto ou sugerido, mas nunca trabalhado ou investigado de forma detalhada. Solger se queixa de não encontrar alusões diretas ou suficientes de Schlegel acerca do conceito, pois em sua obra o mesmo é somente evocado em pouquíssimas passagens e de modo bem fugaz. Hegel, por sua vez, tem a mesma queixa em relação à Solger e Tieck. Kierkegaard então também se reserva ao direito de lamentar a ausência de estudos mais focalizados e detalhados em torno do tema da ironia. Segundo ele, o próprio Hegel também deixa a desejar, pois não desenvolve seu pensamento e apenas a menciona e sempre de modo muito repetido, embora em um número considerável de passagens (p. 213) Kierkegaard está de certa forma advogando para si determinado mérito na contemplação detida e paciente de um conceito para o qual a história não reservou tal trabalho. Enunciadas estas colocações, fica, acredito, mais clara para o leitor a dimensão

dos obstáculos em que nossa investigação foi colocada. O tema da ironia, tanto por sua natureza quanto por sua história, revela dificuldades que se estendem desde a opacidade da linguagem e da forma do legado de Kierkegaard até os prenúncios áridos do que ele mesmo atesta na composição de seu próprio estudo. Herdamos, portanto, um objeto opaco, tematizado na obra de autores marcados por inconsistência e opacidade. Percebemos que a opacidade imposta está intimamente relacionada ao que estamos desde o início deste tópico a reiterar como sendo da ordem da negatividade. Onde algo devia aparecer, somente se insinua; onde parece finalizar-se, há continuidade, onde deveria continuar, finaliza-se. O processo de investigação, a qualquer desatenção, pode parecer irônico. Sob o risco de embriagar-nos de nosso próprio objeto de estudo, e esquecer o nosso objetivo maior, que é algum conhecimento lúcido acerca do mesmo, não devemos nos render à tentação de nele nos esconder para poder produzir o álibi suspeito que nos livra do compromisso de apontar determinações e definições mínimas para o curso de nosso processo de investigação. Que fique bem claro, nossa investigação não se utiliza da ironia, nem como método, nem em qualquer outro nível.

Kierkegaard (1991) procura também demonstrar que o conceito de ironia teve duas formas de aparição: a primeira através de Sócrates e a segunda após Fichte. A primeira forma demonstrou a força da subjetividade frente à realidade e fez valer seu direito na história universal. Sócrates inaugura um período na história da Filosofia, chamado de período antropológico, em oposição ao anterior, o período cosmológico. Os interesses desse novo período voltam-se para as questões humanas, do espírito, enquanto que os pré-socráticos estavam mais interessados com os fundamentos da realidade. Como o próprio nome atesta, a cosmologia buscava compreender filosoficamente a questão da

origem e da fundamentação, sejam elas do todo ou de quaisquer entidades particulares. A questão socrática é a de relação dos homens com o conhecimento e dos homens entre si. A Filosofia passa a concentrar-se no sujeito que se opõe ao coletivo, um sujeito que se impõe para o mundo, que se determina, que decide. Há um esforço constante de Sócrates de demonstrar a força da subjetividade. Como Kierkegaard acrescenta, esta subjetividade adentra o mundo através de Sócrates e ao desaparecer, assim o faz deixando seu vestígio (p. 212). A segunda forma de aparição do conceito de ironia ocorre após Fichte, quando a subjetividade é alçada à “segunda potência” e irá se fazer valer em uma forma ainda mais elevada, a qual demonstra sua mais intensa expressão no Romantismo. A forma que contudo prevalece é a primeira, pois a segunda foi “combatida e aniquilada” por ser “injustificada” (p.217).

A forma que a ironia adotou no movimento romântico não é vista, tanto por Kierkegaard como por Hegel, como muito construtiva, na medida em que não foi dominada e adquiriu proporções injustificadas e com tonalidades que a conduziram para o labirinto sem saída de toda edificação que se pudesse erguer acerca do destino que os homens podem produzir para a sustentação mínima de sua existência. Hegel assim o demonstra ao dizer, como vimos, que o negativo deve ser compreendido somente como princípio fecundante da idéia, como um momento. Kierkegaard (1991) não se furta de se posicionar em termos parecidos, ao deixar claro, no final de seu estudo, que a ironia precisa ser adotada em seu momento dominado, o qual revela sua virtude para o que é saudável e renovador, para que não se perca numa “infinitude sem conteúdo” (p. 279), pois:

Quando a ironia acabou de ser dominada, ela executa um movimento que é o oposto daquele em que ela manifesta sua vida indomada. A ironia limita, finitiza, restringe, e com isso confere verdade, realidade, conteúdo; ela disciplina e pune, e com isso dá sustentação e consistência. A ironia é um disciplinador (*Tugtemester*, pedagogo), que só é temido por quem não o conhece. (Kierkegaard, 1991, p. 277).

Como Kierkegaard (1991, p. 280) anuncia, a ironia “ensina a respeitar a contemplação”, ou seja, é fundamentalmente contemplativa, experimental e observadora. Há fatores importantes considerados pelo autor, os quais podem servir de inspiração para a reflexão acerca de questões referentes ao campo da clínica psicológica. Os três aspectos acima considerados (contemplação, experimentação e observação) perpassam todo o texto de Kierkegaard. Será através destes aspectos que poderemos, mais adiante, construir algumas pontes com o conceito de abstinência e regra da abstinência em clínica. Isso tudo, como viemos demonstrando, relaciona-se com a negatividade. Esta produz uma ironia que é uma forma de abstinência, pois que não estabelece efetividade e transita no terreno da possibilidade. Em seu momento dominado, a ironia não simplesmente se entrega ao infinito da possibilidade em detrimento completo da realidade, pois: “a ironia, como um momento dominado, mostra-se em sua verdade justamente nisso: ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase adequada na realidade” (Kierkegaard, p. 279).

Há outras questões importantes envolvidas. A ironia, segundo as sugestões de Kierkegaard (1991), é uma alternativa de inserção do possível no seio do determinado, de negociação entre a realidade e a possibilidade; entre necessidade e liberdade. No próximo

tópico procuraremos demonstrar em que medida é uma abstinência e o que isto pode gerar em termos de reflexão para a clínica psicológica.

3.2. Ironia kierkegaardiana, estética e regra da abstinência.

Há relações que podem ser estabelecidas entre a clínica psicológica e o campo da estética. Em minha pesquisa de mestrado (Facioli, 1999) procurei expor algumas destas possíveis relações à reflexão. Procurei demonstrar que existem facetas na *práxis* da clínica psicológica que são de cunho estético. Há dimensões da clínica que nos remetem a reflexões de caráter estético. Quero aqui tomar o sentido de estética primeiramente no que tange a sua etimologia que a aproxima do universo da sensação e do sentimento. Estético, remontando-se ao grego *aísthésis*, “percepção pelos sentidos” (Houaiss, 2001), repercute significações próprias ao que é da faculdade de sentir, ao sentimento.

A clínica psicológica deve ter em conta o que é da ordem do sentimento. Na prática clínica, o sentimento pode aparecer de diversas formas. O sentimento pode estar presente no que se busca quando se exige o compromisso do paciente para com a regra da associação-livre, com a espontaneidade necessária em seu relato para que o caminho em batalha com as resistências seja efetuado na direção de sua superação e busca de uma expressão que toque em elementos primários. Perseguir ou dar de frente com o sentimento, seja ele uma meta de expressão na fala, ou a pedra intransponível e incomunicável que constrói a paixão dessa mesma fala tropeçante, são desafios com os quais, paciente e psicoterapeuta, devem lidar. O sentimento pode ser uma meta, pois é através de sua trilha que muitas vezes podemos superar as armadilhas que são postas pelas “razões” do imaginário, construído nas histórias de vida para fazer valer a

adequação social em detrimento da consciência do próprio desejo, ou seja: as resistências. Tocar no sentimento, ou esforçar-se em lhe dar expressão é um dos meios para se transpor resistências.

Mas o que é o sentimento? Esta questão pode suscitar uma variedade muito grande de respostas. Contudo, a que aqui salientaremos é a da oposição do sentimento para com a razão, o conceito ou a forma, como nos sugere Susanne K. Langer (1953/1980) em “Sentimento e Forma”. Nesta concepção o sentimento é marcado pela indistinção e confusão, enquanto que a forma é marcada pela distinção e limitação:

O sentimento está associado com a espontaneidade, a espontaneidade com a informalidade ou a indiferença à forma e assim (por raciocínio desmazelado) com a ausência de forma. Por outro lado, a forma conota formalidade, regras, portanto repressão do sentimento e (através do mesmo desmazelamento) ausência de sentimento (Langer, p. 18-19).

Esta polaridade pode não ser muito fecunda, se tentarmos compreendê-la como uma simples dicotomia. Langer (1953/1980) atesta para este risco no campo de suas reflexões sobre a arte. Em nossa reflexão, podemos detectá-lo ao observar que o sentimento, se não for expresso, ou seja, formalizado de algum modo, não tem função no trabalho clínico. Conseguir dar expressão para o sentimento é de algum modo traduzi-lo em alguma forma. O que podemos pensar é que o começo deste processo de fazer falar, na clínica, deva acontecer pela via do sentimento. Buscar o sentimento e atingi-lo é um princípio de trabalho a ser desenvolvido com o objetivo de se superar as automações da fala. Expressar o sentimento, dar forma ao mesmo, é o que também podemos chamar de

conscientização. Não há dúvida num ponto: tocar no sentimento é tocar no não-elaborado, no não-resolvido e permitir vias de expressão com maior possibilidade de realização positiva de desejo, e não simplesmente a tomada dos pés pelas mãos que ocorre na formação patológica do sintoma. O sentimento, por sua forma indistinta e estado de confusão, escapa ao conhecido, ao formalizado. Podemos, em alguma instância, compreender o sentimento como o que opõe radicalmente a subjetividade ao mundo. Através do sentimento a subjetividade se faz valer e sentir. É a marca do indivíduo e de sua solidão. Talvez uma das funções da arte seja a possibilidade de uma grande comunhão do sentimento, onde este adquire certa e explosiva universalidade, mesmo que ilusória ou muito efêmera.

Como sustentamos, existe uma estética própria à clínica psicológica (Facioli, 1999). Esta estética comporta a possibilidade expressiva do sentimento. As artes nos ensinam muito acerca do como perseguir e despertar sentimentos. Os meios artísticos demonstram sua força ao poder expressar sentimentos, e estes meios não são destituídos de relação com a expressão, por exemplo, de pacientes em um processo de psicoterapia. Os processos que ocorrem com o artista, em uma determinada fase de seu trabalho (eu diria mais especificamente a fase de inspiração criativa), podem servir como inspiração para a reflexão acerca dos processos psicológicos pretendidos ou ocorridos com pacientes em associação-livre. Falar de sentimento é neste ponto, portanto, fundamental, e isto justifica nossa exposição até aqui exposta sobre o assunto.

Como sabemos nós clínicos, os caminhos para a tão sonhada objetivação do sentimento podem ser muito dolorosos. Adentrar os mares desconhecidos do que não tem, em princípio, nome nem forma, pode ser apavorante. O trabalho de vencer as resistências

em direção aos sentimentos, pode nos demandar a utilização de instrumentos de acesso indireto, como por exemplo: o brinquedo (ludoterapia); a representação de papéis (psicodrama); metáforas, alegorias ou, até mesmo, a própria ironia. Estes, como estou chamando, instrumentos de acesso indireto, são capazes de tocar nos sentimentos ou de comunicá-los, indiretamente. A ironia, como sabemos, é também uma forma de comunicação indireta. Sua definição em Retórica é a de que, através dela, o sentido pretendido é transmitido pelo seu oposto, ou seja: a representação pelo contrário. Ao ironizar, o sujeito que ironiza deve ao menos enunciar o contrário do que pensa. Com um propositado exagero, diríamos haver pessoas que jamais se dispõem a este risco: enunciar o contrário do que pensam. A disposição para se colocar em posição contrária ou diversa da que propriamente se carrega é uma disposição cênica, dramática ou, no mínimo, hipotética. Ao realizar uma ironia, quem ironiza deve dispor-se a um mínimo de cena, de drama, pois deve expor-se a um texto que não é seu. Se retomarmos então à ironia em Kierkegaard (1841/1991), veremos que o ironista deve mesmo representar seu drama. Em alguns momentos, a ironia kierkegaardiana chega a alinhar-se com o que poderíamos chamar de mentira, ou seja, a transformação do não efetivo em efetivo, através da produção propositada de um erro de julgamento em comunicação ao outro. Kierkegaard fornece esta impressão ao dizer que o ironista deve esconder de seu interlocutor suas reais intenções e sentidos pretendidos. O que Kierkegaard faz questão de distinguir são os frutos obtidos. Enquanto na mentira se diz algo diferente do efetivo, isto é geralmente feito com o objetivo de tirar alguma vantagem da situação. Já na ironia, isto não seria levado em conta, pois o ironista pode tanto se promover quanto se prejudicar com sua ação, e não seria este o centro de seus intentos, mas sim duplicar indefinidamente a

originária e irrevogável distinção entre a aparência e o real, o seu juízo de que tudo carece de efetividade e somente a ironia é capaz contornar tal angústia frente ao devir. Como Kierkegaard mesmo ressalta, o ironista vive no hipotético e no subjuntivo.

Estas questões poderão ser melhor compreendidas se nos voltarmos um pouco para a arte de Fernando Pessoa (1988, p. 43): “O poeta é um fingidor. / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / a dor que deveras sente. (...)”. Ao dizer que o poeta é um “fingidor”, isto pode ser remetido também ao artista de modo geral, pois que a arte trata das representações. Contudo, estas representações são, conforme a sugestão de Pessoa, sempre indiretas, pois o poeta finge o que de fato sente, ou melhor, representa, para si e para o outro, o que de fato sente. Tratar o que é próprio como se fosse da ordem do outro, encenando o que é de si mesmo como se fosse de outro, isto é uma forma indireta de acesso. De certo modo, no tocante ao seu aspecto de solidão, não haveria nada mais próprio e individual do que o sentimento e a dor. Fingir que é dor a dor que realmente sente, eis aí um modo irônico, indireto, de tocar no próprio sentimento. Fazer uma coisa através de outra coisa, pois que a primeira coisa não é acessível diretamente, eis aí o simbolismo.

A partir das considerações já enunciadas, possuímos elementos suficientes para postular que a ironia é constitutiva da dimensão estética. Sustentamos, portanto, a existência de uma dimensão dramática própria ao fazer estético, onde relações efetivas são postas em suspensão para emergência de um modo cênico, da verdade enquanto ficção (Facioli, 1999). Todas essas questões nos remetem para a importância do legado literário e mítico deixado pelos escritos que visam retratar o real sob um ponto de vista fundamentalmente hipotético. Contudo, reforçando nossa posição, a relação entre a ironia

e a dimensão estética, sendo aquela tomada como condição deste, não é inédita, pois, segundo Kierkegaard (1991, p. 264), Solger, em suas *Lições de Estética*, já havia feito da ironia uma condição de toda e qualquer produção artística. Kierkegaard ressalta o trabalho do poeta como atravessado pelo dever de relacionar-se ironicamente com sua obra. Ou seja, deve-se adquirir um certo grau de desprendimento e liberdade com relação a própria produção, onde o amor pela própria obra deve manifestar-se também na sua capacidade de desidentificação com a mesma, implicando na suspensão e auto-crítica que comporta a ambigüidade irônica:

Quanto mais ironia houver, tanto mais livre e poeticamente o poeta flutuará suspenso sobre sua obra poética. Por isso a ironia não está presente em algum ponto particular da poesia, mas sim onipresente, de tal modo que a ironia visível na poesia é por sua vez dominada ironicamente. Portanto, a ironia liberta ao mesmo tempo a poesia e o poeta (Kierkegaard, p. 275).

Esta libertação possui como consequência a produção de uma virtude disciplinadora na medida própria da desidentificação necessária para que ocorra a ironia. Esta desidentificação decorrente da ironia ressalta uma possibilidade maior de objetividade no concernente à autocrítica, permitindo tomadas de posição que não se direcionem a extremos tais como a sujeição simples às pressões da alteridade ou a completa ausência de autocrítica sustentada pelo não-distanciamento em relação à própria obra. A ironia permite um posicionamento de suspensão, já que seu mundo respira a atmosfera da ficção e do hipotético. Essa posição, para Kierkegaard (1991), caracteriza o “início absoluto da vida pessoal”, pois o que representa a dúvida para a ciência é o que

deveria representar ou representa a ironia para a vida pessoal. A ironia teria esta capacidade de renovação e rejuvenescimento, pois “sentindo o ar pesado demais, nos despimos e nos atiramos ao mar da ironia, naturalmente não para aí permanecermos, mas para tornarmos a nos vestir saudáveis, alegres e leves” (Kierkegaard, p. 277). A ironia possui um papel relativo à reciclagem do universo pessoal. Através da ironia nos despojamos, por ora, de papéis que vivemos usualmente, de forma estereotipada e desgastada, nos desidentificamos e podemos viver outros papéis.

É interessante, pois a postura irônica era própria ao estilo de Kierkegaard, como nos atesta seu tradutor para o português de “O conceito de ironia”:

Ninguém negará que se trata de um trabalho acadêmico, mas, convém notar, sobre a ironia... E o autor não renunciou ao uso dela durante todo o tempo. Se o seu temperamento era polêmico, segundo Martensen até com tendências sofisticadas, os examinadores da tese logo se deram conta de que seria inútil pedir ao autor que a reescrevesse numa linguagem mais bem comportada. O estilo irreverente e brincalhão foi mantido na publicação, de modo que a erudição acumulada, erudição que o autor sabe não ser boa companhia para a ironia, dá uma impressão de recurso retórico ambíguo e inquietante. O estilo acadêmico tem um quê de fingido ou teatral, faz-nos desconfiar de uma máscara que o estudante Kierkegaard estaria adotando para alcançar o objetivo de terminar o seu curso, como prometera ao pai (Valls, 1991, p. 12).

O modo da ironia não se emprega somente para o domínio da poesia e das artes. Neste, como disse Kierkegaard (1991), é condição necessária para a frutificação de uma

obra. Contudo, vemos Kierkegaard, assim como sua fonte de inspiração, Sócrates, aproveitar esse espírito também para o domínio da reflexão filosófica e da vida pessoal. Isso também pode ser atestado pela profusão de figuras de linguagem em sua obra. Não é de se admirar que um autor versado no exercício do jogo irônico se utilizasse abundantemente de figuras de linguagem na sua reflexão filosófica. Pois aqui, se o nosso trabalho também visa uma exploração das relações entre a estética da clínica e o que seria o espírito de base presente em qualquer manifestação estética, a ironia, este tipo de observação relativa ao estilo de Kierkegaard mostra-se pertinente. Se pudéssemos fazer um levantamento somente do seu estudo acerca da ironia, seriam encontradas muitas pérolas retóricas. E o interessante é que na sua maioria beiram o cômico e o chistoso.

Como nos diria Freud (1905/1996), a contraposição de uma entidade abstrata, compreendida usualmente como elevada, por exemplo, alguma virtude, com algum elemento concreto e de baixo calão, teria o poder de provocar o riso. Pois a colocação em um mesmo espaço de duas realidades muito distantes seria capaz de surpreender o ouvinte, quebrando a rotina cognitiva em que geralmente nos situamos. Este tipo de operação antepõe realidades muito distantes, as quais somente poderiam ser relacionadas dentro de um espaço bem maior para a necessária justificação lógica de tal pressuposto disparate. Deste modo, o ouvinte é surpreendido, ficando a pressuposta energia necessária para o caminho lógico e usual repentina e explosivamente disponível e sem utilidade, daí a sua inevitável descarga no riso. Por exemplo:

“O que é um ponto amarelo no centro de um palco? É o *Cheetos* Buarque”.

“O que o passarinho disse para a passarinha? Quer da-no-ninho?”.

Nessas duas piadas observamos claramente a união de dois domínios semânticos distintos realizados com brevidade, daí o efeito explosivo, econômico ou disparatado. *Cheetos* assemelha-se fonicamente à “Chico”. Para quem ouve, fonicamente só percebemos a substituição de um “c” por um “t”, com o acréscimo de um “s” no final. Tal substituição revela-se segundo uma simetria muito precisa, aproximando universos semanticamente distantes. O que permanecia no seu isolamento semântico e conceitual vem a se coligar com algo completamente distinto e remoto. Quanto mais distinções forem acumuladas e mais breve for a operação de condensação dos dois domínios, maior a chance de obtenção do efeito chistoso e do riso. Unir a vulgaridade, a gratuidade ou a materialidade de um salgadinho industrializado, de nome arbitrário e pseudoanglofônico, à personalidade ilustre e respeitável de um grande compositor brasileiro, produz um efeito inesperado e descompensante (com aparência de compensação), assim como a sobreposição de um pedido indecoroso ao nome de um iogurte para crianças. Há uma economia, pois elementos radicalmente distintos são aproximados, sem qualquer justificativa lógica. O que os une é simplesmente a semelhança fônica, como se somente esta fosse capaz de garantir o parentesco das coisas do mundo, de seus referentes.

Esta economia dribla os moldes convencionais do pensamento, quebrando uma expectativa. Não ocorre nenhuma sucessão à qual estamos habituados e ficamos à mercê do que estávamos esperando. Segundo Freud (1905/1996), a energia que estava canalizada para tais expectativas fica livre e inutilizada. Esta energia móvel encontra a sua descarga no riso.

Inspirados no estilo de Kierkegaard, diríamos que este tipo de operação faz questão de misturar alhos com bugalhos, possivelmente com o intuito de realçar a força

de suas analogias e atrair a percepção do leitor. Este último é trazido para um campo compartilhado de conhecimento através do segundo termo da analogia. É o que podemos observar já na primeira página de seu ensaio quando Kierkegaard (1991, p.23) faz uma comparação entre o fenômeno e o feminino:

Se há algo que se tem de louvar no empenho (*Straeben*) filosófico recente em sua grandiosa aparição, é certamente a potência genial com que agarra e segura o fenômeno. Ora, se condiz ao fenômeno, que é propriamente *foeminini generis* (do gênero feminino), devido à sua natureza feminina, entregar-se ao mais forte, também se pode exigir, do cavalheiro filosófico, por uma questão de equidade, a respeitosa decência, a profunda exaltação de um apaixonado (*svaermeri*), no lugar das quais às vezes só se escutam o retinir das esporas e a voz do dominador. O observador deve ser um erótico, nenhum traço, nenhum momento pode ser indiferente para ele; mas, por outro lado ele deve também perceber a sua superioridade, que entretanto só usará para auxiliar o fenômeno a se manifestar completamente. Pois, se bem que o observador traga o conceito consigo, importa, mesmo assim, que o fenômeno não seja violentado, e se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno.

A simples comparação do fenômeno com o feminino, ressaltando que aquele, assim como este, não deve ser violentado, é uma analogia com poder sugestivo suficiente para nos fazer refletir acerca de um determinado posicionamento frente ao objeto de investigação. Até mesmo o meio indireto utilizado, a analogia, já nos mostra os meandros a que um pesquisador deve submeter sua jornada, assim como a um sedutor frente ao

objeto de suas empreitadas amorosas. O tema da ironia, por si só, nos remete à esta realidade de meandro, já que não se diz exatamente o que se pensa, sendo o significado sentencial (literal) distinto do significado da emissão do falante. A questão que surge pode ser quanto ao que se faz quando se ironiza, quando dizemos alguma coisa e queremos significar outra. Uma tentativa de abordagem do problema, que não fizesse tantos rodeios, e pudesse analisar que possíveis atos se encontram por detrás da ironia poderia se apoiar em teorias que nos aliviassem um pouco a angústia frente ao texto de Kierkegaard (1991), o qual trata de uma ironia eminentemente negativa. Ele inclusive a menciona muito como uma negatividade infinita. Mas a questão é: podemos abordá-la de maneira menos metafísica, segundo os seus atos concretos e positivos? Afinal, o que a ironia faz, de fato? A filosofia da linguagem nos fornece alternativas que possam complementar nossa compreensão da ironia? Nesta vertente, Searle (1995, p. 122) procura compreender

como é possível querer significar algo diferente, em ocasiões em que alguém é bem sucedido em comunicar o que quer significar, embora o falante e o ouvinte saibam que os significados das palavras emitidas pelo falante não expressam exata e literalmente o que ele quis significar.

Dentre os exemplos de ruptura entre o significado da emissão do falante e o significado literal da sentença, este autor, mais voltado para a pragmática dos atos comunicativos, analisa a ironia, a metáfora e os atos de fala indiretos. Searle, de início, já ressalta que irá analisá-los do ponto de vista de sua felicidade, ou seja, o fato de ter sua

intenção comunicativa compreendida com sucesso pelo ouvinte. Contudo, como este autor mesmo nos adverte, esta felicidade parece ser relativa. Tentar localizar o significado metafórico ou irônico na sentença ou nas expressões emitidas não garante o esclarecimento exato das intenções do falante, pois

sentenças e palavras possuem somente o significado que possuem. Em termos estritos, sempre que falamos do significado metafórico de uma palavra, expressão ou sentença, estamos falando do que um falante poderia querer significar ao emití-las, em divergência com o que a palavra, expressão ou sentença realmente significa. Portanto, estamos falando das possíveis intenções do falante (Searle, 1995, p. 122).

À primeira vista, as posições dos filósofos da linguagem parecem demarcar uma oposição radical com os objetivos de um autor como Kierkegaard, o qual reiteradamente parece estar mais interessado na metafísica ou na infelicidade dos atos de fala irônicos. Contudo, é justamente este tipo de esclarecimento de um pensador de índole mais positiva que nos permite acompanhar Kierkegaard, o qual admite, assume e reforça toda a negatividade presente na ironia, nas intenções do ironista e na qual irá centrar suas reflexões. Não é raro encontrarmos em sua obra passagens que ressaltam um certo deleite contido na negatividade e contra-comunicação do ato irônico:

E quanto mais o irônico tiver sucesso com a fraude, quanto melhor aceitação sua moeda falsa tiver, tanto maior será sua alegria. Mas ele saboreia esta alegria

sozinho e tem todo o cuidado para que ninguém perceba sua impostura (Kierkegaard, 1991, p. 217).

Kierkegaard (1991) diz que a ironia não tem o objetivo de comunicar nada, mas faz revelar algo no ouvinte, no outro, como se deixasse o outro falar. Seria uma disposição de espírito que permite e estimula a exposição e a fala do outro, pois: “Em todos os casos a ironia se mostra como aquela que compreende o mundo, que procura mistificar o mundo circundante, não tanto para ocultar-se quanto para fazer os outros se revelarem” (Kierkegaard, 1991, p. 219).

Neste trecho, o autor já não se mostra mais especificamente detido na análise da pessoa de Sócrates. Contudo, é este que ainda baseia seu pensamento com a sua conhecida postura de apresentar-se como ignorante para despertar a consciência da ignorância ou de um saber no outro, despertado por este jogo de “digo que não sei” ou “não digo o que sei” para que o outro se manifeste, se exponha. Deste modo fica aberto para o outro o espaço de sua exposição, o espaço em que máscaras tendem a cair, em que papéis são desfeitos e fraquezas ou poderes, advindos deste jogo, são também revelados.

Semelhanças com o processo psicoterapêutico ficam ressaltadas. Pois não é este jogo o que visa o engajamento num processo psicoterápico? Um jogo de fazer o paciente revelar-se? O que não se faz simplesmente com um límpido e simples comprometimento com a regra da associação-livre. Como se a existência de uma regra fosse suficiente para o alcance do que ela propõe. Da parte do psicoterapeuta é necessário um posicionamento de base que é muito análogo a esta posição enunciada por Kierkegaard. Não é tanto um “ocultar-se”, um esconder-se, simplesmente como alguns compreendem e cultivam a

regra da abstinência, mas fazer o outro falar, o outro se expor, se revelar. Deste modo, a regra da abstinência jamais deve ser entendida no equívoco de o analista abster-se da vida pública ou do contato público com seus pacientes, cultivando a evitação de estar em público, confinando sua vida cotidiana, vivida, a limites estritos e misteriosos, os quais somente reiteram mais divisão psíquica.

Deve-se esclarecer, a regra da abstinência pode ser tanto tomada para o analista como para o paciente. Em “Observações sobre o amor transferencial”, Freud (1915/1996) tratou da questão da demanda de relação amorosa por parte de algumas pacientes, as quais geralmente, devido à transferência, adentravam em um processo de enamoramento pela pessoa do analista. Diante do enamoramento de alguns pacientes, o que fazer? Encerrar o tratamento? Simplesmente esclarecer que os objetivos do tratamento eram outros que não a satisfação sexual e amorosa? O que Freud efetivamente demonstra neste seu texto é que a demanda de amor deve ser interpretada, podendo assim ser deslocada para a própria situação analítica. A questão, em Freud, surge de uma constatação bem concreta e simples: pacientes podem se apaixonar pelo seu analista e exigir uma correspondência sexual. Freud estava falando de algo concreto e freqüente, constatado claramente na experiência de muitos analistas e psicoterapeutas. Não fazia simplesmente uma consideração de cunho teórico, estava voltado para a prática e o que evidentemente se verifica na mesma.

Esta situação em que o paciente se apaixona pelo analista pode ser tomada, em princípio, como muito embaraçosa, assim como o foi para Breuer, o qual não a suportou. Como lidar com esta situação constrangedora, esta era a pergunta que Freud (1915/1996) visava responder. E a resposta vem conectada à questão da abstinência. O analista não

deve corresponder à demanda sexual de seus pacientes, deve ser abstinente. Contudo, como exercer esta abstinência? Freud esclarece que não é o caso de simplesmente suprimir os anseios de amor do paciente, o que pode ser tão desastroso quanto a satisfação dos mesmos. A sugestão freudiana é a de que a libido do paciente, direcionada para a busca de satisfação sexual deve ser deslocada para a própria situação analítica. Ou seja, a razão é fundamentalmente econômica. A libido liberada pela situação analítica deve ser reinvestida no próprio tratamento via interpretação da transferência. A interpretação de Freud, nesta medida, possui até mesmo um caráter de esclarecimento. O paciente deve aperceber-se de que está repetindo algum padrão de relacionamento passado, que transfere para a pessoa do analista anseios e exigências próprios de relacionamentos anteriores.

Contudo, a questão da regra da abstinência não ficou, na história da Psicanálise, centrada somente nos procedimentos e atitudes do analista. Freud diz que é preciso manter nos pacientes necessidades e anseios, os quais não podem recorrer a substitutos, pois que são o motor do tratamento:

O tratamento deve ser levado a cabo na abstinência. Com isto não quero significar apenas a abstinência física, nem a privação de tudo o que a paciente deseja, pois talvez nenhuma pessoa enferma pudesse tolerar isto. Em vez disso, fixarei como princípio fundamental que se deve permitir que a necessidade e anseio da paciente nela persistam, a fim de poderem servir de forças que a incitem a trabalhar e efetuar mudanças, e que devemos cuidar de apaziguar estas forças por meio de substitutos. O que poderíamos oferecer nunca seria mais que um substituto, pois a condição da paciente é tal que, até que suas repressões

sejam removidas, ela é incapaz de alcançar satisfação real (Freud, 1915/1996, p. 182).

A regra da abstinência ramifica-se então em duas vertentes. Uma que postula a abstinência do analista e outra que deve ser aplicada ao paciente. Esta, por sua vez, tem como objetivo fazer com que o paciente encontre o menos possível de satisfações substitutivas para os seus sintomas. Este princípio veicula-se à exigência de que para o trabalho analítico é necessária a concentração na expressão verbal. Certo, mas o que estamos tentando estabelecer aqui é uma possível relação do manejo da transferência com a postura irônica inspirada pelas reflexões de Kierkegaard. A chave de uma regra de abstinência esclarecida pode buscar sua inspiração na conhecida ironia socrática.

De certo modo, a maiêutica socrática visava promover o sujeito a sujeito do próprio conhecimento, implicando-o na busca de uma determinada verdade. Ora, qualquer dicionário de Psicanálise irá ressaltar o valor da abstinência para o paciente na medida em que as satisfações substitutivas encontradas dentro ou fora do tratamento aliviam uma certa angústia necessária para que o trabalho continue (Laplanche & Pontalis, 1967/1986; Chemama, 1995; Roudinesco & Plon, 1998). No caso de Sócrates, o que se visa é a manutenção da negatividade, o “nada sei”, o que conseqüentemente sempre promove uma angústia, a qual deve situar-se no limiar de mobilização do sujeito, para que as associações prossigam.

Freud trabalha a abstinência via interpretação. Ao invés de simplesmente não se responder à demanda de amor, deve-se reinvestir a libido despertada pelo tratamento analítico no próprio tratamento, através da interpretação da transferência. Por outro lado,

a negatividade contida na ironia socrática deve fazer com que o sujeito seja posto de frente com suas questões. A resposta socrática é o próprio inquirido. Não é devolvido nada ao outro que não sejam suas próprias palavras. Ocorre a revelação do outro, pois, reiterando Kierkegaard (1991), a ironia não visa comunicar nada, mas faz revelar algo no ouvinte, no outro, como se deixasse o outro falar, a disposição de espírito que permite e estimula a exposição do outro.

Esta postura de fazer algo se revelar no outro é essencial para a clínica, para o estabelecimento de uma atmosfera de base, para o estabelecimento do trabalho clínico. A negatividade, ou seja, o fato de através da ironia não se apresentar diretamente nada que contraponha forças à demanda de embate dual do outro, é o ponto chave que visamos tocar em nossa reflexão. Como, num primeiro momento, lidar com a forte e constrangedora demanda de pacientes apaixonados ou muito interessados na amizade do terapeuta? O que estamos procurando é um espírito de base no qual ela possa se apoiar. O manejo da transferência pode fazer uso do espírito negativo da ironia. Este reinvestimento da libido na própria situação analítica pode ser efetuado tendo como base a negatividade, pois a circularidade da energia obtida com a abstinência é justamente o que ocorre na ironia. Aquela velha história oriental de utilizar a própria energia do oponente no golpe realizado. Há um retorno, uma circularidade. O outro se depara com o vazio, consigo mesmo. Pois não se deve absolutamente encontrar sempre positividade e ação direta e esclarecedora na postura do analista. Se assim o fosse, teríamos um contra-senso: o paciente pergunta, demanda, e o analista responde, pensando que está interpretando.

Como Freud (1919/1996) mesmo deixa claro, a abstinência deve ser articulada com a dinâmica específica de cada caso e situação. Deve haver um mínimo de angústia e

frustração para que o trabalho prossiga, contudo esta não deve também se hipertrofiar em direção a abismos infinitos e sem resposta. A interpretação pode tanto funcionar para mobilizar o paciente a trabalhar-se como para o apaziguamento injustificado de angústias. Se as pretensões de esclarecimento estiverem por trás das interpretações, visando simplesmente responder demandas e apaziguar angústias, tanto do paciente quanto do terapeuta, seria o que podemos chamar de transformar o processo num simples momento terapêutico, remediativo. A função do tratamento seria então a de fazer esquecer, vejamos o contra-senso. Tanto a positividade e prontidão extremas quanto a negatividade infinita podem ser perniciosas para o andar de um tratamento que pretenda ter um prosseguimento significativo. Um vive a tamponar e soprar feridas e o outro, simplesmente as deixa às moscas. A interpretação é o caminho, mas não pode ser qualquer interpretação. Deve ser realizada sem precipitações, sem responder a demandas de paciente ou terapeuta. Deve escandir o discurso do paciente, voltando-se para um mais além da fala. Deve estimular a palavra falante, o dizer. E se deve abrir o discurso, quer dizer que se sustenta de algum modo numa negatividade, numa infinitude. Deve voltar-se para o seio do aberto, mas não lá se afogar.

A ironia em Kierkegaard (1991) é portadora de negatividade, se constitui na ausência. Nesta medida, também se conecta com a experiência da escuridão e do silêncio, própria ao espanto, ao sentir. A ironia permite, através de sua negatividade, que se toque na dimensão do sentir, do inominável. Na contramão dos enunciados cristalizados e sacramentados pela cultura, a ironia “não estabelece nada”, é “uma demência divina”, que mergulha o sujeito num universo de possibilidades (Kierkegaard, p. 229). Há uma certa infinitude presente na ironia kierkegaardiana, da qual ele não se furta inclusive de nomeá-

la como produtora de uma liberdade negativa e infinita. Kierkegaard ressalta também a manutenção dessa postura como o que levou Sócrates ao seu fim, dado que “o zelo neste serviço o devorou, e finalmente a ironia o agarrou, o tonteou, tudo perdeu sua realidade” (Kierkegaard, p. 229).

O que deve ser ressaltado é mesmo o peso que a reflexão de Kierkegaard (1991) atribui ao infinito, e o que não se pode negar é que este processo de liberação negativa ou infinitização, se levado ao extremo, no final das contas, tem como saldo e resultado antecipado a morte. Neste ponto as relações que se fazem entre este infinito e a esfera da ação podem nos fazer pensar no que o autor chama de ironia dominada e na relevância fundamental da esteticidade inerente ao espírito irônico. Assim, a realidade adquire menor dimensão ou é constantemente questionada e refletida na possibilidade infinda de uma estetização, “mistificação” ou dramatização do mundo circundante, o que não garante um posto acima da realidade para a o irônico, pois:

Propriamente não se pode dizer que o irônico se coloca acima da moral e da vida ética, mas ele vive de uma maneira demasiado abstrata, demasiado metafísica e estética para poder chegar à concreção do moral e do ético. Para ele, a vida é um drama, e o que o ocupa é o enredo engenhoso do drama. Ele mesmo é espectador, ainda quando ele próprio é o ator (Kierkegaard, 1991, p. 245).

A ironia garante uma certa neutralidade em relação ao mundo. Essa postura indefinida pode ser tomada como uma abstinência. O irônico não se compromete ou filia-se a nenhuma ordem ou instituição. Suas relações são sempre mantidas na ordem de uma

suspensão, de uma potencialidade. A postura irônica exige abstinência e esta pode fazer uso do espírito irônico para que não se transforme em uma irreduzível intransigência injustificada. Lembro-me do meu tempo de graduação, iniciando atendimentos e estágios. Trabalhávamos com crianças em situação de risco e menores infratores. Eles possuíam uma demanda de envolvimento afetivo muito intensa. Faziam coisas como, por exemplo, pedir números de telefones ou ir até nossa casa. Havia infalivelmente a demanda de amor, de uma relação dual. A supervisora nos instruiu que deveríamos manejar esta demanda através do que ela chamava de “dissociação instrumental”. Deveríamos reverter suas demandas e questões do nível pessoal para o seu próprio discurso. Frente a uma questão de cunho pessoal, deveríamos trabalhá-la, pontuá-la, interpretá-la, relançando-a para o sujeito, para que suas associações prosseguissem. Ou seja, era importante evitar uma relação que se estendesse para o pessoal, para o dual. Freud (1915/1996, p. 183-185) deixa claro que a resistência faz uso do amor transferencial. O não respeito à abstinência, ou seja, responder à demanda de amor, estimula a atuação dos pacientes. A expressão verbal vai cedendo lugar à atuação, onde a repetição sintomática de padrões de relacionamentos passados ocorre à revelia do sujeito e produz resistência ao tratamento. Este exemplo que enunciei situa-se em outro ponto da prática *psi* que não o da clínica individual. Contudo o manejo da transferência e a regra da abstinência percorre, de uma forma ou de outra, todas as práticas de atendimento. Freud (p. 179) também esclarece que se enganam aqueles que acreditam na impossibilidade do amor transferencial ao se recorrer a outros tipos de tratamento que não o analítico.

A cumprimento da abstinência funciona então como uma espécie de espelho, deve agir como um catalisador da fala e associações do outro. O ironista sustenta esta

neutralidade sem a opacidade de uma simples abstinência. Esta, se mal lapidada, pode mostrar-se como incontornável e opaca. O paciente é levado a pensar que não vale à pena ficar conversando com uma porta. A reflexividade própria ao ato irônico mobiliza e revela algo no outro.

O espírito irônico inspira nossas reflexões sobre a clínica como um todo. Não estamos aqui somente a falar da posição do terapeuta, mas de toda uma disposição de espírito que inspira paralelos com perspectivas próprias à riqueza da realidade da clínica. Kierkegaard (1991) parece prescrever a ironia como uma espécie de recurso último frente à fundamental miséria humana. Como se manter livre num mundo, numa vida que não é objetivamente livre? Kierkegaard acredita nos recantos últimos e indevassáveis da subjetividade. O que fornece liberdade ao homem é o fato de possuir uma subjetividade portadora de eu e consciência.

Ao fazer com que o sujeito seja o espectador de si mesmo, enquanto também é o próprio ator, a ironia opera segundo uma espécie de desidentificação. Permite a exposição de si para si mesmo, o estranhamento e distanciamento necessário para uma auto-análise mais detalhada ou objetiva. Um processo que permite um desnudamento das condições cristalizadas de quem se perdeu no labirinto da prisão do jogo imaginário do ensimesmamento. Os caminhos do irônico não refazem a trilha regressiva do auto-erotismo ou tomam o sentido de uma inseqüente e adestrada submissão à alteridade. Este efeito ocorre porque a ironia leva ao mergulho num mundo de possibilidades. A sua exigência é a de que se deva viver poeticamente. O irônico se cria a si mesmo e ao mundo circundante, vive no modo hipotético e subjuntivo (Kierkegaard, 1991, p. 242-245).

Todas estas considerações afastam o irônico da concreção e o colocam na negatividade. É de tal peso a metafísica presente na conceituação de Kierkegaard que se torna muito difícil articular alguma operatividade ao seu pensamento, com vistas a definir objetivamente o ato irônico. Percebemos sempre considerações que ressaltam o espírito tortuoso e fugaz da ironia e como ela se manifesta enquanto fonte, causa, base, mas nunca como ato secundário, derivado. É neste sentido que procuramos, por princípio, ressaltar a virtude irônica como um espírito de base que fundamenta a estética através da dramatização da existência. O conhecido verso de Fernando Pessoa aqui se encaixa perfeitamente: “fingir que é dor a dor que deveras sente”. Fingir, ou melhor, encenar, dramatizar o que realmente e de fato se é. Eis o espírito irônico, e não somente a retórica que faz o jogo entre dizer algo e querer significar o contrário. O espírito é eminentemente um espírito dramático. Assim como a poesia, a ironia serve a ela mesma.

Um posicionamento diverso que revelasse intenções e instrumentalidade específicas se dirige para a dissimulação, para a dúvida ou para a hipocrisia. Parecer diferente do que realmente é, levando o outro a acreditar nisso, pode fazer pensar que se trata de dissimulação. Contudo, como menciona Kierkegaard (1991), a intenção do ironista é simplesmente o sentir-se livre. Deste modo, a ironia não tem finalidade ou intenção objetiva, pois é um fim em si. Com a hipocrisia se identificaria muito menos ainda, pois a esta só interessa o parecer bom, embora se seja mau. No caso da ironia, o que importa é simplesmente parecer diferente do que realmente é. Então, pode também se parecer mau quando na realidade se é bom (Kierkegaard, p. 223).

A ironia comporta a auto-ironia, ou um certo desprendimento que se estende do mundo para relação consigo mesmo, do desprender-se também de si mesmo, de nossos

egoísmos básicos. O ironista sabe como ninguém da efemeridade da vida e do ego, sendo a isto que já se entrega mesmo em vida, a esta descontinuidade ou plasticidade egóica. Já na possibilidade de confusão com a dúvida, a ironia marca suas distinções no sentido de que a dúvida visa, no fundo, cartesianamente falando, uma aproximação com o objeto e tem como finalidade a certeza. A ironia, pelo contrário visa distanciar-se, fugir do objeto, pois somente ocupa-se de si mesma (Kierkegaard, 1991, p. 223).

Contudo, Kierkegaard (1991) finaliza seu livro ressaltando os perigos da ironia na sua negatividade infinita. Ela deve ser dominada. Menciona que é preciso prevenir-se contra a mesma como diante de uma sedutora, mas que é igualmente necessário “recomendá-la como guia para o caminho”, pois:

A ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho. Todo aquele que só tem um resultado como tal, não o possui; pois não tem o caminho. Quando então a ironia intervém, ela traz o caminho, não aquele caminho do qual pensa apoderar-se quem imagina possuir um resultado, mas aquele caminho no qual o resultado o abandona (Kierkegaard, 1991, p. 278).

Kierkegaard (1991) encerra seu estudo enfatizando o papel disciplinador e saudável da ironia dominada. A ironia, no seu momento dominado, ensina “a realizar a realidade, a colocar a ênfase adequada na realidade” (Kierkegaard, 1991, p. 278). Há todo um cultivo da contemplação própria à ironia, que não diz , mas faz com que o outro diga e se exponha. A ironia torna capaz a exposição do outro, dá voz aos fenômenos, permite a

expressão e o desabrochar do mundo em diversas facetas, pois que assume outros modos de ser, mesmo que temporariamente.

Como Kierkegaard (1991) nos deixa transparecer, a ironia é essencialmente contemplativa, plenamente observadora e experimental. Esta virtude observadora e experimental permite adentrar em outros mundos e relações possíveis, já que navega nos mares caudolosos e movimentados das possibilidades. Tudo isto, contudo, é temporário, o que caracteriza a ironia no seu momento dominado e ressalta assim o mergulho num universo de ficção, tomado como um instrumento que assume a relação com o mundo dentro de uma perspectiva dramática. A ironia, para Kierkegaard, é como que uma condição para a vida pessoal, pois que confere plasticidade e dinamismo frente ao movimento da vida. A ironia permite que dancemos conforme a música, sem contudo fazermos parte da orquestra voraz dos discursos dominantes, dos poderes estabelecidos, ou dos preconceitos e ingenuidades próprios ao senso comum. A ironia, segundo sua virtude contemplativa e experimental, permite o desenrolar da expressão e dinamismo dos fenômenos.

Finalizando, devemos esclarecer que o pretendido aqui é uma reflexão sobre a ironia, segundo Kierkegaard, e o levantamento de questões que inspirem reflexões sobre a clínica. Segundo a perspectiva aqui abordada, a ironia não deve ser confundida com perversidade. Que fique claro, não pretendemos, em nenhum momento, dar a entender que devemos simplesmente ser irônicos com nossos pacientes. Isto, se compreendido através do conceito comum de ironia, conduziria-nos a uma prática perversa.

CAPÍTULO 4

IRONIA E NARCISISMO

4.1. Introdução

O primeiro capítulo dedicou-se à introdução do conceito de ironia, analisando-o, procurando refletir sobre o que se fala ou se pretende falar e fazer quando utilizamos deste conceito, em situações de interação ordinária, e algumas repercussões pragmáticas possíveis do ato de ironizar, voltado tanto para sua vertente ornamental quanto para sua aplicação mais radical e viciosa. No segundo capítulo, foi contemplada a relação da ironia com o paradoxo e algumas de suas derivações para o campo da clínica psicológica. No terceiro, a relação da ironia com a abstinência, inclusive enquanto repertório técnico da clínica, que foi privilegiada. Neste quarto capítulo percebi então a necessidade de investigar um pouco da estrutura psíquica ou dos repertórios psíquicos que podem fornecer sustentação para o ato irônico. A ironia, na sua forma mais pura ou radical, pode também ser vista como uma capacidade do eu. Para tanto, primeiramente tecerei algumas considerações acerca da natureza do eu e de suas relações com o mundo e consigo mesmo. É o que estou tratando sob o título de relações entre ironia e narcisismo, entre o ironizar e questões como auto-imagem, investimento objetal, investimento narcísico; o que toca as relações do sujeito para consigo mesmo e com os outros; o que o ironista mostra, o que investe, em si e no outro, o quanto confia, entrega-se ao outro, suas reservas pessoais, vaidade, sua dinâmica de controle e submissão ao outro (agressividade e auto-agressão).

Em seu “O tratado do desespero” (1969), Kierkegaard nos fornece algumas pistas para uma tentativa de reflexão acerca da formação e constituição do eu, deixando

algumas portas abertas para possíveis articulações entre ironia e narcisismo, como veremos mais adiante. Contudo, primeiramente, eu gostaria de ressaltar que não temos aqui a pretensão de vasculhar detidamente toda a obra deste autor com o objetivo de traçar uma análise detalhada de sua produção e seu contexto. Pode ocorrer que nos furtemos de tal meta, pois aqui buscamos uma articulação com alguns princípios que serão úteis para a nossa reflexão dentro de nosso contexto de estudo, voltado para as relações entre estética e clínica. Pode ocorrer que, aos olhos atentos de determinados especialistas em Kierkegaard, em alguns momentos, nossas análises não contemplem o conjunto do seu “sistema” de pensamento.

A utilização de seu pensamento como referência, anuncio desde já, está mais voltada aos nossos interesses de pesquisa do que ao respeito pela integridade de sua obra. A nossa violência teórica se faz por esclarecida para ressaltar que não pretendemos ser minuciosos para compreender a totalidade ou a integridade de Kierkegaard, mas o que podemos vislumbrar através de inspirações em Kierkegaard, seja ele o verdadeiro Kierkegaard ou não. Portanto, não queremos nos perder na busca do autor ou da suposta autoria entremeada em nossas reflexões e mergulhar nosso trabalho no afogamento labiríntico de uma possível querela de interpretações acerca do que é ou não Kierkegaard. Pedimos então para o leitor a devida licença para que possamos mostrar o que nos toca e tem ressonância com relação ao trabalho e sistema de quaisquer que sejam os autores. Tal perspectiva demarca a nossa posição como uma espécie de “bricolagem esclarecida”, a qual tem por objetivos basilares a localização das referências bibliográficas dentro do nosso próprio contexto de reflexão.

4.2. O narcisismo e duas formas de liberdade

Uma possível articulação entre ironia e questões narcísicas faz-se pertinente na medida em que pudemos tratar da ironia no seu aspecto da relação consigo mesmo, da possibilidade de um desgarramento, de uma desidentificação como condição necessária para que a mesma ocorra. Como já foi dito, a ironia permite uma certa mistificação, uma dramatização do mundo circundante e de si mesmo. O ironista pode-se vislumbrar como espectador de si mesmo, sendo ele mesmo o espectador quando ele próprio é o ator. A ironia, através deste processo de desidentificação permite a exposição de si para si mesmo, o estranhamento e distanciamento necessário para uma auto-análise mais detalhada ou objetiva. Esta capacidade de nos observarmos e nos fazermos de objeto é própria ao eu. O referir-se a algo, a intencionalidade, mais precisamente na sua forma de auto-referência, é um dos atributos da consciência humana, mesmo quando este algo não exista concretamente ou não esteja presente. É nesta medida que Kierkegaard (1969) nos introduz a questão do desespero. O desespero, como nos diz Kierkegaard (p. 43), é uma doença do espírito, do eu. E é sobre o conceito de eu que ele se detém no início do seu tratado:

O homem é espírito. Mas o que é o espírito? É o eu. E o eu, então? O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma. Dito de outra maneira, ele é, na relação, a orientação interior da mesma; o eu não é a relação mas o voltar-se da relação sobre si mesma.

Na sequência, Kierkegaard (1969) prossegue afirmando que o homem é uma síntese entre finito e infinito, necessidade e liberdade, temporal e eterno. E uma síntese, sendo a relação entre dois termos, deste ponto de vista, o eu não existe ainda. A relação entre dois termos, que seria o eu, também pode ser vista como um terceiro termo na medida em que se positiva na relação consigo mesma. O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma e é sob este ponto de vista que ele passa a existir. Podemos então já pensar que o eu dos animais não existe, pois não se concretiza positivamente na relação consigo mesmo. Não ultrapassam o limiar de uma relação entre dois termos. O que, portanto qualifica o eu é o fato de ser “uma relação que se relaciona consigo mesma e também com um outro” (Kierkegaard, p. 44). Isso nos faz lembrar Rimbaud: “Je est un autre” (Eu é um outro). Por termos um eu, podemos nos relacionar conosco como se fôssemos um outro. Temos a possibilidade de uma certa objetivação de nós mesmos. Esta possibilidade do si mesmo como objeto ou da constituição de uma relação “para-si” nos distingue ontologicamente, ultrapassando a posição “em-si” dos entes, nos remetendo para a condição de ser, de existir, na linguagem dos existencialistas do século XX. Tomar a si como objeto funciona como elemento fundamental da constituição do que geralmente tratamos como subjetividade.

Kierkegaard enuncia que o desenvolvimento completo da formação irônica tem como condição que o sujeito tenha a consciência de sua ironia e que possa sentir e gozar de sua liberdade negativa. Para que isso ocorra é necessária uma subjetividade desenvolvida, pois “na medida que a subjetividade se faz valer aparece a ironia”. Assim:

A subjetividade sente a si mesma frente à realidade, sente a sua própria força, sua validade ou significação. Na medida, porém, que ela sente

isso, ela se liberta por assim dizer da relatividade, na qual a realidade dada quer prendê-la (Kierkegaard, 1991, p. 228).

Ao fazer valer a força, a validade e a significação da subjetividade frente à realidade, podemos compreender a produção irônica como eminentemente subjetivante. A subjetividade é ressaltada, perscrutada, vasculhada e expressada através da ironia. Esta pode servir como instrumento de exploração da razão “para-si”, do movimento de existir.

Ao sentir-se a si mesma frente à realidade, sentindo sua força, a subjetividade liberta-se da relatividade, na qual a realidade dada quer prendê-la. Este modo como Kierkegaard (1991) se expressa, este se libertar da relatividade, convoca uma semelhança incrível para com a noção de narcisismo em Psicanálise: estar livre de relações com outros, estar isolado, valer-se por si mesmo, alimentar-se de si mesmo, viver em uma sala de espelhos, a libido convertida para o eu, a ausência de investimento objetal. Isto se pudermos conceituar um narcisismo pleno, diria até divino, pois que retirando-se de qualquer relatividade, consagra-se ao absoluto. Sendo Deus absoluto, não se diminui para parciaisar-se em relações, pois que é o todo. Para o todo não existe fora, não existe relação, só há desprendimento e liberdade absoluta. É assim que consigo compreender quando se fala em liberdade absoluta, como a liberdade de Deus ou o que pode ser em parte vivido e generalizado pela vivência narcísica. Não é de graça que o imaginário popular tem o louco desenhado também muito predominantemente como megalômano, a confundir-se com grandes personagens ou mesmo, obviamente, com Deus.

A vivência de liberdade absoluta, com seu contraponto, a angústia absoluta, talvez seja patente na vida de quem se perdeu no labirinto de seu próprio narcisismo. Há liberdade absoluta? Ela é uma condição? Sim, é uma condição do todo, de Deus, é uma

condição necessária do todo, pois não há fora do todo. O todo não se relaciona com nada a não ser consigo mesmo. Eis o narcisismo. Vivência de ser o todo. Vivência mística, sentimento oceânico como base, a dissolução do eu ou sua inexistência (narcisismo primário). Manifesta-se também no estar apaixonado. São vivências em que as fronteiras do eu parecem romper-se, vazar para o mundo, fragmentando-se, incorrendo em duas vivências limites possíveis: a plenitude ou o vazio. A primeira forma é relatada como o objetivo religioso (*religere*), o religar-se à totalidade divina, expressada pelos místicos como o sentimento oceânico. A segunda forma expressa-se, no outro extremo, na vivência do vazio, como angústia, desamparo, desespero: não poder esperar, não poder contar com nada; o estado de imponderabilidade, como se padecêssemos de uma queda constante. Neste caso, este sentimento de queda, não é a imagem do depressivo, do que está caído, mas sim do que está suspenso, sentindo-se fora de qualquer base, a ausência de efetividade. É uma analogia com a concepção que a Física tem da queda, perde-se o chão, tem-se o que os físicos chamam de estado de imponderabilidade.

A primeira forma é uma expressão positivada do narcisismo, o sentir-se Deus. É o sentimento de liberdade positiva. A segunda é o sentimento de liberdade negativa. Há uma diferença de ênfase acerca de uma mesma situação, que desperta, segundo esta mesma ênfase, destinos distintos para o estar no mundo que é insuflado pelo narcisismo. A liberdade positiva confere o poder, a força para fazer o que se quer, explorando um mundo não a ser conquistado, mas do qual já se tem plena posse e convicção de conhecimento, traduz-se em pertencimento. A liberdade negativa é o estranhamento do mundo, traduz-se em exclusão (o estar fora, a *ex-sistência*), na vivência de solidão absoluta de ter um eu e saber que o tem também é capaz de gerar. A liberdade positiva

gera sentimento de onipotência para com o outro. A negativa, se tolerada, gera sentimento de onipotência para consigo mesmo. Veja que são duas formas de se produzir a inflação do eu, positiva e negativa. Este resultado, a inflação do eu, por sua vez, é uma positividade, pois que a negatividade, se levada às últimas conseqüências, pode conduzir à auto-destruição, como o foi com Sócrates.

Tanto a liberdade positiva quanto a negativa, em sua radicalidade, são anti-sociais. Não há nada mais anti-social que o narcisista e seu gozo, exercido segundo sua solidão e liberdade. Na liberdade positiva, ele goza na cara do outro. A liberdade positiva e o sentimento de onipotência em relação ao outro se encaminham para as formas do sadismo. Na negatividade, o narcisismo alinha-se mais proximamente do masoquismo. Este narciso vale-se para o mundo na miséria de deter somente a posse de seu eu: expressa-se segundo formas de miséria e fracasso. É o narcisismo irônico. Pela miséria de ter-se somente a si mesmo e do mundo ter perdido a efetividade, o ironista vale alguma coisa. A sua subjetividade faz valer sua força pelo negativo. É desvalendo-se que o ironista se vale. Seu objetivo é o jogo sem fim, um jogo sem vencedores, no qual ele começa mostrando sua ignorância e suas fraquezas. Eis aí todo o método socrático. Contudo, em Sócrates, algo vence, ou deveria vencer: a verdade. Através deste processo de conhecimento, de idas e vindas, de abjuração, de uma abstinência constante, a verdade deve revelar-se. Em algum momento, após muito ser postergada, a positividade deve aparecer, seja ela como verdade ou afirmação do eu, nem que seja para produzir o intervalo necessário para que a morte não vença o jogo. Negação total do eu, da verdade ou de qualquer efetividade, impede a ação, a vida. A negatividade não se sustenta por si só, deve alternar-se com a positividade.

Kierkegaard (1991) muito se refere à idéia de que o ironista vive a liberdade negativa, vive a posse de si mesmo e o seu não pertencimento ao mundo, constante tensão entre a força e autenticidade de sua subjetividade contra as pressões automatizadoras do mundo. O ironista vive a liberdade do miserável, do marginal, do desamparo, de quem tem somente a si, liberdade que se expressa no negativo. Seu narcisismo o lança para o aberto, para a angústia. Há então duas etapas neste processo, as quais devem ser esclarecidas. Ao sentir sua força frente à realidade, como diz Kierkegaard, a subjetividade liberta-se da relatividade e entrega-se à vivência de desprendimento de tudo, de absoluto, própria da liberdade absoluta. As duas vertentes referem-se ao destino conseqüente a esta vivência de desprendimento: se este processo conclui-se com positividade ou negatividade. Na conseqüência positivada, o eu, após o período de dissolução, religa-se com o todo, ou pelo menos assim se sente, devido à sua inflação. O eu infla-se, cresce a ponto de produzir a vivência de totalidade, narcisismo mais tendente ao primário, pois nega a existência do outro e não se dá conta da distinção eu/outro. Na conseqüência negativada, o eu, após a dissolução, também cresce; contudo sem apagar a dimensão do outro, a qual fica ressaltada: as fronteiras do eu se fortalecem e este fica aberto para todas as manifestações estranhas e bizarras possíveis, pois a diferença entre eu e mundo é elevada a uma segunda potência. Por este raciocínio, o narcisismo do ironista tende a um narcisismo secundário.

4.3. Narcisismo e liberdade

E se estamos portanto, falando sobre consciência e sobre o eu, através de Kierkegaard, no “Tratado do Desespero” (1969), principalmente nos seus três primeiros capítulos, ele conceitua o eu e define o desespero como inerente ao mesmo. Assim, a doença do eu, o desespero, pode assumir três formas: no desesperado inconsciente de ter um eu (o que não é verdadeiro desespero); no desesperado que não quer ser ele mesmo e no desesperado que quer sê-lo (Kierkegaard, 1969, p. 43). E o homem fundamentalmente desespera porque tem um eu. O desespero procede do eu, desta síntese que se relaciona consigo mesma:

(...) pois Deus, fazendo do homem esta relação, como que o deixa escapar da sua mão, o que significa, por conseguinte, caber à relação conduzir-se a si mesma. Esta relação é o espírito, o eu, e nela jaz a responsabilidade da qual depende sempre todo desespero, desde que existe (Kierkegaard, 1969, p. 46).

Kierkegaard (1969) ressalta que o desespero é uma consequência da relação orientada sobre si mesma que é o eu, e da responsabilidade que cabe ao sujeito, possuidor de eu, de conduzir-se a si mesmo. A existência de um eu confere autonomia e responsabilidade ao sujeito, o torna capaz de escolha, de direção própria no mundo. Ou seja, a questão toda parece remeter-se, de algum modo, para o tema da liberdade, já que cabe a esta relação, o eu, conduzir-se a si mesma. Justamente por possuir um eu e uma subjetividade, o homem ascende ao nível da consciência de si mesmo (consciência

reflexiva), a qual lhe confere autonomia e responsabilidade por si mesmo. O grau de consciência, proveniente de nossa faixa de determinação subjetiva é o que nos propicia o acesso à liberdade. Esta última, em Kierkegaard, em suas reflexões sobre a ironia, é sempre uma liberdade negativa, a liberdade do excluído, do estranho ou do abstinente. A liberdade, neste caso, também não se refere à ausência de constrangimentos e obstáculos à ação. É a própria liberdade resultante do fato de se possuir uma consciência reflexiva. Isto essencialmente conecta-se, portanto, com a angústia. Angústia de ser sujeito da decisão e ter a possibilidade de escapar do necessário ou do contingente. O homem contorna o impossível na medida da produção e projeção de possibilidades que é capaz de produzir por atos de vontade. É a vontade e a ação no lugar da esperança.

Nestes termos a liberdade é fruto da consciência de si e da força da subjetividade. Esta concepção de liberdade não pode ser vinculada, como comumente se faz quando se pensa em liberdade, à idéia de liberdade como onipotência, calcada exclusivamente na sua concretude objetiva. A liberdade, nesta concepção, implica em um laço indissolúvel com a responsabilidade. O homem é livre porque não está amparado em nada, em nenhuma efetividade que contorne os limites de seu mundo e o pré-determine. Estamos constantemente submetidos à errância e dela podemos nos instrumentar enquanto uma descoberta da subjetividade, do espanto ou da angústia de dar-se conta da própria existência e da própria finitude. Isto tudo define a condição essencial de liberdade do homem, de estar condenado a escolher seu próprio caminho no mundo. A liberdade é uma condição que deve ser assumida. Talvez Sartre auxilie, quando enuncia a máxima fundamental do existencialismo, a de que “a existência precede a essência”:

O que significa aqui dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posterior será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. (...) O homem é tão somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se concebe após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que chamamos de subjetividade: a subjetividade de que nos acusam. Porém, nada mais queremos dizer senão que a dignidade do homem é maior do que a da pedra ou da mesa. Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta no futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro.(...) Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo o homem na posse do que ele é, de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência (Sartre, 1946/1987, p. 06).

Para Sartre (1946/1987) o homem é livre porque está lançado no mundo e não há nada anterior à sua existência, como um Deus, que possa defini-lo. Observando o que escrevi no tópico 4.2., este conhecido texto de Sartre (“O existencialismo é um humanismo”) despertou-me para todo o narcisismo e antropocentrismo contido nas vertentes humanistas. As ressonâncias de que o homem somente tem a si como referência ou de que ele mesmo deve construir constantemente as referências, pois elas não estariam nem em si e nem fora de si, ecoam como elogio do desamparo, da liberdade absoluta, da subjetividade e sua força. Esta associação entre liberdade como consequência da força da

subjetividade, ou da consciência, também possui um eco que lhe é anterior: a idéia clássica, herdada dos gregos, de que o caminho para a liberdade é a consciência. Para Sartre é justamente a consciência do próprio desamparo que produz responsabilidade e saber sobre a própria condição de liberdade. Porque senão não haveria porque fazer distinções entre a liberdade humana e a dos animais, pois eles também estão lançados no mundo como nós. A única coisa que marca uma diferença é que nós sabemos que existimos, ou seja, a consciência reflexiva é que possibilita a escolha e construção de nosso próprio destino. Esta é a única alternativa de explicação para a liberdade como condição humana, na abordagem de Sartre. Somos livres porque temos um eu. Mesmo que o conceito de eu, como uma distinção ou mediação entre interno e externo, possa estender-se para os animais, o eu humano é diferente, é auto-reflexivo.

Por outro lado, Spinoza diz assim:

Os homens imaginam ser livres porque têm consciência das suas volições e do seus desejos, e não pensam, nem em sonho, nas causas pelas quais se dispuseram a desejar e a querer, por não terem o menor conhecimento delas (Spinoza, citado por Comte-Sponville, 2002, p. 67).

De fato, é com certa obviedade que podemos perceber que a liberdade é relativa. Talvez possamos vivê-la como absoluta, a partir da idéia viva de que temos um eu, que nossa subjetividade reconhece a si mesma frente ao mundo e afirma-se segundo uma maior independência do que se fôssemos animais que não dão conta da própria existência. A vivência de liberdade absoluta é fruto do narcisismo e sua ilusão de totalidade, a qual prescreve a liberdade como necessária, pois que no narcisismo

adquirimos uma certa auto-suficiência e conseqüentemente o sentimento de poder autodeterminar-se, de ser livre.

Somos mais livres do que os animais porque temos um eu, uma consciência que se reconhece como tal. Isto nos torna mais livres, mas não absolutamente livres. Adotar a idéia de que estamos condenados inelutavelmente à liberdade, parece-me uma fascinação provocada pela ilusão que a própria condição de possuir um eu pode despertar, a ilusão de Narciso, que se entusiasma com a própria imagem e em seus labirintos se perde. Há duas imagens conseqüentes ao narcisismo: a de que se é tudo, portanto se pode tudo, pois não há alteridade; e a de que o mundo não nos pertence e somos estranhos, o desamparo. A primeira imagem, esta primeira ilusão, é megalômana. A segunda, mais próxima da concepção de Sartre, é mais realista, mais angustiante, mas também não deixa der uma conseqüência de nossa ebriedade narcísica para com o feitiço que a consciência da própria existência pode também despertar. Comte-Sponville (2002, p. 68) talvez complemente meu pensamento:

Esse é sem dúvida o problema mais difícil. Se não escolhi o sujeito que escolhe (“eu”), todas as escolhas que faço permanecem determinadas pelo que sou, que não escolhi, e não poderiam portanto ser absolutamente livres. Mas como poderia eu escolher o que sou, se toda escolha depende do que sou e se, para escolher o que quer que seja, tenho de já ser alguém ou alguma coisa? Isso vai ao encontro das duas questões de Diderot, em *Jacques, o fatalista*: “Posso não ser eu? E, sendo eu, posso querer diferentemente do que quero?” Mas então o eu é uma prisão: como poderia ser livre?

Enuncio novamente a questão: posso não ser eu? Na vivência narcísica sim. As ilusões próprias do narcisismo permitem um estranhamento do próprio eu, ou a vivência do todo, de que se é tudo. A liberdade absoluta é uma ilusão de nosso próprio narcisismo. O ironista, por seu lado, pode também ter a vivência de não ser ele mesmo. Aliás, é esta capacidade para entregar-se a uma outra identidade, e manifestar o contrário basicamente do que se é, o outro. O outro é o contrário do eu, pois que é o não-eu. O ironista é capaz de representar o não eu, de suportar veicular-se como outro, que o promova ou mesmo o denigra. Neste sentido é que na ironia também se pode ter a vivência da liberdade absoluta, pois se livrando do próprio eu, esta prisão que nos determina, o ironista pode ser livre. Não que ele simplesmente afogue-se em narcisismo. A ironia, se dominada, propicia o distanciamento e até, muitas vezes, uma melhor apreensão de si mesmo, pois que também se efetua segundo um certo desapego à própria imagem.

O ironista produz assim uma dinamização do eu, dessubstantivando-o. Ou seja, retirando dele qualquer previsibilidade que imponha limites para suas bordas, estas indevassáveis no que tange à qualidade do eu irônico de medir-se enquanto uma força que desafia e contraria a existência necessária de leis que possam predizer seu funcionamento. O eu, na ironia, continua a reconhecer-se, a exercer essa sua condição capital. A consciência de si mesmo pode até tornar-se mais aguda, já que o ironista precisa mudar de foco, descentrar-se para poder ironizar, o que convoca outros ângulos de apreensão de si mesmo. Por poder ter a vivência de ser outro é que o eu do ironista se vê melhor.

4.4. Partindo do desespero

Há dois destinos possíveis para a vivência da liberdade absoluta: dela ser vivida como liberdade positiva, a qual elimina a percepção do outro; e a liberdade negativa, vivida como desamparo fundamental proveniente da consciência de uma distinção radical entre eu e mundo, portanto produtora de angústia e desespero.

Nesta perspectiva o conceito de desespero refere-se ao contrário do sentido de espera, do contar com algo. É mais exatamente uma desesperança do que uma aflição extrema. Estar em desespero é não poder contar com nada, com nenhum apoio ou perspectiva segura, é a condição de desamparo, de ter que responder por si mesmo, da responsabilidade fundamental. O desespero não é somente um estado de aflição extrema. Mas sim uma aflição extrema, ou angústia, que tem origem no desamparo, no estar jogado no mundo e ter que construir o próprio percurso sobre mesmo, pois nada está dado. Sartre talvez complementemente:

O desamparo implica que somos nós mesmos que escolhemos nosso ser. Desamparo e angústia caminham juntos. Quanto ao desespero, trata-se de um conceito extremamente simples. Ele significa que só podemos contar com o que depende da nossa vontade ou com o conjunto de probabilidades que tornam nossa ação possível. Quando se quer alguma coisa há sempre elementos prováveis (Sartre, 1946/1987, p. 12).

Talvez o gozo da ironia seja o de produzir o desespero. O ironista vive no modo hipotético: há uma suspensão das relações efetivas para a emergência do faz-de-conta, ressaltado no jogo de disparidades entre o que se mostra e o que se é. Sendo que nunca se

encontra o que se é realmente, já que se busca e se goza de uma liberdade negativa, da liberdade de estar aberto e inconsistente a qualquer estereótipo, a qualquer tentativa de definição. Isto remete ao universo das possibilidades, caracterizado pela indefinição e infinitude.

No “Tratado do Desespero” (1969), quase uma década depois da produção do “Conceito de Ironia” (1991), Kierkegaard, sob um de seus heterônimos, marca distinção ao não citar em nenhum momento a palavra ironia e “substitui-la” pela fé como a salvadora dos desesperados. Não é raro em seus dados biográficos perceber a instabilidade das posições por ele defendidas, quando não muito a crítica severa de uma obra por outra através do uso de algum secreto heterônimo, mais tarde revelado. Tais procedimentos demonstram uma obra viva, marcada por contradições, e que nos fazem lidar com distintos e múltiplos autores reunidos num só. Sua obra, portanto, é marcada pela contradição e polifonia. Podemos falar da ironia, no que nos interessa e nos compete, como se falássemos de um autor, e do desespero e da fé, como se fosse outro autor, e atestar assim, que em Kierkegaard não podemos depreender uma identidade definida ou essência de seu pensamento e sim que neste caso, com certeza, a sua existência precedeu a sua essência.

Contudo, Kierkegaard não simplesmente substitui o conceito de ironia pelo de fé em uma e outra obra. Há certas distinções que devem ser ressaltadas. Os dois conceitos remetem ao alcance das possibilidades. A fé, entretanto, comparece como uma espécie de salvação para os desesperados, permitindo que assumamos o nosso próprio eu e como somos, mas nos projetando sempre para a possibilidade pura que é Deus. Já a ironia, ela se demonstra como fundamental para a existência pessoal. É para esta o que é a dúvida

para a ciência. A ironia mostra-se como necessária na possibilidade do desapego pelo amor próprio. O desligamento de si mesmo como porto dos investimentos libidinais.

Este desligamento de si pode fazer com que associemos a ironia de Kierkegaard com uma espécie de masoquismo, de condição em que vemos o sujeito afastado de um amor próprio fundamental ou, por outro lado, do narcisismo básico que constitui a subjetividade. Há uma descentração, um voltar-se para fora de si ou um desdobramento do eu, como se transportasse para outras situações que não a própria história. Resta investigar se há um desdobramento ou algo parecido com o desapego ao eu, desapego a nossa condição temporal, de seres compostos e voltados para passado e futuro, outros tempos que não o presente; seres que se mediam pelo tempo e pelo outro para constituir a si mesmos. A ironia, em Kierkegaard, volta-se para a surpresa e o inusitado já que não instrumentaliza sua ação, a qual é destituída de objetivo e objetividade, pois se afirma como subjetividade plena, como em um eterno voltar-se para si, o qual visa extrapolar a própria imagem que se tem ou teria de si mesmo e para os outros. Como enfatiza o autor, o ironista não estaria preocupado com a veiculação de uma imagem de si e com o que ela transmitiria, mas simplesmente com a sua liberdade em relação às imagens e ao outro. A vaidade não faz parte deste jogo. O parecer, para conquistar, controlar ou seduzir, não entra em questão. Parece que o único objetivo, se é que isto pode ser visto como objetivo, é o estar em paz, o estar livre negativamente, o não fazer nada, o não agir, o estar sozinho, em paz consigo e fora da avaliação e do juízo do outro, para que este outro não tenha como justificar ou definir sua ação sobre mim, para que este não tenha como estabelecer um parâmetro acerca do que sou e o que quero. Fazer o outro de bobo, por mais que o outro julgue que saiba de alguma coisa. Ter o outro sob um certo controle ou

gozar da impotência do outro perante mim, por mais que este outro acredite estar no controle. Saber que o outro não sabe, mas não lhe dar a resposta. Apesar de que todas estas considerações remetem mais às conseqüências do ato irônico do que ao próprio ato em si, o qual permanece irreduzível à instrumentalidade e ao desejo de poder sobre o outro, segundo esta inspiração em Kierkegaard.

Poderíamos dizer que o ironista não é nem masoquista, nem sádico, nem egoísta. Sua posição é a de isolamento em seu próprio mundo. O que prepondera é a liberdade proposta ao absoluto de não se relacionar ou se relativizar com outros. Um para-si pleno, desligado de sua determinação vinda do outro, como um núcleo egóico que tenha adquirido tal nível de autonomia a ponto de fugir da humanidade e se perder em seu próprio labirinto misantrópico. Temos o paradoxo da liberdade negativa, a liberdade absoluta que se mostra como um mundo trancado em si mesmo, desprendido do outro, destituído de relatividade, a não ser consigo mesmo. O estar preso a si mesmo seria a liberdade negativa, plena, ou como diz Kierkegaard, a “subjetividade infinita”. Estamos assim na posse de limites conceituais próprios às divagações metafísicas.

Contudo, esta posição não pode equivaler-se, na terminologia psicanalítica, a um narcisismo primário, pois no caso da ironia existe um eu que serve de base ao ato irônico. O narcisismo primário diz respeito a um estado anterior à constituição do eu, o qual corresponderia à primeira fase do desenvolvimento infantil, em que a criança investe toda sua libido em si mesma. Por narcisismo secundário compreende-se como o retorno para o eu da libido anteriormente investida nos objetos (Laplanche & Pontalis, 1967/1986, p. 368-371). É isto o que mais precisamente corresponde à ironia, um voltar-se para si após a desilusão com a efetividade da realidade e do mundo.

Não poderíamos nem mesmo dizer que o ironista situa-se no ponto de um isolamento extremo próprio às psicoses. Segundo nos sugere Freud (1914/1996, p. 81-108), neste caso, a libido retirada dos objetos produz um afastamento do mundo externo em que as relações com pessoas e coisas ficam seriamente comprometidas, interditas. Gera-se, conseqüentemente, uma inflação dos domínios do eu e a produção de megalomanias com a libido excedente, caracterizada principalmente pela onipotência de pensamentos, tão própria às crianças.

No caso da ironia, parece que o comando das relações com a realidade transporta-se para o terreno da fantasia, muito próprio ao manejo neurótico. Pois o que garante que a ironia kierkegaardiana não é da ordem de uma paranóia é que para ser irônico deve-se ironizar consigo mesmo também. A ironia, no limite, comporta a auto-ironia. O estranhamento do mundo promovido pela ironia deve remeter-se também ao próprio eu. O ironista, óbvio, também não leva si mesmo a sério. No caso da paranóia, há a construção de uma nova realidade que deve ser levada muito realisticamente a sério e efetivamente substituir a anterior. Para o ironista o que prevalece é a impermanência.

O que também devemos esclarecer é que o ironista não corta simplesmente suas relações com a realidade prática da vida, da comunicação com os outros. Ele as mantém, só que de uma forma muito peculiar. Enquanto o correr comum da vida nos exige clareza, escolha e definição em nossas tomadas de posição, o ironista escolhe, sem totalmente abrir mão do não escolhido, e nos mostra definição sem de fato ter definido. A ironia permite a conciliação de tendências opostas, torna apresentável o inaceitável. O ironista não abre mão de seu último rincão de liberdade, a liberdade subjetiva, a liberdade de

sempre escapar da jaula conceitual vinda do outro. E não abre mão, através da ironia, de se satisfazer indiretamente. Ou seja, há uma realização de desejo através da ironia.

Contudo, podemos explorar a posse da liberdade pelo ironista como mote de inspiração para pensarmos o universo de possibilidades aberto em busca de alternativas ao mal, a tudo aquilo que nos assola e nos faz sofrer. Isso é o que geralmente chamamos de alternativas terapêuticas ou, em um jargão mais psicanalítico, as satisfações substitutivas. Através, tanto da ironia como da fé, veios de possibilidade são abertos. A primeira parece ser mais ativa, pois busca satisfação e refúgio na fantasia que se coloca em ato através do parecer algo que não se é de fato, de se afirmar o impossível e dele ser um personagem que até divide com outros o desfrute dessa impossibilidade. Claro, essa comunhão de gozo com o outro só é possível na medida em que o ironista se valha do espírito da ironia para a produção de uma sublimação, de uma obra e uma fantasia que sejam capazes de englobar desejos díspares e o desejo do outro. A condição ou inspiração necessária para tal feito deve ser da ordem da ironia, do desprendimento da realidade e das condições concretas que limitam o espaço de fruição da imaginação e do desejo, mesmo que em sua forma substitutiva. É neste sentido que advogamos a investigação em torno da ironia, de que ela representa fundamentalmente o espírito necessário para a produção estética, para o ato fundante de desligar-se ou alienar-se, necessário como fonte de iniciação de qualquer procedimento artístico.

4.5. Eu e ironia

Kierkegaard diz que o eu é “uma relação que se relaciona consigo mesma”. Pois se é uma relação, estabelece a ligação de duas coisas. O eu, afinal, é uma relação de que

com quê? Kierkegaard, como vimos, complementa ao dizer que o eu é uma síntese entre finito e infinito, necessidade e liberdade, temporal e eterno. Isto sugere que é uma relação entre o definido e o indefinido, entre o discreto e o contínuo. Pois que o finito, a necessidade e o temporal seriam mais passíveis de definição do que os seus pares enunciados. Assim poderíamos também dizer que o eu é uma síntese entre corpo e alma, entre o ser do homem e a morte. Imaginando-se que os entes são uma síntese entre o nada e o tudo, torna-se interessante imaginar, através da sugestão de Kierkegaard, que o eu é esta síntese do ser (do homem) com a morte.

Biologicamente poderíamos definir o eu como o que marca a distinção entre o interno e o externo no que se refere aos seres vivos, o que fornece alguma identidade aos compostos vivos e sua distinção radical de funcionamento para o que lhe é exterior (Bourguignon, 1990, p. 13, 47-51). Este “eu” deve coordenar a relação entre o externo o interno. O organismo deve possuir um grau de fechamento que lhe conceda relativa autonomia e poder aproveitar o que o meio externo lhe oferece enquanto nutrientes e informações para seu desenvolvimento e reprodução. Aqui em nossa discussão obviamente não é nesta acepção em que o eu está sendo tratado. Contudo, estar vivo ou ser vivo, para a Biologia, implica em auto-regulação, a qual reforça a distinção com o que é outro, com o que lhe é externo. Ser regulado por si mesmo sugere o auto-gerir-se, uma relação consigo mesmo. De modo geral, no domínio exclusivamente natural, essa relação consigo mesmo é marcada pelo imediatismo, pelo automatismo. Ou seja, os instintos são pré-programados pelo código genético, são significativamente fixos e ignoram a finalidade de sua ação. No homem observamos um nível de relação consigo mesmo que se traduz na formação de percepções que se percebem. Em termos biológicos, isso é

representado pelo alto grau de fechamento do sistema nervoso central do homem. Enquanto os animais, de modo geral, utilizam boa parte de suas conexões nervosas para se relacionar com o mundo externo, um número maior de conexões no homem é utilizado para a auto-regulação cerebral. Segundo André Bourguignon (p. 13), em *História Natural do Homem*:

A matéria viva evolui rumo a uma complexidade crescente, por força de seu poder auto-organizador, sob uma dupla restrição: a das leis que regulam a coerência interna dos organismos e das interações destes com o ambiente. À medida que a organização se torna mais complexa, as pressões internas sobrepõem as externas. O fechamento progressivo dos sistemas vivos sobre si mesmos, atestado pela evolução de seus sistemas nervoso e imune e por sua autonomia crescente em relação ao meio, que eles próprios definem, faz com que os comportamentos próprios do indivíduo desempenhem um papel cada vez maior. Por exemplo, o sistema nervoso do homem é tão fechado que só se relaciona com o exterior por meio de 0,02% de seus neurônios, ficando o restante reservado à estocagem e ao tratamento da informação - o que lhe confere um espantoso poder de criação. Se o reconhecimento dos processos de auto-organização revigora nossas concepções, o fechamento dos seres vivos sobre si mesmos leva a refletir sobre sua organização interna e suas relações com o exterior, sobre a natureza do eu e do não-eu.

Se pudermos propor algumas metáforas, diríamos que a meta-comunicação é maior no homem, que existem sentidos para captar a própria ação dos sentidos. O homem é capaz de sentir o que sente. Assim estabelece-se uma certa circularidade dos sentidos, instaurando o sentir, o sofrer, o sentir que sente ou o ressentir-se. Viver o que se sente e não simplesmente sentir ou ser sujeito, porto das sensações. Em termos evolutivos o eu

humano representa a síntese entre o estado de natureza e o estado de cultura que compõem o homem. O homem é tanto natureza, quanto cultura. Esta bipolaridade é característica da constituição do homem, oscilar ou ser tensionado permanentemente entre o natural e o cultural. É justamente o eu que estabelece a relação entre um e outro. Há a necessidade de se fazer concessões tanto para a natureza quanto à cultura. Nesta concepção o eu porta em sua constituição própria o conflito. O próprio conflito é que define a posição do eu.

Contudo, o que almejamos ainda neste capítulo das relações entre ironia e narcisismo é também falar da relação do ironista com a imagem. Se para o ironista a realidade não possui efetividade, podemos pensar que ele não concebe ou não se apega a uma imagem ou representação fixa do real. A posição irônica assume a instabilidade própria ao devir. Isto é o que podemos pressupor ao observar o conceito de ironia em seu contexto de capacidade de compreensão da realidade. Se por outro lado entendermos que a vida social nos pressiona a conciliar disparidades ou alinhar-se com o que não nos conforta ideologicamente, como o funcionário que não contradiz o patrão em virtude da crise de desemprego e assume uma abstinência que é capaz de revelar no outro mesmo o que não supunha ou desejava que se expusesse de si mesmo; ou quando o bobo da corte faz com que o rei ria de si mesmo e de seus defeitos mais vergonhosos e ridículos, temos aí a ironia como expressão de sucesso da síntese de contrários, da síntese entre o dito e o indizível, entre o permitido e o censurável. Nesta perspectiva, o ironista assume uma fala que literalmente não é sua, mas que realiza simbolicamente o seu desejo pelo proibido e impróprio. O ironista assume um outro papel, geralmente oposto ao seu, o qual tem por função permitir simbolicamente a expressão do desejado. Ao se colocar numa posição

que não é literalmente a sua, o ironista se permite brincar, colocando-se do outro lado do juízo que lhe era original. Há um jogo de cena. Para isso é necessário expor-se ao que não se é, é preciso deslocar-se do si mesmo para ser outro. A situação pode portar três lugares ou componentes: o ironista, o ironizado e o receptor ou ouvinte. Para se dizer que ocorreu uma ironia é necessário, de fato, que alguém interprete que ali se disse *A*, que significava *B*, o seu contrário. Quando Freud está deixando a Áustria para refugiar-se na Inglaterra, a Gestapo pede para que assine um termo onde a exime de qualquer crítica. Freud assina e complementa com uma observação de que recomendaria a Gestapo a qualquer cidadão (Gay, 1989, p. 567). Esta observação não é reconhecida pela Gestapo como irônica, contudo foi vista pelos intérpretes e biógrafos de Freud como um golpe sutil na truculência nazista que o inventor da Psicanálise deixou para a posteridade.

Neste ponto, Kierkegaard, como vimos, deixa algumas lacunas, pois diz que a verdadeira ironia é despretensiosa e descentrada de si mesma. O grande prazer residiria no deleite individual e incompartilhável de observar o engano constante do outro. O grande deleite, para Kierkegaard, é não se sentir encontrado pelo outro, estar sempre fora do alcance do outro. O olhar do outro procura o ironista, mas nunca é capaz de produzir uma definição nítida do que acontece. A ironia também mergulha o outro numa atmosfera de instabilidade e devir. Não há imagem possível e segura que se possa obter de um verdadeiro ironista, pois ele sempre escapa. Estar na companhia de um ironista é presenciar a rotação constante dos sentidos.

Para os românticos a ironia demonstra e expressa a distinção entre eu e não-eu, produzindo a afirmação do indivíduo na maestria de senhor de sua existência. A riqueza de espírito do ironista é atestada por Schlegel (citado por Abagnano, 1971/2000, p. 584):

Transferir-se arbitrariamente ora para esta, ora para aquela esfera, como para outro mundo, não só com o intelecto e com a imaginação mas com toda a alma; renunciar livremente ora a esta, ora àquela parte do próprio ser, e limitar-se completamente a uma outra; procurar e encontrar a sua unidade e o todo, ora neste, ora naquele indivíduo, e esquecer voluntariamente todos os demais: de tudo isso só é capaz um espírito que contenha em si uma pluralidade de espíritos e todo um sistema de pessoas, e em cujo íntimo o universo que – como se diz – está em germe em todos os mundos, desabrochou, amadureceu.

Nesta concepção o que se ressalta é o aspecto absoluto do eu, sua potencialidade para tornar-se independente do mundo externo. Como se através da ironia a subjetividade demonstrasse um nível ótimo de maturidade e sua independência do mundo objetivo. Através da ironia emerge um eu soberano capaz de orquestrar diversas identidades e perspectivas, capaz de se desprender dos grilhões do mundo objetivo para afirmar a liberdade de seus movimentos interiores em um eu que se liberta a cada fuga do juízo do outro que possa lhe identificar. Um eu desapegado do mundo objetivo e de si mesmo. Um eu que se traduz numa síntese oscilante, jamais definitivamente pronta e acabada. Ou seja, o eu irônico assume a divisão e faz dela o seu mote de jogo. É a divisão levada à condição de gozo. A ironia goza do conflito. Se o eu é uma síntese entre tendências contrárias, a ironia é uma exemplar afirmação do eu em seu narcisismo fundamental.

Ao afirmar, negando, o ironista estabelece uma reserva em relação ao outro. Há um investimento no outro que nunca abre mão de si mesmo, pois que obtém sucesso no

próprio modo dividido como se expressa. Parece que o ironista nunca se apaixona, há sempre uma boa reserva de libido para o eu. Não há fascinação ou perdição para com o objeto, o ironista não se deixa tragar por qualquer imagem ou reflexo. A paixão é séria demais para que o Espírito, ou o espirituoso, se entregue a ela. A força narcísica contida na paixão não é capaz de tragar o ironista. Na paixão ocorre o apego a uma imagem que transparece sua perenidade e consistência na medida em que é capaz de constituir-se como espectro salvador da solidão irreduzível na qual insere-se a individualidade. Não há como imaginar um ironista apaixonado, encerrado em sua paixão, e cego à multiplicidade da vida. O ironista parece um narcisista na medida em que sugere um desprezo pelo outro, pois que o outro parece não lhe significar nada. Não há movimento seu que se dirija ao outro. E quando há, nada garante a sua definição, pois que pode sempre se negar. Contudo, levar-se demasiado à sério também entraria em contradição com que estamos chamando de ironia. O que permanece é a divisão de investimento, a ambivalência patente em todos os seus atos. Nunca unívoco, sempre ambivalente. Nunca concentrado, sempre disperso e dividido. A qualidade do ironista é sempre jogar, com os conceitos, com os outros e consigo mesmo.

Como afirmação da leveza do Espírito, o ironista não se apaixona ou se fixa a imagens. Se tomarmos a imagem como uma fixação do real, a tentativa de imobilizar o que é movimento e mudança constante, ironizar é não se entregar às imagens, às formas fixas. O ironista não se deixa captar por um estereótipo, a verdade do outro. A afirmação do Espírito remete-se à ressonância mítica que narra a encarnação do espírito (alma) como fruto de uma armadilha colocada por seu próprio narcisismo. Há o mito em que a alma, na leveza do além, ao observar, de cima, o universo da matéria, vê ali o seu reflexo

e por ele se apaixona, vindo a aprisionar-se nela, num corpo (Brandão, 1999, p. 173-189). Esta idéia mítica afirma que a vida física surge da paixão da alma por sua própria imagem refletida pela matéria. O corpo é uma paixão da alma. A qualidade essencial do Espírito seria a leveza e a liberdade de não se definir, de não consistir em corpos. A ironia é essa emergência do Espírito, do incorporal indefinível que somente tangencia a consistência e a superfície dos corpos.

A parte de Narciso que cabe à ironia é incompleta. A ironia não produz o ciclo completo da tragédia de Narciso. O ironista é Narciso a partir do momento em que não se entrega ao outro. O olhar de Narciso para o outro é desfocado. Narciso não vê os outros e, contudo todos o vêem. Narciso é amado e não ama. Podemos dividir o mito em duas partes básicas: antes do espelho, e depois do espelho. Antes da imagem e depois da imagem que o aprisiona. Na primeira parte, Narciso ainda não viu o próprio reflexo e não está apegado a nada, ainda não se deixou trair por si mesmo, o qual surge primeiramente como outro. Ao ver a própria imagem refletida no lago, é tragado por ela e se apaixona, acreditando se tratar de um outro real. Neste momento, Narciso não distingue o que é simulacro e o que é realidade. Entrega-se a um simulacro de si mesmo percebido como outro e efetivo. Uma característica da ironia é não ser fiel a nenhum simulacro em particular. Não ocorre ou não se fecha o drama do Narciso, pois que o ironista não se devotaria a nenhuma imagem em específico. A ironia só vem a trair a si mesma na medida que implica sempre em negatividade, dissolução e destruição. Nada se edifica sob seu comando. Nada permanece. E assim revela sua virtude também auto-destrutiva. Assim, a ironia deve ser “dominada”, e sendo dominada, “sua função é de extrema

importância, para que a vida pessoal adquira saúde e verdade” (Kierkegaard, 1991, p. 279).

Freud também enuncia que o narcisismo pode ser atribuído a qualquer ser vivo, pois pode ser visto como um “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autopreservação” (Freud, 1914/1996, p. 81). Nesta perspectiva, o narcisismo no ironista é patente, pois sua ação é sempre no sentido de uma diferenciação com o que lhe é externo. A afirmação absoluta do eu, sua autonomia, como queriam os românticos, possui o reflexo da idéia de narcisismo contida em si. O ironista é narcisista na medida em que não se abre, o seu eu é entrincheirado o suficiente para que não seja permeável pelas transações do mundo e possa afirmar a potência diferenciadora da grandeza da subjetividade.

Primeiramente, Freud (1914/1996, p. 82) busca compreender em que medida o narcisismo está presente em doenças mentais tais como a esquizofrenia e a demência precoce. Ele propõe que estes pacientes sejam denominados de “parafrênicos”, os quais exibem duas características: megalomania e desvio de interesse do mundo externo (de pessoas e coisas). Em consequência deste desinteresse pelo mundo externo, mostram-se “inacessíveis à influência da Psicanálise”. Freud faz uma distinção clara entre o que ocorre com os parafrênicos e os neuróticos. Quando doentes, os neuróticos (tanto o obsessivo quanto o histérico) não cortam “suas relações eróticas com as pessoas e as coisas”; eles substituem seus objetos reais por objetos imaginários, ou seja, eles suspendem a “iniciação das atividades motoras para a obtenção de seus objetivos relacionados àqueles objetos” (os reais) e passam a se relacionar com os mesmos através da fantasia. A diferença do narcisismo observado em psicóticos e neuróticos é que os

primeiros cortam relações com a realidade e o mundo externo e a libido não é deslocada para objetos imaginários, para a fantasia. Os neuróticos investem sua energia em objetos substitutivos presentes nas suas fantasias. E Freud se questiona acerca do que “acontece à libido que foi afastada dos objetos externos na esquizofrenia”. O efeito deste afastamento e o não deslocamento da libido para outros objetos, mesmo que em fantasia, produz uma inflação do eu que Freud chama de megalomania, pois que há um retorno dessa mesma libido para o próprio eu.

A libido original é a que se investe no eu e posteriormente é transmitida aos objetos como, segundo metáfora de Freud, no movimento de uma ameba que emite seus pseudópodes (Freud, 1914/1996, p. 83) para poder caminhar e atingir seus objetivos. Uma parte do corpo se fixa como uma base, e a outra se projeta e permite conquistar território. Analogia interessante para a idéia de ocupação de espaços, progressão e conquista do mundo externo. Neste ponto é ressaltado que o narcisismo é fundamental também para basear o sujeito no mundo. Há uma faceta do narcisismo que tem como função trazer o sujeito de volta para a realidade, para base sólida de si mesmo, para que não fique flutuando em seus investimentos objetais, os quais o tornam extremamente vulnerável e desprovido de reservas para, em uma situação de desamparo, enfrentar a aridez do mundo. O sujeito, no auge do sentimento amoroso, na concepção freudiana, é amparado pelo amor, mas é extremamente vulnerável devido a este mesmo amor, pois que sua libido está totalmente investida no outro; não há reservas. Frente à perspectiva de rompimento de laços afetivos, o sujeito vive a experiência de desamparo. Neste momento deve recolher-se, produzir reservas e basear-se novamente em si mesmo, reconquistar

novamente o território do si mesmo, o qual estava totalmente arrendado pelo amor, invadido e conquistado pelo outro.

A metáfora do movimento da ameba, sugere que a base para o amor é o próprio narcisismo. Sem narcisismo não há noção de eu, não há uma base da qual pode-se partir. Deve-se partir de algo, e este algo é o eu, sustentado e alimentado pelo próprio narcisismo. O narcisismo propicia consistência ao eu. Este mesmo eu deve, para ser capaz de amar, ter a plasticidade para desconfigurar-se e poder avançar e investir no objeto de amor. Nesta medida, as relações amorosas teriam um grande potencial catalisador de reconfigurações, de mundanças no eu. Investir no objeto, ser capaz de amar, retoma, nesta perspectiva, a idéia de amor como *agapé*, como negação de si mesmo. O eu deve negar-se a si mesmo, deformar-se, expor-se ao risco de desconfigurar-se, para poder entregar-se ao amor. Abandonar bases sólidas, abrir mão de si mesmo, saltar no vazio, jogar-se no mundo, para poder amar: eis uma dimensão existencial do ato de amar.

Contudo, a metáfora da ameba não resume o que é o amor e sua possibilidade. Devemos tomar cuidado com o perigo das metáforas e dos modelos, com a fascinação que seu poder simbólico pode gerar. Não devemos esquecer que as metáforas, apesar de sua riqueza, possuem também um papel de restrição de sentido. Não podemos reduzir a idéia de investimento objetual à metáfora freudiana da ameba. Devemos sim explorar os sentidos que as metáforas sugerem, procurando esgotá-los, se possível. Mas também devemos criar outras metáforas e outros modelos para que os fenômenos possam desdobrar-se em suas outras facetas. Assim não estaremos abrindo mão da experiência, não estaremos violentando os fenômenos.

A outra metáfora que proponho para pensarmos acerca dos investimentos objetais e narcisismo na ironia é a do pescador. Quando penso nas relações que o ironista estabelece com seus objetos e o mundo externo, vem-me à cabeça a imagem de um pescador. Como se o ironista investisse no outro através do mesmo princípio em que um pescador “capta” seus peixes. Primeiro lança-se o anzol, o qual possui uma isca, e que está preso a uma linha, a qual representa, na verdade, juntamente com a vara de pesca, uma extensão do corpo do pescador na sua busca de assimilar o que lhe é externo, os peixes. O investimento do pescador, através da vara, linha e anzol, não mais representa do que uma sutil extensão de algo mais sólido que é o próprio corpo do pescador. Se o peixe for grande deve-se ter força suficiente, estar bem baseado, calcado no chão, e com uma vara forte, ou seja, uma extensão de si que tenha condições de atrair o outro de modo efetivo. O pescador lança e espera que o peixe pegue no anzol e caia em sua armadilha. Há a isca, que é literalmente comida, mas também representa algo parecido com seu contrário, a morte. O pescador deve comportar-se, como muitos dizem, como um “João sem braço”, ou seja, um sujeito aparentemente sem intenções, inofensivo. A ambigüidade da isca é a sua defesa. O ironista, em seus investimentos libidinais, talvez possua comportamento parecido. Lança a isca e espera que a presa a capte.

Talvez as comunicações indiretas sejam as mais utilizadas pelo comportamento de corte. A figura que melhor expressa a sedução não é o explícito, o aberto, o direto, mas sim o entreaberto. O ironista, como já dissemos, situa-se num terreno de transição, defende-se ou ataca na dimensão de jogo do dito pelo não-dito. Diz X que pode representar Y, o seu contrário, mas que não deixa de ser X também. X é o manifesto, o permitido, o aceitável socialmente; e Y é o latente, o censurável, o proibido. Quando o

ironista se aproveita da ambigüidade, é geralmente assim que age, e seu álibi é o sentido literal, da ordem do permitido, o qual veicula o proibido, o impróprio.

Seus investimentos devem contar sempre com a sutileza, ou seja, com a indireção, com o duplo sentido. E quando o manifesto, o literal, por sua vez, é da ordem do proibido, a intenção é provocar inicialmente um choque no interlocutor. O sujeito enuncia algo repugnante que deve ser em maior medida compreendido pelo seu contrário. Contudo, uma reserva de incerteza deve sempre permanecer no ar. “Nossa, fulano disse tal coisa horrível. Entretanto, estava sendo irônico. Mas como tem coragem de dizer tal sandice literalmente?” Afinal, pode ser mal-interpretado e o sentido expresso literalmente possui força documental suficiente para sua condenação incriminatória. O ironista que enuncia bizarrices ou obscenidades expõe-se mais do que aqueles que enunciam banalidades.

Capítulo 5

ANÁLISE DE UMA INTERVENÇÃO

5.1. Introdução

Neste tópico procuraremos trazer nossa investigação mais para perto do campo empírico. Como já foi enunciado em nossos objetivos, temos como meta a contemplação de eventos e exemplos, sejam eles da clínica ou do cotidiano, que possam servir de apoio para nossas reflexões. O presente tópico procura trazer para as nossas reflexões o enriquecimento da perspectiva de uma aproximação com o campo da clínica psicológica e a conseqüente exploração do que pudermos apresentar enquanto apreciação de questões voltadas para o empírico.

As ironias são muito freqüentes na clínica psicológica. Elas podem ser detectadas tanto no nível observacional quanto instrumental. No primeiro caso, os resultados esperados podem ser surpreendentemente contrariados pelos obtidos ou, ao realizar determinada intervenção que teria um propósito “x”, podemos nos dar conta de que seu efeito foi o pressuposto contrário “y”. Deixe-me explicar melhor. Adentramos a prática clínica munidos de uma série de técnicas e teorias que visam determinados objetivos, os quais propõem atuar em determinadas direções. Postulam sua distinção para com outras práticas segundo referenciais que podem, na situação prática de interação com o paciente, revelar-se contraditórias, ou mesmo aproveitar-se dessa mesma contradição como um fator produtivo dentro do processo psicoterápico. Contudo, esse aproveitamento da própria condição de contradição ou do efeito inesperado, das ironias inerentes à nossa

prática, pode atuar de modo não esclarecido. Isto, por sua vez, age como um obstáculo à produção de novas técnicas, fundamentadas explicitamente nessas ironias.

Na intervenção que analisarei, procurarei demonstrar como que uma pretensa interpretação pode funcionar como uma sugestão e o quanto pode ser ilusório acreditar que detemos o privilégio da neutralidade de podermos somente interpretar sem sugerir. Se não nos esclarecer-mos acerca de algumas características peculiares destes dois processos (interpretação e sugestão) e tomarmos como posição a idéia de que há uma dicotomia entre os dois, de que jamais se intercambiam, e de que detemos o privilégio de produzir somente um deles em sua exclusividade, estaremos entregues, em nossa prática, ao que podemos chamar de ironia dramática: realizamos algo do qual não damos conta do que realmente é; somos meros executores de propostas ideológicas que prescrevem nossa prática alienada. Esta seria uma ironia de observação da qual seríamos sujeitos. Pensamos, pretendemos e acreditamos realizar algo “x”, quando na verdade podemos estar fazendo “y”. O mal imediato proveniente desta ironia da qual somos acometidos é o obscurecimento da prática, dos fundamentos de nossa atuação clínica.

A reflexão crítica, detalhada, sobre nossa prática, pode lançar luz sobre as contradições, as ironias da mesma, sobre o que de fato fazemos quando produzimos nossas intervenções. É um fundamento próprio ao olhar do pesquisador a idéia de que se encontrarmos contradições no objeto de nossa investigação, estaremos trilhando um caminho fértil para o desenvolvimento do processo de conhecimento. Na descoberta de contradições temos um excelente ponto de partida para a expressão do fenômeno em dimensões que o entregam à abertura de muitos de seus liames desconhecidos.

Analisarei a intervenção em dois níveis. No primeiro enfocarei o enunciado, a interpretação por mim dirigida ao paciente. Neste nível, o objetivo será refutar a idéia de que existe uma dicotomia entre interpretação e sugestão. Minha fala tem a forma de uma interpretação, a qual também implica em produzir efeitos de sugestão. No segundo nível, procurarei demonstrar que a técnica do jogo de papéis é alimentada pelo espírito da ironia, e que possui os elementos necessários para a produção de uma situação paradoxal ou irônica. Se pudermos nos esclarecer acerca das ironias que ocorrem na clínica, poderemos nos retirar do papel de simplesmente sermos sujeitos de ironias observáveis. Poderemos vislumbrar a perspectiva da instrumentalização de contradições ou ironias que acometem nossa *práxis*. As contradições, ao invés de bloquear a eficácia de nossas técnicas, podem funcionar como catalisadoras para obtenção dessa mesma eficácia dentro de um processo psicoterápico.

5.2. “Conversa com Deus”: uma intervenção baseada no jogo de papéis.

Realizarei a análise de uma intervenção clínica. Para tanto, um critério será adotado com o objetivo de resguardar o sigilo acerca da identidade do paciente em questão, como por exemplo, a utilização de um codinome (Leandro) em lugar do verdadeiro nome. Farei uso de algumas informações acerca de sua história pessoal que possam vir em apoio das reflexões que posteriormente venham a ocorrer. Assim é necessário que o caso seja descrito em alguns de seus detalhes que possam demonstrar-se como importantes para a compreensão geral da intervenção realizada.

Leandro recorre à psicoterapia com a justificativa de que se encontrava em um período de muitas indefinições e confusões em sua vida. Às vésperas de graduar-se em um curso prestigiado, de uma universidade prestigiada, enfrenta dilemas relacionados ao seu futuro profissional e às suas crenças religiosas. Nas primeiras entrevistas procura centrar sua fala em questões relativas ao domínio profissional: o que faria depois de formado, a indefinição do momento e a angústia advinda desta situação. A perspectiva de mudanças radicais em sua vida e o temor em relação à sua posição profissional no futuro é sinalizada por sua postura indecisa frente às escolhas que deverão ser tomadas e os rumos a serem seguidos. Leandro demonstra uma grande preocupação e temor constante para com seu futuro.

Esta fala voltada para o futuro profissional domina as primeiras sessões. Contudo, conforme a confiança entre nós foi se estabelecendo, sua fala começa a sofrer uma rotação. As questões profissionais começam a ceder lugar para um forte sentimento de culpa que carrega, não verbalizado literalmente, mas com uma fala constantemente dirigida para com o que dizia “estar em falta”, a religião, ou o seu contato mais próximo e genuíno com Deus.

Leandro (L): “Eu estou sofrendo, na verdade, é pelo meu afastamento de Deus(...). Eu me afastei de Deus e minha espiritualidade já não é mais forte como era antes(...). Quando eu era criança, meu contato com Deus era próximo e muito mais verdadeiro(...). Eu sentia a presença dele, me emocionava quando rezava. Sentia a sua existência e proteção de uma forma que não consigo mais sentir(...)”.

Leandro começa a ocupar as sessões com a justificativa de que todos os problemas que estava vivendo deviam-se ao seu afastamento de Deus e ao enfraquecimento de sua

espiritualidade. Estava freqüentando uma determinada religião, na qual os preceitos morais eram mais flexíveis e esta não o confortava. Demonstrava claramente que a falta de disciplina presente em sua atual religião era para ele nefasta. Nesta religião, os jovens viviam uma atmosfera de permissividade sexual da qual não se sentia capaz de desfrutar. Aos 23 anos, ainda não havia tido uma relação sexual e as reservas com relação à sua intimidade eram grandes. Sabia que, dentro do seu universo de convivência, não se situava na norma, pois poucos conhecidos chegavam a tal idade sem ter vivido a experiência da primeira relação sexual. Contudo, estar dentro ou fora da norma, neste quesito, não parecia conferir-lhe as maiores angústias (pelo menos dentro do que ele era capaz de nomear como tal). O fato de ser bastante reservado parecia protegê-lo no que se referia à sua intimidade sexual. Suas reservas aparentavam sempre estar em constante funcionamento. Possuía muitas características de um sujeito fechado, para os outros e para si mesmo.

“Não exponho, não toco, aqui não lanço luz, para aquela direção jamais irei, neste assunto, o qual não sei do que se trata, não entro”: esta era a minha fantasia acerca de seu funcionamento interno, uma circulação incessante do combustível da resistência, a sua produção e manifestação simbólica constante. A luta incessante para que os recalques fossem mantidos. Um paciente cuja fala sempre fugia para a porta de saída e afastava-se rapidamente de incômodos sobre os quais sequer possuía alguma definição mínima, alegando sempre como justificativa que fugir era na verdade uma corrida desesperada e, fracassada, para o colo de Deus.

L. “Estou angustiado porque me afastei de Deus”.

A culpa implacável era manifesta, a dívida, permanente e incontornável. Seus preceitos morais exigiam a cobrança de seu cumprimento puro, lógico e preciso. A contradição era um sinal de pecado. A decisão deveria elevar-se aos limiares da plenitude e sem margens para qualquer hesitação ou pensamento que se insinuasse como diferente. Ou seja, alguém que estava querendo “retomar” uma posição de fé, de uma forma de entrega que não demonstrasse arestas e rumasse para o eterno dessa mesma entrega, o esquecimento do si mesmo para ser a voz do Outro, de Deus. Dever e dívida, sua constante. Dever fazer, dever ser. Contudo, também havia o fracasso constante de ser porta-voz, fio condutor de absolutos. Sua internalização da norma era vertida para o sagrado e o sacrifício¹. Isto deve ser respeitado, mas disso não se fala, nisto não se toca e, jamais, uma questão como: “o que é isto?”. Para o sagrado não se faz questão, para o sagrado se abaixa a cabeça e não se permite o atrevimento de se olhar no olho, o frente a frente pode ser fatal. O sagrado é o sol que alimenta a vida dos crentes. Está lá no alto, sobre tudo e todos, como fonte primordial. Porém, não olhe diretamente para ele. Ele é intocável e inatingível; só é sabido e vivido pelo seu efeito, jamais pelo seu meio ou origem.

L: “Estou em sérias dívidas com Deus”.

Nesta trilha começa a relatar suas insatisfações com sua religião atual e sentir-se atraído por uma religião evangélica que era freqüentada por uma moça que lhe atraía sexualmente. Dizia gostar da moça e pensar em namorá-la. Tinham promessas mútuas neste sentido. Estas promessas deveriam ser pagas com sua conversão à nova religião e

¹ Não nos esqueçamos que sacrifício possui também como significação o tornar sagrado. *Sacris efficere*: fazer/tornar sagrado. Ver Faria, E. (1991) e Dicionário Português-Latim. Porto: Porto Editora.

casamento. Entendia que o casamento era forma ideal para ter relações sexuais. Era capaz de sentir ou desejar sexo por prazer sem que isso, manifestamente, irrompesse em culpa.

Ao falarmos sobre seus anseios e perspectivas, logo, naturalmente, pensamos tratar-se de um jovem educado no seio de uma família tradicional. E não era isto o que relatava. Sua família não se dedicava com frequência a qualquer religião. Esta parecia não possuir papel relevante na constituição da dinâmica familiar. Ele sim dizia ser o religioso, o místico da família. Sua atual religião era esotérica e pagã. A cerimônia principal exigia a ingestão de um chá de aiuasca, um preparado com fortes propriedades alucinógenas. Segundo seus relatos, a impressão que se podia ter dele era a de um itinerante das religiões, sempre em busca daquela pela qual iria realmente encontrar o seu verdadeiro caminho de fé no mundo. Seu anseio era retomar a fé e comunicação viva que tinha com Deus quando era criança. Dizia que quando criança conseguia sentir plenamente, de modo muito vivo e emocionante, a grandeza da presença e companhia de Deus. Hoje este sentimento vivo da presença de Deus estaria perdido e enfraquecido, e a isto se devia todo o seu padecimento, conflitos e confusões. Seus relatos predominantemente ocupavam-se do como fazer para reaproximar-se de Deus.

Resolvi propor-lhe um jogo de papéis. Eu o representaria e ele representaria a Deus. Esta técnica mostrou-se muito útil para o contexto em que foi aplicada. Antes de começar, esclareci que aquilo era um “faz-de-conta”. O importante era ficar livre para deixar a imaginação cumprir seu papel. O que ele dissesse não deveria necessariamente corresponder ao que é Deus, e nem o que eu dissesse seria necessariamente a verdade acerca dele. Eu queria instigá-lo a brincar, a experimentar, a imaginar com um pouco mais de liberdade o que ele estava tratando como sendo Deus. Queria também ficar livre

para poder dizer-lhe, indiretamente, por meio dessa “brincadeira”, desse “faz-de-conta”, tudo aquilo que eu tinha como hipótese, mesmo que as mais remotas e absurdas. Eu queria interpretar e percebi que era a ocasião e que esta técnica seria um bom meio. Queria interpretar sem ser violento, sem despertar sua simples rejeição.

Freud (1937/1996) nos diz que a interpretação que provoca a adesão ou rejeição imediata do paciente não é uma boa interpretação. As reações indiretas seriam mais preferíveis. Mas por que Freud defende esta posição? É o que tentei responder quando refleti sobre a interpretação em minha pesquisa de mestrado (Facioli, 1999). As reações indiretas são produtoras de novas associações, despertam o paciente para uma maior implicação na relação com o que foi interpretado, são capazes de escandir seu discurso e inserir o heterogêneo no seio de representações estereotipadas que monopolizavam os circuitos de seu simbolismo. A reação indireta propicia continuidade ao trabalho analítico.

Esta técnica foi utilizada com o objetivo de acessar indiretamente questões dolorosas. O objetivo da representação de papéis não era simplesmente retratar uma realidade, mas sim inserir o trabalho em uma atmosfera hipotética e experimental, a qual fosse receptiva para o impróprio, o censurável, o ridículo e o absurdo, pois que a efetividade do mundo estava suspensa durante este jogo. Quando digo inserir o trabalho em uma atmosfera hipotética e experimental, logo podemos nos remeter ao fato já enunciado acerca da ironia como sendo experimental (e, por conseqüência, hipotética), contemplativa e observadora. O jogo de papéis favorece a contemplação e a observação. Na medida em que cria um clima receptivo para o impróprio, torna-se contemplativo, pois que está sendo receptivo, sem restrição ou seleção prévia.

Iniciei o diálogo entre Leandro e Deus, no papel de Leandro, enunciando interpretações que diretamente poderiam soar como agressivas ou pretensiosas. Sendo um “faz-de-conta” havia o aval para tanto:

Psicoterapeuta (P) [dramatizando a fala do paciente]: “Deus, quero, há muito falar com o senhor, mas eu tenho um medo danado. Deus, estou passando por uma fase muito difícil de minha vida. Estou sofrendo muito. Não parece, mas sofro muito com tudo o que venho sentindo ou vem ocorrendo. Eu escondo que sofro. Eu venho para a terapia e não choro, não solto uma lágrima. Sou durão e muito duro comigo mesmo. Não perco a oportunidade de me castigar e de esconder, dos outros e de mim, tudo o que sinto. E todo este estado de coisas me leva a crer que é fruto de meu afastamento do senhor. É isso mesmo?”.

Leandro demorou responder. Eu insistia na pergunta, e ele não retornava. Insisti até que falasse.

L: “Eu não sei o que Deus diria. Não sei. Não sou Deus. Como vou saber?”.

Neste momento percebi uma boa ocasião para uma interpretação direta:

II) P: “É, você não sabe e nem pode imaginar quem seja Deus”.

A intervenção foi breve e o intuito era que tivesse um efeito explosivo. Este tipo de intervenção deixa um espaço enorme para a ambigüidade. Vários sentidos podem ser interpostos como possíveis resultantes da interpretação desse enunciado. Quando disse “você não sabe”, concordei com sua asserção de que não sabia o que Deus diria, já estendendo o sentido para “você não sabe quem é Deus”. Estava asseverando-lhe acerca de sua total ignorância para com o que ele dizia mais prezar em sua vida. Aproveitei que ele havia dito não saber alguma coisa para acrescentar-lhe que ele na verdade não sabia

nada e estava longe de o sabê-lo, pois é geralmente assim que se compreende quando alguém diz que “nem imaginamos” algo. Quando assim se diz, geralmente pretende-se dizer que a pessoa não sabe e nem passou por sua cabeça algo próximo do que está sendo tratado. Para o contexto em questão, o pretendido era que fosse impactante, pois eu estava contradizendo um conhecimento (o conhecimento de Deus) que meu paciente tomava como próprio e muito caro à sua pessoa, ao qual dizia dedicar todo o seu tempo e sua vida.

Havia o risco de Leandro adotar uma direção para sua interpretação que o levaria a compreender minha fala como prepotente, pois esta afirmava, de fora, como uma adivinhação, a sua condição de saber. Há uma suposição de saber que é projetada na pessoa do psicoterapeuta e que também constitui a relação com os pacientes. Contudo, eu não desejava aproveitar-me desta usual suposição para produzir uma postura de mestre ou guru capaz de resumir a existência e o destino do outro em alguns poucos e lacônicos atos. Meu objetivo, nesta intervenção, era fazê-lo participar do jogo de papéis, falando na voz de Deus. Ao mesmo tempo em que minha fala continha uma asserção sobre o seu saber acerca de Deus, também estava incitando-o a falar e participar do jogo. Era um pedido indireto, produzido por meio de uma asserção. É interessante fazer este tipo de observação, pois demonstra que as interpretações muitas vezes não são somente interpretações puras, sem consequência prática. A dicotomia entre interpretação e sugestão, em contextos como o citado, pode revelar suas limitações. Há ocasiões, como a que estamos investigando, em que a interpretação atua também como sugestão. Havia, em nosso exemplo, embutida na interpretação, a sugestão para que o paciente falasse. Por outro, esta sugestão não era assim tão implícita, pois estava sendo dada, repetidamente,

antes da interpretação: eu insisti claramente para que ele se entregasse ao jogo e participasse, falando, no papel de Deus.

Como já disse, havia a possibilidade de que Leandro interpretasse minha fala como uma agressão, como uma negação de sua condição, de seu zelo para com Deus. Para que tal efeito não se produzisse, percebi que era melhor explicar o que eu estava querendo dizer, o que não era uma coisa só, nem tampouco qualquer coisa. Tentei mostrar-lhe que eu estava praticamente repetindo o que ele mesmo havia dito: que não sabia o que Deus diria, que ele mesmo assumia alguma ignorância em relação a Deus. Este sentido remetia-se ao “você não sabe”. O “você nem imagina quem seja Deus”, tentei explicá-lo dizendo:

P: “Você nem imagina, nem pode imaginar quem seja Deus. Você não se permite brincar e imaginar o que ele diria e assim você acaba nem podendo imaginar ou saber, como você mesmo disse”.

Estas intervenções foram suficientes para que ele se entregasse ao jogo de papéis, na voz de Deus.

P: “Então, Deus, o que você me diz?”.

L: “Você deve ser mais calmo. Você anda muito nervoso e sem medida, precisa de mais ponderação. Você se encontra nesta situação porque não é mais capaz de me ouvir. Você tem que ser mais disciplinado na sua busca religiosa. Se você assim o fizer, encontrará seu caminho...”.

Sua fala na voz de Deus, desdobrava-se como um manual de instruções, os mandamentos interiores que o perseguiram dia e noite. A sua voz de Deus era firme, sem hesitações, e integralmente constituída por ordens, dizendo o tempo todo que tudo daria

certo se aquelas ordens fossem estritamente seguidas. No papel de Deus, primeiro reconhece seu sofrimento e depois promete seu alívio, caso seguisse as instruções determinadas. À época, eu somente conseguia referir-me a esta sessão como sendo aquela em que o superego de Leandro apareceu em carne e osso para falar mais claramente tudo o que somente vinha, há muito tempo, sussurrando e produzindo-lhe temores e culpas sem nome e sem rosto. Com esta, diríamos, materialização de suas injunções morais introjetadas, facilitava-se em grande medida a sua explicitação. Neste dia, ele pôde perceber um pouco o quanto Deus era o seu Deus, a sua apropriação pessoal de Deus. Logo após o jogo de papéis, salientei-lhe que aquela sessão havia sido muito produtiva, pois ele havia penetrado em terrenos que considerava tabus, e havia podido falar do que antes não pudera falar ou nem pensar direito, seja por medo ou incômodo.

Sua psicoterapia, contudo, não prosseguiu. Vieram as férias de fim de ano e assim quebrou-se o ritmo. Leandro não voltou a procurar-me para o reinício de nosso trabalho. Ao meu contato, garantiu que não prosseguiria com o tratamento devido às novas atribuições que haviam surgido em sua vida no ano que estava a iniciar-se.

O ponto central, neste caso, o qual podemos relacionar com nosso tema central da tese, a ironia, é a função que teve a técnica do jogo de papéis e a relação que o paciente estabeleceu com ela. O que percebemos é um sujeito que leva a vida muito a sério, tomado por questões que seriam da mais elevada seriedade, ou seja, Deus. Um sujeito totalmente voltado para o saber e esquecido ou não acostumado com as experimentações próprias ao imaginar. Este imaginar, se acontece, ocorre na dimensão de realidade, ou seja, o sujeito não o concebe como imaginação, mas sim com peso de realidade. O jogo de papéis obriga-o a assumir uma posição que não é a sua usual. No contexto de uma

brincadeira, há espaço para o impróprio, o estranho, a representação do outro, do oposto, ou do que não seria apropriado tratar em um contexto usual e efetivo. Segundo Huizinga (1938/2000), o que caracteriza o brincar é a suspensão da efetividade. Indo mais além, eu diria que esta suspensão permite a contemplação e a experimentação.

Assumir um papel que não o próprio é algo muito próximo do que temos trabalhado como sendo da ordem da ironia: assumir um outro ponto de vista, que não o próprio. Como vimos, há um espírito dramático que alimenta a ironia. Só é possível ironizar realizando-se um mínimo de encenação. Só é possível encenar, sendo um mínimo irônico; ou seja, sendo capaz de suportar uma posição que não é a nossa própria ou a efetiva. A auto-ironia pode ser um excelente meio de voltar-se para si mesmo sem simplesmente perder-se na própria auto-imagem, pois que propicia um certo distanciamento crítico. O contato consigo mesmo, propiciado pela produção de uma auto-imagem, é obviamente, por consequência, constituído imaginariamente. O que percebemos de nós mesmos possui, em grande medida, uma dimensão virtual e não se trata necessariamente do efetivo. A ironia permite um certo teste dessa imagem, ou a sua mudança de foco, de ângulo. A ironia permite o estranhamento e o espanto consigo mesmo, quando por meio dela, o sujeito toma-se por outro. O jogo de papéis permitiu que Leandro se libertasse um pouco de seu labirinto imaginário, ou pelo menos encontrasse alguns caminhos alternativos. A imagem de si, quando tomada como efetiva, destitui-se de seu aspecto de imagem, de virtualidade. Tomar a imagem de si como real é próprio, como vimos, a Narciso. Pelos labirintos do narcisismo toma-se a própria imagem como sendo real e como sendo do outro. No caso de Leandro, ele levava tudo e a si mesmo muito a sério para poder brincar. Não havia espaço para que sua própria imagem fosse

vista, nem que temporariamente, somente como imagem. E mais, ele era incapaz de supor que além de tomar sua auto-imagem como efetiva e real, ele a tratava como sendo do outro, de Deus. Leandro, depois do jogo de papéis, pôde perceber que muito do que pensava de Deus, era imaginação sua, o seu Deus, ou seja, ele mesmo.

5.3. Interpretação e sugestão

Em relação às perspectivas possíveis voltadas para o psicoterapeuta, alguns outros pontos podem ser tratados. Sendo um jogo de papéis, puderam ser despertados alguns aspectos que tocam a questão da ironia tal como estamos tratando durante toda nossa reflexão neste estudo. Pude, neste jogo, devido à suspensão da efetividade, lançar minha fala para uma dimensão hipotética, onde minhas hipóteses mais incertas ou até mesmo meio absurdas foram explicitadas através de comunicação indireta. Esta facilita a valorização do que é hipótese e promove uma barreira para possíveis violências que algumas interpretações mais ousadas ou totais podem produzir. O faz-de-conta permite a expressão da agressividade sem violar a verdade que jaz no outro, respeitando-a, de alguma forma. O trabalho psicoterapêutico não pode render-se à tarefa de confrontar o paciente com nossas explicações ou a tentativa de convencimento. A verdade não deve provir violentamente de fora, direcionando o sentido como um invasor estranho que conquista a fala e as associações do paciente, para afirmar uma posição de mestre ou guru ao clínico, o que não convém como respeito que se deve ter por qualquer fenômeno. Reiteremos, para enfatizar, um célebre trecho de Kierkegaard (1991):

Ora, se condiz ao fenômeno, que é propriamente *foeminini generis* (do gênero feminino), devido à sua natureza feminina, entregar-se ao mais forte, também se pode exigir, do cavalheiro filosófico, por uma questão de equidade, a respeitosa decência, a profunda exaltação de um apaixonado (*svaermeri*), no lugar das quais às vezes só se escutam o retinir das esporas e a voz do dominador. O observador deve ser um erótico, nenhum traço, nenhum momento pode ser indiferente para ele; mas, por outro lado ele deve também perceber a sua superioridade, que entretanto só usará para auxiliar o fenômeno a se manifestar completamente. Pois, se bem que o observador traga o conceito consigo, importa, mesmo assim, que o fenômeno não seja violentado, e se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno (p.23).

Se, como intervenção, houver o objetivo de diminuir o nível de sugestão e privilegiar a interpretação, talvez se devesse levar em conta a hipótese de que boa parte do que acreditamos ser interpretações não passem de sugestões veladas. Na análise da intervenção **II**, procurei demonstrar isso. Minha interpretação era a sugestão, o pedido velado para que Leandro participasse do jogo, sem impor-se censuras ou restrições: era um pedido para que tentasse associar mais livremente. A “interpretação” que realizei era um pedido. Talvez a maioria das interpretações que acreditamos realizar tenha um caráter performativo para o qual geralmente não atentamos. Neste ponto, a análise da linguagem ordinária e a teoria dos atos de fala são muito importantes. Procurar compreender, de forma detalhada, o que fazemos, na relação com o outro, quando falamos, conduz ao questionamento de um certo senso comum, presente inclusive no meio psicanalítico, que

acredita na possibilidade de uma clínica isenta de sugestão. Mezan (1988), ao procurar demonstrar a especificidade da Psicanálise, distingue três modalidades de ação da palavra em psicoterapias verbais: sugestão, catarse e interpretação. Mezan insinua que o psicanalista, ao cumprir a abstinência, não trabalha com a sugestão:

Abstinência da sugestão: o psicanalista se limita a interpretar os dizeres do paciente, sem pretender impor, direta ou indiretamente, modelos e normas de ação ou pensamento, em vista do que chega ao extremo de preservar o segredo sobre suas próprias opiniões ou reações. (...) Em última instância, portanto, a abstinência é abstinência de referir-se à ou de intervir na realidade externa, concentrando-se a atenção do psicanalista na interpretação do “mundo interno” tal como se expressa no elemento da transferência (p.30).

A análise que realizei sobre **II** demonstra que é bem possível uma intervenção que literalmente possui forma constativa, funcionar como um performativo (no caso, um pedido). Acreditar que é possível, sempre, somente interpretar, porque literalmente não se enuncia uma sugestão, é ingenuidade. Austin (1990) adverte que a produção de um performativo não se atrela necessariamente à sua forma literal. O contexto da comunicação é que será determinante. Ou mesmo podemos citar Wittgenstein (1996):

Posso querer dizer com a palavra “bububu”: “Se não chover, irei passear”?
Apenas numa linguagem posso querer dizer algo com algo. Isto mostra claramente que a gramática de “querer dizer” não é semelhante à da expressão “representar-se algo” e coisas do gênero (§38, p.41).

Em que medida o contexto de psicoterapia pode transformar pretensas interpretações em sugestões? Há uma suposição de saber projetada pelo paciente no psicoterapeuta. Ela é fundamental para que o paciente mostre-se sugestionável. Com o estabelecimento da transferência, a propensão a ser sugestionado intensifica-se ainda mais. Há uma sugestionabilidade própria ao contexto e outra que se desenvolve com o estabelecimento da transferência. Há dois fortes fatores que contribuem para que “interpretações” funcionem como atos de sugestão. Como então cumprir esta meta de interpretar, sem sugerir, na abstinência? Quando assim compreendemos não estaríamos confundindo abstinência com neutralidade? Por abstinência, como já dissemos, podemos compreender a não-resposta à demanda de amor feita pelo paciente. Contudo, como demonstra Freud (1915/1996), responder como não responder, explícita e simplesmente, não seria o mais apropriado. Freud sugere que a demanda seja trabalhada, investigada, interpretada, segundo a transferência em curso. Contudo, transformar a abstinência em uma regra geral que simplesmente a atrela à interpretação e a contrapõe à sugestão, talvez não seja muito fecundo. Dizer que não se sugere porque se interpreta, não resolve o problema e cria uma ilusão de neutralidade.

É possível uma interpretação sem sugestão, sem direção de sentido? Talvez não seria mais produtivo reconhecermos que quando se fala sempre se possui a intenção de significar algo e que isto produz necessariamente direção ou direções de sentido, e que isto pode funcionar como sugestão? Talvez o mais importante é estar atento para as sugestões que se embutem em nossas pretensas interpretações. O objetivo de uma postura

como esta é a clarificação da linguagem que utilizamos e dos possíveis efeitos que pode despertar. Como enuncia Wittgenstein (1996):

Não se pode dizer que: “sem linguagem não poderíamos entender-nos uns com os outros”, mas sim: “sem linguagem não podemos influenciar outros homens desta ou daquela maneira, não podemos construir estradas e máquinas” etc. E também que: “sem o uso da fala e da escrita os homens não se podem entender uns com os outros” (§ 491, p. 136).

Se o que fazemos ao falar é o que intentamos, e aí se situa o “querer dizer”, devemos realizar uma reflexão acerca do que fazemos quando dizemos. O efeito do dizer, no ouvinte, pode ser diverso, sendo seu resultado não controlado por quem emite a fala. Ao ordenar ou pedir, posso despertar no ouvinte sua obediência ou não. É esta a distinção proposta por Austin (1990) entre atos ilocucionários e atos perlocucionários. Os primeiros são os atos realizados pela fala. Ao dizer produz-se um ato. A linguagem não somente enuncia representações acerca do mundo como também possui sua qualidade de ato. Ao dizer: “Eu prometo que pagarei cinco reais a João”, algo está sendo feito, o ato de prometer. Não somente está dizendo-se “eu prometo”, mas sim prometendo. O ato ilocucionário é ação realizada pelo próprio dizer. Deste modo, quando se diz, pode-se prometer, ordenar, pedir, desejar, declarar, afirmar, advertir, etc. Por outro lado, o ato perlocucionário relaciona-se às conseqüências e efeitos de nossas ações nos receptores de nossa comunicação, sejam nossos atos ilocucionários ou não. Posso tanto emitir grunhidos desprovidos de palavras quanto afirmar ou ordenar algo, que o efeito ou reação

provocada é o que chamamos de perlocução, a qual é da ordem de uma certa indeterminação, pois não podemos controlar ou determinar com precisão a reação possível do receptor. Wittgenstein (1996) exemplifica:

Quando digo que as ordens “traga-me açúcar!” e “traga-me leite!” têm sentido, mas que a combinação “leite-me açúcar” não o tem, isto não significa que pronunciar esta combinação de palavras não tenha nenhum efeito. E ainda que seja o efeito de fazer o outro olhar-me com espanto e escancarar a boca, não a chamo por isso de ordem para me olhar com espanto, etc, mesmo que eu quisesse obter esse efeito (§498, p.137).

É nesta perspectiva que os analistas da linguagem ordinária preferem lidar com o ato ilocucionário, pois este oferece mais objetividade para o trabalho de análise do que o ato perlocucionário. Ricoeur (1988, p.12) reforça esta idéia ao dizer que a vantagem do método e do objeto de trabalho privilegiado pelos analistas da linguagem ordinária é evitar colocar em jogo “a intuição que o sujeito tem do seu vivido privado” mas sim o enunciado público da ação. Obviamente Ricoeur não permanece na posição de simplesmente expor o juízo desta vantagem, mas tem como meta, na obra supracitada (“O discurso da ação”), adentrar o campo da análise reflexiva (fenomenologia) através destas perspectivas mais objetivadas (de método e objeto) propiciadas pela análise lingüística (análise da linguagem ordinária).

O que se enuncia para outro o que se fez, de modo compreensivo, e por que se fez, o que leva a fazer assim, e como e com que meio se fez, é objeto da análise

lingüística. Os enunciados analisados são geralmente curtos e compostos de atos aparentemente simples, dada a sua brevidade. Entretanto, ao adentrar a análise, a decomposição microfísica destes enunciados triviais e comuns ao trato comunicativo, os analistas da linguagem revelam muitos detalhes imprevistos para a observação menos atenta e rigorosa. Quando Wittgenstein lembra-nos que “A rosa é vermelha” (c1) e “ $2 + 2$ é 4” (c2) demonstram no “é” uma distinção de sentido, percebemos que as distinções neste campo podem ser muito sutis e, por vezes, com relação ao que se faz quando se fala, avassaladoras, se pudermos pensar sobre suas conseqüências no comunicar e fazer-se compreender pelo outro. Por “A rosa é vermelha” não podemos substituir “A rosa = vermelha” como em “ $2 + 2$ é 4” por “ $2 + 2 = 4$ ”. No caso da soma (c2) o “é” é uma cópula, ou seja, a relação entre um sujeito e um predicado que pode ser redutível ao verbo ser, ou seja, uma igualdade plena. Em (c1) não podemos transformar o “é” em uma simples igualdade, pois não se trata de uma cópula. O sentido mais preciso seria “A rosa tem cor vermelha”.

Segundo a hipótese por mim levantada de que uma interpretação pode funcionar como uma sugestão, seria útil contemplarmos a contribuição de Searle (1981, p. 231-261). Ele procura demonstrar se é possível derivar um enunciado valorativo a partir de um enunciado descritivo. Quando digo “A rosa é vermelha”, estou descrevendo. Quando digo “A rosa é bonita”, estou emitindo um valor. No primeiro enunciado (descritivo) a questão da verdade ou falsidade é passível de ser definida objetivamente. Supondo que não exista um critério objetivo, claro, formalizado e convencionado para decidir sobre a beleza de um determinado objeto, simplesmente estamos no terreno da valoração, impermeável à definição objetiva acerca de sua verdade ou falsidade. Searle situa sua

análise em um ponto mais específico e exemplar, o qual é o caso da possibilidade de se derivar o “deve” a partir do “é/está”, pois esta consideração está sustentada pela distinção entre as noções de fato e valor (enunciados descritivo e valorativo, respectivamente). Segundo o autor, a linguagem é repleta de exemplos que contrariam esta distinção. Sua demonstração de uma possível derivação parte de um enunciado em que se promete, como na série afirmações abaixo:

1. João prometeu pagar cinco reais a Silva.
2. João chamou a si (comprometeu-se com) a obrigação de pagar cinco reais a Silva.
3. João está na obrigação de pagar cinco reais a Silva.
4. João **deve** pagar cinco reais a Silva.

O “deve” implicado é de ordem valorativa. A relação de implicação lógica contida na série é demonstrada em detalhe. Searle atesta que a linguagem fornece muitos contra-exemplos para a distinção entre enunciados descritivos e valorativos. Não somente, mas é também a partir desta demonstração de Searle que volto a questionar a distinção apregoada, em clínica, entre interpretação e sugestão. É interessante a semelhança, pois não é raro psicanalistas defenderem a interpretação como um procedimento exclusivo ou privilegiado da Psicanálise, em detrimento da sugestão, como se a primeira tivesse a virtude de conservar-se em um campo exclusivamente descritivo, imune a qualquer tipo de sugestão ou valoração.

Vamos então aos nossos exemplos: “Sua auto-estima é baixa”. Este enunciado é descritivo ou valorativo? É uma interpretação ou uma sugestão? Em termos

ilocucionários é uma asserção, e não um ato diretivo. Literalmente está mais para uma interpretação do que para uma sugestão. Contudo, é francamente valorativo.

Tentemos refinar nossa expressão com o intuito de ser mais descritivos e menos valorativos: “Sua auto-estima abala-se facilmente”. Isto não resolve em nada, pois se “abala-se facilmente”, podemos pressupor que é fraca, o que neste contexto funciona perfeitamente como sinônimo de “baixa”. Não havendo um pressuposto objetivo e descritivo sobre o que deve corresponder a este “facilmente”, que o justifique segundo este critério, temos literalmente um enunciado valorativo. Tentemos outra vez: “Sua auto-estima abala-se quando criticam você”. Deste modo atrelamos uma asserção à determinado fato objetivo e específico, tornando-a mais descritiva e menos valorativa.

Talvez possamos, em termos de ato ilocucionário, produzir interpretações com a intenção clara de produzi-las. Entretanto, elas podem ser altamente valorativas e assim a direção de sentido torna-se clara, pois não se trata necessariamente de um sentido comum à interlocução, mas sim de um sentido particular de quem o emite.

Ao dizer “A rosa é vermelha”, pressupomos de antemão a convenção acerca do que seja a cor vermelha, sendo esta a mesma para todos que a ela referem-se. Obviamente, estamos falando do tom de vermelho mais comum e conhecido, convencional e facilmente reconhecido como tal, e estes critérios, por sua vez, também se aplicam à palavra “rosa”. Estamos falando de um contexto dominado por convenções que possibilitam o acordo e a universalização das percepções e juízos.

Se há a proposta de interpretar sem, direta ou indiretamente sugerir, há implícito o desejo de atuar somente no nível descritivo e, portanto, objetivo. A descrição seria a condutora da voz do mundo, implicando na produção de interpretações necessárias, pois

que descritivas: é desta maneira e não de outra. Nesta visão, a interpretação traduz do mundo o que ele é, de fato, e assim comunica, pois do contrário não há sucesso ou felicidade (como preferem os filósofos da linguagem) no ato de comunicar. A felicidade do ato de fala pode ser resumida na correspondência entre o que se quer dizer, pelo falante, e o que se compreende, pelo ouvinte. Ou melhor, o falante pretende dizer X e o ouvinte é capaz de compreender X, tornando possível a comunicação.

Searle (1995) procura compreender os atos de fala indiretos tais como a metáfora, e a ironia. Sua reflexão é centrada no que de fato se fala (atos ilocucionários) e como é possível transmitir um significado X por meio de uma emissão literal Y. Quando se diz, por exemplo, “Você está pisando no meu pé”, tem-se literalmente um ato assertivo, o qual deve, contudo, funcionar como um ato diretivo. O ouvinte pode simplesmente responder com “sim, de fato”, e nada fazer. Se assim ocorrer, o ato de fala indireto não foi feliz. O exemplo dado obviamente reporta-se para um ato muito bem depurado e mantido na comunicação como eficaz. As formas polidas, por exemplo, geralmente utilizam-se de atos de fala indiretos. Os analistas da linguagem ordinária, como o próprio nome diz, privilegiam os enunciados mais comuns e triviais, aqueles que foram selecionados pela comunicação e que têm se demonstrado como eficazes e capazes de comunicar o que é pretendido. Estes estudiosos procuram compreender os mecanismos lógicos envolvidos no ato comunicativo: como o sujeito consegue dizer o que quer dizer e como o ouvinte é capaz de compreender o que era pretendido pelo falante.

Uma das conclusões de Searle (1995, p. 55) é que a compreensão de um ato de fala indireto envolve não simplesmente a certeza, mas sim uma probabilidade. O ato indireto possui um funcionamento em que para se compreender o significado da emissão

do falante, esta passa necessariamente pela emissão literal e também a implica. O significado da emissão literal é parte do significado total da emissão indireta. Se o ouvinte compreende somente o significado literal é porque existe esta probabilidade. Assim, probabilisticamente, também o é, quando compreende o “propósito ilocucionário primário”: “Tire seu pé de cima do meu”, derivado do literal “Você está pisando no meu pé”.

Searle (1995) analisa um interessante exemplo de ato de fala indireto, dado pelo diálogo:

(1) “Vamos ao cinema esta noite?”.

(2) “Tenho que estudar para um exame”.

O segundo enunciado é uma resposta ao convite feito pelo primeiro. Esta resposta, via de regra, pode ser compreendida como uma rejeição a tal convite. Searle (1995) demonstra como é logicamente possível esta compreensão. Sua demonstração é extensa e, como ele diz, até mesmo “pedante” (por ser tão extensa). Contudo, necessária para a compreensão de como pode ser efetuada esta derivação da emissão literal para o “propósito ilocucionário primário” (neste caso, a rejeição do convite).

É muito importante frisar que Searle (1995) ressalta o fato de que a conclusão do ouvinte pela rejeição de seu convite, significada indiretamente em (2), “é e deve ser probabilística” (p. 55), pois poderia continuar como: “Tenho que estudar para um exame, mas iremos ao cinema mesmo assim”; ou: “Tenho que estudar para um exame, mas farei isso quando voltarmos do cinema”.

Retomando a intervenção (II) que realizei com o paciente Leandro, poderíamos também tentar realizar uma demonstração relativamente extensa e “pedante” de como II

pode, em termos de implicação lógica e de probabilidade, levar à compreensão de um propósito ilocucionário primário de sugestão (ato diretivo), derivado de uma interpretação (ato assertivo):

II) “É, você não sabe e nem pode imaginar quem seja Deus”.

1. Ele está asseverando que não sei e nem posso imaginar. Ele crê nisso e está querendo transmitir esta crença.

2. Assumo que ele está cooperando na conversação e, portanto, que sua emissão tem algum objetivo ou propósito.

3. Comprometi-me a participar de um jogo de papéis e aceitei o papel que me foi incumbido. Devo participar.

4. Anteriormente ele me fez uma pergunta, um pedido para que eu respondesse e eu não respondi. Seu propósito primário era pedir uma resposta.

5. Eu não respondi e ele interpretou o por quê de minha não-resposta, asseverando e reiterando minha resposta de que eu não sei o que Deus diria e estou longe de sabê-lo (“nem pode imaginar”), derivando sua interpretação para um saber sobre “quem seja Deus”.

6. Posso responder de duas maneiras: “eu sei e imagino” e não dizer o que sei ou imagino; ou dizer o que sei ou imagino, respondendo à sua pergunta e participando do jogo.

7. Estamos em um contexto de psicoterapia. Desde o início estou comprometido com regra de falar-lhe tudo o que me ocorre, sem restrições ou seleção prévia. Esta regra

obriga-me a falar mesmo acerca do que não sei, conforme sua sugestão (do psicoterapeuta) de “falar duas vezes antes de pensar”.²

8. Se ele me convida para participar de um jogo e eu aceito, estou comprometido a jogar. Se o jogo é X e as regras são x, devo cumpri-las suficientemente para que o jogo aconteça. É pré-estabelecido para este jogo que eu diga coisas que imagino e não somente o que sei, pois se trata de um faz-de-conta. Eu posso então experimentar, dizer o que seria e não o que é. Não estou comprometido com a verdade literal, mas sim em participar do jogo e é isto o que ele quer que eu faça.

9. Portanto, além do propósito de garantir e comprometer-se com a verdade de sua asserção, seu propósito ilocucionário primário é provavelmente, dados os pressupostos já enunciados, a sugestão, o pedido para que eu fale e participe do jogo.

Esta demonstração extensa e também “pedante” foi inspirada (em extensão e forma) na demonstração que Searle (1995, p. 53-55) realiza sobre a compreensão da resposta “Tenho que estudar para um exame” como sendo uma rejeição feita a um convite para se ir ao cinema. É interessante realizar este tipo de exercício e tentar compreender a utilidade do mesmo. Se a conclusão do processo de compreensão de um ato de fala indireto é probabilística, estamos em um terreno em que há uma hesitação de sentidos que deve ser considerada.

Como vimos, há diversas vantagens na proposta de investigação dos analistas da linguagem ordinária. Entretanto, como Ricoeur (1988) salienta, esta abordagem também possui seus limites, pois a análise lingüística ao adotar “a decisão metodológica de só

² Este enunciado resume minha instrução aos pacientes para que tentem associar livremente. É a melhor forma verbal que encontrei até o momento para dizer aos pacientes o que caracteriza a regra da associação-livre.

conhecer a experiência nos seus enunciados públicos implica o esquecimento da questão do originário, a obliteração da questão da origem do sentido.” (p.152). Neste tópico estou procurando aproveitar as contribuições da análise lingüística para a investigação de possíveis níveis de compreensão de uma intervenção em clínica. Se a ironia é uma forma de comunicação indireta, talvez refletir sobre comunicações indiretas (inseridas na prática clínica), mesmo que em seu detalhe de curto enunciado, seja muito fértil para os meus propósitos de investigação.

O grande ponto para se compreender em que medida uma interpretação pode funcionar como uma sugestão velada, talvez seja verificar os pressupostos específicos de possíveis compreensões. Mesmo os enunciados classificados como descritivos estão atrelados a pressuposições ou premissas que os sustentam. Em clínica, devemos estar atentos para as pressuposições constituintes ou presentes na relação psicoterapêutica. Defendo a hipótese de que existem tendências de compreensão e que em um processo de psicoterapia estas tendências muitas vezes escapam ao convencional. Em psicoterapia talvez não estejamos simplesmente no terreno de linguagens ordinárias, mas sim em zonas onde o descontrolo e o extraordinário podem ser mais freqüentes. O narcisismo do paciente é sempre explicitado e mobilizado. As tendências de compreensão obviamente irão transitar dentro de uma zona narcísica. Os sentidos mais freqüentes serão os sentidos impostos pela dinâmica da transferência em jogo. No meio clínico *psi* muito se diz que a comunicação entre terapeuta e paciente é parecida com uma fala de loucos para quem estivesse ficticiamente a ouvi-los de fora. Este juízo condiz com a experiência prática clínica e também não é negado pelos analistas da linguagem. Estes sabem que a comunicação entre duas pessoas íntimas é marcada por códigos breves e cifrados à

intimidade da relação. A lógica destas comunicações deve, portanto atentar-se ao contexto destas relações, o qual, contudo, conforme sabemos, não as esgota, pois existem também formações exteriores ao contexto privado que sustentam o processo de compreensão.

A psicoterapia geralmente toca em feridas narcísicas. A compreensão segue caminhos muito atrelados à dinâmica transferencial e à disposição pática do paciente. Talvez as tendências gerais de compreensão de um paranóico acometido de delírios persecutórios sejam relativamente distintas das de um histérico que se auto-vitimiza. Se nos atrelarmos somente a um contexto de comunicação ordinária, se acreditarmos que um processo de psicoterapia possa obedecer somente às regras convencionais, haverá mais infelicidade no comunicar com pacientes do que felicidade. Neste sentido é fundamental estar atento para o contexto da dinâmica transferencial e da disposição pática do paciente.

Em uma psicoterapia os atos de fala podem adquirir forte propensão à indireção, pois com a mobilização do narcisismo há uma excitação de redes de lembranças e associações. Como lembra-nos Freud, raramente os eventos psíquicos expressam-se de modo isolado. A interligação entre múltiplos eventos, mesmo que aparentemente desligados ou sem conexão lógica, é a regra e não a exceção. Uma lógica inconsciente e narcísica é despertada.

Em determinado caso que atendi pude atestar este fato com certa precisão. O paciente relata, de modo muito sensibilizado e sofrido, sua dificuldade em chorar e chega a chorar em sessão. Intervi, dizendo: “Eu não sou seu pai”. Para o contexto da transferência era, eu acreditava, perfeitamente compreensível que meu intento de sentido tivesse a compreensão por parte do paciente de que ele poderia chorar, pois eu não era seu

pai, o qual não o deixava chorar quando criança, como ele mesmo havia dito em várias ocasiões. Após esta sessão tudo se complicou bastante. A transferência sofreu uma mudança muito grande. O paciente passou a hostilizar-me e não mais manifestava confiança. Pude, apontando esta desconfiança e hostilidade, fazer com que explicitasse seus possíveis motivos. Disse-me que minha intervenção de que não era seu pai havia sido péssima e o magoado muito. O paciente compreendera algo totalmente diverso do que eu havia pretendido dizer-lhe. Compreendera mais pelo tom de minha fala do que pelo conteúdo. O tom soara-lhe similar ao tom da fala usual “Eu não sou sua mãe”. Ele explicara-me que o sentido desta fala geralmente atrelava-se a situações em que as pessoas dizem às outras que não são “mãe de marmanjos” e não são obrigadas a aturar mimos ou caprichos de alguém por não serem “quem tudo suporta” de alguém, ou seja, a mãe. Resumindo, o paciente compreendeu assim: “Eu não sou sua mãe, não sou obrigado a suportar seus caprichos e abusos”.

Esta infelicidade em minha comunicação atesta o terreno delicado em que estamos a pisar quando no exercício de psicoterapeutas. Contudo, neste caso em particular, este tipo de compreensão denunciou mais um acidente do que a regra. Com este paciente as intervenções eram geralmente breves, cifradas ao contexto da transferência e felizes.

A fronteira entre o que é da ordem da interpretação e o que é da ordem da sugestão, apesar de toda a reflexão que vem sendo feita, parece ainda permanecer como um espinho na garganta: há como produzir interpretações objetivamente confiáveis? Como saber se uma interpretação é uma descoberta ou uma invenção? Muitas vezes o paciente está tão à mercê de seu sofrimento que se torna muito vulnerável, muito sugestionável à fala de um terapeuta ao qual esteja apegado, podendo neste caso o próprio

terapeuta vir a alimentar a ingênua ilusão de que suas interpretações são verdadeiras, pois que o retorno do paciente é sempre confirmador. Como já pudemos enunciar em outro ponto, o critério para saber se uma interpretação foi feliz não pode atrelar-se aos *feedbacks* fornecidos por pacientes, sejam eles confirmadores ou negadores da interpretação.

Segundo Ricoeur (1978, p.62) a plurivocidade (multiplicidade de sentidos) é inerente a toda e qualquer linguagem. Contudo, a univocidade é fundamental para a comunicação. Sem ela não há entendimento, não há comunicação. O que possibilita a univocidade, diz Ricoeur, é o crivo do contexto. O que possibilita a duas pessoas se comunicarem e poder compreender uma a outra são em grande parte fatores que não estão presentes literalmente nos enunciados dos quais utilizam-se. Todo o complexo pano de fundo do contexto é que orchestra a compreensão e a interpretação. Esta complexidade é composta de diversos fatores, os quais furtar-me-ei aqui de enumerar dado o caráter hercúleo de tal empreendimento. Nesta medida, uma perspectiva de análise da linguagem mais próxima da pragmática é a que tem fornecido maiores contribuições para nossas reflexões. A recorrência a autores como Austin ou Searle demonstra nossa vertente pragmática, pois eles, segundo a teoria dos atos de fala, são considerados precursores da Pragmática (Mey, 2001).

Conforme o pensamento de Jacob L. Mey (2001, p.13), em termos pragmáticos, não há ambigüidade, pois no contexto do diálogo é sempre possível o esclarecimento acerca do que está sendo dito. A ambigüidade seria produto da intenção deliberada ou da impossibilidade de se verificar e esclarecer o sentido do que se diz junto ao interlocutor. Pragmaticamente não haveria ambigüidade, pois seria possível checar com o outro o sentido do que diz. Isto é realizado em psicoterapia, com a finalidade de extrair do

paciente uma fala que seja capaz de aproximar seu discurso de seus sentimentos, que possa especificar e focalizar pontos de sua experiência, o que possibilita até mesmo processos de sensibilização e descoberta. Na perspectiva da Pragmática, segundo Mey, a compreensão é sempre produzida conforme uma determinada direção, pois do contrário não haveria compreensão. Para que um diálogo se estabeleça compreende-se uma ou outra coisa, jamais duas ao mesmo tempo. Talvez, nesta concepção, a idéia de ambigüidade seja fruto da emergência de comunicações que se extraem do quadro de referência e que operam em um outro nível, o metanível, o qual fornece uma comunicação acerca da comunicação, ou seja, a metacomunicação. Assim, seria possível dizer que determinada comunicação carece de univocidade ou que pode desdobrar-se em mais de um sentido. Então, podemos dizer que ambigüidade existe sim, e que pode ser apontada via metacomunicações.

Como saber se uma interpretação corresponde ou produz um juízo conforme a realidade que procura enunciar? Ou melhor, como saber se uma interpretação é uma descoberta ou uma invenção? Como saber se quando interpreto, se estou apontando relações confiáveis entre eventos ou se estou criando estas relações, fabulando. Esta pergunta é muito importante para a psicoterapia.

Talvez seja mais fácil saber quais interpretações são inviáveis ou não possíveis. O modo como um cientista interpreta nem sempre pode ser aplicado ao contexto de uma psicoterapia. Tanto indução como dedução são meios confiáveis e seguros para produzir interpretações. A primeira opera no campo sensível, parte de premissas empíricas particulares em direção a conclusões empíricas gerais. Se tomo uma taça de vinho de determinada garrafa e o conteúdo da taça é de sabor adocicado, logo conclui-se que o

conteúdo da garrafa é adocicado, não sendo preciso beber a garrafa toda. A interpretação de que toda a garrafa possui vinho adocicado sustenta-se em pressupostos empíricos, em pistas e índices que garantem empiricamente o juízo. O tipo de signo envolvido é indicial. A representação “adocicado” é sustentada pela estabilidade deste tipo de signo, o índice, o qual representa o objeto segundo uma relação de contigüidade, uma relação que possui materialidade, empiricidade. Contudo, segundo Martins (2003), ao adentrar o campo da clínica *psi*, os signos mais freqüentes que estaremos a lidar não demonstram esta estabilidade: o signo simbólico, o qual possui uma relação de convenção para com o objeto representado. No campo simbólico há instabilidade da relação entre signos e objetos. Esta instabilidade predominante no universo sógnico humano produz a plurivocidade, inerente, como foi dito, a toda e qualquer linguagem natural. Pode-se tranqüilamente perceber e deduzir que o campo do simbólico é um campo fértil para o equívoco, para a possibilidade de múltipla interpretação. Contudo, devo chamar a atenção que múltiplo não implica em aleatório ou gratuito. O campo do símbolo é marcado pela convenção, o que lhe retira a materialidade, um determinado tipo de estabilidade, contudo não impõe o gratuito. Acreditar que fatores institucionais abolem por completo a substância (a estabilidade) das relações humanas e da linguagem que as atravessa pode revelar uma certa ingenuidade. É justamente através de convenções e instituições, por mais abstratas que possam parecer, que se sustenta todo o edifício humano.

Todo o parágrafo anterior visou falar da plurivocidade e instabilidade do simbólico. Para que possa ser melhor compreendido onde quero chegar, talvez seja melhor a clarificação acerca de tipos básicos de interpretação, pois que este termo pode remeter a uma gama relativamente extensa de significados. Quando olho para uma

mancha e ali vejo representado, por acaso ou pela semelhança que atribuo, uma figura humana, estou de algum modo interpretando. Não estou simplesmente vendo desta ou daquela forma, mas interpretando. Estou atribuindo um sentido que se projeta para além do estímulo que o sugere. Se estamos falando de manchas, não há aí um signo substancial que denota um objeto específico. Sua referência é sempre potencial e atribuível por um sujeito que perscruta o seu sentido, este marcado por grande labilidade e pela idiossincrasia de quem o estabelece. Uma simples mancha ou uma nuvem no céu são signos moles e degenerados, pois não representam especificamente objeto algum.

O campo do simbólico, quando explorado pelo trabalho de interpretação clínica, muito geralmente contém estas características lábeis de relação com os possíveis objetos representados. O que é denotado e é literal possui evidência e estabilidade. Se sonho com um leão, ele, leão, é evidentemente o objeto do sonho, o que é denotado. Extrair um sentido outro para leão, conotá-lo, é expor este estímulo ao seu desdobramento projetivo, realizar associações, somar sentidos ao já convencionalizado, segundo projeções de sensações que podem ser despertadas por meio de um processo ativo de atribuição ou até mesmo de criação, fabulação, de sentido. Em psicoterapia lidamos com muitos signos que se comportam como manchas e nuvens que circulam através de nós, promovendo muito do que é o nosso acesso ao mundo. “Manchas” e “nuvens” são da ordem do sentimento, do que não se define ou especifica-se, do que não possui um sentido pronto, mas a ser construído. Esta construção não pode nem ser definida simplesmente como descoberta nem como um simples ato de invenção, pois que deve partir do sentimento, do vivido. As associações devem tentar tocar no campo confuso e obscuro do sentimento, da pulsão. Segundo Ricoeur (1978):

(...) o simbolismo do sonho não poderá ser um puro jogo de significados remetendo uns aos outros, mas o meio de expressão onde vem dizer-se o desejo. Quanto a mim, propus a noção de semântica do desejo para designar este entrelaçamento de dois tipos de relações: relações de força, enunciadas numa energética, relações de sentido, enunciadas numa exegese do sentido. Há simbolismo, porque o simbolismo encontra-se, antes, na realidade não lingüística que Freud chama constantemente de pulsão, considerada em seus delegados representativos e afetivos. São estes delegados e seus rebentos que vêm se mostrar e se ocultar nesses efeitos de sentido que chamamos de sintomas, sonhos, mitos, ideais, ilusões (p. 58).

Nesta perspectiva podemos dizer que a interpretação possui, muito freqüentemente, tanto aspectos de descoberta quanto de criação, quando estamos obviamente referidos ao campo de instabilidade referencial que compõe o simbólico. O simbólico, segundo uma inspiração de índole mais psicanalítica, não se constitui somente segundo convenções que fixam e estabilizam seus referentes. O simbólico, na subjetividade, é construído segundo crivos de história pessoal e processos de atribuição de sentido que comportam a singularidade do vivido.

Não há como negar o papel que a história pessoal desempenha na construção de sentido. Os pressupostos para a construção de sentido são narcísicos. São justamente estes aspectos narcísicos de constituição do simbólico que interessam particularmente à clínica psicológica, principalmente a psicanalítica, pois que são os mais divergentes e geralmente menos conscientes. São os mais votados ao afeto, os menos definidos, com poder de

mobilização afetiva, e freqüentemente ocorrem à revelia do sujeito. São anteriores ao pensamento, maquinantes e maquinados pela pulsão. Os pressupostos que o sujeito adota para interpretar narcisicamente a realidade (o que estou chamando de pressupostos narcísicos) fornecem ainda maior instabilidade ao simbólico. Se o contexto, como diz Ricoeur (1978), tem por função produzir a univocidade, os pressupostos narcísicos tem o poder de rebelar-se contra ele, pois o narcisismo é essencialmente anti-social. É esta rebeldia e falta de sociabilidade do simbólico narcísico que deve ser enfocada pela interpretação do psicoterapeuta, para que a individualidade do sujeito seja respeitada e através mesmo dela o sujeito possa esclarecer-se, iluminar o rosto obscuro de seu desejo.

Segundo a reflexão realizada neste tópico, é possível dizer que a dicotomia entre interpretação e sugestão, pressuposta por Mezan (1988), é inexistente. Uma interpretação pode ser sugestiva e uma sugestão pode ser interpretativa. A interpretação, em clínica, é uma construção constante de sentido. Penso que o termo “construção” seja mais propício do que criação. Porque, como já disse, a interpretação comporta tanto elementos de descoberta como de criação. A idéia de descoberta pode impor um sentido finalista de que o sentido está lá, à nossa espera por ser decifrado. A psicoterapia não opera somente uma descoberta da subjetividade, mas a sua constante construção ou mudança. Interpretar é construir, é produzir novas direções e perspectivas: comporta tanto a descoberta quanto a criação de sentidos; pode tanto descobrir sentidos latentes, quanto sugerir novos. E interpretar é também uma atividade de desconstrução do já dado, do mesmo, do que repete-se segundo as circunvoluções do esquecimento, do recalque, da produção reiterada do sintoma. Uma boa interpretação em clínica deve ultrapassar o dado em direção a novas redes e estruturas de sentido, as quais sempre atreladas à pulsão, ao vivido, pois a

interpretação não deve relegar-se ao plano de puras abstrações ou jogos de sentido. O afeto deve estar incluído e conectado a este circuito de sentidos.

A investigação que conduzi na tentativa de compreender que tipo de interpretação pode ser realizada em clínica, centrou-se no aspecto pragmático. Tentei, através do caso exemplificado, tecer uma reflexão que explorasse uma intervenção minha junto ao paciente. Segundo as referências acima citadas, devo colocar a questão agora em outros termos. O contexto de uma psicoterapia não é exatamente o contexto ideal para a produção de univocidade. A delicadeza da atmosfera transferencial impõe uma relativa multiplicidade de sentidos. O último exemplo clínico que forneci é significativo na direção desta idéia. Eu disse literalmente X, e o paciente, atendo-se mais ao tom de minha voz do que ao conteúdo, compreendeu Y. Conforme o que diz Mey (2001), pode não haver, em termos pragmáticos, ambigüidade na linguagem. Contudo, uma observação que devemos fazer é que por outro lado não há como negar também que a linguagem sempre está aberta a equívocos.

Outro ponto que ainda merece mais uma pequena consideração é a questionada dicotomia entre enunciados descritivos e enunciados avaliativos. Como pudemos atestar, Searle procura demonstrar que a linguagem fornece inúmeros contra-exemplos a esta dicotomia. Segundo sua demonstração, um ato explícito de promessa implica em dever. A partir deste tipo de exemplo, a promessa (a qual, mesmo que em um contexto literalmente descritivo, implica necessariamente no dever ser, numa derivação que desemboca em um enunciado avaliativo), fica claro que muitos aspectos da linguagem são construídos segundo padrões que necessariamente geram compromissos e conclusões de caráter avaliativo. As conseqüências lógicas de uma série atos de linguagem podem desembocar

num valor ou compromisso, tendo partido de uma descrição. Talvez o ato de prometer seja descritivo somente na sua forma literal, porém suas implicações lógicas conduzem à conclusão de que o desenvolvimento de suas conseqüências atrela-se necessariamente ao compromisso e ao dever. Há uma obrigação lógica em direção a determinado sentido, a qual não simplesmente descreve ou descobre um estado atual e concreto de coisas, mas o projeta para um futuro que deve ser construído.

A questão proposta neste tópico foi uma reflexão sobre a pretensa dicotomia entre sugestão e interpretação, despertada pela reflexão sobre uma intervenção que realizei em clínica e seus possíveis efeitos no paciente. Como pudemos atestar, é patente a tendência para a indireção, ambigüidade ou equívoco nas comunicações em um contexto psicoterapêutico. Conforme as razões já enunciadas, dizer literalmente uma coisa, a qual na verdade possui um outro propósito primário, é muito freqüente. A comunicação literal, muitas vezes, não é suficiente para resumir-se a seus propósitos manifestos. Perspectivas tais como a psicanalítica, ensinam-nos, há muito, a desconfiar da pretensa irreduzibilidade de conteúdos manifestos. As ironias, em clínica, são muito freqüentes. É dito uma coisa que, pela excitação do narcisismo e da dinâmica transferencial, pode despertar outra totalmente diversa de seu propósito manifesto.

5.4. Abstinência e jogo

Abstinência não é neutralidade. O psicoterapeuta deve abster-se de responder à demanda de relação amorosa pelo paciente e não simplesmente acreditar que obtém uma postura absolutamente neutra para com o mesmo. O paciente irá direcionar-se de alguma maneira e a fala do psicoterapeuta tem um papel fundamental como diretriz. Podemos

assumir que é impossível sustentar a neutralidade. Contudo, podemos também questionar-nos sobre como fazer para que nossa parcialidade, em alguns momentos, fique reduzida ao mínimo possível. Devemos também deixar bem claro que o duplo-sentido ou tentativas de não dirigir o processo para um sentido específico, devem restringir-se a alguns manejos mais peculiares à clínica das neuroses.

Como produzir interpretações que não imobilizem as associações do paciente e permitam que o trabalho prossiga pelo veio da fecundação de uma fala desveladora? Que interpretação é esta que deve tender para a abstenção, como prefere Mezan (1988)? A intenção presente em seu discurso é a de não se intrometer na vida prática do paciente. Ou seja, não produzir um sentido preciso para o qual o paciente deva orientar-se. O “analista” deve concentrar-se no “mundo interno” (Mezan também coloca entre aspas) e abster-se de referir-se à realidade externa. Há como se referir ao “mundo interno” sem de algum modo tocar no externo? Isto nos retorna novamente para a idéia de que a interpretação, na transferência, possui forte tendência para a sugestão. Mesmo que esta interpretação seja interpretação da transferência.

A questão, entretanto, mesmo que falha, permanece: como interpretar, concedendo a direção de sentido do processo para o paciente? Neste ponto emerge a idéia de efeito de sentido no ato da interpretação. Talvez a interpretação produtora de efeitos de sentido fosse capaz de tal intento. Mas o que seria um efeito de sentido? Podemos compreender o efeito de sentido como o efeito que produz a oscilação dos sentido usuais e tem o poder de surpreender o interlocutor, dado seu resultado inusitado. Como sabemos, a ironia é produtora de surpresa. Quando se espera x e obtém-se y, seu contrário, tem-se ironia. Sempre que houver ironia, há efeito de sentido. A ironia, como pudemos ver, quando

produzida em sua radicalidade de paradoxo, nunca deixa-se atingir por uma interpretação que extinga o seu ciclo vicioso de remissão reiterada de sentido, despertada pela dinâmica de contrários. A circularidade de sentido estabelecida a aproxima do efeito de *non-sense* trabalhado por Deleuze (1969/1998). *Non-sense* e duplo sentido podem, em muitos casos, assumir as formas desta interpretação com efeito de sentido.

O paciente tende a demandar, geralmente inconscientemente, que o psicoterapeuta faça sugestão: ordene, recomende, aconselhe, dê sentido para suas ações e pensamentos. Se o psicoterapeuta, contudo, responde prontamente a esta demanda, corre alguns riscos, dentre eles o de transformar a mesma demanda em algo insaciável. Para compreender melhor este tipo de resultado, deixe-me exemplificar. Suponhamos que o paciente queira um abacaxi. O terapeuta prontamente busca e entrega-lhe este abacaxi. O paciente frustra-se, pois não era aquele o abacaxi que desejava. O terapeuta traz um outro abacaxi e novamente o paciente frustra-se. Repetido este ciclo, em que o psicoterapeuta esforça-se por responder à demanda do paciente e este frustra-se, chega-se a um ponto em que o paciente diz: “deixa pra lá, você não entende nada de abacaxis”.

Resumindo, acabam sobrando abacaxis para o psicoterapeuta. Esta pequena estória ilustra mais uma possível ironia contida nos meandros da prática clínica, referida ao manejo da abstinência e seu jogo. A este respeito, Freud (1919/1996) sugere que o desespero em ajudar pode ser prejudicial para o curso de um tratamento, o que não é muito distante do que enuncia Raul Seixas em seu famoso verso: “O meu egoísmo é tão egoísta que o auge do meu egoísmo é querer ajudar”. Os pacientes possuem um pedido explícito: “cure-me”. Contudo, sabemos que esta demanda é ambivalente, pois por outro lado também há um desejo de não ser curado: o sintoma possui ganho secundário, é uma

das formas que o sujeito encontrou para a sua realização de desejos ou, de outro modo, para a sua homeostase. Por este prisma, o pedido do paciente é sempre um pedido ambíguo. Por um lado deseja curar-se, por outro não. Se assim pudermos dizer, com perdão ao conceito original, o paciente possui dupla-vinculação com seus sintomas: com eles está ruim, sem eles não sabe como existir. Só para lembrarmos de nosso tema central, isto é também irônico. E esta dupla-vinculação com o sintoma tende a estender-se para a relação com o psicoterapeuta. Tendo consciência de que a demanda do paciente não é literal e sim dupla, como proceder? Por meio da abstinência, obviamente. Contudo, esta abstinência não deve efetuar-se por meio da recusa simples e às vezes declarada em responder à demanda. Por exemplo, o paciente pede o abacaxi e o psicoterapeuta diz que não o dará. Esta postura tem efetivamente o poder de jogar um balde de gelo na relação transferencial ou simplesmente não permitir que ela desenvolva-se. Freud (1915/1996) inclusive, segundo sua experiência, a condena.

Como há uma dupla vinculação do paciente com seu sintoma, a qual pode e tende a estender-se para sua relação com o psicoterapeuta, tanto a resposta como a recusa simples em responder à demanda não são capazes de resolver este impasse. A resposta não é o correto e a recusa também não. Como já enunciamos anteriormente, somente respostas fora do contexto de uma dupla-demanda e conscientes de sua duplicidade, é que podem produzir alguma resolução. Retornando a alguns parágrafos anteriores, podemos dizer que esta resolução pode ser produzida na abstinência, ou via *non-sense*, ou via duplo-sentido. Este processo é irônico, pois se deve produzir uma sugestão que funcione como uma anti-sugestão.

Por outro lado, no caso Leandro, como se viu, utilizamo-nos do jogo de papéis, do faz-de-conta. Este funcionou como um meio privilegiado de veiculação indireta de conteúdos que puderam assim ser explorados de modo mais fluído. O jogo de papéis proporcionou, através de sua virtude de acesso indireto, conduzir a fala do paciente para um nível mais hipotético, abrindo-a a outras possibilidades de sentidos que somente a experimentação e a indireção permitem atingir. O contexto de jogo e faz-de-conta evita o estabelecimento de verdades unívocas. Neste campo, assim como no das artes, como diz o poeta Guilherme de Almeida (1925/1952), o mais importante não é saber, mas ficar imaginando. Talvez o primeiro passo, seja o entregar-se à fluidez e não compromisso da atividade imaginativa que deve pairar sobre a imensidão indiferenciada e espantosa das desmedidas do universo do sentir. Num primeiro momento estamos no terreno imperscrutável do sentir, do sensível, e ao seu espanto é que devemos nos abrir. Não para aí fixarmos precipitadamente a racionalidade e seus estereótipos que usualmente chamamos de categorias. Mas sim para podermos jogar e caminhar adentro do buraco do sentir e de sua dimensão de Real, este que não cessa de não se escrever, como diria Lacan (1975). Adentrarmos como crianças que desconhecem e espantam-se com cada novidade, pois que são contemplativas e experimentais. A ironia, como vimos em sua perspectiva kierkegaardiana, possui estas duas qualidades, as quais resumem sua condição de ser uma forma de abstinência.

Este último tópico acerca do caso Leandro pretendeu uma conclusão em torno do por quê do jogo de papéis e sua relação com a ironia. A ironia, na concepção que estamos trabalhando, é acima de tudo um espírito animador das artes e ficções. A capacidade de deixar-se tomar por um papel que não o próprio é um exercício de abster-se, de renúncia à

propriedade, de desapego da imagem de si mesmo. Vimos, que se bem dosado, este exercício pode ser muito fértil para a produção de alternativas de pensamento e conduta, e que sua realização é sempre inclinada a poder melhor explorar o campo do sentir. Há uma abstinência fundamental que constitui o jogo: simplesmente o fato dele não ser a realidade efetiva (Huizinga, 1938/2000). Há uma posição de suspensão da realidade efetiva, o que estimula a experimentação. No jogo há a possibilidade de inovação, pois que o próprio sentido da palavra jogo remete a noções como de oscilação e movimento. Segundo Gadamer (1997, p. 177):

Nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento, o qual não está fixado em nenhum alvo, no qual termine. A isso corresponde também o originário significado da palavra jogo como dança, que sobrevive em múltiplas formas de palavras. O movimento, que é jogo, não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em permanente repetição. O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da natureza do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal é, ao mesmo tempo, desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo (*sich abspielt*) nisso – não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a consumação do movimento como tal. Assim, falamos, por exemplo, do jogo das cores e, nesse caso, nem sequer queremos dizer que aí se trata de uma única cor, que joga com uma outra, mas estamos aludindo ao processo ou à visão unitários em que se mostra uma multiplicidade variável de cores.

A noção de movimento é central. A ironia veicula-se como jogo. Pode ser jogada como representação de papéis, comunicação, jogo de sentidos. A ironia é o dispor-se a jogar com os sentidos e papéis usuais. É a disposição espiritual que permite o jogar e o brincar em diversas circunstâncias. Principalmente quando falamos em jogo de papéis, o qual toca em nossa questão aqui. Dispor-se a encarnar um outro papel, fazer-se passar por outro, é essencialmente uma posição irônica: assumir o que não se é e ser capaz de sustentar uma posição imprópria. A impropriedade e seus riscos. O risco, por exemplo, de ser mal interpretado, de ser identificado com o que está sendo representado.

O jogo reativa um movimento de rotação e criação de sentidos pelo qual a linguagem e a comunicação renovam-se. A atmosfera hipotética (a não efetividade) que circunda o jogo permite o risco. Para finalizar, mais uma de Gadamer (1997): “Na representação do jogo (espetáculo) resulta o que é. Nela será sacado e trazido à luz aquilo que, noutras ocasiões, sempre se encobre e se retrai” (p. 190).

A palavra jogo pode então ser tomada em dois sentidos, aqui igualmente importantes para a nossa reflexão: o sentido de movimento, oscilação; e o sentido de jogo como atividade não efetiva, constituída de regras específicas e situada em um campo espaço-temporal delimitado propriamente para tal. Veremos como estes dois sentidos estão intimamente relacionados para a compreensão mais ampla do que seja um jogo.

Dois autores, Bateson (1972/1991) e Gadamer (1997) concordam acerca da importância do jogo, ou do tipo de mensagens trocadas e necessárias para um jogo, na evolução da comunicação. Bateson diz que o jogo é tornado possível, ou compreendido como jogo e não como realidade efetiva, pela presença de metacomunicações tais como “isto é um jogo”. Segundo este autor, a linguagem possui diversos níveis de abstração.

Tem-se o nível denotativo quando, por exemplo, se diz “O livro está na mesa”. Tem-se o nível metalingüístico: “livro é uma palavra que designa toda e qualquer junção costurada ou colada de folhas escritas”. Outro nível é o metacomunicativo: “Quando eu disse que o livro estava na mesa, eu queria que você o pegasse para ver que a resposta correta estava ali” ou “isto é um jogo”.

Quando se diz “isto é um jogo” deve-se compreender que as ações que estamos executando agora não denotam o que denotariam aquelas ações em cujo lugar estão. Em termos mais precisos ainda: “as ações a que estamos dedicados agora não denotam o que seria denotado por aquelas ações que estas ações denotam”. Esta definição possui, segundo Bateson (1972/1991), os elementos que necessariamente geram um paradoxo, pois o verbo denotar é empregado em dois graus de abstração e em ambos empregos tratado como se fosse sinônimo. Bateson não abre mão de pensar que neste caso temos simplesmente um paradoxo ou que a partir daí ele pode ser gerado. Eu faria uma distinção para demonstrar que a situação pode não ser tão paradoxal assim. Quando dois animais estão brincando, emitem sinais de combate, que não são combate de fato. O gesto de mordida, na brincadeira, não denota, mas conota. Esta é a diferença de grau de abstração que pode ser expressa nestes termos: “as ações a que estamos dedicados agora conotam o que é denotado por aquelas ações que estas ações conotam”. O significado não é literal. Por outro lado, este esclarecimento ou esta minha metacomunicação não retira do jogo seu aspecto de movimento e sua tendência à ambigüidade contida no “isto é um jogo, isto não é aquilo que seria”. Esta ambigüidade fundamental presente na situação de jogo só pode ser diluída ou resolvida pela produção de uma metacomunicação que se extrai do quadro de referência proposto: o jogo é uma conotação que possui uma forma quase

idêntica a da denotação. Não por acaso, Bateson (p. 210) cita um ritual de paz em uma determinada tribo, ora vejam, em que a paz é sancionada com a autorização de que cada bando possa golpear-se de... (não encontrei palavra melhor), de brincadeira. Não raramente estes rituais terminavam em combate real. Neste caso, toda a situação colocada é de uma grande ironia. Celebrar a paz com porretadas de mentirinha? Não haveria algo mais claramente amigável? Contudo penso que é até possível que se compreenda assim: “Posso fazer que bato em você se estamos no auge de nossa paz”. É, por este prisma tem lógica.

Mas o que se está fazendo quando se está jogando? Há alguma função para o jogo? Seja ela evolutiva ou psíquica? Segundo a perspectiva psicanalítica, o jogo possui, na criança, uma função fundamental de comunicação e elaboração psíquica. Todas as considerações até aqui expostas demonstram a importância do jogo para o simbolismo e seu papel na comunicação. Huizinga (1938/2000) procura retirar do jogo todo o seu aspecto instrumental e operativo, caracterizando-o como atividade puramente desinteressada e extraída de qualquer campo concernente às suas possíveis funções. Seu objetivo é situar o jogo no coração da geração do universo da cultura. Mas, querendo ou não, o jogo acaba adquirindo funções ou mesmo sua relevância na geração de determinados processos. Ao brincar, os animais, por consequência, acabam treinando e ensaiando situações do mundo real. O jogo fornece o mapa da realidade efetiva. É um guia, uma prévia do que realizar-se-á no campo efetivo. O jogo antecipa situações reais futuras e busca corrigir ou elaborar as situações passadas. É um projeto e uma lembrança. Acolhe o risco e propicia a descoberta.

Para Gadamer (1997) o jogar é o ser jogado. Quando jogamos devemos nos moldar ao vai-e-vem do jogo (ora somos, ora não somos). Digo que sua ambigüidade fundamental nos remete à condição de transporte para outra situação, exterior, por vezes “extática”, produtora de um microuniverso próprio com regras próprias, espaço e tempo próprios. Cria seu próprio mundo, e a ele, se aceitamos as regras do jogo, devemos nos conformar. O jogo é experimental, no momento em que nega este mundo, propondo e experimentando um outro, não efetivo e artificial. Pelo jogo, você testa, antes de fazer de fato. Serve como um laboratório para a vida. É a valia do experimento e sua função fundamental de conhecimento. Sua imunidade, se bem aproveitada, permite um mergulho até mais profundo do que se fosse a realidade propriamente dita.

Jogar e ser jogado. Deixar-se levar pelo jogo, mesmo que seja somente jogo, é fundamental para poder de fato jogar. Bateson (1972/1991) nos diz que o jogar constitui-se segundo uma atuação conjunta e orgânica de processos tanto secundários quanto primários. Saber que “isto é um jogo”, ou seja, produzir metaenunciados, é função do processo secundário. Jogar, entreter-se, envolver-se e esquecer-se no jogo, ou seja, ser jogado, é função do processo primário. Neste último sentido é que a experiência de jogar pode converter-se em uma experiência de êxtase. Daí, muitas vezes, a necessidade de um juiz, alguém que intervenha para trazer o jogador de volta para a realidade. Este juiz pode ser representado psiquicamente pela instância do superego, o qual confere a produção de metaenunciados. Este juiz pode traduzir-se em autocrítica que diz “não se desespere, pois isto é apenas um jogo”, ou na própria ironia que não diz algo muito diferente, e é aquela luz de cima do mundo do jogo, como se nos mostrasse o quanto estamos presos a uma série de jogos, como se fosse um sensor, e não simplesmente censor, que pára o jogo,

mostra suas posições, a efemeridade da situação, a pequenez de todo o nosso desespero, o quanto somos risíveis por nos matar por tão pouco, parece parar o tempo, inserir outro jogo dentro do jogo, e sinalizar um buraco que irrompe o quadro de referência, se agiganta e anuncia, de cima de sua loucura também maníaca, o caminho do que era impossível. E mesmo que não fosse, teria valido o risco, o experimento.

Em relação ao universo da interpretação, pode-se dizer que a psicoterapia busca produzir metacomunicações acerca dos paradoxos ou sintomas nos quais o paciente se prende. O sintoma joga com o sujeito e a explicitação de seu jogo é fundamental para o progresso de um tratamento. A produção de metaenunciados permite um posicionamento em que o paciente pode extrair-se ou distanciar-se um pouco de suas encruzilhadas para poder agir de modo mais eficaz junto a seus conflitos.

O fato da noção de jogo, ou da metacomunicação que o qualifica como tal, estarem de algum modo vinculados com a formação de paradoxos não desqualifica o jogo como ferramenta psicoterapêutica. Envolver-se em jogos e situações paradoxais, das mais variadas naturezas, é condição da vida humana e de sua comunicação. Os jogos presentes na comunicação funcionam como um meio para a sua renovação e evolução:

Por conseguinte encontramos-nos no jogo com um caso de sinais que estão no lugar de outros fatos e parece, por isso, que a evolução do jogo deve ser um passo importante na evolução da comunicação (Bateson, 1972/1991, p. 208)

E ainda, segundo Bateson (1972/1991, p. 220):

O que pensamos, assim, é que os paradoxos da abstração têm que fazer-se presentes em toda a comunicação mais complexa que a dos sinais de estado de ânimo, e que sem estes paradoxos a evolução da comunicação se deteria. A vida seria então um interminável intercâmbio de mensagens estilizadas, um jogo de regras rígidas, sem alívio da mudança e do humor.

No caso do paciente Leandro, a passagem fundamental para que se engajasse no jogo foi a colocação de algo que lhe fosse valioso para ser jogado: o saber. Havia da tentativa de jogo de papéis, a qual tinha sua rejeição. Sua resposta era um trivial “eu não sei”, o qual foi transformado em algo de peso e moeda de troca, muito utilizada em sua vida: o saber. Leandro primeiro diz não saber, remetido ao trivial. Quando intervenho dizendo que ele não sabia e nem podia imaginar quem era Deus, algo é colocado em jogo, como eu disse, o saber. Leandro possuía algumas características obsessivas: obsessão por reencontrar o fabuloso Deus de sua infância perdida; pensamentos recorrentes de dívida e não cumprimento de obrigações religiosas e morais; e uma valorização grande da esfera do saber. Tocar em seu autoconceito no que se referia ao saber era tocar em um ponto valioso para Leandro. Apontar alguma ignorância sua era um fator de mobilização de afeto que possibilitou seu envolvimento no jogo.

O peso de realidade da autovigília e da autocorreção constantes foi atenuado pela proposta lúdica do jogo de papéis. Ver-se de fora sem o peso narcísico do si-mesmo, sem passar necessariamente pela rota labiríntica e dolorosa do próprio umbigo, talvez tenha sido um caminho viável para o autoconhecimento. Na perspectiva que estamos adotando a psicoterapia deve assumir e explicitar seu espírito lúdico. Se a psicoterapia tem também

como objetivo o fazer falar, a abertura da fala para horizontes do sentir, isto está ligado à renovação da linguagem, a sua exposição a novas formas, a qual pode emprestar do jogo esta virtude de criação e experimentação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais pretendo dedicar-me à contemplação do que foi tratado neste estudo com a perspectiva de esclarecimento acerca de alguns pontos obscuros que possam ter resistido às reflexões já tecidas até este ponto. A conclusão de um trabalho é freqüentemente composta um apanhado de questões dispersas pelo conjunto da obra. Há quem faça um resumo do tratamento que foi dado aos temas, em suas diferentes sessões ou capítulos, para depois tentar tapar os buracos que ainda possam ter permanecido pelo meio do caminho, podendo assim inclusive aprofundar algumas questões e, posteriormente, sugerir em que direção novas pesquisas ainda poderiam vir a ser realizadas. Este método de produção de conclusões é muito utilizado. Este tipo de conclusão visa integrar partes, fornecer uma visão do todo da pesquisa e realizar um balanço geral sobre a mesma. Se a conclusão for muito curta, o autor deve realizar manobras de discurso que visem esclarecer para o leitor acerca da mudança de tópicos, para que não haja prejuízo quanto ao estilo ou às convenções que governam a forma de apresentação. Pressupõe-se que a forma de apresentação de uma conclusão deva reproduzir a forma que foi adotada durante todo o texto anterior: a forma dissertativa do monólogo. Como a conclusão mais geralmente se assemelha a uma colcha de retalhos, a qual demanda um trabalho enorme para que assim não seja percebida - pois que um trabalho acadêmico deve sempre prezar por consistência e continuidade - resolvi, para esta conclusão, para evitar esta hesitação desnecessária, adotar a forma da pergunta e resposta, a qual extrai-se do campo puramente monologal, para inserir uma pequena parcela de virtudes que aproximam o discurso à forma do diálogo, muito utilizada na

Antigüidade, e da qual temos esquecido muitos dos benefícios intelectuais que pode gerar. Tenho a firme convicção de que a idéia de concluir esta tese com uma forma menos monologal deixa de fazer algumas concessões para as formas convencionais para abrir caminho para um pensamento mais sincero e menos perdido em sua própria fascinação narcísica.

Para tanto chamarei de “Antônio” o nosso inquiridor imaginário.

Antônio: Qual é a relevância deste tema, a ironia, para o campo da clínica psicológica?

Resposta: A ironia é um tema que inevitavelmente desperta interesse, independentemente do campo em que apareça. Ela pode emergir em qualquer situação humana. A clínica psicológica não está imune à mesma.

Quando alguém emite uma ironia, ou quando observamos a ocorrência da mesma, ficamos intrigados. Ela expressa-se pela contradição. Provoca a surpresa, pois manifesta o contrário do esperado (ironia observável). É, na forma da ironia instrumental, capaz de veicular a duplicidade de sentido. A ironia é geradora de efeitos de sentido. Comte-Sponville (1995, p. 237) diz que o humor é um meio termo, em relação ao sentido, entre seriedade e frivolidade. Para a primeira posição tudo deve ter um sentido, uma finalidade. Para a segunda, a frivolidade, nada tem sentido. Segundo Comte-Sponville, o humor opera este meio termo. Vejo semelhanças com a questão da ironia. O que permite esta semelhança é o fato da ironia veicular-se por duplicidade de sentido. Há sentidos em trânsito, em rotação. A ironia que não tivesse efeito algum sobre a realidade poderia sim ser chamada de frivolidade. A diferença entre frivolidade e ironia está na potência e na fertilidade. A frivolidade é estéril. A ironia é fecundadora. Fecunda a fala do outro.

Fecunda outros sentidos. Insere a diferença no seio do mesmo, abrindo caminhos para a manifestação da experiência, de impressões originárias. A frivolidade não é uma ausência de quem já se fartou, mas de quem ainda está à margem do contato com o mundo. A frivolidade traduz um despreparo, falta de amadurecimento. A ironia, por seu turno, é uma constante preparação que constrói-se pelo negativo, pelo avesso do comumente proposto, pelo manuseio habilidoso de contradições e enigmas, da comunicação indireta.

A ironia produz uma hesitação de sentido. Ela atua na exploração da esfera mais sensível dos jogos de linguagem. Insere sua qualidade lúdica no seio da instabilidade da linguagem; faz uso do equívoco constitutivo da linguagem como um instrumento de comunicação e interação; descobre e aponta limites semânticos e conceituais; é um excelente exercício da diferença, da alternância de contextos lógicos; é um meio de expressão que permite conhecer o que não é permeável a um acesso direto (é o que chamei de meio de acesso indireto); tem íntima relação com a dimensão lúdica, de jogo. Sabemos que o lúdico é um privilegiado instrumento de acesso ao sentir, ao vivido, e que sua utilidade em psicoterapia é de certo modo incontestável. Estes aspectos levantados apontam para a possibilidade de estarmos refletindo acerca de uma série de fenômenos relacionados à ironia e que podem ser veiculados como dimensões presentes ou paralelas a questões técnicas em clínica. Há inúmeras vias que abrem-se para a pesquisa e a reflexão. Privilegiei algumas, tais como os tópicos e o conteúdo deste estudo exemplificam.

Existem técnicas próprias ou próximas ao universo da ironia. Procurei mostrar em que aspecto, como ocorria esta proximidade, e que encaminhamento algumas reflexões poderiam tomar. Em relação, por exemplo, às ironias da prática e das teorias, ou seja,

aqueelas ironias que podemos observar sua ocorrência na *práxis* clínica: estas tiveram uma apreciação que visava retirá-las do limbo místico a que muitas foram destinadas. As ironias instrumentadas por algumas técnicas, por sua vez, foram contempladas segundo um enquadramento que visava esclarecer e enfatizar o seu jogo irônico. Adotei um referencial que permitiu um maior esclarecimento ou até a descoberta de algumas ironias que antes não estavam esclarecidas como ironias. Descobrir uma ironia é estar atento para as contradições, para o que se refere a limites conceituais, para pontos vulneráveis de teorias e modelos explicativos; para mudanças de contexto e confusões de níveis de linguagem, confusões conceituais. A ironia é um espírito de vigília para os limites e contradições da linguagem e das convenções. Neste sentido que ela é, como diz Kierkegaard (1991), disciplinadora. É uma postura que visa o desapego do mundo e de si mesma. É, como dissemos na introdução, uma virtude de desprendimento, uma virtude do espírito. Há muitas posturas em Psicologia que são extremamente pobres de espírito. Eu diria que são mais posturas da prática de alguns novatos do espírito (porque há também muita gente velha sem o mínimo de espírito) do que propriamente das abordagens teóricas que firmaram-se no decorrer da história de nossa evolução científica. A ironia aponta limites, inclusive do si mesmo (do próprio sujeito que ironiza), da própria inserção que temos no mundo, de nossa própria prática. Ela deve inevitavelmente produzir auto-crítica, senão não é ironia. Não entrarei em detalhes aqui acerca da pobreza de espírito em alguns setores de nossa prática. Esta é uma outra história da qual não fornecerei aqui seus detalhes devido ao respeito às normas acadêmicas, a exigências necessárias de concisão e às minhas propostas temáticas mais específicas.

Antônio: Muito frequentemente seu estudo utilizou-se de exemplos do cotidiano, de anedotas, inclusive boa parte foram de estórias *Zen*. Estas estórias *Zen* foram utilizadas mais exatamente com que objetivo?

Resposta: Que fique mais claro ainda do que já pretendi segundo as justificativas já fornecidas. As estórias e exemplos *Zen*, contidos em nosso estudo, foram utilizados com o objetivo de imprimir maior visibilidade para o campo de ocorrência de ironias na clínica psicológica. Há diversos pontos que devem ser mais especificados ou mesmo reiterados em relação a estas estórias do Oriente. Reitero, não devemos nos voltar para estas estórias como modelos simplesmente a serem seguidos. A reverência que tive para com as mesmas está no plano de não violentá-las enquanto uma produção que possui todo o seu sentido dentro de determinados contextos sócio-histórico-culturais. Eu retiro estas estórias de seus contextos, assim como sua transmissão e propagação para o Ocidente também fizeram o mesmo. Eu não utilizo de todo o sentido que estas estórias possuem, já que retiro-as de seu contexto. Meu respeito é no plano da compreensão, da compreensão de que não estarei violentando-as na medida em que não estarei querendo afirmar o que elas exatamente são ou querem dizer. Eu faço apropriações, como já esclareci antes. Esta é a postura metodológica adotada. Não me interessa pelo que as referências são em seu contexto mais do que me interessa pelo como podem ser apropriadas pelo meu contexto de reflexão, o qual deve fazer sua reverência ao objeto escolhido para pesquisa: a ironia na clínica psicológica.

As estórias *Zen* possuem peculiaridades que são da ordem da ironia. Não enfoqueei precisamente questões de filosofia oriental, mas sim questões relativas à forma de comunicação existente nestas estórias. Lacan diz que “o que há de melhor no budismo é o

Zen, e o *Zen* consiste nisso: te responder com um latido, meu caro amigo” (citado por Quinet, 1991, p. 76). É este aspecto de elisão do sentido, de contracomunicação, de abstinência, que mais interessam ao meu estudo nas estórias *Zen*, e o quanto podemos refletir, a partir delas, sobre algumas técnicas psicoterápicas.

As estórias *Zen* não devem ser vistas como um modelo a ser seguido. Penso que muitas interações contidas nestas estórias contém elementos de ficção que exageram sua estranheza. Se esta estranheza é retratada como algo ocorrido, de fato, não podemos nós, nem mesmo os orientais, atestar com precisão. Se, de algum modo ocorrem ou ocorreram, isto mais atesta a sua raridade, o quanto são memoráveis por terem sido únicas, o seu acontecimento incomum, do que a existência de sua ocorrência ordinária. Não são estórias banais, e se o forem está justamente aí o efeito literário: surpreender o leitor veiculando o inútil, o sem-sentido, quando este mesmo leitor estaria por esperar algo muito maior.

Estas estórias utilizam-se muito da negatividade, de formas indiretas de comunicação, de ausência. Em alguns momentos transmitem uma certa violência, a recusa à resposta, interações que quebram com a polidez e com convenções de tratamento. É isto que podemos aplicar à clínica? Quebra de polidez, de convenções de tratamento, alguns procedimentos simbolicamente violentos, ou seja, que violam códigos de interação humana prescritos por determinado contexto cultural maior em que estão inseridos terapeuta e paciente? O que pode justificar algumas dessas pequenas violências? Podemos assim chamá-las, de violências? O que defini uma violência é também a sua ocorrência não justificada e gratuita, não validada pelo contrato estabelecido entre as partes que a sustentam. Deste modo, adentramos questões relativas ao contrato

terapêutico e às pressuposições culturais acerca de uma relação de ajuda em atendimentos de saúde. É importante que as regras do jogo da terapia fiquem bem esclarecidas, que o paciente não fique totalmente à mercê dos processos que possam vir a estabelecer-se neste jogo. Mesmo que a terapia produza pequenas violações em algumas convenções, o paciente deve ser advertido e conscientizado para esta singularidade do processo: de que aquele espaço constituir-se-á de peculiaridades incomuns, tanto para um atendimento quanto para o que se pode esperar de uma interlocução.

Uma intervenção mais violenta, pouco justificada, não pode encerrar-se em si mesma. Deve haver um momento em que a mesma fecha um sentido em torno dos objetivos de tratamento. Por outro lado, existem também pacientes cuja disposição psíquica demanda por intervenções mais violentas, ou que seu próprio sintoma reforça-se na relação com um terapeuta que tenha adotado uma posição de mestre, de guru. Devemos também ficar muito atentos para este tipo de disposição, mais comum em um contexto paternalista que impõe ao terapeuta modelos de intervenção mais propensos, sem que ele se dê conta, a não permitir que o fenômeno se expresse segundo seus motivos mais encobertos. A fascinação por uma posição de controle do processo por parte do terapeuta, neste contexto, é contra-producente. Ter um terapeuta que fornece sempre a chave da abertura do que o sintoma diz ser o segredo do psiquismo, na sua forma precipitada de resposta imediata à demanda patológica do próprio sintoma, responde aos mecanismos de manutenção que o próprio sistema da doença produz. O sintoma histérico, por exemplo: seu jogo é demandar literalmente um tratamento x, o qual paradoxalmente somente o reforça. Isto alinha-se com a metáfora que forneci acerca da demanda do

paciente por um abacaxi e que responder a esta demanda implica na acentuação de seu próprio quadro patológico.

Obviamente, tudo o que eu disse no parágrafo acima é muito bem formulado tanto por uma abordagem sistêmica quanto psicanalítica. Contudo, não há como virar as costas para a violência de determinados procedimentos sem nos perguntarmos se eles podem ser adotados ou não. Talvez esta seja uma questão ética de raízes mais profundas. Qual é o limite para se afirmar que fins justificam meios? Um médico ao produzir uma incisão, ao ter que abrir o corpo de um paciente, está realizando um procedimento extremamente invasivo e que não pode ser acusado de violento, pois ou conta com a concordância do paciente ou com a prescrição ética que enuncia a vida como um valor maior a ser preservado. A idéia é a de que o meio, a cirurgia, pode parecer violento, mas não o é devido à finalidade que o justifica: curar ou salvar uma vida. Isto é claramente a situação em que os fins justificam os meios. A ética é em boa medida, finalista, não podemos negar. Mas há limites e eles aparecem quando valores básicos estão em conflito. Há momentos em que a abstinência é que fala mais alto, pois simplesmente não há solução ética, mas sim um insolúvel conflito tipo evitação-evitação.

Se o terapeuta intervém de modo injustificado e incompreensível para o paciente, violando seu acesso consciente à finalidade da intervenção, como poderemos avaliar que o resultado obtido é satisfatório? Há valores diferentes em jogo, conforme a abordagem adotada. Há uma ética da consciência e da escolha. Ela propõe que o tratamento deve conduzir-se pela produção de conscientização e que é esta que leva à mudança. Há outros enfoques, por sua vez, que postulam a mudança como anterior à conscientização. Pude, no capítulo sobre paradoxos, demonstrar que a estrutura de algumas prescrições

paradoxais, na verdade são mais interpretativas do que prescritivas. Pude também demonstrar, no capítulo 5, que não há dicotomia entre interpretação e sugestão. Isto tudo nos leva também a crer que não haja dicotomia entre mudar e conhecer, mudar e conscientizar-se. A mudança pode produzir consciência ou não. E a conscientização, ela produz necessariamente mudança? Uma conscientização exclusivamente intelectual não é necessariamente consciência, pois o sujeito sabe mas não vive; ou seja, não sabe. A ironia é a existência de técnicas que aparentemente prescrevem uma ação, seja ela paradoxal ou não, que na verdade estão interpretando e não prescrevendo; e técnicas definidas como sendo da esfera da interpretação que possuem uma força prescritiva até maior do que se fossem explicitamente prescritivas. Pude explorar e decifrar algumas dessas contradições e ironias nos capítulos dois e cinco.

Por sua vez, a idéia de mudança comparece à sua contemplação, seja em que abordagem for, variando simplesmente o seu contexto e seu modo de efetivação. A idéia paradoxal da Gestalt-Terapia, de que a mudança é fazer com que o sujeito torne-se o que é, não é muito diferente da proposta psicanalítica de deciframento, de descobrir e conscientizar-se de latências, de recalques. O pressuposto da idéia de “tornar-se o que já se é” é de que o sujeito não tem consciência do que é, de seu vivido, o qual geralmente se encontra encoberto. Este é o princípio de que o sujeito precisa estranhar para poder reconhecer e adentrar a abertura própria ao vivido. Finalizando, há uma ética da consciência e da escolha em nossa história ocidental, a qual é muito influente nas escolhas que fazemos ao intervir no mundo e com a qual a clínica psicológica não deixa de dialogar de alguma forma. Há, por outro lado, abordagens como a comportamental, que ao negar a existência da liberdade, justificam suas intervenções, as quais não

postulam a consciência como um fator de mudança, mas sim as contingências de condicionamento a que o sujeito está exposto.

A opção deste estudo foi pragmática. Pragmática tanto no sentido teórico quanto clínico. A concepção de liberdade que adoto não postula sua inexistência nem sua existência concreta absoluta. Prefiro a concepção de Merleau-Ponty que não trata o homem exclusivamente como consciência nua, nem como coisa:

Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas, nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do “papel” e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a “parte da situação” e a “parte da liberdade” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 608).

Esta postura em relação à liberdade justifica uma abordagem mais pragmática, mais preocupada com os efeitos das interações em sua particularidade, sejam eles geradores de consciência ou de condicionamento. O homem é consciência, mas também possui sua dimensão de coisa. Projeta-se no mundo pela consciência, mas para isso parte do próprio mundo que é dado. Há também sua dimensão de coisa, de sujeição, de ser passível ao condicionamento. Isto é mais do que evidente para sabermos que a mudança também pode se realizar sem conscientização.

Se a proposta é pragmática, ela está mais interessada nos resultados, no que acontece, na ação que se desenrola segundo determinados contextos e seus jogos de linguagem, do que na fidelidade a esta ou aquela teoria, anterior ao fenômeno que se lhe

apresenta à observação. Antes da teoria existe o fenômeno. Aposto mais no desenvolvimento de meios para realizar mudanças e alterações no corpo da realidade e assim poder também compreendê-la do que no distanciamento estéril dos fenômenos. Ou seja, penso que a clínica não deve desprezar o fenômeno em sua potência para a renovação, para o que brota dele e ironicamente nos surpreende. Isto é uma proposta de contato com as coisas mesmas. Isto é violento para sistemas de conhecimento constituídos, para pirâmides teóricas, pois não abre mão da expressão sempre renovada do campo dos fenômenos. Talvez seja menos prejudicial ao conhecimento violar teorias do que violar a realidade.

 Talvez toda postura pragmática seja violenta. No campo da intervenção pode valorizar a mudança em detrimento da consciência, a ação em detrimento do cuidado, do acolhimento. Sua verdade é a da ação, da utilidade. Se funciona é verdadeiro. Isto é uma violência para com a tradição ética que enaltece a liberdade por meio da consciência. Contudo, não há condições, nesta conclusão, para um aprofundamento da discussão em relação a limites éticos. Talvez fique aí uma proposta para outras pesquisas, as quais poderão explorar melhor este complicado e histórico problema do campo ético. Na clínica a sua denominação geral é a da distinção entre intervenções diretivas e não-diretivas, ou quaisquer outros nomes que possam lhes dar: sugestão e interpretação; ação e cuidado; mudança e conscientização. Essas dualidades, efetivas ou não, expressam, no campo da Ética, a histórica relação entre fato e valor. Este ponto pode ser melhor investigado por futuras pesquisas que visem contemplar esta questão ética histórica, a qual possui também fortes reflexos no campo de nossas atividades clínicas.

Antônio: Seu estudo parece, em muitos momentos, fazer um elogio da ironia. Parece não haver pontos fracos na ironia. Ela é sempre benéfica?

Resposta: A relação entre ironia e agressividade não pode ser negada. Contudo, não é sempre que ela ocorre. Não há como atrelar a agressividade à ironia, concebendo-as como uma unidade indissolúvel. Em uma concepção de índole psicanalítica, a ironia, como comunicação indireta, possibilita a veiculação do proibido, do impróprio, por meio do permitido. O impróprio, nesta perspectiva, está associado ao campo de descarga de pulsões não somente agressivas, mas também sexuais. A ironia possibilita uma conciliação rentável entre o pulsional e as convenções, entre próprio e o impróprio. A ironia é uma catalisadora da renovação de formas de interação e expressão. Conquista novos territórios de expressão, novas linguagens, através de seus meios indiretos de acesso e expressão do impróprio. Produz violações que são produzidas por meio de uma aceitação do sem-sentido e do paradoxo. Suas violações são fruto de um espírito profundo de abstinência e acolhimento do insolúvel, da pura forma, da confusão do vivido, ainda não rastreado pelas classificações da inteligência.

Segundo sua veiculação da agressividade, a ironia pode produzir uma série de posicionamentos que a deflagram como rejeição do outro, como misantropia. Esta rejeição efetiva-se pela suspensão de relações efetivas com o mundo, pela imersão no universo da ficção, da qual o ironista deve servir-se para realizar sua obra. Esta imersão na ficção demanda uma postura de suporte do não-efetivo, de suporte para com a suspensão da relação com o verdadeiro, ou do que as convenções estão tratando sob a denominação de verdadeiro. Suportar a posição fictícia ou hesitante de sentido faz do

ironista um meio-mentiroso. A capacidade de suportar a não-efetividade inegavelmente aproxima o ironista do mentiroso.

Há, não podemos negar, uma ironia viciosa e sádica, a qual é escrava do gozo de controlar e agredir. Ela visa o domínio do outro, a sua anulação. Este tipo de ironia prescinde de qualidades fundamentais do espírito. A ironia, atrelada à posição defensiva de agredir e controlar o outro, carece de negatividade, é excessivamente afirmativa e pesada para o espírito, o qual somente pode ser qualificado por seu desprendimento. Não é, segundo os parâmetros que adotei para este estudo, uma ironia completa. Está mais próxima do sadismo e da mentira, os quais se utilizam de alguns repertórios irônicos. Este tipo de ironia não é uma condição do espírito. É um repertório da razão a serviço simplesmente da instrumentação violenta do gozo de controlar e anular o outro, afirmado doentamente pela cegueira da desmedida de seu próprio narcisismo.

Estou sim fazendo um elogio da ironia, pois foi esta a decisão teórica tomada: a de enfatizar as virtudes da ironia e não seus vícios. Os vícios da ironia violam sua identidade, já que neste momento ela não comporta mais a auto-ironia, o desprendimento, elementos estes essenciais em sua constituição. A ironia é um fenômeno que adentra o mundo ocidental com Sócrates. Seria um trabalho extremamente árduo romper com esta influência originária que a fecundou. A utilização virtuosa, por Sócrates, da ironia dominada, produziu derivados importantes para a história ocidental. Foi retomada com força avassaladora pelo Romantismo, a qual foi inclusive duramente criticada por Hegel. Segundo uma perspectiva de inspiração kierkegaardiana, também no Romantismo, a ironia desfigurou-se e afastou-se de sua virtuosa matriz socrática. Mesmo Sócrates a ela sucumbiu, em sua dimensão destrutiva, e perdeu-se.

Não há como negar, a ironia é extremamente poderosa e perigosa. Pode ser muito útil e a favor da vida em certos momentos críticos de nossa inclusão excessivamente séria e comprometida com o mundo e com as convenções. É um salva-vidas de quando estamos sem direção, por termos estado o tempo todo seguindo uma única direção. Como se fosse a única e a última direção de nosso destino, o qual havia se fechado no vício cego de ser totalmente fiel aos valores que nós mesmos criamos e que nos fizeram esquecer do ninho de liberdade para o qual podemos também sempre nos destinar; quando nossos referenciais básicos se evaporam e estamos novamente jogados no mundo, para ter que recomeçar um novo, assustador e viçoso projeto de sua reconquista. A ironia é extremamente viciosa e perigosa quando se transforma em um cego e covarde meio narcísico de viver e proteger-se do mundo. E isto, segundo nossa inspiração, já não é ironia.

Antônio: As relações entre ironia e narcisismo são talvez as mais obscuras de seu estudo. Afinal, a ironia é uma vitória do narcisismo, do princípio de prazer? Em que medida? É narcisismo secundário ou primário? Que tipo de narcisismo está relacionado com a ironia?

Resposta: A distinção freudiana entre narcisismo primário e secundário é a de que o primeiro é anterior à formação do eu, é próprio a um estágio precoce do desenvolvimento em que o sujeito ainda não se reconhece em um eu, separado do mundo, do outro. Há confusão psíquica entre externo e interno, a noção de limites ou fronteiras definidas entre interno e externo ainda não foi assimilada ou constituída em um eu. O narcisismo secundário, por sua vez, ocorre quando a libido objetal retorna ao eu, há um retorno de investimento para o próprio eu. Várias circunstâncias podem determinar este

retorno. Há a situação de adoecimento, no plano mesmo natural, em que qualquer animal, submetido a esta situação, recolhe-se e mostra-se incapacitado de investir energia no mundo externo, ficando assim isolado em si mesmo, em sua própria dor. Este estado de recolhimento, não necessariamente conseqüente a um adoecimento, em termos humanos e psíquicos, caracteriza o narcisismo secundário. É um estado em que o eu vive sua drástica separação do mundo. Produz a vivência do que podemos chamar de desamparo. É o desamparo de perceber-se como diferente e estranho ao mundo, de perceber-se solitário em sua própria subjetividade, de também perceber-se como preso em si mesmo. Seu contrapeso talvez seja a vivência de invulnerabilidade do eu, conseqüente ao próprio desamparo ou à percepção de separação radical entre eu e mundo.

O narcisismo presente na ironia, tal como a concebemos nesse estudo, é um narcisismo secundário e não primário. Há estranhamento do mundo e até de si mesmo. Contudo, primeiro deve-se estranhar o mundo, e poder sentir-se fora, estrangeiro, desamparado. Por meio deste estranhar-se a si mesmo o sujeito transcende a si mesmo, superando-se, projetando-se para além de si mesmo. Talvez aí, nesta projeção para além de si mesmo, haja um desamparo ainda mais radical.

Como vimos no capítulo sobre ironia e narcisismo, deste estudo, Freud se utiliza da metáfora da ameba para ilustrar o processo de investimentos libidinais e sua relação com o eu. A libido primeiramente investe-se no próprio eu e só posteriormente é transmitida aos objetos. O movimento da ameba e sua emissão de pseudópodes é o modelo utilizado por Freud para ilustrar este pensamento. Uma parte do corpo se fixa como uma base, e a outra projeta-se, permitindo a conquista de novos territórios. O que pude estender acerca desta metáfora é que o narcisismo funciona como uma matriz da

capacidade humana de inserção no mundo, para a produção de uma interioridade; é a base de constituição da subjetividade, a qual fornece consistência para as delimitações do eu. O narcisismo tem um papel fundamental na distinção entre eu e mundo, na formação, na gênese do próprio eu.

Antônio: Deste modo não podemos então chamar pelo mesmo nome aquilo que não produz delimitação entre sujeito e mundo: o narcisismo primário?

Resposta: É, neste ponto há uma ironia, pois a classificação freudiana que divide o narcisismo em primário e secundário tem uma falha lógica. Não poderíamos chamá-los pelo mesmo nome, pois são fenômenos radicalmente distintos um do outro. Talvez sejam conseqüentes, mas não podem ser classificados sob o mesmo nome.

Penso que só podemos falar de narcisismo se houver já um eu constituído. Se partirmos do conceito de narcisismo secundário, ele exige um eu como condição lógica de sua existência. Inclusive porque o narcisismo secundário é uma reiteração do eu, sua afirmação inequívoca: é por meio dele que o eu se expressa e demonstra sua força para o mundo. Partindo do conceito de narcisismo secundário não há como designar o primário pelo mesmo nome, pois são classes diferentes. Partindo do secundário não compreendemos o primário.

Tentemos então partir do conceito de narcisismo primário. É uma condição em que o sujeito não experiencia a dimensão do outro, não havendo ainda uma delimitação do próprio eu. É a vivência de um eu primitivo, ainda não completamente formado. Ainda não há propriamente um eu que consista, um eu acabado, definido. Ainda não há distinção nítida entre eu e mundo. No caso do narcisismo primário o que o define é a indistinção entre eu e mundo, entre interno e externo. No caso do narcisismo secundário,

o que o define é o oposto: a distinção entre eu e mundo. A mesma palavra, subentendida como uma mesma classificação, definindo fenômenos opostos. Há um erro lógico de classificação. Melhor seria se os nomes mudassem, para que se tornassem mais esclarecedores e precisos. Poderíamos trocar as palavras primário e secundário por negativo e positivo respectivamente. Contudo, compreendo a classificação de Freud não como uma classificação lógica mas sim cronológica e atrelada ao seu modelo de origem: o mito de Narciso. Os termos primário e secundário fazem reverência ao aspecto cronológico de desenvolvimento do psiquismo. O termo narcisismo faz reverência ao seu modelo de inspiração que é o mito de Narciso.

O narcisismo primário é definido como uma indistinção entre eu e mundo. O sujeito não é capaz de experienciar a alteridade, de dar-se conta da existência do outro e nem de si mesmo. A vivência de narcisismo primário impede até mesmo a consciência de si mesmo. Ao dizermos que Narciso, à beira do lago, não vê o mundo porque está preso em si mesmo, fazemos uso de uma expressão contraditória. Não há como Narciso, que não percebe o outro, estar preso em si mesmo, pois não há si mesmo. Talvez ele até esteja simplesmente preso em si, mas não em si mesmo: não há reflexão de si para si. Ele não percebe-se a si como si mesmo, mas como um outro, como uma imagem da qual se apaixona. Novamente Rimbaud: “o eu é um outro”. Este é o inferno de Narciso. Na concepção lacaniana dos três registros, esta seria a experiência de horror própria ao real. Ele não distingue a imagem (o virtual) do real. O registro da imagem se dá no plano do real. A imagem de si mesmo não é concebida nem como imagem e nem como de si mesmo. É concebida como um outro e real. Narciso permanece no registro do real. Não

possui registro imaginário (da imagem) e nem simbólico (de si mesmo; reflexivo). Há uma grande ilusão, um grande erro de julgamento.

O Mito de Narciso, funcionando como um modelo, parece encaixar-se com mais precisão à classificação freudiana. Há dois Narcisos: um antes do lago e outro depois do lago. O Narciso antes do lago, é o típico narcisista tal como é concebido pelo senso comum. É uma pessoa insanamente bela e arrogante, indiferente ao mundo. Talvez o mundo seja muito pouco para ela, já que não existe ninguém que possa competir com sua beleza, ninguém digno de seu amor. Então o outro praticamente não existe. Ou melhor, existe, contudo seu eu vale mais, é totalmente independente do outro. Narciso vive para cultivar o si mesmo, o próprio eu. Temos aí o que Freud classifica como sendo da ordem do narcisismo secundário: uma radical distinção entre eu e mundo. Como se Narciso pensasse e até pudesse dizer para si mesmo e para os outros: “eu não sou deste mundo, estou mais próximo dos deuses”. É indiferente ao mundo por ser muito diferente do mundo.

Narciso, depois do lago, é de outro tipo lógico. Aí temos um sujeito fixado e perdido em sua própria imagem. Há uma reviravolta muito grande na estória. Aquele que menosprezava a todos, de repente, vejam a ironia, está apaixonado e humilhando-se por alguém. A experiência de paixão, na concepção freudiana, é diluidora do eu. Na paixão há uma dissolução do eu. Ele perde seus limites. Os amantes experienciam sua fusão, sua indistinção entre eu e o outro amado. Há a experiência de um narcisismo primário. Há uma regressão à vivência de um eu muito precoce e primitivo, mal delimitado, ainda incompleto. Podemos afirmar que, no mito, neste momento, não há a percepção do outro, pois o que ele julga ser outro é ele mesmo. Há uma confusão. Narciso concebe o eu como

um outro, eis sua perdição: a quebra desta fronteira entre eu e outro. “É outro; não, sou eu. Sou eu; não, é outro”. Percebe outro, mas é si mesmo, pois não distingue o virtual do real: o que é simplesmente uma imagem e de si, é percebida como real e outro. E percebe si mesmo quando é outro; pois não havendo distinção entre eu e outro, torna-se possível a confusão em que o outro diz “eu” e isto é percebido como “eu mesmo” e não “você”. O “eu” do outro é “você” para mim, e isto Narciso não compreende em sua indistinção com o mundo.

Este acaba sendo o exemplo de um bom modelo totalizante. É um modelo que diz muito, pois é irônico, é plástico. Está dizendo várias coisas ao mesmo tempo, pois contém paradoxos. Fala de x e ao mesmo tempo pode falar de seu contrário y. Há um revés na estória. Narciso depois do lago é o avesso de Narciso antes do lago¹. Toda boa estória contem em seu seio o espírito da ironia. Deve haver surpresa, acontecimentos inusitados. Alguém que conquistava e dominava o mundo termina preso em si mesmo, acreditando que está preso em outro, e que um dia ainda irá conquistá-lo.

Se o Mito de Narciso é irônico, logo possui todas as características para formar um paradoxo. Como vimos, o paradoxo é constituído pela confusão entre tipos lógicos: Narciso antes do lago é de um tipo lógico diferente de Narciso depois do lago. É natural que por vezes não compreendamos integralmente a classificação freudiana entre narcisismo primário e secundário porque, em termos lógicos, não se sustenta. O que pode unificar logicamente o conceito de narcisismo formulado por Freud é defini-lo como um conceito referente às relações entre eu e outro. Assim podemos dizer que o modo como o sujeito relaciona-se consigo mesmo e com o outro é da ordem de seu narcisismo. Ou seja,

¹ Obviamente várias leituras podem ser realizadas, contudo a que interessa mais para este estudo é a que ressalta as contradições e ironias da mesma.

o modo como percebe si mesmo e o outro e os investimentos que faz, em si, e no outro, competem ao seu narcisismo. O modo como percebe-se e percebe o outro convoca pensarmos sobre os limites que estabelece entre si mesmo e o outro, como está delimitado o eu, quais são seus contornos, seus pontos de permeabilidade, de troca com o mundo.

A noção de eu como uma região de transição entre interno e externo, a qual toma a pele como modelo é adotada por Didier Anzieu (1989, p.24-39). Anzieu faz relações entre o eu e a pele, explorando esta como um modelo. Sua exploração é detalhada, ponto a ponto, utilizando-se de uma vasto campo de dados, os quais visam fornecer maior consistência para a abordagem e construção do conceito de eu. O que pretendo enfatizar nesta relação proposta entre eu e pele é a ambigüidade de sua localização de fronteira, entre interno e externo, entre diferenças. A fronteira é sempre um ponto de tensão de opostos. O que transita pelas fronteiras está saindo de um meio e adentrando outro, que lhe é oposto. A fronteira é uma mediação de opostos, assim como a pele, as membranas e o próprio eu. Esta fronteira deve ser forte para que a estrutura, a interioridade do ser vivo, não sejam abaladas. Mas também deve ser porosa e relativamente permeável, pois esta interioridade alimenta-se em fontes do mundo externo.

Para finalizar, eu gostaria de salientar que minhas reflexões sobre as relações entre ironia e narcisismo enfatizaram o que compete aos dois conceitos, ou seja, as relações que o sujeito da ironia estabelece consigo mesmo e com o mundo. O narcisismo do ironista é, segundo as reflexões até aqui realizadas, um narcisismo secundário. Há, por meio da ironia, uma delimitação muito forte entre eu e mundo, a qual é da ordem de um narcisismo secundário. Isto ocorre mesmo quando o ironista assume um outro eu ou quando transmite a impressão de que é desapegado de seu

próprio eu.

Antônio: Se na ironia o mundo perdeu a efetividade, o que vale é o eu do ironista, somente? Se assim o é, não temos, nos termos que você adotou, uma ironia completa, já que não é capaz de auto-ironizar.

Resposta: Uma ironia que não comporta auto-ironia, não é completa. Contudo, se a auto-ironia for levada ao seu limite extremo, poderá ocorrer uma diluição do eu, a quebra da distinção entre eu e mundo. Esta quebra, como sabemos, é a loucura. A ironia, se não for dominada, produz a auto-destruição.

Outro ponto é que a inflação do eu não deve adquirir proporções que neguem as qualidades do espírito. Há narcisismo secundário. Contudo, ironia não é simplesmente sinônimo de narcisismo secundário. Este é um momento de todo o processo da ironia. Ela deve ultrapassar o narcisismo, o recolhimento. Sua configuração é dada em uma espécie de trânsito ótimo entre investimento objetal e narcisismo. A ironia não é uma disposição de espírito votada a extremos. Seu signo é a indefinição, a mediação fundamental, o trânsito intenso entre sujeito e mundo. E o que define a ironia dominada é própria ironia da ironia. A ironia que se reitera, negando-se a si mesma. Este aspecto da abolição de si mesma deve também ser parte de sua obra.

Concluindo...

Este estudo teve duas vertentes metodológicas que acompanharam o desenvolvimento das investigações realizadas. Na primeira vertente procurei explorar aspectos relacionados à definição do tema central, a ironia. Tive de mergulhar na obra de Kierkegaard que trata deste assunto, pois que ainda é das mais respeitadas e citadas por

todo aquele que queira adentrar e aprofundar o conhecimento da ironia. Kierkegaard foi capaz de construir uma referência muito sólida. Por outro lado, a obra de Kierkegaard, seu estilo literário, talvez sempre inevitavelmente nos arremessasse para as abstrações e labirintos literários que compõem sua perspectiva, entremeada tanto de densa literatura e retórica, quanto de filosofia. Seu estilo não é propriamente acadêmico. Em termos formais seu livro estrutura-se como um trabalho acadêmico. Porém o conteúdo é desenvolvido também com recursos retóricos, os quais vem a situar sua obra em uma região fronteira entre arte e filosofia, ou arte e ciência. Há digressão fluida e despreocupada para com clareza ou concisão. Há efeitos de sentido em seu texto, há uma liberdade somente presente no que podemos chamar de literatura. E há a contemplação de conceitos e obras filosóficas. Não há uma divisão clara entre devaneio literário e empenho filosófico. Há a busca da verdade pelo pensamento sistematizado característico do filosofar, assim como pela beleza, pelo deleite da forma que entrega-se à expressão sem a preocupação definida de estabelecer resultados ou conceitos que sejam passíveis de clara operatividade, os quais inclusive pudessem vir a ser utilizados futuramente por outros pesquisadores. Pois afinal, Kierkegaard estava defendendo seu mestrado, estava prestando as contas de um conhecimento pressupostamente acadêmico. Nisto sua obra não deixa de ser irônica: a de pressupor-se acadêmica e de muito geralmente não o sê-la.

Meus objetivos tinham, como ponto de partida e de realização, trazer uma série de conceitos para a claridade do espírito acadêmico, e debatê-los, com humildade, com simplicidade, para que pudessem inclusive iluminar uma série de práticas que competem a uma área estranha a estes mesmos conceitos: a Psicologia Clínica. Esta tarefa a que me propuz não era, em princípio, para o meu contexto e as minhas limitações, uma tarefa

fácil de ser cumprida. Tentar fazer o intercâmbio de conceitos, de uma área para outra, que lhe é estranha, é uma empreitada de risco. Penso, contudo, que sem risco não há criação. Sem risco não ultrapassamos o limiar do decidido, do mesmo, do estereótipo. Sem risco, não há espanto. Sem risco não expomos algumas fissuras latentes de nosso pensamento, o que é necessário para que o próprio pensamento evolua.

Nesta primeira vertente foi então muito freqüente a necessidade da fluidez e da beleza, do mergulho na dimensão da forma, da receptividade ao estilo de Kierkegaard, de poder também deixar que o verbo respirasse livre para que a autoria necessária em um doutoramento pudesse encontrar seu passo seguro no mundo de uma obra que luta por nascer e se fazer presente também ao encanto do leitor. Espero que o leitor tenha compreendido a necessidade do momento da forma que prepara o terreno para a produção e definição de conceitos. Talvez esta vertente não tenha sido a mais rigorosa ou obediente às formas exigidas pela academia. Mas também talvez ela tenha sido a parteira paciente de muitas idéias que puderam ser esclarecidas pela segunda vertente deste trabalho.

A segunda vertente é composta da influência de preceitos próprios a correntes como a Filosofia da Linguagem. Neste momento houve um encontro definido com o que deve propor um trabalho de pretensão científica. Neste ponto dediquei-me à análise da linguagem, de conceitos, a uma reflexão que pretendia definir limites, tanto de conceitos quanto de práticas em Psicologia Clínica. Muito freqüentemente a investigação tornou-se exaustiva e extremamente detalhada. E eu sentia que era assim mesmo que deveria ser feito. A inspiração para este método é provinda da leitura detida de filósofos da linguagem ordinária. Seu ensinamento é precioso e revela uma direção para a produção de trabalhos altamente necessários para qualquer disciplina em ciências humanas. O

esclarecimento da linguagem é fundamental. A análise de conceitos é fundamental. Esta segunda vertente, inspirada em contribuições da filosofia da linguagem ordinária, confere a este trabalho a dimensão necessária de seu valor científico. A primeira vertente é a dimensão de beleza da qual a vida não pode prescindir.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Abbagnano, N. (1971/2000). Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes.

Anzieu, D. (1989). O eu-pele. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Anzieu, D. (2000). Comunicação paradoxal. Em: R. Doron & F. Parot (Orgs.), Dicionário de Psicologia. São Paulo: Ática.

Austin, J. L. (1990). Quando dizer é fazer: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas.

Bateson, G. et all (1956/1976). Toward a theory of schizophrenia. Em: C.E. Sluzki & D.C. Ransom (Orgs.), Double Bind: the foundation of communicational approach to the family. New York: Grune & Stratton, Inc.

Bateson, G. (1969/1976). Double bind. Em: Sluzki, C.E. & Ransom, D.C. Double Bind: the foundation of communicational approach to the family. New York: Grune & Stratton, Inc.

Bateson, G. (1972/1991) Pasos hacia una ecologia de la mente. Buenos Aires: Planeta-Carlos Lohlé.

Bateson, G. (1976). Foreword: a formal approach to explicit, implicit, and embodied ideas and to their form of interaction. Em: Sluzki, C.E. & Ransom, D.C. Double Bind: the foundation of communicational approach to the family. New York: Grune & Stratton, Inc.

Blackburn, S. (1997). Dicionário Oxford de Filosofia. Rio de Janeiro: Zahar.

Bourguignon, A. (1990). História Natural do Homem, Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar.

- Brandão, J. (1999). O Mito de Narciso. Em: Brandão, J. Mitologia Grega, Vol II. Vozes: Petrópolis.
- Chemama, R. (1995). Dicionário de Psicanálise. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Comte-Sponville, A. (1995). Pequeno tratado das grandes virtudes. São Paulo: Martins Fontes.
- Comte-Sponville, A. (2001). A sabedoria dos modernos. São Paulo: Martins Fontes.
- Comte-Sponville, A. (2002) Apresentação da filosofia. São Paulo: Martins Fontes.
- Deleuze, G. (1969/1998). A lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva.
- Doron, R. & Parot, F. (2000). Dicionário de Psicologia. São Paulo: Ática.
- Eco, U. (1971). Zen e Ocidente. Em: Eco, U. Obra aberta. São Paulo: Perspectiva.
- Facioli, A.M. (1999). O poético e a clínica: da verdade à ambigüidade. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Faria, E. (1991). Dicionário escolar latino-português. Rio de Janeiro: FAE.
- Freud, S. (1905/1996) O chiste e suas relações com o inconsciente. Em: Obras Completas, ESB, Vol VIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914/1996) Sobre o narcisismo: uma introdução. Em: Obras Completas, ESB, Vol XIV. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/1996) Observações sobre o amor transferencial Em: Obras Completas, E.S.B., XII, p.182. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1919/1996). Linhas de Progresso na Terapia Psicanalítica. Em: Obras Completas, E.S.B., XVII. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1927/1996). O Humor. Em: Obras Completas, E.S.B., XXI. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1937/1996). Construções em análise. Em: Obras Completas, E.S.B., XXIII. Rio de Janeiro: Imago.

Gadamer, H. G. (1997) Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes.

Gay, P. (1989). Freud: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras.

Haack, S. (1978/2002). Filosofia das lógicas. São Paulo: Editora Unesp.

Haley, J. (1961/1976) Development of a theory: a history of a research project. Em: Sluzki, C.E. & Ransom, D.C. Double Bind: the foundation of communicational approach to the family. New York: Grune & Stratton, Inc.

Hegel, G.W.F. (1835/1999) Cursos de estética. São Paulo: Edusp.

Hegel, G.W.F. (1993) Estética. Lisboa: Guimarães Editores.

Herrigel, E. (1975/1999) A arte cavalheiresca do arqueiro Zen. São Paulo: Pensamento.

Houaiss, A. & Villar, M.S. (2001) Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva.

Huizinga, J. (1938/2000) Homo Ludens. São Paulo: Perspectiva.

Inwood, M. (1997) Dicionário Hegel. Rio de Janeiro: Zahar.

Jakobson, R. (1971) Linguística e comunicação. São Paulo: Cultrix.

Kierkegaard, S. (1969) Tratado do desespero. Brasília: Coordenada.

- Kierkegaard, S. (1991) O conceito de ironia (constantemente referido a Sócrates). Petrópolis: Vozes.
- Lacan, J. (1975) RSI. Texto mimeografado de versão transcrita não-autorizada do Seminário livro 22.
- Langer, S.K. (1953/1980) Sentimento e forma. São Paulo: Perspectiva.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1967/1986) Vocabulário da Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes.
- Martins, F. (2003) Psicopathologia II: Semilogia Clínica: Investigação teórico-clínica das síndromes psicopatológicas clássicas. Brasília: Universidade de Brasília.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1994). Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes.
- Mezan, R. (1988) A vingança da esfinge: ensaios de Psicanálise. São Paulo: Brasiliense.
- Muecke, D.C. (1995). Ironia e o irônico. São Paulo: Perspectiva.
- Palazzoli, M. S., Cirillo, S., Selvini, M. & Sorrentino, A.M. (1988/1998) Os jogos psicóticos na família. São Paulo: Summus.
- Perls, F.S. (1988). A abordagem gestáltica e Testemunha ocular da terapia. Rio de Janeiro: LTC.
- Perls, F.S., Hefferline, R. & Goodman, P. (1997). Gestalt-terapia. São Paulo: Summus.
- Pessoa, F. (1988) Os melhores poemas de Fernando Pessoa. São Paulo: Global.
- Quinet, A. (1991). A técnica *Zen*. Em: As 4+1 condições da análise. Rio de Janeiro: Zahar.

Renaud, M. (1989) Negação. Em: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.

Reps, P. (1999) Histórias Zen: uma coleção de escritos Zen e Pré-Zen. Brasília: Editora Teosófica.

Ricoeur, P. (1978) O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Imago: Rio de Janeiro.

Ricoeur, P. (1983). A metáfora viva. Coimbra: Rés.

Ricoeur, P. (1988) O discurso da acção. Lisboa: Edições 70.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998) Dicionário de Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar.

Sartre, J.P. (1946/1987). O existencialismo é um humanismo. Em: Sartre, J.P. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

Searle, J.R. (1981) O actos de fala. Coimbra: Livraria Almedina.

Searle, J.R. (1995) Expressão e significado. Rio de Janeiro: Martins Fontes.

Searle, J.R. (2000) Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real. São Paulo: Rocco.

Teixeira, J.S. (1989). Espírito. Em: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.

Valls, A.L.M. (1991) Apresentação. Em: Kierkegaard, S. O conceito de ironia. Petrópolis: Vozes.

Watzlawick, P., Beavin, J. H. & Jackson, D.D. (1967/1993). Pragmática da Comunicação Humana. São Paulo: Cultrix.

Wilson, J. (1963/2001). Pensar com conceitos. São Paulo: Martins Fontes.

Wittgenstein, L. (1996) Investigações Filosóficas. São Paulo: Nova Cultural.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Abbagnano, N. (1971/2000) Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes.

Anzieu, D. (1989). O eu-pele. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Anzieu, D. (2000). Comunicação paradoxal. Em: R. Doron & F. Parot (Orgs.), Dicionário de Psicologia. São Paulo: Ática.

Austin, J. L. (1990) Quando dizer é fazer: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas.

Bateson, G. (1972/1991) Pasos hacia una ecologia de la mente. Buenos Aires: Planeta-Carlos Lohlé.

Blackburn, S. (1997) Dicionário Oxford de Filosofia. Rio de Janeiro: Zahar.

Bourguignon, A. (1990) História Natural do Homem, Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar.

Brait, B. (1996) Ironia em perspectiva polifônica. Campinas-SP: Editora da Unicamp.

Brandão, J. (1999) O Mito de Narciso. Em: Mitologia Grega, Vol II. Vozes: Petrópolis.

Chemama, R. (1995). Dicionário de Psicanálise. Porto Alegre: Artes Médicas.

Comte-Sponville, A. (1995) Pequeno tratado das grandes virtudes. São Paulo: Martins Fontes.

Comte-Sponville, A. (1997) Tratado do desespero e da beatitude. São Paulo: Martins Fontes.

Comte-Sponville, A. (2000) Viver. São Paulo: Martins Fontes.

Comte-Sponville, A. (2001) A sabedoria dos modernos. São Paulo: Martins Fontes.

Comte-Sponville, A. (2002) Apresentação da filosofia. São Paulo: Martins Fontes.

Costa, C. (2002) Filosofia da linguagem. Rio de Janeiro: Zahar.

Deleuze, G. (1969/1998) A lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva.

Doron, R. & Parot, F. (2000). Dicionário de Psicologia. São Paulo: Ática.

Eco, U. (1971) Zen e Ocidente. Em: Eco, U. Obra aberta. São Paulo: Perspectiva.

Facioli, A.M. (1999). O poético e a clínica: da verdade à ambigüidade.

Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.

Faria, E. (1991) Dicionário escolar latino-português. Rio de Janeiro: FAE.

Freud, S. (1905/1996). O chiste e suas relações com o inconsciente. Em: Obras Completas, ESB, Vol VIII. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1914/1996) Sobre o narcisismo: uma introdução. Em: Obras Completas, ESB, Vol XIV. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1915/1996) Observações sobre o amor transferencial Em: Obras Completas, E.S.B., XII, p.182. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1919/1996). Linhas de Progresso na Terapia Psicanalítica. Em: Obras Completas, E.S.B., XVII. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1927/1996).O Humor. Em: Obras Completas, E.S.B., XXI. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1937/1996).Construções em análise. Em: Obras Completas, E.S.B., XXIII. Rio de Janeiro: Imago.

Gadamer, H. G. (1997) Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes.

Gardiner, P. (2001) Kierkegaard. São Paulo: Edições Loyola.

Gay, P. (1989). Freud: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras.

Haack, S. (1978/2002) Filosofia das lógicas. São Paulo: Editora Unesp.

Hegel, G.W.F. (1835/1999) Cursos de estética. São Paulo: Edusp.

Hegel, G.W.F. (1993). Estética. Lisboa: Guimarães Editores.

Herrigel, E. (1960) The method of Zen. London: Routledge & Kegan Paul.

Herrigel, E. (1975/1999) A arte cavalheiresca do arqueiro Zen. São Paulo: Pensamento.

Houaiss, A. & Villar, M.S. (2001) Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva.

Huizinga, J. (1938/2000) Homo Ludens. São Paulo: Perspectiva.

Inwood, M. (1997) Dicionário Hegel. Rio de Janeiro: Zahar.

Jakobson, R. (1971) Linguística e comunicação. São Paulo: Cultrix.

Kierkegaard, S. (1969) Tratado do desespero. Brasília: Coordenada.

Kierkegaard, S. (1979). Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano. Em: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

Kierkegaard, S. (1991) O conceito de ironia (constantemente referido a Sócrates). Petrópolis: Vozes.

Lacan, J. (1966) Écrits. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1975). RSI. Texto mimeografado de versão transcrita não-autorizada do Seminário livro 22.

Lacan, J. (1978) Le Séminaire, livre XX. Paris: Seuil.

Langer, S.K. (1953/1980). Sentimento e forma. São Paulo: Perspectiva.

Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1967/1986) Vocabulário da Psicanálise. São Paulo: Martins Fontes.

Low, A. (1998) Convite à Prática do Zen. Brasília: Shisil.

Martins, F. (2003) Psicopathologia II: Semilogia Clínica: Investigação teórico-clínica das síndromes psicopatológicas clássicas. Brasília: Universidade de Brasília.

Mey, J. L. (2001). Pragmatics. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Merleau-Ponty, M. (1945/1994). Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes.

Mezan, R. (1988) A vingança da esfinge: ensaios de Psicanálise. São Paulo: Brasiliense.

Morais, A. S. (1999) A ironia – uma leitura a partir de Kierkegaard. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.

Morujão, A.F. (1989) Paradoxo. Em: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.

Muecke, D.C. (1995) Ironia e o irônico. São Paulo: Perspectiva.

Palazzoli, M. S., Cirillo, S., Selvini, M. & Sorrentino, A.M. (1988/1998) Os jogos psicóticos na família. São Paulo: Summus.

Papp, P. (1992). O processo de mudança: uma abordagem prática à terapia sistêmica de família. Porto Alegre: Artes Médicas.

Perls, F.S. (1988). A abordagem gestáltica e Testemunha ocular da terapia. Rio de Janeiro: LTC.

Perls, F.S., Hefferline, R. & Goodman, P. (1997). Gestalt-terapia. São Paulo: Summus.

Pessoa, F. (1988). Os melhores poemas de Fernando Pessoa. São Paulo: Global.

Quinet, A. (1991). A técnica *Zen*. Em: As 4+1 condições da análise. Rio de Janeiro: Zahar.

Ramos, G. (1997) Ironia à brasileira. São Paulo: Paulicéia.

Renaud, M. (1989). Negação. Em: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.

Reps, P. (1999) Histórias Zen: uma coleção de escritos Zen e Pré-Zen. Brasília: Editora Teosófica.

Ricoeur, P. (1977) Da interpretação: ensaio sobre Freud. Imago: Rio de Janeiro.

Ricoeur, P. (1978). O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Imago: Rio de Janeiro.

Ricoeur, P. (1983). A metáfora viva. Coimbra: Rés.

Ricoeur, P. (1988) O discurso da acção. Lisboa: Edições 70.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998) Dicionário de Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar.

Sartre, J.P. (1946/1987). O existencialismo é um humanismo. Em: Sartre, J.P. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

Schlegel, F. (1994) Conversa sobre a poesia. São Paulo: Iluminuras.

Searle, J.R. (1981) O actos de fala. Coimbra: Livraria Almedina.

- Searle, J.R. (1995) Expressão e significado. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- Searle, J.R. (2000) Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real. São Paulo: Rocco.
- Sluzki, C.E. & Ransom, D.C. (1976) Double bind: the foundation of communicational approach to the family. New York: Grune & Stratton, Inc.
- Stirnemann, V.P. (1989/1994) Schlegel, carícias de um martelo. Em: Schlegel, F. Conversa sobre a poesia. São Paulo: Iluminuras.
- Strathern, P. (1999) Kierkegaard em 90 minutos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Suzuki, D.T. (1973) Introdução ao Zen Budismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Suzuki, D.T. (1977) Viver através do Zen. Rio de Janeiro: Zahar.
- Suzuki, D.T. (1981) Manual de Zen Budismo. Buenos Aires: Kier.
- Teixeira, J.S. (1989). Espírito. Em: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.
- Valls, A.L.M. (1991) Apresentação. Em: Kierkegaard, S. O conceito de ironia. Petrópolis: Vozes.
- Videman, S. (1982/1990) A construção do espaço analítico. São Paulo: Escuta.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H. & Jackson, D.D. (1967/1993). Pragmática da Comunicação Humana. São Paulo: Cultrix.
- Wilson, J. (1963/2001) Pensar com conceitos. São Paulo: Martins Fontes.
- Wittgenstein, L. (1996) Investigações Filosóficas. São Paulo: Nova Cultural.