



**A LEITURA DE RORTY DA REFLEXÃO MORAL DE FREUD:
UMA AVALIAÇÃO.**

**A READING ON THE MORAL REFLECTION OF FREUD BY RORTY:
AN EVALUATION.**

Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo – UFPE
dimatteo@nlink.com.br

Resumo

Neste artigo, pretendo sondar se e até que ponto a interpretação de Rorty das implicações ético-morais da psicanálise freudiana é pertinente, tendo presentes os vários discursos éticos de Freud. Ao mesmo tempo, procuro explicitar em que sentido a redescrição neopragmática do fenômeno moral não viria apenas enriquecer nosso vocabulário moral, mas - com isso - possibilitar uma ampliação de nós mesmos e tornar “nossas esperanças e desejos mais ricos e mais plenos”. Num primeiro momento, procuro reconstruir a argumentação rortyana para legitimar a relevância do pensamento freudiano e suas implicações para a reflexão moral. Em seguida, teço algumas considerações me posicionando criticamente diante dessa releitura.

Palavras-chave: Rorty, Pragmatismo, Psicanálise, Ética.

Abstract

In this article I intend to probe if and until what point the interpretation of Rorty on the ethical-moral implications of the freudian psychoanalysis is pertinent based on the several ethical speeches of Freud. At the same time I attempt to explicit in what sense the neopragmatic redescription of the moral phenomenon would not only come to enrich our moral vocabulary but, by that, to make possible an enrichment of ourselves and turn "our hopes and desires richer and fulfilled". At the first moment I aim to reconstruct the rortyan argument to legitimize the relevance of the freudian thought and its implications on the moral reflection. Later on I'll make some regards putting myself on a critic position about this rereading.

Key words: Rorty, Pragmatism, Psychoanalysis, Ethics

Dentre as releituras filosóficas da herança freudiana, se destaca a de Richard Rorty, um dos pensadores norte-americanos mais representativos do neopragmatismo. É verdade que a psicanálise nunca foi um objeto direto de suas preocupações filosóficas, entretanto vários trabalhos destacam a importância da psicanálise, ao mesmo tempo em que parecem renovar surpreendentemente algumas noções psicanalíticas, como a do inconsciente, da primeira tópica e as de id, ego e superego, da segunda tópica. (Cf. COSTA, 1995)

As razões desta escolha não se devem apenas à morte recente ocorrida em 08/06/ 2007, mas decorrem, também e especialmente do que podemos chamar de certas “afinidades eletivas” que existiriam entre a filosofia neopragmática e a psicanálise freudiana. Essas aproximações simpaticantes permitem situar o renomado filósofo norte-americano na contramão de um revisionismo freudiano bastante crítico, para não dizer virulento, que começou a predominar nos Estados Unidos nas últimas décadas. Ao mesmo tempo, abrem novas perspectivas para repensarmos nossa moralidade.

Da produção rortyana, focalizarei apenas o texto *Freud e a reflexão moral*. (RORTY, 1999, p. 193-219).

1. A LEITURA DE RORTY

1.1 As implicações morais da revolução psicanalítica

Ponto de partida das considerações de Rorty é o famoso texto no qual Freud situa sua psicanálise na seqüência da revolução copernicana e darwiniana (FREUD, 1916a). Problematiza, porém, a interpretação de que essas revoluções constituiriam uma humilhação narcísica. De fato, ao desatrelar o cosmo ou a humanidade de suas origens divinas, Copérnico e Darwin acabaram também por colocar o homem no topo do mundo e da vida. Quanto à conhecida afirmação de Freud de que o “eu não é senhor em sua própria casa”, abalando nossa crença de transparência e autocontrole, por que – se pergunta Rorty – deveria constituir uma humilhação maior do que a descoberta das paixões?

Para explicar o sentido dessas revoluções, contrapõe uma concepção de mundo de tipo natural com outra de um mundo mecanizado surgida na Modernidade. Num mundo de “tipos naturais”, as várias substâncias possuiriam um centro (essência), uma periferia (acidentes) e uma finalidade intrínseca determinada pela essência imutável de cada ser. Num mundo mecanizado, porém, o centro e o finalismo intrínseco desaparecem. Conforme as palavras do próprio Rorty, “O universo começou a se parecer mais com uma máquina simples e enfadonha e a hierarquia edificante de tipos naturais cedeu lugar com Darwin e Mendel a criaturas vivas fruto de pressões ambientais fortuitas e mutações casuais” (1999, p. 194).

Nessa história de descentralização como mecanização, se situa Freud e sua teoria do aparelho psíquico. A mecanização da mente, porém, como observa Rorty com muita propriedade, não começou com o fundador da psicanálise, e sim com Hume, o “Newton da mente”, que teria descoberto as leis de associação que governam nosso mundo mental. Essa mecanização do cosmo, da vida e da mente, porém, era irrelevante para uma reflexão moral. No mundo de tipo natural, de fato, a humanidade podia acreditar que tinha um centro, que esse era acessível e, com isso, aprender como viver bem. No entanto, “A mecanização significou que o mundo no qual os seres humanos viviam não os ensinaria mais nada sobre como eles deveriam viver”. (1999, p. 194). Em que sentido, então, Freud, seu descentramento e sua mecanização da mente são relevantes para nossa

consciência moral?

A relação é pertinente – segundo Rorty – porque ao se afirmar que “o eu não é senhor em sua própria casa” não se quer apenas significar que freqüentemente vários de nossos comportamentos são imprevisíveis a partir de crenças e desejos acessíveis à nossa consciência introspectiva ou que eles são passíveis de serem preditos a partir da identificação dos mecanismos mentais envolvidos. Nesses casos, não haveria nada de novo que os gregos ou Hume já não o tivessem afirmado. Para Rorty, a diferença consiste no fato de que “Freud *mudou* nossa auto-imagem” (RORTY, 1999, p. 195 – grifo do autor). O inconsciente psicanalítico, de fato, se apresenta menos como “algo para descrever a nós mesmos e alcançar alguns de nossos propósitos” e mais como “alguém que nos está usando” (1999, p. 196). Se esse mecanismo psíquico parece mais perturbador e descentralizador é porque passa a ser análogo com uma ou mais pessoas ou quase pessoas dotadas de uma rede de crenças e desejos internamente coerentes e que fazem parte de uma “mesma rede *causal* unificada” de nosso comportamento, mesmo que “somente uma dessas pessoas estará disponível (a qualquer momento) para a introspecção” (RORTY, 1999, p. 198).

Para apresentar essa concepção de inconsciente, Rorty se apóia num intrigante e notável artigo de Davidson (1982, p. 289-305) - O paradoxo da irracionalidade - dele extraindo as inferências para uma melhor compreensão do descentramento operado pela psicanálise e para nossa reflexão moral.

Para esses dois pensadores, os filósofos e o senso comum ficam perturbados diante da divisão do eu ou do sujeito (*self*) porque acreditam que um único corpo abriga apenas uma única pessoa. Esses “quase-selves” de que fala a psicanálise (id, ego, superego), porém, remeteriam a uma pluralidade de sujeitos, de pessoas, se por pessoa entendemos com Rorty (1999, p. 197) “um conjunto coerente e plausível de crenças e desejos”.

No caso específico da noção de Inconsciente, é preciso distinguir – nos diz Rorty – uma compreensão a partir das analogias utilizadas por Freud (1933a, p. 94-95) para descrevê-lo – caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante, sem organização, sede de impulsos cheio de desejos etc. - de outra que o identifica com “um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas complexos, sofisticados e internamente consistentes tanto quanto as crenças e desejos conscientes dos adultos” (RORTY, 1999, p. 199). No primeiro sentido, o termo inconsciente seria apenas outro nome para indicar “as paixões”, a parte mais baixa, má e falsa da alma. No segundo, ao contrário, longe de remeter a algo de brutal, sombrio e repulsivo, aponta para “parceiros conversacionais” com nossa parte consciente, a uma ou mais quase-pessoas espertas, articuladas, inventivas, criando sonhos, metáforas, piadas... Citando Rieff (1966, p. 36), de qual Rorty se sente muito devedor, “Freud democratizou o gênio ao dar a todos um inconsciente criativo” (RORTY, 1999, p. 199).

Em outras palavras, a auto-imagem que o homem fazia de si mesmo como um intelecto tendo que lidar com brutos irracionais (as paixões) cede lugar a outra mais sofisticada de dois ou mais intelectos que podem interagir entre si.

A partir dessa concepção de inconsciente é possível interpretá-lo como um sistema suficientemente coerente internamente, como uma quase pessoa, mesmo que diferente e estranho com o conjunto de crenças e desejos que nos é familiar e que identificamos com nossa consciência. Abre-se, assim, a possibilidade de nos pensarmos como várias pessoas habitando um mesmo corpo, as quais mantêm entre si e com o corpo relações *causais*, o que implica afirmar que as crenças e desejos inconscientes de uma pessoa não são *razões* para alterar aqueles conscientes, mas podem causá-las.

Tendo presente essa estrutura e funcionamento do aparelho psíquico freudiano, fica mais fácil entender as diferenças com a mente mecânica de Hume e a especificidade do descentramento freudiano. Na mente pensada por Freud, “Crenças e desejos, ao contrário das idéias e impressões humanas, vêm em pacotes” (RORTY, 1999, p. 197), isso é, os átomos mentais de Hume foram

substituídos por “feixes de crenças e desejos internamente coerentes” e que formam uma rede causal unificada. O conhecimento de todas essas pessoas – o pluralismo de centros – é imprescindível para prever e de alguma maneira controlar o comportamento humano, mesmo que apenas uma delas nos seja acessível pelo caminho da introspecção. (RORTY, 1999, p. 198)

1.2 A proposta moral freudo-pragmatista

Levar a sério essa concepção psicanalítica pluralmente descentrada da mente implica, portanto, renunciar a uma visão essencialista e metafísica que nos levaria a buscar o nosso “verdadeiro” eu. É aceitar não apenas o convite, mas a obrigação moral de nos familiarizar com essas outras pessoas estranhas. O antigo imperativo da sabedoria grega – *conhece-te a ti mesmo* - é radicalizado e redirecionado pela psicanálise, na medida em que esse autoconhecimento não visa mais a atingir nossa essência profunda ou a verdadeira natureza humana comum a todos os homens, mas nossas “idiossincrasias acidentais”, nossas histórias singulares e contingentes, nossos componentes considerados “irracionais”, que nos dividem em conjuntos de crenças e desejos incompatíveis.

Enquanto a tradição platônica (Cf. RORTY, 2006) opunha a parte mais elevada da alma às mais baixas, consideradas como inferiores, corporais e animais, exigindo, de um ponto de vista moral, uma purificação dessa parte bestial em função de nossa verdadeira natureza racional propriamente humana, a concepção freudiana de um inconsciente engenhoso, internamente consistente, implica afirmar que “a distinção consciente – inconsciente está além das distinções humano-animal e razão-instinto” (RORTY, 1999, p. 200). O autoconhecimento se transforma em auto-enriquecimento, ao nos familiarizar com essas quase pessoas loucas que nos habitam.

Afirmar, portanto que onde estava o id o eu deverá estar não significa que o dever ético do homem é de introduzir o reino da razão onde antes era o domínio das paixões, do animalesco ou do demoníaco, e sim de procurar compreender como e por que “determinados comportamentos considerados irracionais fazem sentido e que meu inconsciente sabia de tudo melhor do que eu”. (RORTY, 1999, p. 201). Dessa maneira, Freud humaniza a mente humana, tanto elevando o animalesco, quanto reduzindo o divino da consciência platônica a conjuntos de crenças e desejos “humanos”, a histórias humanas igualmente importantes e bastante articuladas internamente, mesmo que diferentes e alternativas “contadas respectivamente pelo id, pelo superego e pelo ego como extrapolações alternativas de uma experiência comum” (RORTY, 1999, p. 201). Citando mais uma vez Rieff (1966, p. 56), a tradicional visão hierárquica da natureza humana cederia lugar a uma visão igualitária (RORTY, 1999, p. 201). Dessa concepção de mente, é possível inferir que não há uma única resposta verdadeira para perguntas tais como: quem realmente eu sou? O que me aconteceu realmente no passado? O que há são respostas, na medida em que o vocabulário psicanalítico nos ensinou que o consciente e o inconsciente podem ser considerados “em termos homogêneos: como candidatos igualmente plausíveis para ‘o *self* verdadeiro” (RORTY, 1999, p. 202). Isso quer dizer que mais do que retratar como as coisas são em si mesma, esse novo vocabulário é uma ferramenta útil para buscar novas redescições do nosso passado e, conseqüentemente, novas descrições e possíveis mudanças de si mesmo no futuro.

Esse novo vocabulário e as estratégias propostas pela psicanálise podem não ser tão novos e diferentes de outros retirados da literatura, da história ou da filosofia moral. Apontam, porém, para uma maior probabilidade de mudança, mesmo que mais dolorosa e complexa, por necessitar de um parceiro para realizá-la.

Pode-se objetar que esse esforço rortiano de moralizar a mente mecânica freudiana a partir de histórias idiossincráticas de cada um e não de princípios universais ou de uma concepção de

natureza humana, é um empreendimento paradoxal destinado ao fracasso. Essa tentativa, porém, é plausível e viável se distinguirmos o que Rorty chama de “moralidade pública” e “moral privada”. A primeira, preocupada com o justo. A segunda, com o desenvolvimento do caráter. Quanto à primeira, Freud não teria nenhuma contribuição a dar, e Rorty, como Freud, só está preocupado com essa última, isso é, com “a tentativa dos indivíduos de reconciliarem-se consigo mesmos (e, no caso de alguns indivíduos excepcionais, a tentativa de fazer de suas vidas obras de arte)”. (RORTY, 1999, p. 204).

Entre as duas estratégias possíveis para tal empreendimento, uma vida ascética de purificação e outra estética de ampliação de si mesmo, segundo Rorty, “Freud é um apóstolo dessa vida estética, a vida de curiosidade infinda, a vida que procura expandir seus próprios limites, ao invés de encontrar seu centro” (RORTY, 1999, p. 204). A principal técnica de auto-ampliação consistiria no enriquecimento da linguagem; no desenvolvimento de modos mais ricos e mais plenos de formular nossos desejos e esperanças e, assim, tornar a si mesmos mais ricos e mais plenos; na “aquisição de novos vocabulários de reflexão moral” que nos permitam descrever e justificar “padrões de comportamentos” que podem servir tanto para criticar o caráter dos outros, quanto o próprio.

Nesse sentido, o vocabulário psicanalítico abriu novas possibilidades para a vida estética. Ajudou a nos tornarmos cada vez mais “irônicos, jocosos, livres e inventivos em nossas escolhas de autodescrições”, a transformar a questão do autoconhecimento menos como busca de princípios universais aos quais se conformar e mais como autocriação a partir de materiais singulares e contingentes de nossas próprias histórias, a perceber, enfim, que o desejo de purificação é enganador, enquanto a busca por auto-ampliação é mais promissora (Cf. RORTY, 1999, p. 205-206).

Resumindo, o “grande legado de Freud” estaria em ter quebrado

algumas das últimas cadeias que nos mantinham presos à idéia grega de que nós, ou o mundo, possuímos uma natureza que, uma vez descoberta, nos dirá o que nós devemos fazer de nós mesmos [...]. Deixando-nos ver que mesmo no enclave que a filosofia isolou não há nada a ser encontrado senão vestígios de encontros acidentais, ele nos tornou aptos a tolerar as ambigüidades que as tradições religiosas e filosóficas esperam eliminar. (RORTY, 1999, p. 205).

2. UMA AVALIAÇÃO

2.1 A pertinência da interpretação rortyana

Freud tinha consciência que sua metapsicologia implicava uma nova compreensão do sujeito. Antes mesmo da elaboração da segunda tópica (FREUD, 1923), conectou sua descoberta à seqüência das revoluções copernicana e darwiniana. (cf. FREUD, 1916a e b). As três revoluções – cosmológica, biológica e psicológica constituíram um tríplice golpe ao narcisismo humano, provocando uma reviravolta na auto-imagem que o homem tinha de si mesmo. No caso da psicanálise, a hipótese do inconsciente dinâmico era uma maneira de negar-lhe a idéia narcísica que fazia de si mesmo como ser de exceção e de liberdade, ressituaando-o no universo das ciências da natureza. Os vários jogos de linguagem, porém, de que Freud se utilizou para dar conta de sua descoberta - modelos e conceitos teóricos retirados da física, química, biologia e neurofisiologia do seu tempo - estão na origem das várias interpretações realizadas pelos próprios analistas e pelos filósofos que se confrontaram com a obra freudiana, ao longo do século XX.

A leitura rortyana, nesse sentido, é mais uma das tantas interpretações filosóficas de Freud e, limitada apenas ao artigo selecionado, dificilmente poderia dar conta de uma análise mais matizada do complexo pensamento freudiano sobre moral. Se, de fato, uma preocupação com a moral e a ética perpassa, sem dúvida, de ponta a ponta toda a obra freudiana, no entanto, não há propriamente um único discurso sobre o tema. As inúmeras referências estão espalhadas na correspondência epistolar do fundador da psicanálise e ao longo de suas reformulações da metapsicologia do aparelho psíquico e das pulsões. Os sucessivos remanejamentos na base de seu edifício teórico implicavam um rearranjo no cume, ao repensar a arte, a religião, a filosofia, a cultura em geral e, naturalmente, a moral.

Rorty não acompanha essas inflexões. Não nos apresenta uma reconstrução genético-histórica ou sistemática da reflexão moral de Freud, mesmo que, sem dúvida, seja mais preciso¹ do que Davidson, cujo artigo, na realidade, não parte de textos específicos de Freud, mas de algumas doutrinas da psicanálise consideradas centrais e consensuais. Poderíamos, porém, contrapor a Rorty uma reconstrução mais abrangente do pensamento freudiano na medida em que o descentramento do sujeito vai se radicalizando ao longo das reformulações teóricas do fundar da psicanálise: da consciência e do eu para o inconsciente (primeira tópica), do eu para o outro (sobre o Narcisismo), do eu e do inconsciente para as pulsões, acarretando reformulações em termos de metas da “cura” psicanalítica ou das metas morais apontadas pela psicanálise. (Cf. MATTEO, 2006).

É possível também questionar se e até que ponto Freud realmente democratiza as instâncias psíquicas, na medida em que reconhece que a psicanálise tem, sim, sua escala de valores (FREUD, 1982, p. 456) e que seu pensamento oscila entre a primazia a ser dada ao ego (recaída ptolomaica) e a primazia incontestada das forças pulsionais sobre o sujeito consciente. (Cf. MATTEO, 2002).

Assim, também, afirmar que Freud não tem nenhuma contribuição a dar com relação à “moralidade pública” e que somente está preocupado com a “moral privada” é desconhecer propositalmente os textos culturais de Freud. De modo particular, *O mal-estar na civilização*, onde, de uma maneira tematizada, fala de uma ética egoísta e altruísta (Cf. MATTEO, 1998). Aí, é estabelecida uma analogia entre o superego individual e o cultural. (Cf. MATTEO, 2006). É reconhecida a importância da ética, considerada “uma tentativa terapêutica – como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais” (FREUD, 1930, p. 167). E somos surpreendidos com a afirmação de Freud – a despeito de sua aversão ao marxismo – de que “uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas” (FREUD, 1930, p. 168).

Quanto à descrença freudiana numa natureza humana única para todos os homens, podemos admitir sem problema que sua metapsicologia não é uma metafísica (FREUD, 1901, p. 309), que não há propriamente em Freud uma preocupação em nos fornecer uma antropologia filosófica, que a psicanálise não é uma *Weltanschauung* (FREUD, 1933b). É inegável, porém, que acreditava em alguns universais descobertos pela psicanálise – recalque, pulsão sexual, transferência (FREUD, 1926, p. 305) -, os quais dificilmente podem se harmonizar com a contingência radical do sujeito como se encontra em Rorty. Sem contar que as críticas dirigidas aos “socialistas” e a sua “nova e idealística concepção equivocada da natureza humana” (FREUD, 1930, p. 168) parecem sugerir a crença de que a psicanálise teria uma concepção mais próxima da verdade.

¹ Rorty cita o famoso artigo metapsicológico de 1915 – *O Inconsciente* (Vol. XIV da Ed. Standard Brasileira); A Conferência XVIII das Conferências Introdutórias à psicanálise -. *Fixação em traumas: O inconsciente* (1916a. Vol. XVI da Ed. Standard Brasileira); *Uma breve descrição da psicanálise* (1924. Vol. XIX da Ed. Standard Brasileira); *Um estudo autobiográfico* (1925. Vol. XX da Ed. Standard Brasileira).

Com relação à verdade, dificilmente pode-se reduzir Freud a um neopragmatista. Mesmo que o último Freud se afaste do paradigma verificacionista da ciência para se aproximar de outro mais sintonizado com a provisoriedade e a função heurística das teorias científicas, não pensa que as explicações científicas, religiosas e filosóficas “têm iguais pretensões de serem verdadeiras e que toda pessoa tem a liberdade de escolher de qual delas irá derivar suas convicções e em qual delas depositará sua crença” (FREUD, 1933b, p. 195) e segue afirmando com todas as letras que “a verdade simplesmente não pode ser tolerante, não admite conciliações ou limitações” (Idem, loc. cit). Além disso, fez da psicanálise um instrumento para libertar a si mesmo e aos outros das ilusões, isso é, das crenças nascidas de nossos desejos.

Enfim, quanto ao que nós, hoje, chamamos de jogos de linguagem, Freud não quis reduzi-los ao um simples enriquecimento de nosso acervo de fórmulas (FREUD, 1923).

Essas considerações, porém, podem soar como uma tentativa de encontrar um “centro”, um “núcleo duro”, uma “invariante”, uma “ortodoxia”, uma “verdadeira” leitura de Freud, um “retorno ao verdadeiro Freud” ou que haveria uma “verdade”, uma “nova ética” descoberta pela psicanálise. (Cf. LOPARIC, 1995; COSTA, 1995). Evidentemente, tal concepção, hoje, nos parece superada. O que há são interpretações mais ou menos fundamentadas, capazes de extrair permanentemente dos textos potencialidades de sentidos nele contidos e que não pertencem mais à intenção do autor. Provavelmente, Freud não se reconheceria totalmente nessa apropriação neopragmatista, assim como estranhou aquela dos surrealistas de seu tempo, mas não deixa de ser interessante e uma provocação para um repensamento dos valores ético-culturais predominantes. Nesse sentido, mais do que perguntarmos pela “adequação” ou não da leitura rortyana acerca da reflexão moral de Freud, vamos tentar justificar a utilidade desse novo jogo de linguagem neopragmático-freudiano e questionar algumas inferências que legitimaria.

2.2 Validade e limites do jogo de linguagem neopragmatista

A expressão “jogos de linguagem” não remete, necessariamente, a algo de jocoso, de alegre irresponsabilidade intelectual do homem pós-moderno que se libertou da camisa de força da religião e/ou da metafísica. Evidencia, mais, a dura necessidade de inventarmos novos discursos ou ressignificar palavras, criar novas metáforas para nos descrever, compreender e até prescrever o que devemos fazer apesar ou por causa da falta de referenciais consensuais nessa área que a tradição ocidental chamou de moralidade e eticidade. Talvez a expressão de Foucault “jogos de verdade” se preste mais para caracterizar tanto a seriedade do empreendimento quanto sua radical contingência histórica.

Mas qual é afinal esse novo jogo de linguagem ou jogo de verdade compartilhado pela psicanálise e o pragmatismo? Como procedeu Davidson (1982) com relação à psicanálise, resumirei livremente em poucas teses um conjunto mínimo de crenças e desejos comuns ao discurso pragmatista e àquele psicanalítico:

- Não há um “eu” originário. É preciso, portanto, abandonar a metafísica da subjetividade.
- Não há, igualmente, uma unidade interna a que chamamos de *eu*. Somos mais a resultante de um conjunto de crenças e desejos – na linguagem pragmatista – ou de um precipitado de inúmeras identificações a partir de um pluralismo de pulsões em sua relação com os interditos da cultura – na linguagem psicanalítica freudiana.
- Não há uma natureza humana universal ou outros referenciais transcendentais ou transcendentes (ou se há são muito poucos), o que implica que cada um deve assumir sua contingência (pragmatismo) ou intransponível desamparo (psicanálise) e procurar

“construir” um sentido e estilo de vida condizentes com a singularidade de suas crenças e desejos.

- A despeito das críticas dirigidas ao sujeito entendido como consciência e liberdade, a psicanálise e o pragmatismo não são fiadores de uma pequena e amesquinhada moralidade pequeno-burguesa ou neoliberal. Não nos oferecem um novo decálogo, mas uma das descrições possíveis que permite a todos e a cada um radicalizar o ideal grego de *conhecer a si mesmo*, transformando-o no projeto pessoal de *construir a si mesmo*.
- Essa ampliação de nosso vocabulário moral não só é possível, mas até desejável, na medida em que dela podemos esperar também um alargamento da compreensão de nós mesmos, a possibilidade de ressignificar nosso passado e inventarmos nosso futuro, especialmente quando focalizamos a moral privada sobre aquela pública.

Conviver com um vocabulário ético-moral ampliado, porém, não é privilégio de nossa época. Tanto as filosofias do sujeito quanto aquelas ético-morais sempre conheceram um “enriquecimento” de palavras e, com isso, um alargamento ou novas maneiras de nos compreender. Basta pensar na cadeia de discursos articulados em torno de termos-chaves, surgidos ao longo de nossa história, para designar o que nos constituiria como propriamente humanos: *psique, logos, nous, pneuma, anima*, pessoa, consciência, mente, entendimento, razão, pensamento, espírito, eu, *cogito*, etc..

Quanto aos discursos morais, cada um deles, nas várias épocas históricas, se guiou a partir de determinadas constelações semânticas, as quais sofreram vários rearranjos com a introdução de outras categorias morais ou ressignificação de antigos termos. Basta lembrar constelação semântica construída pelo pensamento grego: alma racional (*psiké katá logon*), alma desejante e vegetativa (*psiké álogon*), pensamento (*nous*), reflexão (*dianoia*), reta razão (*orthós logos*), costume (*ethos*), morada (*ηθος*), bem (*agathón*), fim (*telon*), bem supremo (*ariston teleion*), justo (*dikaion*), lei, (*nomos*), isonomia; eunomia, equidade (*epikeias*), virtude (*arethé*), virtudes morais (*ethicas*), virtudes intelectuais (*dianoéticas*), ação voluntária (*práxis*), ação involuntária (*akousion*), escolha refletida (*proairesis*), deliberação (*bouleumeta*), disposições (*exis*), sabedoria prática (*phronesis*), amor (*eros*), amizade (*filia*), paixão (*pathos*), vício (*kakia*), incontinência (*akrasia*), intemperança (*akolasia*), desejo como tendência (*orexis*), desejo razoável (*boulesis*), desejo irracional (*epitimia*), desejo irascível (*thumós*), vida bela (*kalós*), vida boa (*agathós*), vida teórica (*bios theorikós*), vida prática (*bios praktikós*), em suma e numa palavra, uma vida feliz (*eudaimonia*).

Constelação semântica que deve ser complementada e enriquecida pela contribuição da tradição judaico-cristã, a qual, além de acrescentar novos significantes (*vita beata*, Deus como Sumo Bem, amor como *agape*, pecado, as virtudes teológicas da fé, da esperança e da caridade), ressignificou vários outros, tais como o de virtude e de ideal de realização. O homem magnânimo (*megalopsikós*) grego é substituído pelo santo cristão em suas variadas acepções: mártir, anacoreta, homem de contemplação e ação (*ora et labora*), asceta medieval (ordens de clausura), santo engajado (novas ordens religiosas) etc..

Não podemos também esquecer as contribuições da modernidade, especialmente as tentativas de Descartes de repensar a moralidade em bases puramente racionais e sua reedição do “sábio” grego e do “santo” cristão no ideal do homem “generoso”; a reviravolta paradigmática deontológica de Kant com seu novo jogo de linguagem: máximas subjetivas, imperativos hipotéticos e categóricos, autonomia, heteronomia, dever pelo dever; a tentativa hegeliana de suprassumir a moralidade (*Moralität*) na eticidade (*Sittlichkeit*); a crítica impiedosa de Nietzsche ao vocabulário platônico-cristão de moral; as tentativas de repensar nossa práxis individual, social e política, não apenas em termos de instituições justas, mas também de responsabilidade para com o

meio ambiente e as futuras gerações (JONAS, 2006).

Podemos, portanto, reconhecer o direito à cidadania do vocabulário psicanalítico e neopragmático ao lado de outros discursos sobre moral e ética. Em particular, a concepção de racionalidade e de pessoa.

Certamente os conceitos de inconsciente, de id, ego e superego, como “pessoas”, “parceiros conversacionais” habitando um único corpo, não se coadunam com a definição tradicional de Boécio, a saber: “uma substância individual de natureza racional”, onde a unidade e a racionalidade são características essenciais e constitutivas. O conceito de pessoa, porém, foi entendido também como *auto-relação* para indicar alguém dotado de autoconsciência, capaz de relação consigo mesmo e, inclusive, como *hetero-relação*, evidenciando a necessária mediação do mundo da vida e da intersubjetividade, para que pudéssemos falar em pessoa humana. Não é absurdo, portanto, um acréscimo de significados, tais como propostos por Davidson e Rorty, a um termo já fortemente sobredeterminado.

Resta, porém, pelo menos um problema que parece comprometer ou pelo menos tornar problemática a realização do ideal ético-moral implícito nesse jogo de linguagem neopragmático. A psicanálise é sem dúvida uma “cura” pela linguagem, uma teoria e uma prática clínica situada no campo da fala e da linguagem, mas nunca deixou de reconhecer as relações conflitivas entre essas várias pessoas que constituem nossa mente ou nosso mundo psíquico, e que se manifestam na linguagem enigmática de nossos sonhos, dos sintomas neuróticos, do humor e especialmente das resistências. Como o próprio Rorty reconhece, ele deveria “oferecer uma avaliação de ‘resistência’ que esteja em consonância com a interpretação de Davidson do inconsciente, e eu ainda não imaginei como fazer isso” [na nota 11 (1999, p. 216)]. Nesse sentido, o jogo de forças que se trava no nosso psiquismo e de que fala a psicanálise freudiana nem sempre e nem totalmente encontra sua simbolização adequada na linguagem ordinária. Há um mutismo do inconsciente decorrente especialmente da pulsão de morte, a pulsão silenciosa, que torna a realização do projeto neopragmático em privilegiar uma vida estética (auto-ampliação) sobre uma vida ética (purificação) pelo menos problemática.

Conclusão

Ao final desse percurso analítico-crítico da leitura rortyana da reflexão moral de Freud, gostaria de exemplificar os dois ideais de uma moralidade, uma mais tradicional centrada na racionalidade consciente e outra na ousadia das demais ‘quase pessoas’ que nós também somos, na figura de um único personagem, interpretado diferentemente pela literatura.

Na figura mitológica do Ulisses de Homero, se encontra a personificação do logocentrismo ocidental em geral, e do racionalismo iluminista em particular, ao levar sempre a melhor sobre o irracional representado pela sede de vingança de Netuno, a força bruta de Polifemo, a sedução das sereias, a magia de Circe e, dessa maneira, voltar para a rotina da vida familiar e política de Ítaca.

Encontra-se, também, a personificação desse novo ideal moral de ampliação e de auto-enriquecimento, integrando à sua racionalidade a astúcia, a malícia, a curiosidade, a criatividade quase infinita do nosso inconsciente. Esse astuto *Ninguém*, o mestre do duplo nome e sentido, na versão de Dante não volta para sua pátria, mas se arrisca no mar aberto além das Colunas de Hércules rumo ao desconhecido. Apesar da aventura ter terminado tragicamente em naufrágio na versão dantesca, certamente permanecerá a razão que Ulisses apresentou a seus companheiros antes de convencê-los a fazer dos remos asas para o “folle volo” (vôo enlouquecido):

Considerate la vostra semenza: [Considerai vossa “semenza” (potencialidade):
fatti non foste a viver come bruti, feitos não fostes para viver como brutos,
ma per seguir virtute e conoscenza. mas para seguir virtude e conhecimento.]
(Trad. nossa)

(DANTE. *Inferno*. Canto XXVI, v.117-120)

Referências bibliográficas

COSTA, J. Freire. Richard Rorty e a psicanálise. In: _____. *A ética e o espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. Resposta a Zeljko Loparic. *Percurso*, VII, n. 14, p. 96-107, 1995.

DAVIDSON, D. Paradoxes of irrationality. In: WOLHEIM, R.; HOPKINS, J. (Org). *Philosophical essay on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 289-305 (*Paradoxos da irracionalidade*. Disponível em < <http://geocities.com/marcofk2/davidson.htm>>. Acesso em: 30.06.2007)

FREUD, S. [1915] O inconsciente. Vol. XIV da Ed. Standard Brasileira (ESB).

_____. [1916a] Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Vol. XVII da ESB, p. 171-179.

_____. [1916b]. Conferência XVIII. Fixação em traumas - O inconsciente. Vol. XVI da ESB, p. 335-336.

_____. [1923] O ego e o id. Vol. XIX da ESB. p. 23-76

_____. [1924] Uma breve descrição da Psicanálise. Vol. XIX da ESB.

_____. [1926] Psicanálise. Vol. XX da ESB. p. 301-309.

_____. [1925] Um estudo autobiográfico. Vol. XX da ESB

_____. [1930] O mal-estar na civilização. Vol. XXI da ESB. p. 81-171.

_____. [1933a] A dissecação da personalidade psíquica. Vol. XXII da ESB. p. 75-102.

_____. [1933b] A questão de uma *Weltanschauung*. Vol. XXII da ESB, p. 193-220.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEAR, Jonathan. *Happiness, Death and the Remainder of Life*. Harvard University Press, 1001

LOPARIC, Zeljko. Ética neopragmática e psicanálise. *Percurso*. Revista de Psicanálise. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, Depto. de Psicanálise, VII, n.14, p. 86-95, 1º sem. 1995.

MATTEO, Vincenzo Di. O discurso ético em *O mal-estar na civilização*. *Perspectiva Filosófica*, v. V, n.10, p. 19-46, jan./dez. 1997-1998.

_____. A problemática do sujeito na segunda tópica freudiana. V. IX, n.18, p. 11-36, 2002

_____. Onde havia superego (cultural) deve advir o ego. *Revista Natureza Humana*, v.8, n. especial 1, p. 175-183, out. 2006.

RIEFF, Philip. *Freud, the mind of the moralist*. Londres: Victor Gollancz, 1960. (*Freud. La mente de un moralista*. Trad. A. Cucurulio. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1966).

_____. *The Triumph of the Therapeutic*. New York: Harper and Row, 1996. (*O triunfo da terapêutica*. São Paulo: Brasiliense, 1990.)

RORTY, Richard. Freud, Morality, and Hermeneutics. *New Literary History* 12, 1, p. 177-185, 1980. Retomado em _____. Freud and Moral Reflexion. In: KERRIGAN, W. e SMITH, J. (eds.) *Pragmatism's Freud: the moral disposition of psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986; e In: RORTY, R. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. Freud e a reflexão moral: In: _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 193-219.

_____. "Freud e Platão na arena". *Folha de São Paulo / Caderno Mais* do domingo 10 de dezembro de 2006