



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Orlando Pinho Guerra Filho

Resistência: um obstáculo no caminho de Rorty?

Salvador - Bahia
Julho/2018

Orlando Pinho Guerra Filho

Resistência: um obstáculo no caminho de Rorty?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Carlota Ibertis.

Salvador - Bahia
Julho/2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GUERRA FILHO, ORLANDO PINHO
Resistência: um obstáculo no caminho de Rorty? /
ORLANDO PINHO GUERRA FILHO. -- Salvador, 2018.
151 f.

Orientadora: Profª Drª Carlota Ibertis Ibertis.
Dissertação (Mestrado - Filosofia) -- Universidade
Federal da Bahia, UFBA, 2018.

1. resistência. 2. inconsciente. 3. sujeito. 4.
moralidade. I. Ibertis, Profª Drª Carlota Ibertis.
II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Estrada de São Lázaro, 197 – Federação – Salvador – Ba – CEP 40216-730
Tel.: (71) 32836433 / Fax: 32836449 – site: www.ppgf.ufba.br / e-mail: ppgf@ufba.br

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE
ORLANDO PINHO GUERRA FILHO, REALIZADA NO DIA
30 DE JULHO DE 2018.

Aos trinta dias do mês de julho do ano de dois mil e dezoito, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFBA, foi instalada a sessão pública para julgamento da Dissertação Final elaborada pelo mestrando **Orlando Pinho Guerra Filho** intitulada: “**Resistência: um obstáculo no caminho de Rorty?**”. Em seguida a Profª Carlota Maria Ibertis (orientadora/UFBA) deu continuidade aos trabalhos. A Banca julgadora foi constituída pelos seguintes professores: Carlota Maria Ibertis (orientadora /UFBA), Suely Aires Pontes (UFBA), Waldomiro José da Silva Filho(UFBA) e Inês Rosa Bianca Loureiro (PUC-SP). Passou-se à exposição do mestrando, seguida da arguição dos professores integrantes da banca. A Banca reuniu-se, então, em separado, tendo resolvido, por unanimidade, pela sua **Aprovação**. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata. Salvador, 30 de julho de 2018.

Sparks

Inês R. B. Loureiro

Ibertis

Waldomiro José da Silva Filho

Suely Aires Pontes

Orlando Pinho Guerra Filho

DEDICATÓRIA

Aos meus pais.

ÀQUELES A QUEM DEVO ESPECIAL AGRADECIMENTO:

Agradeço, antes de tudo, minha orientadora Profa. Dra. Carlota Ibertis, a clareza e brilhantismo de suas ideias, sempre me foram inspiradoras. Seu incentivo nos momentos difíceis e seu auxílio e orientação foram fundamentais para que esse trabalho pudesse tornar-se realidade. Não posso deixar de registrar, que seu acolhimento afetuoso, por conta de minha visita a Paris, no outono de 2016, comoveu-me profundamente. Bem como seguir os passos de Freud na cidade luz, em sua companhia, permitiram criar uma bela memória para o resto da minha vida. Muito obrigado!

Ao amigo de trincheira, Hilton Leal, a quem devo a sugestão do problema que esta dissertação se concentrou. Camarada inseparável.

Ao amigo Joseval Lopes, que leu as versões iniciais, ajudando a corrigir erros e imprecisões do texto.

Ao prof. Dr. José Crisóstomo e Profa. Dra. Suely Aires, pelos comentários e significativas sugestões feitas no exame de qualificação desta dissertação.

À minha família, em particular, Cecília e Orlando, meus pais, a quem esta dissertação é dedicada.

Uma noite em que a chuva fustigava o telhado inclinado da cozinha, um grande espírito entrou para sempre na minha vida. Segurei seu livro em minhas mãos e tremia enquanto ele me falava do homem e do mundo, de amor e sabedoria, de sofrimento e culpa, e eu soube que nunca mais seria o mesmo. Seu nome era Fiodor Mikhailovich Dostoiévski. Ele sabia mais sobre pais e filhos do que qualquer homem no mundo, e de irmãos e irmãs, padres e malfeitores, culpa e inocência. Dostoiévski me transformou. *O Idiota, Os Possessos, Os Irmãos Karamazov, O Jogador*. Virou-me pelo avesso. Descobri que podia respirar, que podia ver horizontes invisíveis. O ódio a meu pai derreteu. Eu amava o meu pai, pobre, sofredor, um infeliz perseguido. Amava minha mãe também, toda minha família. Era hora de me tornar um homem, [...] e sair pelo mundo. Eu queria pensar e sentir como Dostoiévski. Eu queria escrever.

John Fante

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo oferecer uma análise da interpretação que Richard Rorty faz da teoria freudiana, com especial atenção sobre a ausência do conceito de resistência, problema reconhecido pelo próprio autor. Interessado na contribuição de Freud para a reflexão moral, Rorty elabora sua interpretação pondo o acento no aspecto conversacional das instâncias psíquicas, amenizando assim a dimensão de conflito presente em Freud. Parte da estratégia argumentativa de Rorty consiste em eliminar a explicação metapsicológica, o que dificulta a tentativa de uma redescrição do conceito de resistência compatível com essa leitura. Resta-nos saber quais consequências decorrem da ausência desse conceito. Defendemos aqui que tal ausência deriva das escolhas filosóficas em que Rorty fundamenta a sua interpretação. Deste modo, procuramos apresentar os pressupostos de Rorty com relação a filosofia e sobre interpretação. A explicitação do significado e da relevância do conceito freudiano de resistência, também foi desenvolvido para, a partir daí destacar as distinções entre Freud e a interpretação oferecida. O trabalho é complementado com apoio de Roy Schafer, que oferece uma redescrição da resistência que a nosso juízo se compatibiliza com a proposta rortyana.

Palavras-chave: resistência, inconsciente, sujeito, moralidade

ABSTRACT

The present dissertation aims to offer an analysis of Richard Rorty's interpretation of Freudian theory, with special attention to the absence of the concept of resistance, a problem recognized by the author himself. Interested in Freud's contribution to moral reflection, Rorty elaborates his interpretation by emphasizing the conversational aspect of the psychic instances, thus softening the dimension of conflict present in Freud. Part of Rorty's argumentative strategy is to eliminate the metapsychological explanation, which makes it difficult to attempt a redescription of the concept of resistance compatible with this reading. It remains to be seen what consequences result from the absence of this concept. We argue here that such absence derives from the philosophical choices on which Rorty bases his interpretation. In this way, we try to present Rorty's assumptions regarding philosophy and interpretation. The clarification of the meaning and relevance of the Freudian concept of resistance was also developed to highlight the distinctions between Freud and the interpretation offered. The work is complemented with the support of Roy Schafer, who offers a redescription of the resistance that in our judgment is compatible with the proposal rortyana.

Keyword: resistance, unconscious, subject, morality

SUMÁRIO

Introdução.	12
Capítulo I - O contexto da leitura rortyana de Freud.	
1.1 Rorty e suas ‘armas’.....	18
1.2 Rorty Vs Eco: Interpretação e uso.....	24
1.3 Rorty, leitor de Freud: Observações iniciais.....	33
1.3.1 Caminhos davidsonianos.....	37
1.4 (Re)descrevendo o inconsciente.	41
Capítulo II - A resistência sob escrutínio.	
2.1 Resistência nos primórdios da psicanálise.....	54
2.2 Resistência nos limites da primeira tópica.....	62
2.2.1 Resistência e censura.....	62
2.2.2 Resistência e recalque.....	69
2.3 Resistências depois da “virada de 20”	78
Capítulo III – Psicanálise na perspectiva pragmática.	
3.1 Rorty e “seu Freud”	92
3.1.1 Utilidade e reflexão moral	98
3.1.2 Os impasses e dificuldades da psicanálise “essencialista” e a visão de Rorty...104	
3.2 Revisionistas da psicanálise.....	113
3.2.1 Roy Schafer: A psicanálise como narrativa.....	113
3.2.2 A resistência para Schafer.....	116
3.3 Redescrição com linguagem-ação: Rorty e Schafer.....	119
Conclusão.....	139
Referências bibliográficas.....	145

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Primeira Tópica	63
Figura 2- Segunda Tópica	80

INTRODUÇÃO

As fontes intelectuais de um filósofo são algo importante de estudar, mas essa tarefa traz dificuldades. Um filósofo só alcança essa condição quando ousa estabelecer seu próprio entendimento, traduzindo em conceitos e palavras sua experiência intelectual concreta dos problemas que lhe afligem. Talvez seja por isso que ele busca se familiarizar e dialogar com a produção de seus “antepassados” e adota, eventualmente, algumas de suas invenções, esquemas, conceitos e argumentos. Claro que a partir daí não se pode esperar que o filósofo reproduza, *tout court*, o universo de suas referências. Mas podemos, sim, esperar que, entre sua obra e a deles, ocorra uma síntese, um vínculo estreito, que precisa ser considerado pelo leitor quando se quiser compreender sua filosofia.

Rorty é exemplar para se pensar esses aspectos que caracterizam a obra de um filósofo, ele não pretende reproduzir seus mestres, busca, antes, entrelaçar sua filosofia com a deles, para se estabelecer como pensador original, como de fato consegue. Não obstante, vale o esforço de conhecer suas fontes, pelos menos por alguns motivos, a saber, o procedimento permite ver em que medida os seus antecessores contribuíram para formação de seu pensamento; abre a possibilidade de compreender melhor suas ideias; dá condição de medir o grau de dívida para com eles e localizar problemas e tensões na filosofia de Rorty. Nesse sentido, Freud surge como uma fonte intelectual importante na filosofia rortyana e como interlocutor privilegiado no que diz respeito à noção de individualidade pensada por Rorty no marco da reflexão moral.

Na biografia de Rorty, escrita por Neil Gross, há o relato interessantíssimo do envolvimento de Rorty com a psicanálise. Ele esteve em tratamento em torno de cinco anos, do final de 1962 a 1968, com algumas visitas até o início da década de 1970, por conta de uma neurose obsessiva desenvolvida depois de seu pai adoecer, e que seguindo a orientação da sua psicanalista, Dr^a Ellen Simon, deveria deixar de ler literatura psicanalítica até o término do tratamento¹. Ao que parece a orientação foi seguida à risca, pelo menos se tomarmos como referência suas publicações sobre o tema. Neste período Rorty ficou envolvido com a filosofia analítica e seus escritos versavam exclusivamente sobre temas que orbitavam esse horizonte de preocupações. Esse relato sugere de forma sucinta, que o interesse de Rorty por Freud ultrapassa a curiosidade

¹Gross, Neil. *Richard Rorty: la forja de um filósofo americano*. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.

intelectual, ele não só estudou e escreveu sobre o pai da psicanálise, como também se submeteu a sua técnica de investigação do inconsciente, buscando algum alívio ao seu sofrimento psíquico.

Mas podemos avançar um pouco mais nesse relato, observando que existe uma relação entre o papel do analista, a busca de Rorty e o tema da resistência. Não é exagerado supor que a analista ao admoestar seu paciente, tinha em mente evitar que ele erguesse suas resistências, lançando mão de recursos discursivos, usando a teoria psicanalítica com objetivo de implantar barreiras que protegeriam seus sintomas. Resistência que seria uma espécie de racionalização, em que o paciente procura apresentar uma explicação coerente do ponto de vista teórico, para uma ação, uma atitude, um sentimento de cujos motivos verdadeiros não se apercebe. Racionalização que é usada defensivamente, para ocultar a tentativa inconsciente de camuflar o verdadeiro motivo de sua angústia e evitar a regra fundamental da psicanálise, a livre associação. Assim, a orientação da Dr^a Ellen Simon tem caráter de prescrição terapêutica, pois a expertise na teoria freudiana, ao contrário do que podemos imaginar, poderia atrapalhar no avanço do tratamento.

Claro que nenhum autor está mais autorizado que outro a falar de psicanálise, simplesmente porque fez análise, nem que a análise por si só, forme pessoas mais capazes de pensar sobre a teoria psicanalítica. Contudo, Rorty ao fazer dialogar filosofia e psicanálise, sem tentar reduzir uma à outra, parece tocar alguns problemas importantes para ambas, como a identidade, racionalidade e moral, abrindo com isso a possibilidade de pensar a psicanálise de maneira nova.

Esta dissertação é o esforço de elaborar uma leitura crítica da filosofia de Rorty, organizada em torno de sua interpretação da psicanálise no que concerne à reflexão moral. A sua escrita sobre Freud está organizada em volta de temas como individualidade, moral e estética. De fato, como veremos, a noção de individualidade vem a ser o centro do interesse rortiano por Freud. Há uma complexa relação entre Rorty e Freud, crucial para entendermos a noção de sujeito² em Rorty e a maneira como

² O referente da palavra sujeito pode em alguns contextos, referir-se a um dado pré-existente a elementos linguísticos constitutivos de sua descrição, uma substância que subjaz as descrições contingentes, responsável por algum tipo de interioridade. Mas pode, outrossim, ser descrito à luz do nosso contexto, onde não se refere a nada estático ou substancialmente idêntico a si mesmo. O sujeito é apenas - e é muito - uma rede linguística de crenças e desejos, uma narração de si mesmo dentro de uma atividade com objetivo determinado, um 'efeito da linguagem', como apresentado por Rorty. Uma parte dos seus comentadores se vale da palavra sujeito nesse sentido (Cf. Freire Costa, 1999, 1994; Bezerra, 1994, Dazzani, 2011; dentre outros). De igual modo, podemos transpor essa argumentação para Freud, onde a noção de sujeito é permanente e sempre presente, porém, implícita (Cf. CABAS, Antonio Godino. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro:

ele interpreta noções importantes da psicanálise. No entanto, nosso interesse é menos em apontar problemas com sua leitura, do que construir sobre ela, a fim de explorar o que está em jogo na obra rortyana sobre a psicanálise. Assim, visa-se esboçar e clarificar a forma como ele lê Freud, a estratégia de leitura que emprega, não só no que ele diz explicitamente, como também no não dito.

Ou seja, a nossa proposta não é avaliar a leitura de Rorty do ponto de vista de Freud, nem se trata de adotar um em detrimento de outro, mas ao inverso, é extrair da relação entre eles posições interessantes. Em consonância com as ideias de Rorty, uma busca pela “verdadeira leitura” de Freud parece-nos uma empreitada ingênua, em primeiro lugar, porque não temos um critério neutro para julgar todas as possíveis interpretações e chegar a “mais verdadeira”, o que não significa que não existe critério algum a ser seguido, e em segundo lugar, porque acreditamos que o que há são apenas interpretações melhores ou piores para diferentes interesses. O quanto a leitura fomenta novas possibilidades e instiga a criação de novos sentidos que já não pertencem ao autor, deveria ser um critério a ser levado a sério. E nossa escolha tem relação direta com isto.

A questão que servirá de guia é estabelecida logo pelo título: Resistência: um obstáculo no caminho de Rorty? Ou seja, entre outros aspectos, a ausência do conceito de resistência caracteriza a leitura rortyana. Em suma, na sua leitura da teoria freudiana não nos é ofertada uma descrição do conceito de resistência que harmonize com ela. Assim, cabe problematizar quais as consequências dessa especificidade na leitura de Rorty, os pressupostos envolvidos e até que ponto essa ausência restringe, ou não, o alcance da contribuição freudiana para reflexão moral, como afiançada por Rorty.

Com vistas a enfrentar essa problemática, formulamos outras questões que parecem necessárias para elucidar o problema: Qual *background* estaria nas escolhas rortyanas? Qual o peso do conceito de resistência na obra freudiana? A sua ausência comprometeria qualquer que seja a interpretação oferecida?

Rorty, no final de seu ensaio *Freud, morality, and hermeneutics* (1980), salienta que a descoberta freudiana do inconsciente colocou em risco as noções de moralidade e racionalidade, fazendo um apelo a permanecer alertas a esse respeito. No mesmo texto, o filósofo dá pista de como considera que se deva ler Freud: “nós precisamos de menos

Jorge Zahar, 2009; ELIA, L. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007; Winograd, M. *Genealogia do sujeito freudiano*. Porto Alegre: Artmed, 1998.)

metafísica, menos reinterpretações filosóficas da psicanálise, e muito mais insistência sobre os efeitos ainda não assimilados de psicanálise sobre as nossas tentativas de pensar em termos morais”. Podemos perceber que a natureza do projeto rortiano é tratar Freud como escritor e não como cientista, ou seja, Rorty está mais interessado nas consequências benéficas no âmbito prático que interpretações sobre Freud possam oferecer que em encontrar uma pretensa verdade.

Esta é uma indicação que se deve levar em conta, a preocupação de Rorty não seria tanto com um rigor hermenêutico de sua interpretação, mas, antes, com usos que a teoria freudiana permite e com as perspectivas que sua leitura ofereceria, que no caso específico está relacionada com uma nova forma da reflexão moral. Claro que a simples escolha entre interpretação e uso não isenta Rorty de ter que oferecer um conjunto de razões para apoiar sua posição. Por si só, não é suficiente dizer que não tem compromissos exegéticos maiores. É preciso manter algum tipo de coerência com o autor de quem se vai fazer uso, que nesse caso é Freud, e mais que isso, se o uso feito é adequado e é mais eficiente do que no contexto original. É preciso convencer seus leitores de que sua interpretação é interessante.

Partimos aqui do princípio que é possível traçar uma evolução sobre a interpretação que Rorty faz de Freud desde *Freud, morality, and hermeneutics* (1980), prolongadas por *Freud e a reflexão Moral* (1984), até o coroamento com o capítulo sobre a contingência da individualidade, incluído no seu *Contingencia, Ironia e Solidariedade* (1989). A intenção é tratar este conjunto de textos conforme a caracterização estabelecida por Monzani³ em *Freud: O movimento de um pensamento* (1989, p. 21), que ao considerar um período específico do discurso freudiano, conferindo-lhe o “estatuto de um texto” para “tratá-lo como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado” (MONZANI, 1989, p. 23). Especificamente, o propósito é evidenciar como Rorty vai lendo Freud, dos conceitos que subjazem essa interpretação e dos pressupostos que apoiam sua leitura.

Este estudo retoma uma preocupação de Rorty com sua interpretação em torno da noção de resistência. Em uma longa nota de rodapé, Rorty admite que “... para defender a minha atitude conciliadora adequadamente devo apresentar uma descrição de ‘resistência’ que está em harmonia com a interpretação de Davidson do inconsciente, e

³Se recorrermos a outros autores, não o fazemos com o intuito de aprofundar nas respectivas teorias, mas com vistas ao esclarecimento das questões norteadoras dessa dissertação.

ainda não descobri como fazê-lo.” (RORTY, 1999c, p. 236-7.). Nós retiramos essa preocupação da nota de rodapé a que foi confinada e exploramos uma face dela, numa tentativa de ler Rorty “rortyanamente”. O nosso método de investigação se baseia em tomar Rorty mesmo como condutor, seja nas obras publicadas, nos seus comentadores ou na sua biografia. Usar Rorty como condutor implica em delimitar o tema, algo necessário por se tratar de dois autores. Procuraremos nos ocupar apenas daqueles momentos efetivos em que o autor deixa sinais de Freud em sua obra.

Um breve sumário pode, talvez, tornar mais claro como desenvolvemos a dissertação, estruturada em três capítulos. O primeiro, denominado ‘O contexto da leitura rortyana de Freud’, tem viés propedêutico, destinado, em primeiro lugar, a criar os limites até onde irá se desenvolver a discussão; em segundo lugar, a delinear melhor o ângulo a partir do qual a psicanálise é abordada por Rorty. Apontar aspectos metodológicos importantes (interpretar ou usar) e os objetivos e compromissos de sua leitura, a fim de situar o leitor no caminho que será percorrido, complementam as tarefas mencionadas. A ausência do conceito de resistência na sua interpretação de Freud pode derivar desses compromissos.

A explicitação do significado e da relevância do conceito freudiano de resistência, é o tema do segundo capítulo. Essa noção pode-se considerar o “calcanhar de Aquiles” da interpretação rortyana. Desta maneira, examina-se o desenvolvimento desse conceito, as distintas compreensões sobre o papel da resistência ao longo da teorização de Freud. O propósito disso é mostrar a centralidade desse conceito no discurso freudiano e a falta dele, em quaisquer que sejam os propósitos de uma interpretação, no mínimo, deve ser levada em conta como uma pista importante.

Por fim, no terceiro capítulo, apontamos as consequências da leitura rortyana e os possíveis porquês dos distanciamentos de uma leitura que se pretenda fidedigna de Freud. O uso – no sentido específico apontado no primeiro capítulo – que Rorty faz do texto freudiano o leva a enfatizar determinados aspectos da teoria, que desconsideram o conceito de resistência. Tentamos decifrar o sentido específico da escolha rortyana por um aspecto da teoria freudiana, que teria como consequência essa ausência. Parece-nos que escolher por esse ou aquele aspecto está ligado as escolhas filosóficas que Rorty faz, e nossa sugestão é que a dificuldade de redescrever o fenômeno de resistência na teoria freudiana alinhada com sua interpretação, deriva-se dessas escolhas. Contudo, a tarefa é complementada com apoio de um autor que oferece outro olhar para psicanálise freudiana, a saber, Roy Schafer. E mais especificamente, oferece uma redescrição da

resistência que a nosso juízo se harmoniza com a proposta rortyana. Ainda, neste capítulo são apresentados argumentos que tentam responder a questão título desta dissertação.

À guisa de conclusão, pretendemos oferecer o cômputo de alguns dos resultados logrados ou malogrados nessa análise da interpretação rortyana de Freud, circundado nas pequenas sugestões que porventura surgiram ao longo dos capítulos anteriores. Salientamos ainda possíveis limitações e apontamos o que podemos tirar de mais fértil da exegese rortyana. Por conseguinte, o trabalho poderá considerar-se bem-sucedido se abrir vias para futuros desenvolvimentos desta investigação.

Uma ressalva deve ser feita, o fato de se trabalhar com textos freudianos não significa que a interpretação dos mesmos seja o foco desta dissertação, apesar da atenção detida em alguns de seus conceitos, como p. ex., o de resistência que analisamos em um capítulo próprio. As referências a Freud, em geral, destinam-se a esclarecer as observações de Rorty ou ilustrar nossas teses acerca da interpretação rortyana. Diante disso, nos sentiremos satisfeitos se obtivermos êxito em transmitir o pensamento de Rorty sobre a psicanálise e seus reflexos para moralidade.

Finalmente, gostaria de oferecer uma pequena explicação sobre o título desse trabalho, que pode ter algo de pretensioso, mas não se trata de um chiste infundado. Pensamos que ele reflete a questão que nos mobilizou, daí a escolha de uma frase interrogativa e que sugere certa tensão na leitura de Rorty sobre Freud, algo que esta dissertação tentou explorar. Passemos ao exame.

Capítulo I - O CONTEXTO DA LEITURA RORTYANA DE FREUD

1.1. Rorty e suas “armas”.

A abordagem utilizada por Rorty ao ler Freud está relacionado à sua maneira de ver a filosofia e a um conjunto de pressupostos metodológicos que viabilizaria essa leitura. Segundo Malachowski, Rorty utiliza de técnicas *ad hoc*, ou seja, reformulação de conceitos com o propósito de serem usadas para fins específicos. As técnicas são: o argumento, a recontextualização histórica, a apropriação, a narrativa e a utilidade (MALACHOWSKI, 2002, p. 41, 95; RORTY, 2005, p. 305-339.)⁴. Essas “técnicas *ad hoc*”, balizam a interpretação freudiana feita por Rorty, e embora estejam descritas separadamente, elas são interdependentes e inter-relacionadas, assim, parece-nos mais apropriado considerar conjuntamente recontextualização histórica, apropriação e narrativa. Ao longo do texto tentaremos justificar essa escolha.

A assunção desses pressupostos por parte de Rorty implica num olhar extremamente desconfiado quanto à relevância de tomarmos a filosofia como algo sempre relacionado a fundamentos, a grande legitimadora das outras áreas da cultura⁵. Para ele, devemos “suspeitar da noção de ‘método filosófico’ e da ideia que a filosofia é onde se discutem problemas perenes e eternos – problemas que despontam assim que se reflete.” (RORTY, 1994, p. 15.). Rorty, nesse sentido, se coloca na posição dos que não acreditam na existência de problemas filosóficos perenes, nem se alinha com filósofos que salientam uma clara distinção entre filosofia e o resto da cultura intelectual. Tal posicionamento direciona o trabalho de Rorty ao interpretar os outros filósofos, e, sobretudo, a leitura que oferece de Freud.

Rorty defende a ideia de que é mais vantajoso parar de argumentar contra uma determinada posição, e tornar a posição que se quer defender mais atraente. A meta é de tornar atraente outro vocabulário, um outro jogo de linguagem, no intuito de apresentar

⁴Para Alan Malachowski, são estratégias empregadas na escrita do livro *A filosofia e o espelho da natureza* (1994). Ele descreve as estratégias utilizadas por Rorty como Argumentação, recontextualização histórica, Apropriação e Narrativa. Nós optamos por utilizar essa caracterização de Malachowski, pois acreditamos que ela pode ser extrapolada ao AFEN, e ajuda a entender o trabalho de interpretação que Rorty fez de Freud.

⁵ Ou como o filósofo José Crisóstomo sugere “a filosofia é antes de tudo um discurso entre outros”. Cf. SOUZA, José Crisóstomo de A Filosofia como Coisa Civil em *A Filosofia entre Nós*. Ijuí: Unijuí, 2005.

formulações distintas, redescrições de problemas antigos. Neste sentido, o argumento surge de maneira negativa, ou seja, ao argumentar contra uma tradição, usando para isso o vocabulário dessa tradição, equivale a se inscrever nessa tradição e dar continuidade a ela. (RORTY, 2007, p. 34). Ou seja, argumentos nos amarram às próprias estruturas de pensamento que devemos estar questionando. Assim, o estilo da argumentação de Rorty tem o aspecto de um desvio retórico, apesar dele não se utilizar dessa expressão, ele sugere que a estratégia pragmatista deve apresentar a seguinte forma:

Em resumo, minha estratégia para escapar das dificuldades auto referenciais nas quais “o Relativista” vive metendo-se é deslocar tudo da epistemologia e da metafísica para o campo da política cultural, das afirmações sobre conhecimento e dos apelos à auto evidência para sugestões sobre o que devemos experimentar (RORTY, 2005, p. 56).

Esse deslocamento é sempre para um contexto moral, político ou prático, que ocorre porque Rorty acredita que as questões retóricas sempre foram instrumentos poderosos de mudança sociocultural e podem vir a ser novamente. É trocar a confrontação pela conversação, ou melhor, é trocar a força pela persuasão⁶.

No artigo *Rorty and the Instruments of Philosophy* (2001), Bjorn Ramberg diz que três posições críticas, pelo menos, podem servir para uma aproximação à filosofia rortyana: a deflacionista, a demonizadora e uma terceira, sem título, que é a defendida pelo autor. A deflacionista tende a ver a retórica de Rorty como um empecilho que atrapalha a assunção de suas críticas contra a metafísica e a epistemologia. E apesar de considerar Rorty filósofo, sua inclinação por metáforas, narrativas, provocações e exageros dramáticos são vistos de maneira negativa; a posição demonizadora entende os instrumentos discursivos de Rorty como um ataque contra a filosofia. Para os seus defensores, a negação do argumento equivale à negação da própria filosofia; seria um “assalto” ao núcleo duro da disciplina. Já a terceira posição, a de Ramberg, salienta que a contribuição de Rorty para a renovação da filosofia é uma abordagem metafilosófica, só devidamente apreciada se não for pensada em termos de oposição ao pensamento argumentativo. Deste modo, se a persuasão rortyana ocorre principalmente através da redescrição⁷, o pensamento redescritivo seria mais um recurso à disposição do filósofo,

⁶Como exemplo disso, Rorty diz que é autocontraditório pensar em impor a democracia pela força ao invés da persuasão, em forçar homens e mulheres a serem livres. Entretanto, pensar em persuadi-los a serem livres não encontra contradição. Se nós filósofos ainda tivermos uma função, é apenas este tipo de persuasão (RORTY, 1995, p. 205).

⁷ Atividade de usar as palavras de modo diferente, de colocar velhas ideias em contextos novos. Cf. CALDER, Gideon. Rorty e a redescrição, tradução Luiz Henrique de Araújo Dutra. Coleção grandes Filósofos, São Paulo: UNESP, 2006.

que segundo Ramberg não substituiria o pensamento argumentativo como instrumento legítimo do filósofo, mas seria, também, uma opção viável de reflexão filosófica para quem deseja formas alternativas de investigar o *self*, os outros e o mundo (RAMBERG, 2001, p. 15-45).

Alinhamo-nos com Ramberg no sentido de que compreender o alcance da filosofia rortyana requer, em primeiro lugar, não tomá-la como um estorvo que atrapalharia uma crítica legítima da metafísica e da epistemologia, pois inepta; nem considerá-lo como o último “destruidor” da filosofia da última semana, mas, entender que Rorty traz mais um recurso para o labor filosófico, mais possibilidades investigativas e aumento do arsenal intelectual, que em nada excluiria outros recursos do filósofo, nas antípodas disso, agregaria. Assim, *mutatis mutandis*, como nas técnicas apontadas por Malachowski, só podem ser devidamente apreciadas se tomadas como acréscimos, ganho de discernimento, aumento de possibilidades.

No que concerne à noção de recontextualização histórica, Rorty oferece tanto um quadro abrangente sobre como se desenvolveu a história da filosofia, colocando-se no fluxo desse desenvolvimento, como, também, um esboço oportuno sobre tópicos específicos, que nesses casos, a reconstrução oferece uma interpretação distinta e controversa porque visa atender seu desejo de mostrar que os problemas filosóficos considerados perenes, são opcionais (MALACHOWSKI, 2002, p. 44-5.). Esse processo mostra que para Rorty a filosofia em geral, e um texto em particular, podem ser re-situados, recontextualizados⁸, e colocados sob novos usos e interpretações. Ele fez isso com a psicanálise, quando entende Freud como responsável por ajudar-nos a nos conceber não apenas como descentralizados, mas também como uma reunião imprevista de necessidades contingentes e idiossincráticas, ao invés de como exemplificações mais ou menos adequadas de uma essência humana comum (RORTY, 1999c, p. 238).

Rorty elenca quatro possíveis gêneros historiográficos para se abordar a história da filosofia, que são: a) Reconstruções históricas; b) Reconstruções racionais; c) *Geistesgeschichte* como Formação Canônica; d) Doxografia. De abordagem mais ampla, sua hipótese é o estabelecimento de um “gênero mais rico e mais difuso” que

⁸Como Bello observa, a recontextualização que faz Rorty de distintos pensadores supõe "la construcción de un modelo axiológico de identidad [...] la función identificadora que de hecho le sirve para construirse su comunidad de pertenencia o identidad filosóficas". Este aspecto metodológico e redescritivo da filosofia têm dois efeitos: a) obriga a toda crítica a ser recontextualizadora; e b) transforma o questionamento das teses rortyanas em digressões *ad hominem*: ao criticar o Freud de Rorty, por exemplo, realmente criticamos a identidade filosófica e política de Rorty. (BELLO, Gabriel, 1990 "Richard Rorty em la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre el pragmatismo y la hermenéutica", introducción a RORTY.)

seus anteriores, chamado por ele de “história intelectual”⁹, que também é sua contribuição no gênero em história da filosofia. Em linhas gerais, é a forma através da qual Rorty lida com textos de filosofia e, como veremos, também, com a teoria psicanalítica: conforme esse último gênero historiográfico citado, importantes filósofos mortos são anacronicamente redescritos, “reeducados” e recontextualizados (RORTY, 2005, p. 305-338.). Assim, Rorty procura ler Freud de uma forma inusitada, que diverge da imagem, mais ou menos consensual, de acordo como uma certa tradição lê a teoria psicanalítica¹⁰, ou que os pesquisadores da filosofia da psicanálise têm de Freud.

A ideia é de conversação, dialogar com o passado, é pegar a contribuição dos autores por ele tomados como importantes e inserir em diversos contextos e redescrições. Uma espécie de “*desleitura*”¹¹, um revisionismo criativo, que teria a virtude de apresentar novas nuances e possibilidades ao tomar um texto, uma obra, um filósofo, como ferramentas mais ou menos apropriadas para um uso intelectualmente inventivo. Assim, Rorty parece ter “talento consistente, que beira ao de um gênio, para se apropriar do trabalho de outros filósofos” (MALACHOWSKI, 2002, p. 49). Pode-se, numa leitura apressada, tomar a miríades de autores que figuram nos ensaios rortyanos com uma “dúbia dependência de argumentos de autoridade” (MALACHOWSKI, 2002, p.50.), mas através de um pouco de atenção e esforço, percebe-se que se trata de apropriação e não o uso do prestígio dos autores usados. Pela noção de apropriação, é possível verificar que Rorty procura encontrar várias formas de usar o legado filosófico para diferentes propósitos. Malachowski afirma que:

Outros tipos de apropriação rortyana incluem: adoção de visões, linhas de argumento e temas, seleção cuidadosa de citações (algumas das quais não são explícitas, uma técnica para iludir críticos que Rorty compartilha com Michel Foucault), cooptação de filósofos que necessariamente não endossam – e podem até mesmo se opor – a posição que ele imagina [*envisage*] para eles, e a extensão ou desenvolvimento das ideias dos filósofos (MALACHOWSKI, 2002, p. 50).

⁹ RORTY, 2005, p. 330.

¹⁰ Com isso não pretendemos homogeneizar toda interpretação da teoria psicanalítica, de maneira tal que Rorty fique do ‘outro lado’, sabe-se da multiplicidade de leituras e as dissensões em torno delas. Ainda assim, há um pano comum na qual a maioria das interpretações converge, como por exemplo, que o inconsciente tem uma maneira própria de funcionamento na psique.

¹¹ Desleitura é uma expressão criada pelo crítico literário Harold Bloom, que significa um ato de correção criativa que é, na verdade, e necessariamente, uma interpretação distorcida. Ou seja, “desler” é distorcer a leitura de outros autores, a fim de abrir para si um espaço imaginativo. É ler os autores do passado criando para si um lugar nessa tradição. Cf. BLOOM, Harold, *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

Rorty usa esse recurso, a apropriação, para reinventar seus antepassados e criar novos aliados. Assim, por exemplo, ele seleciona e reformula aspectos da psicanálise freudiana, para pensar uma moral “destranscendentalizada”, e diligentemente associa à sua filosofia.

Poderíamos dizer que a apropriação é o método, e a narrativa a técnica, o modo de fazer essa apropriação. Como também, o uso de narrativas é geralmente, em Rorty, associado às reconstruções históricas, mas ele também, conta histórias que são ficções parciais, como no caso de Freud. Para ele, narrativa significa contar uma história [*storie*] sobre alguma coisa e o propósito de tecer tais narrativas é dar sentido à existência do autor (Cf. BORRADORI, 2003, p. 145-164.). Esse sentido é sempre parcial, contingente, porque os seres humanos são livres para modificarem, sempre que desejarem, ou forem provocados, o significado de suas vidas.

Narrativa está intimamente ligada à noção de redescrição, como ele escreve em *Contingência, Ironia e Solidariedade* que “não há resposta a uma redescrição a não ser uma re-redescrição” – visto que nada pode servir de crítica de uma cultura ou pessoa senão outra, pois não se trata de comparar duas culturas com sua original, mais ‘verdadeira’, uma cultura idealizada e sim ‘colidir’ uma cultura com a outra. Não há nenhuma instância a-histórica, universal e absoluta que sirva de ponto neutro para julgar todas as culturas, que no seu entender são “vocabulários encarnados” (RORTY, 2007, p. 145.). O ganho com essa atitude encontra-se na possibilidade de reformar ideias ultrapassadas, difundidas através de noções absolutas veiculadas nos vocabulários antigos e legado pelo passado, que inibem a criação de novas ideias e linguagens, e seria responsável pela ilusão que existiriam problemas perenes.

O antiessencialismo¹² rortiano propõe que “*todo* texto é maleável” e que “*qualquer* texto pode ser sensatamente moldado sob a forma de qualquer interpretação extrínseca se os resultados forem apropriadamente úteis” (MALACHOWSKI, 2002, p.

¹²Essencialismo é a doutrina segundo a qual entre as propriedades que uma coisa X possui, podemos distinguir entre propriedades essenciais e acidentais. De acordo com essa visão, algumas das propriedades de X formam sua essência, enquanto o restante são propriedades acidentais. (*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, 2004, p 223-4). A posição de Rorty é uma reação crítica contra o essencialismo. O antiessencialismo na filosofia de Rorty é uma objeção ao essencialismo que procura a "realidade" escondida sob toda a "aparência". Rorty nega completamente essa maneira de ver as coisas; do ponto de vista rortiano, essa distinção (aparência/realidade) é uma relíquia de nossa tradição teológica que alguns filósofos contemporâneos criticaram. Rorty, em *Verdade e Progresso* (2005), escreve: "Aprendemos (com Nietzsche e James, entre outros) a suspeitar da distinção aparência-realidade. Achamos que há várias maneiras de enunciar o que está acontecendo, e nenhuma delas aproxima-se mais do que as outras formas como as coisas são em si mesmas. Não temos ideia do que significa "em si mesma" na frase "a realidade como ela em si mesma". Por isso sugerimos que a distinção aparência e realidade seja abandonada em favor da distinção entre modos de falar mais e menos úteis."(RORTY, 2005, p. 1).

95.). Se todo texto é “plástico”, não há do que se falar sobre a essência do texto, e a distinção entre intrínseco e extrínseco deve ser abandonada, de modo que todo texto deve ser compreendido e descrito pelas suas relações com outros textos. Nada pode ser descrito intrinsecamente, como realmente seria em sua essência; nem a linguagem, nem o homem, nem um texto, mas apenas descritos relacionalmente. Assim, Rorty se sente autorizado a tentar persuadir os leitores que a sua interpretação é mais fecunda que as demais interpretações acerca do mesmo tema. Aqui, novamente, Rorty é fiel a sua estratégia; convencer os leitores que sua interpretação é mais interessante que as rivais.

Em relação à utilidade [*usefulness*], apesar de frequentemente aparecer na obra rortyana, ela não tem um significado fixo, pois se trata de uma noção contextual, que não é definida isoladamente. Em geral, aquilo que é útil está sempre em conformidade com os interesses e práticas do indivíduo ou do grupo, em relação à questão debatida (MALACHOWSKI, 2002, p. 95.). Assim, uma “boa leitura” de um texto não é necessariamente aquela mais precisa, no sentido de extrair seu “significado intrínseco”, o seu “significado pretendido” ou qualquer coisa dessa natureza, mas uma que coloca a escrita do autor para um melhor uso prático. Segundo Malachowski, na maioria dos casos, Rorty considera útil se: a) facilita a apreciação do que ele está tentando alcançar; b) incentiva a exploração de questões importantes levantadas por seus escritos-chave; e c) limpa o caminho para uma adequada consideração do quão social e intelectualmente úteis são seus principais temas (MALACHOWSKI, 2002, p. 6; RORTY, 2016, p. 105-127).

Assim, quando nos deparamos com o termo útil nos textos de Rorty, o mesmo pode estar sendo usado para descrever uma ideia ou exemplo que desempenha eficientemente uma função em prol dos propósitos humanos ou para uma melhor recepção de suas ideias. No limite, o critério para julgamento de um dado vocabulário é a utilidade, e a questão “não é saber se um debate faz ou não sentido, se ele apresenta problemas reais ou não-reais, mas determinar se a resolução desse debate terá efeito na prática, se ele será útil” (ENGEL e RORTY, 2008, p. 54-5).

Falar de utilidade é demarcar uma posição, é abandonar o debate “realismo versus não-realismo”, infrutífero na prática. É a recusa de pensar que uma parte da cultura está em contato mais próximo do mundo que outros discursos. Fazer distinções entre “o que é melhor” e “o que é pior”, “qual interpretação correta” e “qual interpretação errada”, e assim por diante, ganham perspectivas diferentes. Rorty sustenta que tais distinções podem ser feitas - de fato, só podem ser feitas - em função

de critérios pragmáticos. Assim, por exemplo, uma interpretação pode ser melhor do que a outra porque satisfaz de forma mais eficaz certos desejos ou cumpre tal e tal finalidade (MALACHOWSKI, 2002, p. 5.)¹³.

Rorty tenta dissuadir seus leitores da imagem da filosofia como uma atividade eminentemente teórica, onde qualquer traço prático, útil é visto como corrupção. Para isso oferece uma narrativa que ao longo da história, a filosofia estaria sempre envolvida com questões sociais e políticas, acima de tudo, práticas. Por esse caminho, poderíamos supor que os filósofos utilizados por Rorty corroboram sua tese. Contudo, Davidson escreveu pouco ou nada sobre política e ética, e é pouco provável que Freud tenha tomado a utilidade como o melhor critério a ser adotado. Qual seria então a aproximação de Rorty com esses pensadores?

Uma resposta possível é que Rorty vê a filosofia como uma atividade que procura um caminho que articule os anseios, desejos e interesses da sociedade em uma dada época. Ao fornecerem um vocabulário novo para descrevermos nossas práticas sociais, a nós mesmos e ao mundo, esses filósofos contribuem na maneira de fazer filosofia tal como a entende Rorty. Vocabulário que cria condições para que possamos compreender os empreendimentos humanos; busca de uma sociedade mais justa, investigação da natureza, o certo a ser feito, etc. Sempre de maneira cambiante, contingente, precária e não por questões estritamente perenes, distintas, que forçosamente se impõe ao intelecto. No marco dessa concepção, Freud é compreendido como responsável por uma mudança substancial na autoimagem do homem, não por descobrir como é o homem mesmo, e sim por possibilitar uma “mudança de mentalidade”, ou no jargão rortiano: mudança na nossa rede de crenças e desejos. Mudança que redundaria ao cabo em mudança social, talvez seu principal interesse.

1.2. Rorty versus Eco: Interpretação e uso.

Podemos, também, olhar essas técnicas em outra perspectiva, tendo como pano de fundo o debate travado entre Richard Rorty e Umberto Eco acerca dos limites da interpretação. Grosso modo, Eco defende a ideia de que há critérios para interpretação, enquanto para Rorty interpretação é uso. Esse debate é encontrado no livro *Interpretação e superinterpretação*, que inclui três palestras de Eco, com respostas

¹³No nosso caso, é razoável falar sobre, digamos, “erros na interpretação de Rorty” sem falar sobre o que sua interpretação ‘realmente significa’. Para erros podemos apenas identificar se sua leitura alcança os propósitos que se pretende, ou seja, se o objetivo da interpretação chega ao ponto pretendido.

de Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose, uma tréplica final de Eco, como também uma introdução geral de Stefan Collini¹⁴.

Eco está diretamente ligado aos debates sobre a natureza do significado e os limites da interpretação, e levanta a suspeita em relação com "à maneira pela qual algumas das principais correntes do pensamento crítico contemporâneo (...) parecem dar licença ao leitor de produzir um fluxo ilimitado e incontrolável de 'leituras'"(ECO, 2016, p. 9). Para justificar sua posição, ele traça duas grandes tradições ocupadas sobre o significado de um texto. Uma delas é originária do racionalismo grego, onde conhecer é entender as causas, sendo a cadeia causal linear e fundamentada por princípios da lógica clássica (ECO, 2016, p. 31). Ou seja, uma coisa é verdade quando pode ser explicada, quando podem ser reconstituídas suas causas.

A outra tradição é a hermética, que busca a verdade que está para além do texto, a crença de que certos textos contêm significados secretos, escondidos para todos aqueles que não têm a chave interpretativa, numa espécie de "síndrome do segredo". Ademais, como a verdade é secreta, a interpretação é indefinida, já que toda vez que se chega a um sentido, o segredo é deslocado mais adiante, num movimento *ad infinitum*, tornando a interpretação inócua na procura de um significado final (ECO, 2016, p. 37-8).

Segundo Eco, é no interior dessas tradições que surgem as teorias de interpretação que preconizam a soberania do leitor sobre o texto, e que têm como consequência o que ele chama de superinterpretação [*overinterpretation*]. Mas segundo que critério concluímos que uma determinada interpretação textual é um exemplo de superinterpretação?¹⁵ O que define uma má interpretação, e quais critérios para definir a boa? Ele responde usando o que chama de princípio popperiano¹⁶, onde, se não há

¹⁴Essas palestras se deram por ocasião da *Clare Hall Tanner Lectures*, nos auditórios da Universidade de Cambridge, em 1990.

¹⁵Exemplos de superinterpretação são encontrados na interpretação que Rosseti faz da Divina Comédia, e por Hartman de um poema de Wordsworth. (Cf. ECO, 2016, p. 63-74). Em momento diferente, Eco relata como Hartman evita superinterpretar outro poema de Wordsworth, intitulado "The Daffodils". No trecho: *A poet could not but be gay*, evitou ler esses versos como um leitor contemporâneo. Eco diz o seguinte: "um leitor sensível e responsável não é obrigado a especular sobre o que se passou na cabeça de Wordsworth ao escrever aquele verso, mas tem o dever de levar em conta o sistema léxico da época de Wordsworth. No tempo dele, *gay* não tinha nenhuma conotação sexual, e reconhecer esse ponto significa interagir com o tesouro cultural e social" (ECO, 2016, p.80-1).

¹⁶Karl Popper estabelece como critério de demarcação entre ciência e não ciência: a falseabilidade, ou seja, nosso conhecimento, incluindo o conhecimento científico, é sempre falível, conjectural e passível de erro. Desse modo, propõe a falseabilidade como critério de demarcação entre teorias científicas, de um lado, e teorias não científicas ou pseudocientíficas de outro lado. (Cf. POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 2007.)

regras para definir as “melhores” interpretações, existe ao menos uma regra para definir quais as “más” (ECO, 2016, p. 61).

Talvez essa posição fique mais clara com um exemplo: Não se pode dizer que as hipóteses de Kepler sejam definitivamente as melhores, mas podemos dizer que a explicação ptolomaica do sistema solar falha em explicar alguns fenômenos relacionados ao movimento dos corpos celeste, por que violavam certos critérios de simplicidade e economia (ECO, 2016, p. 61), assim, para Eco esse é um critério importante para operar a distinção. Junto com este critério, Eco agrupa mais dois: a isotopia semântica e a coerência textual¹⁷, que em conjunto com a economia textual permitiria a leitura consistente de um texto, respeitando sua coerência interna. O que está em jogo é: se em alguns casos é impossível atestar a correção da interpretação, é razoável pensar que nos casos de “leituras enviesadas” esses critérios possibilitam escapar de más interpretações.

Eco propõe que o sentido do texto (*intentio operis*)¹⁸ não está de saída, nele mesmo, nem na criação do leitor (*intentio lectoris*), mas, que a interpretação seria o resultado desses dois vetores – obra e leitor – sem primazia entre eles. As suas palestras são tentativas de mostrar a razoabilidade de sua proposta sem, ao mesmo tempo, abrir-se à acusação de autoritarismo, dizendo a um intérprete que ele ou ela foi longe demais. Rorty aparece no debate como um interlocutor privilegiado, enquanto alguém que defende a posição que o leitor tem toda autonomia frente à obra.

Para Rorty, a distinção entre interpretar textos e usar textos é ociosa, pois “tudo o que alguém faz com alguma coisa é usá-la. Interpretar alguma coisa, conhecer alguma coisa, penetrar em sua essência, (...) tudo isso são apenas diversas formas de descrever um processo para fazê-la funcionar.” (RORTY, 2016, p. 110). O texto seria um conjunto de sinais, que o leitor usaria segundo seus propósitos e interesses, dando a ele a interpretação que melhor lhe convier. Sendo a coerência interna do texto uma criação do intérprete, não algo que se encontra no próprio texto. Rorty coloca Eco como um adepto da noção de que um texto tem uma “natureza” e de que a interpretação

¹⁷ “Qualquer interpretação feita de uma certa parte de um texto poderá ser aceita se for confirmada por outra parte do mesmo texto, e deverá ser rejeitada se a contradisser. Neste sentido, a coerência interna do texto domina os impulsos do leitor, de outro modo incontrolláveis.” (Ibid., p. 76). Isotopia seria “um complexo de categorias semânticas múltiplas que possibilitam a leitura uniforme de uma história” (GREIMAS *Apud* ECO, 2016, p. 73)

¹⁸ Umberto Eco ao analisar a oposição entre a interpretação como busca da *intentio auctoris* (o que o autor quis dizer), e a interpretação como atribuição de uma *intentio lectoris* (o que, no texto, o leitor encontra com relação ao seu próprio sistema de significação), escolhe uma via intermediária, a saber, a do respeito a *intentio operis* (a intenção da própria obra).

legítima envolve a tentativa de esclarecer essa natureza, enquanto sua posição reside na ideia que descobrir “O que é realmente o texto” deve ser abandonada e, em vez disso, pensemos nas várias descrições que consideramos úteis lhe dar em função de nossos diversos propósitos. (ECO, 2016, p. 13). Enquanto Eco distingue dois polos numa relação dialética, que traria como síntese a interpretação, para Rorty não é possível “traçar uma linha entre aquilo sobre o que estamos falando e o que estamos dizendo disso, exceto por referência a um propósito particular, a alguma *intentio* que nós tenhamos no momento.” (RORTY, 2016, p. 115-6).

A diferença entre Eco e Rorty parece se fundar na concepção de linguagem. Para Rorty não há distinção filosoficamente relevante entre linguagem e fato, entre signo e não-signo, tudo parece se reduzir a estímulos, aos quais se reage emitindo frases, que por sua vez, são estímulos aos quais se pode reagir e assim por diante. Deste modo, um texto seria um “conjunto de sinais e ruídos – um modo de descrever esses sinais ou ruídos que os relaciona a algumas das outras coisas sobre as quais estamos interessados em falar” (RORTY, 2016, p.115). Ao passo que para Eco, signos e textos são algo muito diferente de objetos e a descrição deles não está em pé de igualdade, por isso precisaríamos de uma “âncora” que possibilite um critério para ajuste, evitando assim uma pletera de caminhos interpretativos. A sua defesa do caráter limitado da interpretação, parece supor a existência de um sentido literal que funcionaria como uma espécie de “ponto zero” que regularia as interpretações. Evocar isotopia semântica, economia e coerência textual seriam nada mais que uma barreira para os excessos da *intentio lectoris*. No limite, Rorty não pode aceitar essa distinção porque ela traria resquícios essencialistas, que colocariam alguns textos como “mais certos” que outros, em vez de os tratar como melhores ou piores para tais e tais fins.

Ambos os autores, aparentemente, estão num dissenso profundo, ocasionado por fundamentar suas posições em tradições filosóficas diferentes¹⁹. Que adiram a posições distintas não nos parece muito arriscado afirmar, mas, em que medida esse distanciamento os coloca em times diferentes? Não estamos certos disso, nos parece que Rorty e Eco estão mais próximos do que se imagina. De acordo com nossa leitura, ainda que exista - e existe - um grande dissenso entre Rorty e Eco acerca da interpretação de textos, tais divergências podem ser aplainadas a partir da identificação de pontos em comum em ambas as perspectivas.

¹⁹No artigo *Umberto Eco: da “Obra Aberta” para “Os Limites da Interpretação”* (2010), Marcos Carvalho Lopes trata da perspectiva pragmática de Eco, herdeira de Peirce, que se distancia da perspectiva neopragmatista de Richard Rorty.

Começemos pontuando que nem Eco, nem Rorty se preocupam com a intenção do autor, pois uma vez o texto produzido, ele segue seu próprio curso. Ao buscar posicionar a *intentio auctoris*, isto é a intencionalidade do autor ao escrever um texto, Eco chega a uma afirmação contundente:

[...] entre a intenção do autor (muito difícil de descobrir e frequentemente irrelevante para a interpretação do texto) e a intenção do intérprete que (para citar Richard Rorty) simplesmente ‘desbasta o texto até chegar a uma forma que sirva a seu propósito’ [...] Existe a intenção do texto. (ECO, 2016, p.29).

Eco critica a busca da intenção do autor ao longo de toda a sua obra. Tentar ler os íntimos segredos nas entrelinhas, além de difícil, é irrelevante para a interpretação. Rorty objetiva turvar as distinções entre *intento lectoris* e *intento operis*, contudo, se há algo que se mantém é a soberania do leitor.

O processo interpretativo não seria aleatório em Eco, mas também não seria em Rorty. Pois, a tese de Eco que haveria uma distinção importante entre interpretar um texto e usá-lo, teria como preocupação última a possibilidade de atestarmos uma má interpretação. Isso porque para ele usar um texto é ampliar demasiado o universo de sentido dele e interpretar, ao contrário, respeitaria a coerência do texto, sua unidade e a continuidade de sentido que ele possui. Em Rorty, por seu turno, também procuraríamos as melhores interpretações em detrimento das más, e esse movimento se dá com o critério de utilidade, que nesse sentido se refere às possibilidades de acréscimos que a interpretação de um texto proporciona, e que já não se encontra no autor, sem a necessidade de dizer, a partir daí, que o texto possui uma “essência”, que de algum modo restringe os abusos interpretativos²⁰.

Eco, ao atribuir importância à distinção uso/interpretação, não parece, a reboque, atribuir uma hierarquia entre os termos. Não se trata de dizer que interpretar é um movimento superior e mais legítimo que usar um texto, mas só que ao usar um texto possivelmente se poderá superinterpretá-lo. Uso e interpretação são duas estratégias válidas de aproximação de um texto, o que importa, para Eco, é distingui-las, no intuito de combater as más interpretações. Para ele, um texto pode ter múltiplos sentidos, mas não qualquer sentido. Em Rorty também, só que ao dizermos que uma interpretação é

²⁰Eco ao analisar exemplos de superinterpretação, encoraja jovens pesquisadores a lerem todos aqueles livros relacionados aos ‘seguidores do véu’, estes, refere-se a autores acometidos pela ‘síndrome do segredo’. O objetivo da pesquisa não era tanto concluir se os ‘seguidores do véu’ estavam errados ou não, e sim para avaliar o valor econômico de suas hipóteses. (ECO, 2016, p. 63-4). Nada mais rortiano!

ruim, tomamos por base a relação entre o contexto, o interesse do leitor e a que fim se destina, não uma análise semiótica. Os limites serão aqueles que a comunidade de leitores dará. De acordo como a comunidade aceita ou não uma interpretação é que teremos o parâmetro. Será a disputa e/ou convivência entre as interpretações, numa dada comunidade de leitores, para ajustá-las como boas e más. A respeito disso, Rorty diz:

Podemos ver o imperativo de checar sua interpretação com o texto enquanto um todo coerente apenas como um lembrete de que, se queremos fazer com que nossa interpretação de um livro pareça plausível, não podemos simplesmente glosar um ou dois versos ou cenas. Teremos de dizer alguma coisa sobre o que a maioria dos outros versos ou cenas estão fazendo ali. (RORTY, 2016, p.112).

Nesse aspecto, a interpretação ocorre em um contexto social e histórico que a circunscreve, e no limite a superinterpretação em alguns casos pode ser proveitosa, algo que Eco admite, pois ela possibilitaria uma criatividade sem limites, rompendo com dogmatismos, em que a interpretação oficial seria heterónoma e autoritária. Mesmo que Eco mantenha sua ideia de um mínimo de aceitabilidade de uma interpretação, isso é feito com base de um consenso da comunidade, onde entender um texto se relaciona com a complexidade do contexto, de uma cultura, em que o autor e o leitor estão envolvidos nos mesmos aspectos, e é sob esses mesmos aspectos que o texto nasce. Aqui, não há grande diferença entre as ideias de Eco e as de Rorty. Afinal, Rorty admitiria que não podemos atribuir aos textos qualquer sentido em função exclusivamente de nossos desejos, pois estamos sempre situados em uma comunidade interpretativa que produz significados de maneira pública²¹.

Agora, será que “*Il n’y a pas de vrai sens d’un texte*”²², ou ainda, “um texto é apenas um piquenique que o autor entra com as palavras e os leitores com o sentido”? (ECO, 2016, p. 28). Não há pelo menos uma expectativa de um determinado sentido que o texto provocaria? Achamos que sim, e isso fica evidenciado se tomarmos a resposta de Richard Rorty às palestras de Umberto Eco. Rorty explica, diretamente, que havia lido *O Pêndulo de Foucault* como uma sátira antiessencialista, e se divertiu com a

²¹ Cf. Stanley Fish, *Is the real text in this class? The authority interpretive communities*, Cambridge: Havard University Press, 1980.

²² “Il n’y a pas de vrai sens d’un texte. Pas d’autorité de l’auteur. Quoiqu’il ait voulu dire, il a écrit ce qu’il a écrit. Une fois publié, un texte est comme un appareil dont chacun peut se servir à sa guise et selon ses moyens.” “Não existe um sentido real de um texto. Nenhuma autoridade do autor. O que quer que ele quisesse dizer, ele escreveu o que escreveu. Uma vez publicado, um texto é como um dispositivo que qualquer um pode usar como quiser e de acordo com seus meios.” Paul Valéry, *Variété III* (1936), *Au Sujet du Cimetière marin* (1933), p. 1507, in *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1997.

maneira como estudiosos e cientistas supõem que podem descascar a superfície das coisas para revelar uma natureza verdadeira e subjacente; que imaginou que Eco tinha abandonado sua pretensão de encontrar o “código dos códigos”, e teria aderido a “causa pragmatista”²³, cuja leitura é apenas um reflexo de suas próprias preocupações e interpretar um texto é o mesmo que usá-lo. Contudo, ficou surpreso que, neste debate, Eco parece guardar a ideia de que um texto poderia realmente se referir a algo mais profundo, que há uma distinção entre entrar no próprio texto e relacionar o texto com outra coisa. Sendo essa ideia tão ruim quanto à ideia aristotélica de que há algo como uma substância, intrínseca, tendo como oposto o que é aparente, acidental ou relacional. (RORTY, 2016, p. 110).

Eco, por sua vez, certamente considera o texto como uma entidade independente, com suas próprias intenções (*intentio operis*) e integridade, e insiste na distinção entre interpretar textos e usá-los. Rorty acusa Eco de aceitar os dualismos duvidosos, incluindo aqui a distinção kantiana entre valor e dignidade. Pessoas têm dignidade e dentro da perspectiva de Eco, os textos são pessoas honorárias, e devem ser tratados com respeito, em vez de meramente usado. Rorty descarta isso como uma distinção inútil, como tantas outras distinções na história da filosofia. Ainda assim, ele oferece uma: a distinção entre usar um texto para seus próprios propósitos e usá-lo para mudar seus propósitos - usá-lo para obter o que deseja ou para mudar o que deseja. O primeiro produz leituras metódicas de textos e esta última, leituras inspiradas. (RORTY, 2016, p. 125-6).

Mas o que nos interessa nisso tudo, não é a constatação da posição de Eco por parte de Rorty, e sim a sua surpresa ocasionada pela quebra de expectativa ocorrida ao interpretar o livro *O Pêndulo de Foucault*, como um exemplar pragmatista e o restante da obra do Mago de Bolonha. O fato dele reconhecer que sua interpretação do romance de Eco o levou num caminho diferente do encontrado no resto da obra dele, mostra algo que ameaça a posição de Rorty: "Um texto permanece como parâmetro para suas interpretações aceitáveis". Tentando falar como leitor, ao invés de autor, Eco insiste que Rorty se concentrou nos aspectos contra interpretação do *O Pêndulo de Foucault*, ignorando os elementos anti-excesso-interpretação. Eco não sabe se a leitura de Rorty está certa, mas acha que o próprio texto, e não apenas seus desejos de provar que suas posições estão corretas, restringe a interpretação.

²³“Mas esse agradável senso de camaradagem começou a se evaporar quando li o artigo de Eco ‘*intentio lectoris*’.” (RORTY, 2016, p. 110).

Negar que há uma *Ding an sich*, ou afirmar que "nosso conhecimento é situacional, holístico e construído" não anula o fato de que quando falamos, estamos falando de algo. Mesmo que cada propriedade de um assunto seja relacional, essas propriedades não são menos reais por isso. Eco defende uma crítica conjectural em que as interpretações podem não ser definitivas ou decisivas, mas podem ser rejeitadas como ruins. Basta que se "reconheça que não é verdade que tudo vale" e se utilize os critérios da comparação de interpretações, da coerência interna e da economia textual para definir qual seria, dentre várias possíveis, a mais adequada, ou, ao menos, a inadequada (ECO, 2016, p. 72).

Para Eco há uma espécie de falibilismo que envolve a prática de verificar interpretações contra o consenso de uma comunidade interpretativa. Thomas Kuhn argumentava que uma teoria, para ser aceita como paradigma, deveria parecer melhor que as demais, sem necessariamente explicar todos os fatos de que trata. Deve ser a melhor, ainda que não esgote o assunto. Eco toma esse modelo como exemplo de sua posição (ECO, 2016, p. 70). Algo a que, pensamos, Rorty não se oporia.

Neste embate, Umberto Eco traz uma imensa contribuição, demonstrando, que a interpretação de uma obra é um processo dialógico, que não significa com isso ausência de limites a sua interpretação, deste modo, propõe, então, alguns critérios que evitem superinterpretações. Rorty não é um adepto do "tudo vale", nem de que é possível encontrar no texto por si só algo que limite sua interpretação, pois, interpretação é uso e o critério de validação seria dado por quanto ela é útil para propósitos específicos, de forma dialógica.

Pelo mencionado até aqui e, sem pretensão de ter chegado a uma posição definitiva, parece-nos que as diferenças entre ambos autores não são tão agudas como pode parecer em primeira instância. Entendemos que para ambos, algumas interpretações são ruins, pois fecham a riqueza trazida pelo texto. Disso não se segue que o critério para a distinção seja algo como a coerência interna do texto, se por isso queremos dizer que há uma estrutura subjacente que orienta as interpretações, de forma a identificar as boas das más. Precisa-se de algum critério, porquanto, no limite, a sua ausência pode desfigurar a obra, segundo Eco, ou tornar infecunda a interpretação, de acordo com Rorty.

Na perspectiva de Rorty, segundo entendemos, a leitura de uma obra não deve ser evocada como uma "teoria do espelho", que o grau maior de aprovação exegética se daria quando refletisse realmente o que acontece na obra que se pretende oferecer uma

interpretação. Seria solicitada uma integridade na reprodução de toda obra, então, sim, haveria uma leitura “verdadeira”. Ora, esse modo de descrever as possibilidades de verificação de uma interpretação parece implausível, para dizer o mínimo. Em primeiro lugar, uma interpretação que dissesse tudo que estivesse na obra, seria do tamanho da própria obra. Seria igual ao mapa do império de Borges²⁴, e um mapa do tamanho do império é totalmente fiel, mas imprestável. Assim seria a extrema fidelidade à obra, uma cópia. Antes bem, a interpretação implica seleção, edição, montagem, escolhas conceituais, ou seja, uma série de decisões tomadas, necessárias para produzir uma interpretação original, por exemplo. Ao pegar os conceitos-chaves e colocá-los numa narrativa, se dá um trabalho de intervenção que oferece novos sentidos, num uso que pode ser até retórico - uso que Rorty sempre faz.

Enfim, arrolamos este debate porque traz no seu bojo a posição de Rorty sobre interpretação, o que nos ajuda a entender a sua leitura de Freud, como também, a posição de Eco fornece uma ferramenta para analisá-la. Seria a interpretação oferecida por Rorty um exemplo de superinterpretação? Ocupar-nos-emos dessa questão no último capítulo.

Recapitulando, o argumento, a recontextualização histórica, a apropriação, a narrativa e a utilidade, tal como praticada por Rorty, parecem conduzir a uma posição filosófica clara, afirmar o aspecto contingencial da realidade, alertando-nos sobre a impossibilidade de verdades *a priori* e de valores absolutos. Por trás disso, está a ideia de que o ser humano é algo em construção, inacabado, contingencial, aberto ao fluir dos acontecimentos. O que o impede de se apegar a padrões fixos e descrições últimas. Qualquer descrição é sempre parcial, sujeita a mudanças e a novas descrições. Assim, como já dito, não há descrições verdadeiras, somente descrições “melhores” que outras de acordo com outros propósitos.

Desse modo, não seria razoável esperar da leitura dos textos freudianos por parte de Rorty um tratamento sistemático das questões suscitadas pela psicanálise, no mesmo molde, por exemplo, de outros filósofos que trataram da psicanálise. Em outros termos,

²⁴Sobre o Rigor na Ciência: “Naquele Império, a Arte da cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava toda uma cidade, e o mapa do império, toda uma província. Com o tempo, esses mapas desmesurados não foram satisfatórios e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos afeita são Estudo da Cartografia, as gerações seguintes entenderam que esse dilatado mapa era inútil e não sem impiedade o entregaram às inclemências do sol e dos invernos. Nos desertos do oeste perduram despedaçadas ruínas do mapa, habitadas por animais e por mendigos; em todo o país não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas.” BORGES. Jorge Luis. *Obras completas* (1952-1972). São Paulo: Globo, 1999, p.247.

a problemática trabalhada por Rorty está circunscrita ao seu próprio campo de interesse e a forma como vê o trabalho de interpretação, portanto, não pode e nem pretende dar conta da psicanálise como um todo. É particularmente ilustrativa, a este respeito, a ausência do conceito de resistência, cujo sentido e consequências visamos examinar no terceiro capítulo.

A seguir, iremos apresentar a leitura que Rorty faz de Freud, explorando as contribuições deste para uma nova concepção de sujeito, bem como a moralidade advinda dessa noção.

1.3. Rorty, leitor de Freud: Observações iniciais.²⁵

Em *Freud e a Reflexão Moral*, Rorty buscou analisar a contribuição freudiana sobre a constituição do sujeito e, como resultado, sobre a reflexão moral. O “ponto arquimediano” deste artigo é compreender o que Freud quis dizer com sua afirmação de que “o ego não é o senhor da sua própria casa” (FREUD²⁶, 1917 [2000], XVII p.78; GW, 1917 [1947], XII, p. 11), e, por conseguinte, como essa afirmação se articula com a grande influência de Freud para uma nova perspectiva sobre o sujeito. No artigo de 1917, *Uma dificuldade no caminho da Psicanálise*, Freud trata de certa antipatia e de resistência perante a Psicanálise, devidas a um dos “*três severos golpes*” sofridos pelo “*narcisismo universal*” do homem, ou seja, em “*seu amor-próprio*”. O primeiro golpe, o cosmológico, dado pela teoria copernicana, marca a destituição da Terra da posição central do Universo; o segundo é o biológico, causado por Charles Darwin, pelo qual o homem é colocado no fluxo da evolução comum das espécies, sem nenhum privilégio. Por último, quando Freud destitui a razão consciente da determinação das ideias e dos atos humanos, tirando do ego o poder absoluto de si ao afirmar que outras instâncias da mente também têm grande importância, surge o terceiro golpe, o psicológico.

²⁵ Uma primeira versão dessa seção foi apresentada na nossa monografia cujo título é “O descentramento do sujeito: uma leitura neopragmática de Freud, 2013”.

²⁶ As citações de Freud serão pela paginação das editoras Imago, Cias das Letras (Cia.) e Amorrortu, dependendo da disponibilidade das edições. Também referenciamos à edição das obras completas em alemão, abreviadas por GW(GesammelteWerke) seguida pelo nº do volume e da página. Excetuando os textos que não se encontram nessa edição. Como as obras de Freud caíram em domínio público, no ano de 2010, o leitor que quiser conferir os textos no original encontrará disponível em <http://freud-online.de/>. As obras de Freud envolvem problemas de tradução e discussões acerca do seu vocabulário, serão, preferencialmente, utilizadas as traduções de Paulo César de Souza. No entanto, optamos por traduzir o termo *Verdrängung* por Recalque, *Trieb* como pulsão, *Ich*, *UberIche* *Es* são substituídos pelos termos latinos que se consagraram no Brasil: *ego*, *superego* e *id*.

Na modernidade e para a maior parte da tradição filosófica, o sujeito é concebido como consciente de si. Na esteira das críticas a esse modelo surge Sigmund Freud e a sua noção de inconsciente, noção que colocou o Eu cartesiano em xeque. “Sim, nos enganamos acreditando que somos o centro de nós mesmos” é a mensagem de Freud. Há um pensamento que ocorre nos bastidores e condiciona o que acontece no palco da nossa vida. Nós estamos ali simultaneamente como atores e espectadores do desenrolar da peça – eis a tese freudiana capital.

Assim, Freud subverte o conceito de sujeito, concebendo-o não mais como consciente de si, mas sim como sujeito *dividido e opaco para si mesmo*. A “parte” consciente do sujeito se estabelece à custa de um desconhecimento da outra “parte”, a inconsciente. Esta, por sua vez, comporta desejos que se manifestam à revelia daquela. A grande novidade de Freud foi ter proposto a ideia de que o sujeito não precisa ser necessariamente consciente de suas intencionalidades. Em outras palavras, sujeito não é aquele que sabe o que está fazendo, mas, pelo contrário, aquele que responde por aquilo que faz sem necessariamente saber por quê.

Para esclarecer como podemos entender essas revoluções apontadas por Freud, Rorty contrapõe um mundo de espécies naturais com outro, um mundo mecanizado surgido na Modernidade. No mundo antigo de espécies naturais, as diversas substâncias teriam um centro/periferia, ou essência/acidentes e uma finalidade que é determinada pela sua essência. Em um mundo mecanizado, no entanto, a discussão centro/periferia, essência/acidentes desaparecem, bem como o finalismo intrínseco. Segundo Rorty, na modernidade “o universo começou a parecer-se com uma máquina bastante simples e enfadonha, vagando para lá do horizonte, em vez de como um quadro bem composto e limitado.” (RORTY, 1999c, p. 227). Em relação a isso, Rorty aponta a Hume como o responsável de inserir o sujeito nessa concepção mecanizada ao estabelecer as leis de associação que dirigem o mundo mental de modo semelhante a como a gravitação rege o mundo físico.

Segundo Rorty, a inovação verdadeiramente significativa está na mudança operada por Freud na nossa autoimagem. Todavia, de que forma, o “descentramento-como-mecanização” freudiano tem relevância para a nossa reflexão moral? Em Hume, apesar de apresentar como a mente opera mecanicamente, o sujeito ainda está no controle, ele ainda é consciente de si. Com base nas impressões formam-se ideias que

são a base de seu conhecimento, mas há um sujeito plenamente consciente que percebe. Com isso ele ainda se encontra no paradigma do sujeito moderno.

A especificidade da psicanálise é a tese de um sujeito inconsciente e, também, consciente, ou seja, que é essencialmente dividido, efeito de diversas injunções e, portanto, impossível de ser representado por atribuições fixas e determinadas fora de aspectos sociais e históricos diversificados. De acordo com Rorty, pensar assim é não oferecer outro centro cujo lugar encontraria no inconsciente morada, nem hierarquizar as diferentes instâncias psíquicas como uma mais profunda que outras. É a possibilidade de mudar a pergunta “qual nosso verdadeiro ser” para “como podemos melhorar nossa autoimagem e nossa relação com o outro”. Assim, Rorty atribui a Freud a mudança radical na perspectiva sobre o sujeito e sobre como esse sujeito se vê a si mesmo, operando uma profunda revolução na aurora do século XX.

Tal mudança representa para Rorty o “descentramento” do sujeito, que passa a ser entendido como sem centro, uma vez que descentralizar aqui significa tirar o centro. Poder-se-ia objetar que também é possível entender “descentramento” como resultado de afastar ou separar do centro. Porém, nesse caso, o vocábulo adequado seria “deslocamento” e, com isso, a radicalidade pretendida pela psicanálise seria perdida, pois bastaria conhecer esse novo centro para poder dizer o quê é o sujeito e suas determinações. No caso de descentramento, precisamente, é dizer que há uma estrutura sem centro. Embora seja possível interpretar o pensamento freudiano como atribuindo ao inconsciente um peso maior, o que poderíamos supor se tratar do novo centro, Rorty entende o sujeito descentrado como sem centro.

Mas de qual centro estamos falando? O da consciência, o lugar das representações, da apreensão do pensamento e da certeza da existência, em suma, o lugar que fora privilegiado por Descartes e por muitos outros na filosofia. Justamente, é Descartes quem estabelece a origem filosófica do conceito de sujeito moderno, que é a consciência. Segundo essa concepção, o homem passa a ser consciência que reflete sobre si, ou melhor, sujeito que teria acesso privilegiado a si-mesmo por meio da reflexão solitária que chega ao *cogito*. O descentramento deste sujeito leva a um novo conceito, o do sujeito inconsciente e dividido, onde desaparecem as hierarquias e os valores implicados nelas, ou seja, não há mais do que se falar na oposição razão/paixão, nem que a razão seria responsável em controlar as paixões.

A psicanálise passa a elaborar uma teoria defendendo que “o ego não é o senhor em sua própria casa”²⁷. Enquanto o cogito cartesiano aponta o eu como o lugar da verdade, o “cogito freudiano” revela que o eu é o lugar do ocultamento. São duas concepções de subjetividade completamente diferentes. Freud não aponta um novo campo da consciência, algo que se pudesse entender como a sua face oculta, mas um novo objeto, isto é, o inconsciente. A questão propriamente dita do sujeito sofre um descentramento radical. Se antes de Freud o sujeito era pensado e identificado com a consciência, com ele e a partir dele é preciso perguntar por esse sujeito do inconsciente e pela articulação com o eu consciente. A noção de sujeito centrado, dotado de razão e consciência, conhecido como sujeito cartesiano, vai dando lugar a uma nova concepção do sujeito, talvez uma exigência da complexidade que caracteriza a sociedade contemporânea.

Para Rorty, o inconsciente freudiano se manifesta mais como “alguém que tem objetivos diferentes dos nossos” do que “alguma coisa que possamos, para atingir alguns dos nossos objetivos, descrever proveitosamente” (RORTY, 1999c, p. 234). Como análoga de uma ou mais pessoas, que parecem ter objetivos diferentes dos nossos, a noção de inconsciente descentraliza a ideia de um eu “único” e coerente. Uma concepção de um “eu” descentralizado, que compreende que a mente não pode ser identificada por um único conjunto de crenças e desejos, uma ideia perturbadora para os filósofos tradicionais. Donald Davidson tem um papel central para a argumentação de Rorty no que se refere a pensar o eu descentralizado por existir uma multiplicidade ao invés de um “eu” uno. Vamos percorrer os caminhos davidsonianos.

1.3.1 Caminhos davidsonianos.

Rorty adere à leitura de Donald Davidson, em “O paradoxo da irracionalidade” (1982), para clarificar sua posição no que concerne ao descentramento defendido pela psicanálise e para nossa reflexão moral. Nesse artigo, ele argumenta que a teoria psicanalítica freudiana ajuda a explicar e entender a irracionalidade, e seu suposto paradoxo. Esse paradoxo consiste em que a irracionalidade se dá na casa da razão, só uma pessoa racional pode ser irracional. Davidson nos diz:

²⁷FREUD, 1917 [2000], XVII p.78; GW, 1917 [1947], XII, p. 11.

A ideia de uma ação, crença, intenção, inferência ou emoção irracional é paradoxal. Isso porque o irracional não é apenas o não-racional, que se encontra fora do âmbito do racional; a irracionalidade é uma falha dentro da casa da razão. (DAVIDSON, 1982, p. 01)

Racional, aqui, refere-se, à ideia de que tais expressões têm capacidade de justificação, ou seja, de serem entendidas ou explicadas em função de causas que são motivos ou razões em oposição à racionalidade compreendida como a posse apriorística de argumentos universalmente válidos, com o condão de fornecer fundamentos cognitivos independentes dos fatos empíricos. O que não é racional nos homens é físico e, conseqüentemente, não se trata de ser racional ou irracional, mas "a-racional". Uma vez que irracional é o que não pode ser justificado, diante de um panorama eleito como norma da racionalidade. O valor de um ato acrático ou irracional é sempre meramente relativo à sua posição no quadro da racionalidade padrão (FREIRE COSTA, 1995, p. 181).

A aspiração de Davidson é demonstrar que a teoria psicanalítica pode ajudar ao entendimento da irracionalidade. Podemos esquematicamente dizer que Davidson aponta duas diferentes formas de "irracionalidade": (1) Talvez seja irracional, em algum sentido, acreditar em duendes, elfos ou bruxas, mas tais crenças podem ter explicação padrão se elas são baseadas no que os possuidores dessas crenças consideram ser evidência. (2) O tipo de irracionalidade que traz um problema conceitual não é o fracasso de alguém acreditar ou se sentir inclinado a fazer o que nós julgamos razoável, mas sim o fracasso, dentro de uma única pessoa, de coerência ou consistência no padrão de crenças, atitudes, emoções, intenções. Para Davidson, o tipo de irracionalidade fecunda de paradoxo é o (2), aquela pela qual internamente uma pessoa não tem consistência ou coerência para justificar seus atos e pensamentos, uma espécie de autoengano. E não aquelas situações em que a pessoa advoga ter razões suficientes para justificar uma ação ou crença, por mais estranha que possa parecer aos olhos de outras pessoas.

Antes de decifrar como e porque isto ocorre, Davidson nos diz que a explicação através da racionalização nos permite ver os eventos ou atitudes como razoáveis do ponto de vista do agente, mas para isso deve existir uma relação lógica, pois o conteúdo dos desejos e crenças deve ter algum valor ou ser desejável sobre ação; e/ou, as razões que um agente tem para agir, devem, se forem para explicar a ação, ser as razões pelas quais atuou. Deste modo, pode-se afirmar que as razões desempenharam um papel

causal em relação à ação (DAVIDSON, 1982). Podemos perceber que o que está em jogo na explicação da ação é um valor, uma meta desejada, ou ainda a atitude do agente e a crença de que, agindo assim (de maneira de ser explicado), ele pode promover o valor relevante ou objetivo, e estará agindo de acordo com sua atitude. Vejamos o que nos diz Davidson:

[...] um homem que descubra algo desejável na saúde, e acredita que o exercício físico torná-lo-á sadio pode concluir que há algo desejável nisso que pode explicar por que ele se exercita. (DAVIDSON, 1982, p. 03)

Ou ainda:

Tememos a pobreza porque acreditamos que ela nos traz o que consideramos pernicioso; esperamos que chova porque acreditamos que a chuva melhorará as safras agrícolas, e queremos que isso ocorra; acreditamos nisso com base em uma indução a partir do que ouvimos e vemos; e assim por diante. (DAVIDSON, 1982, p. 04)

O paradoxo que desafia Davidson refere-se apenas à explicação da ação de um agente que, analisados todos os prós e contras de uma referida ação, e tendo aceitado a melhor escolha à luz de seu entendimento, age contrariando essa escolha. O que torna mais enigmático é como pode alguém, deliberadamente, diante do melhor juízo, agir contrariamente. Posto que ele deveria agir de acordo com o que ele acha ser o melhor, depois de ter levado tudo em consideração.

Outro ponto relevante neste percurso é a aparente incompatibilidade das causas com as razões de acordo com as quais se acredita que, por um lado, explicações causais são relatos fisicalistas e, por outro, que explicações mentalistas constituem o relato intencional das razões de uma ação e qualquer subversão destes papéis desembocam num reducionismo. Destarte, a proposta de Davidson nos permite ler a teoria de Freud acerca da divisão das instâncias psíquicas como uma possibilidade de explicar a causalidade mental, identificando causas e intenções. Nesse sentido, podemos explicar as ações como dependentes de uma causa, ou seja, de forma racional, onde só eram vistas irracionalidade e confusão.

Assim, falar de inconsciente é apresentá-lo como uma parte racional do psiquismo, é atribuir racionalidade ao inconsciente que ganha consistência interna. Podemos ver que a tese davidsoniana pressupõe a explicação racional e a explicação causal como concepções que não se excluem. Tomando Freud como protótipo, Davidson argumenta que "não há conflito inerente entre explicações racionais e

explicações causais". Crenças e desejos são causas das ações para as quais eles são razões.

Imaginemos *Alexei Ivanovitch*²⁸, que sabe que não deve gastar seu último recurso na roleta, sob pena de cair na indigência caso não ganhe. No entanto, ele vê a roleta e, mesmo tendo certeza de que irá passar por sérias dificuldades caso jogue e perca, ele, após titubear, acaba por apostar. Aristóteles explica essa possibilidade como “fraqueza da vontade”, segundo Davidson. De acordo com Platão, se ele jogou é porque efetivamente não sabia, em um grau suficiente, sobre os males de sua ação. Davidson nomeia isso de “princípio de Platão” que, por sua vez, se opõe ao “princípio de Medeia”²⁹ (DAVIDSON, 1982, p. 04). Este, diz que o jogador joga mesmo efetivamente sabendo que isso lhe trará enorme prejuízo, mas o desejo de jogar age como que uma força estranha, algo vindo do exterior que toma a sua “alma” e a conduz até a roleta.

Ainda seguindo Davidson, há de se lembrar de Aristóteles. O estagirita chamaria claramente o jogador de agente acrático, e explica tal conduta como a de quem tem um leve esquecimento do que a aposta representa para a sua vida, e então cede ao desejo de jogar. É como se ele não soubesse claramente de que está entre as alternativas, a de apostar e a de não apostar. (DAVIDSON, 1982, p. 05). Davidson toma esse caso como menos problemático do que o “princípio de Medeia”, esse sim é fecundo de paradoxos. Ele não vê como enfrentar esses paradoxos sem fracionar a mente, e o modelo sugerido por Freud é oportuno nessa tarefa.

A tese davidsoniana defende que, nesse caso, há uma causa mental que não é uma razão. Isto só é possível se a mente puder ser particionada em estruturas quase independentes. Davidson extrai da obra de Freud três tentativas de explicação para esse tipo de fenômeno: Primeiro, a mente contém um certo número de estruturas semi-independentes, que são caracterizadas por atributos mentais como pensamentos, desejos, memórias. Segundo, partes da mente são, em importantes aspectos, como seres humanos, não apenas porque elas possuem (ou consistem de) crenças, desejos, ansiedades, e outros traços psicológicos, mas também porque tais fatores podem combinar-se, como na ação intencional, de modo a produzir eventos subsequentes na mente ou fora dela. Terceiro, algumas das disposições, atitudes e eventos que caracterizaram as várias subestruturas da mente devem ser considerados segundo o

²⁸ Personagem protagonista d'O jogador, de Dostoiévski.

²⁹ Personagem imortalizada por Eurípedes.

modelo das disposições e forças físicas quando estas afetam ou são afetadas por outras subestruturas da mente. (DAVIDSON, 1982, p.10-11). E assim podemos dizer, supostamente, que numa dada subestrutura se encontra um determinado curso de ação a ser levado em consideração como o melhor, enquanto que noutra, outro curso de ação é solicitado.

Assim, como dito, o jogador pode ter um conjunto de crenças e desejos que contenham aí uma razão para não apostar. Essa razão é aquela que todos sabemos, a possibilidade de perder seus últimos recursos. Mas pode ter, ao lado dessa razão, outro conjunto de crenças e desejos que não contenham qualquer razão que diga que um jogador não pode apostar, e que, ao contrário, sejam causas mentais para apostar. Essas são causas mentais, mesmo que não sejam razões. Nesse caso, segundo Davidson, podemos com Freud pensar que uma parte da mente funciona como um agente independente da outra. Todavia, diz Davidson, pode-se falar de maneira mais amena, que chancela Freud sem ter que criar vários “sujeitos” dentro de uma só pessoa. Pode-se falar simplesmente em termos de funções, em termos de conceitos de razão e causa.

Nesse sentido, o chamado inconsciente pode ser entendido como um conjunto de crenças e desejos no campo mental, como outros conjuntos, um conjunto alternativo, que se relaciona com o comportamento desejado por meio de causalidade, não de racionalidade. De outra maneira, crenças e desejos são causa de outras crenças e desejos que geram comportamentos, mas não agem como razão. Razões são motivos que geram novas crenças e desejos e para aparecer dependem de conversação, enquanto, causas geram efeitos, sem conversação (DAVIDSON, 1982, p. 11). Uma observação, a tese de Davidson de que razões são causas não diz que toda razão é uma causa, mas que é impossível uma incoerência radical, “a possibilidade de irracionalidade depende de amplo grau de racionalidade. Irracionalidade não é mera falta de razão, mas uma doença ou perturbação da razão” (*ibid.*).

De acordo com isso, o caráter misterioso ou inacessível do inconsciente freudiano desapareceria ou, pelo menos, diminuiria em grande medida. Deste modo, podemos nos referir a ele como linguisticamente definido e regido por leis mais ou menos semelhantes às outras instâncias psíquicas, coisa que diminuiria muito a radicalidade atribuída por Freud ao inconsciente. Parece-nos difícil que tal interpretação tivesse assentimento do escritor d’*A interpretação dos sonhos*, pois especificamente o conjunto das leis que regem o inconsciente freudiano é caracterizado como diferente das

outras instâncias.³⁰ Com efeito, a defesa davidsoniana da ideia de Freud sobre a divisão da psique para dissolver os paradoxos, que se apresentam quando se pensa sobre a irracionalidade, parece conter algo paradoxal, dado que poderíamos também pensar que Freud contribuiu precisamente no sentido oposto; ampliando os limites do dito irracional³¹.

Depois dessa rápida apresentação do ponto fulcral em Davidson, no qual Rorty se apoia e de que lança mão na sua interpretação de Freud, especificamente em torno das noções de racionalidade\irracionalidade, razões\causas, quase-pessoas, retornaremos à leitura rortyana de Freud.

1.4 (Re)descrevendo o inconsciente.

Diante da perspectiva davidsoniana, o ponto sugerido por Rorty para interpretar Freud começa a fazer sentido. Com efeito, a afirmação de que “o ego não é o senhor da sua própria casa” adquire um novo significado se considerarmos que as estruturas chamadas por Davidson de “semi-independentes” se referem às diferentes esferas do psiquismo as quais geram grandes conflitos dentro de uma mesma pessoa questionando, conseqüentemente, a centralidade do “eu” e da sua coerência interna.

Para Rorty se faz necessário entender os dois sentidos de inconsciente³², presentes na obra freudiana, para que a sua proposta de leitura seja aceitável. Vejamos:

[...] (1) um sentido em que representa um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas complexos, sofisticados e internamente consistentes como as normais crenças e desejos conscientes dos adultos; e (2) um sentido em que representa uma massa fervilhante de energias inarticuladas instintivas, um ‘reservatório de libido’ para o qual a consistência é irrelevante. (RORTY, 1999c, p. 234)

No segundo sentido, o termo inconsciente seria só outra designação de “paixões”, a parte animalesca aprisionada nos porões da alma, a má alma, etc. A consequência disso

³⁰ Veremos isto com detalhe no próximo capítulo, dedicado exclusivamente a teoria freudiana.

³¹ Nossa interpretação sobre um irracionalismo em Freud não é, evidentemente, acima de qualquer disputa. Sigo a posição segundo a qual, irracionalismo não é a rejeição do papel da razão, mas rejeita a reivindicação do papel ilimitado da razão. Neste sentido, com o inconsciente freudiano podemos dizer que as pessoas não são fundamentalmente racionais.

³² Devemos chamar atenção que a noção de inconsciente em Freud sofreu mudança de sentido quando ocorreu a reformulação das tópicas, tema que será tratado em capítulo vindouro. Parece que os sentidos elencados por Rorty são mais genéricos e imprecisos, do que a operada no seio da teoria psicanalítica. Ainda, chamo atenção que essa espécie de “antropomorfização” se encontra mais na segunda tópica. Thomas Nagel trata desse tema em *Freud's anthropomorphism*, publicado em *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and J. Hopkins, Cambridge, 1983.

seria uma visão pautada na dicotomia razão/instinto em que o autoconhecimento é considerado como um processo de purificação em busca da parte pura e racional do homem. Tratar-se-ia de extirpar do “eu” verdadeiro as “impurezas” das paixões e dos instintos. Já o primeiro sentido, ao contrário, distante de se referir a algo animal, soturno e repulsivo, visa a relação com o consciente como a de “parceiros conversacionais³³”, ou seja, *quase-selves* astutos, criativos, inventivos, etc., em inter-relações. Assim, segundo Rieff “Freud democratizou o gênio ao dar a todos um inconsciente criativo” (RIEFF, 1979, p.56). De outra forma, podemos dizer que a autoimagem do homem como um intelecto tendo que se ver às voltas com brutos irracionais – as paixões, os instintos animais – dobra-se a outra mais requintada de dois ou mais intelectos que podem agir mutuamente entre si.

Justamente, segundo Rorty, o que é novo na visão freudiana é a compreensão de inconsciente definido no primeiro sentido da citação, em que o inconsciente não é visto como tosco ou obtuso, mas, como um par intelectualmente inventivo e tão articulado quanto o consciente. Essa perspectiva gera uma revisão em nossa autoimagem, pois substitui a ideia de uma parte racional dos seres humanos lutando contra as paixões (as irracionalidades provindas de nossa parte animal) por uma ideia de rede de diversas crenças e desejos, de transações sofisticadas entre diferentes intelectos.

Nesta concepção, o inconsciente pode ser interpretado como um sistema coerente internamente, de modo a equiparar-se com uma quase pessoa, ainda que diferenciada e estranha ao conjunto de crenças e desejos conhecidos e que denominamos consciência. Neste sentido, ela inaugura a possibilidade de nos pensarmos como um corpo habitado por diversas “pessoas”, as quais têm uma relação entre si e o corpo. O que acarreta afirmar que as crenças e desejos inconscientes de uma pessoa não são razões para alterar aqueles conscientes, mas que podem causá-los, ou causar simplesmente comportamentos, em princípio, ininteligíveis se considerados apenas os conscientes –de acordo com Davidson.

³³A ideia de conversação em Rorty advém de sua noção de filosofia como uma grande conversa, diálogo. A filosofia seria uma disciplina como as outras e em diálogo com elas, com critérios históricos e contingentes, que se ocuparia de mostrar as vantagens e desvantagens de visões de mundo em competição, em contraposição à filosofia como a responsável de oferecer a última palavra sobre o conhecimento, capaz de criticar e julgar as outras áreas da cultura. (cf. MATTIO, Eduardo. *La Construcción Pragmatista del Sujeto y de la Comunidad Moral*. Buenos Aires: Ed. Del Siglo, 2009, p. 38.). No caso de parceiros conversacionais, Rorty leva essa posição para as instâncias psíquicas da teoria de Freud, onde, para ele, não há nenhuma hierarquização das instâncias e elas operariam em uma grande conversação.

Ao efetuar a distinção no seio da ideia de inconsciente, Rorty opta por um dos seus significados excluindo o outro. Em nossa opinião, isso será o inovador da sua leitura e, ao mesmo tempo, representará um distanciamento das teses de Freud, ocasionando a seguinte especificidade: o conceito de resistência não encontra lugar na interpretação rortyana.

Assim, Rorty lê o inconsciente freudiano como um sistema complexo de crenças e desejos tão consistente como os outros na esfera mental, como por exemplo, a consciência. Nessa interpretação, o ego, superego e id são instâncias alternativas de crenças e desejos que interligam a experiência infantil até os eventos mais recentes dos indivíduos. Como a variabilidade e diversidade dos eventos na vida de uma pessoa e sua resposta para tais eventos, é de tal maneira caótica, que não se consegue agrupar num conjunto coeso, a metáfora de um corpo habitado por diversas “pessoas” se encaixa como uma luva. Essa perspectiva, pluralista da mente, é ideal para a filosofia rortyana, porquanto afasta a concepção essencialista de um núcleo coerente e rígido partilhado por todos os homens, que seria o que o distingue dos outros animais.

Rorty nega explicitamente que conhecer a si mesmo envolva entrar em contato com uma essência humana comum.

Longe de ser o que partilhamos com os outros membros da nossa espécie, o autoconhecimento é precisamente o que nos divide deles: as nossas ocasionais idiosincrasias, os componentes "irracionais" dentro de nós, aqueles que se dividem em conjuntos incompatíveis de crenças e desejos (RORTY, 1999c, p. 233).

O interessante na redescritção do inconsciente oferecida por Rorty, é que ela rompe com as dicotomias e as relações hierárquicas, tratando de conceber as instâncias psíquicas como equivalentes. Segundo essa visão nossa tarefa moral seria uma espécie de familiarização com o estranho em nós, nosso componente “irracional”. Só esse autoconhecimento vai permitir-nos negociar entre nossas identidades, nossas “pessoas”.

Nessa esteira, Rorty entende o processo analítico freudiano como um grande movimento de familiarização dessa rede diversificada de crenças e desejos, no intuito de lidar com a variedade de “*quase-selves*” como processo de autoengrandecimento [*self-Enlargement*], por se tratar de encontrar e conhecer a diversidade de aspectos existentes dentro de nós e não de encontrar o verdadeiro eu. Nisso nos parece muito fiel ao propósito da psicanálise. É na possibilidade de descrição plural de vários discursos e práticas, mesmo aquelas aparentemente antagônicas numa mesma pessoa, que o

autoengrandecimento toma o lugar do autoconhecimento. Podemos dizer que se trata de uma redescritção da máxima do Templo de Delfos - “conhece-te a ti mesmo!”; é substituir o afã religioso e metafísico de encontrar o “verdadeiro *self*”, pelo desejo de tornar conhecidos e comuns esses estranhos em nós, como uma nova obrigação moral.

A vantagem disso consiste em que ao aprendermos os porquês desses “estranhos” em nós, podemos aprender também algo sobre nossas relações com os outros. Aí reside o ponto da escolha de Rorty pela psicanálise freudiana. Ao racionalizar o inconsciente, permite-se ao indivíduo olhar para o seu passado e poder criar uma nova narrativa de si para seu futuro. Ou seja, a busca por sua verdadeira natureza, seu *self* verdadeiro capaz de guiar suas deliberações morais, é abandonada pela busca de redescrever seu passado no presente para aumentar suas possibilidades de ação no futuro.

Para Rorty, o "desenvolvimento moral no indivíduo e de progresso moral na espécie humana como um todo, é uma questão de refazer eus humanos, de modo a ampliar a variedade das relações que constituem os eus."(RORTY 1994, p. 79). O que Freud fez, foi proporcionar um instrumento apropriado nesse processo de autocultivo, a psicanálise. Rorty vislumbra a estreita relação entre psicanálise e autocriação. A psicanálise é descrita como um dispositivo de ironização³⁴, na medida em que proporciona ao sujeito a possibilidade de um olhar irônico sobre o próprio eu e a própria história. Se não podemos mais arrolar uma verdade ou essência sobre o eu, como também sobre os fatos, a análise conduz o indivíduo a um trânsito incessante entre as diferentes versões propostas pelas diferentes instâncias psíquicas, processo que implica o desenvolvimento de uma saudável “tolerância às ambiguidades”, expressão que Rorty empresta de Rieff.

Com a seguinte passagem, encontramos a redescritção psicanalítica como instrumento de mudança:

³⁴Para Rorty, o ironista é aquele que tem três características: I - tem "contínuas dúvidas sobre o seu vocabulário final", porque teve acesso a vocabulários considerados finais por outras pessoas ou livros que tenha entrado em contato. Por vocabulário final, Rorty designa aquele conjunto de palavras que todo ser humano carrega e que é empregado para justificar suas ações, suas crenças e sua vida, e II percebe que os argumentos de seu vocabulário final não dissolvem nem subscrevem suas dúvidas, e III - "não acha que seu vocabulário final é mais próximo da realidade do que outros."(RORTY, 2007, p. 134). É alguém suficientemente historicista, para quem a ideia de que suas crenças e desejos mais importantes não se referem a algo que o ultrapassa, nem o tempo e o acaso. O oposto do ironista é aquele que pensa haver resposta bem fundada ou algoritmos para resolver dilemas morais. No limite, o oposto do ironista é o teólogo, ou o metafísico, pois acredita numa ordem (além do tempo e da mudança) que determina a existência humana. Num artigo intitulado, Ironia(s) em Freud: Da escrita à ética, Inês Loureiro nos apresenta o ironismo em Rorty e como ele se diferencia de outras formas de ironia.

A maturidade de acordo com essa visão [que Rorty oferece de Freud], consistirá numa capacidade de perseguir novas descrições do nosso passado – *uma capacidade de assumir uma visão nominalista, irônica de nós mesmos*. Ao transformar as partes da alma platônicas em companheiras de conversação umas das outras, Freud fez da variedade de interpretações do passado de cada um o que a abordagem de Bacon, relativamente à ciência e à filosofia, fez à variedade de descrições do universo como um todo. Deixou-nos ver narrativas alternativas e vocabulários alternativos como instrumentos para mudança, em vez de candidatos a uma representação correta de como as coisas são em si mesmas (RORTY, 1999c, p. 239).

Essa maneira de ver a construção da subjetividade, como uma luta constante de aperfeiçoamento, em que o próprio sujeito é ator e autor de sua história e cujo sentido é fruto da criação constante de si mesmo pode resultar desestabilizante. Rorty afirma que deveríamos tratar tudo como “produto do tempo e do acaso” e não como “quase divindade”. Isso é a postura de quem leva em consideração a contingência, segundo ele, postura comum a Freud.

Assim, se fizermos isto, repudiariamos as descrições pretéritas legadas por linguagens herdadas e adotariamos a perspectiva segundo a qual descrever-se é criar a si mesmo. Rorty diz: “O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de considerarmos novas metáforas” (RORTY, 1994, p. 52). Ou melhor, o ideal de compreender objetivamente as coisas, é trocado pelo desejo de ampliação do nosso repertório de autodescrições individuais e culturais. Trocamos a busca de desvelar essências ou analisar acuradamente significados pelo empenho em facilitar o progresso cultural, a nos ajudar a crescer: “nos tornar mais felizes, mais livres e mais flexíveis” (RORTY, 2009, p. 209).

Entretanto, como se pode falar sobre moralidade diante da ideia de “quase-pessoas”? Como atribuir responsabilidade e dispensar encômios à multiplicidade de “eus”? O questionamento relativo à proposta rortyana de moralizar a mente mecânica de Freud através das particularidades individuais e não de uma concepção de natureza humana ou de características universais, poderia sugerir que é uma empresa destinada à falência. Contudo, a proposta fará sentido e se mostrará viável quando se operar uma distinção entre “moralidade pública”, preocupada com a codificação de estatutos e máximas e a definição do justo, e “moral privada”, preocupada com o desenvolvimento do caráter. Quanto à primeira, para Rorty, Freud não teria nenhuma contribuição a dar. Ele afirma:

O seu domínio é a porção da moralidade que não pode ser identificada com 'cultura'; é a vida privada, a procura de um caráter, a tentativa dos indivíduos de se reconciliarem com eles mesmos (e, no caso de alguns indivíduos excepcionais, fazer de suas vidas obras de arte). (RORTY, 1999c, p. 241)

É possível que Rorty, ao dizer que o “domínio” freudiano se encontra na “moral privada”, esteja enfatizando que é neste ponto sua inovação teórica, e não que ele não tratou da moralidade pública. No limite, Rorty acredita que em relação à moralidade pública, em Freud, não há grande novidade. Porém, não podemos perder de vista que o esforço freudiano para oferecer uma explicação sobre o desenvolvimento da civilização ocorre interligado com o desenvolvimento psíquico do indivíduo, e assim, é difícil uma separação clara entre as moralidades - pública e privada - como a aventada por Rorty. Fica evidente que seu esforço é usar a psicanálise para justificar sua cisão entre a moralidade pública e a privada, importante para defender sua leitura, ao mesmo tempo em que é dramaticamente ocultado o fato que essa distinção é mais nuançada que a que apresenta de Freud³⁵.

Outra coisa a observar nessa discussão é que Rorty se vale da leitura de Philip Rieff de Freud, ou pelo menos de uma parte dela, pois as implicações “negativas” para o *self* e a cultura que Rieff detecta no trabalho de Freud são silenciadas. Por exemplo, para Rieff é verdade que o “homem psicológico”³⁶ é aquele que se toma como objeto último e mantém suas reivindicações ao largo da comunidade, mas embora verdadeiro esse caminho, negligencia que o *self* em Freud conta com *au fond* social. O *self* em Freud é constituído e desenvolvido somente na medida em que se encontra no mundo com os outros, desta maneira, nossas crenças e julgamentos privados estão intimamente ligados com o social.

Ao descrever a autocriação como uma obrigação moral, se poderia esperar que Rorty visse nela alguma utilidade social. No entanto, ele nega explicitamente interesse no que ele chama de "moralidade pública", que ele caracteriza como o "lado

³⁵Sobre esta discussão, Cf. Guignon, Charles B. and David Hiley. *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, In *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowsky, Oxford: Blackwell, 1990, p. 339-364.

³⁶O homem psicológico é uma categoria que Rieff introduziu no capítulo final de seu livro *Freud: A mente do moralista*, e que passou a descrever em grande detalhe em *O triunfo da terapêutica*. Ele nos diz: três ideais de caráter dominaram a civilização ocidental, o homem político, o homem religioso e o homem econômico. Hoje, encontramos o homem psicológico, empenhado em viver sem propósitos mais elevados que aquele de um senso duradouro de bem estar. Cf. RIEFF, Philip. *O triunfo da terapêutica*. Tradução Raul Fiker e Ricardo Pinheiro Lopes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990 e *A mente do moralista*. Tradução Silvana Borim Mirachi. Belo Horizonte: Ed Interlivros, 1979.

relativamente simples e óbvio da moralidade" (RORTY, 1999c, p. 240). Evidente que Rorty não nega que a forma como tratamos uns aos outros é importante, mas seu foco é sobre o que ele vê como "moralidade privada", caracterizada como "a busca por perfeição em nós mesmos"(idem, p. 240). Esta perfeição "pode tomar uma das duas formas antitéticas: uma procura da pureza ou uma busca por autoengrandecimento" (idem, p. 241). Enquanto a busca de pureza é motivada por um desejo de querer descartar tudo que é acidental, de se tornar um ser mais simples e mais transparente, a busca de autoengrandecimento é motivado pelo desejo de abraçar mais e mais possibilidades, de estar em constante aprendizado e se entregar inteiramente à curiosidade (RORTY, 1999c, p. 241-2).

Em resumo, uma vida na busca ascética de purificação ou uma vida estética de ampliação de si mesmo, são essas as cartas em jogo³⁷. Segundo Rorty, "Freud é um apóstolo dessa vida estética, a vida da curiosidade interminável, a vida que procura alargar as suas próprias fronteiras em vez de procurar seu centro" (RORTY, 1999c, p. 242). Para tal vida, a técnica principal de autoengrandecimento consiste no enriquecimento da linguagem, na busca de maneiras mais ricas e mais plenas de formular nossos desejos e esperanças que, assim, se enriquecem. Novos vocabulários de reflexão moral permitem descrever e justificar um maior leque de "padrões de comportamentos" que serviram tanto para criticar os atos dos outros, quanto o seu próprio. Nesse sentido, para Rorty, o vocabulário freudiano abriu novas possibilidades para a vida estética. Ajudou a nos tornarmos cada vez mais "irônicos, jocosos, livres e inventivos em nossas escolhas de autodescrições", ou em outras palavras:

[Freud] Ajudou-nos a encarar a reflexão moral e a sofisticação como uma questão de autocriação e não de autoconhecimento. Freud fez do paradigma do autoconhecimento a descoberta dos materiais fortuitos a partir dos quais temos de nos construir, em vez da descoberta dos princípios que devemos seguir. Tornou deste modo o desejo de purificação parecer autoilusório, e a procura de autoengrandecimento mais promissora. (RORTY 1999c, p. 243-44).

Segundo Rorty, Freud transformou a questão do autoconhecimento menos como busca de princípios universais aos quais se conformarem e mais como autocriação, a partir de materiais distintivos e contingentes de nossas próprias histórias e a perceber, enfim, que o desejo de purificação é enganador, enquanto a busca por autoengrandecimento é mais

³⁷No artigo *Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises* (2010a), Rorty reitera a distinção entre os modos de conceber a tarefa moral, autopurificação versus autoengrandecimento.

promissora. Isto se dá quando abandonamos a ideia de uma natureza comum e a crença de que nossas deliberações morais estão relacionadas com autoconhecimento. Ao contrário, elas estão mais ligadas com a emoção, com a curiosidade e com o interesse graças ao que podemos criar com narrativas e vocabulários alternativos.

Se houvesse propriedades essenciais para criaturas como nós, então um projeto de fundação seria possível. Seríamos capazes de justificar as nossas escolhas entre moralidades concorrentes, fazendo referência a essa essência. Entretanto, Rorty está convencido de que nenhuma ideia de essência pode ser útil para a vida comunitária atual, e, portanto, nenhum fundamento pode ser construído que ajude a solucionar dilemas morais importantes. Esse antiessencialismo, para Rorty, encontra apoio em Freud, uma vez que ele nos ajuda a levar a sério a possibilidade de que não existe qualquer faculdade central, denominada "Razão", nem vê "a humanidade com uma natureza intrínseca". Deste modo, ficamos liberados da necessidade de divinizar o eu.

A disputa entre autopurificação e autoengrandecimento, que é a luta entre o reconhecimento das contingências e o desejo de transcendência e/ou aspiração universalistas, pode ser mais bem entendida pela querela entre a filosofia e a poesia. Rorty aponta Nietzsche como precursor nessa luta³⁸, no sentido que foi ele o primeiro a abandonar a busca de um contexto único para todos os seres humanos e trazer a figura do poeta como aquele que rompe com a tentativa de responder quem é verdadeiramente e passa a inventar-se. Assim, o homem paradigmático para Nietzsche é o poeta, que consegue se autodescrever com uma linguagem original e apreciar sua própria contingência, enquanto os homens em geral estão fadados à busca de uma verdadeira descrição de si, tentando escapar das contingências.

Esse homem paradigmático não utiliza o discurso literal, pois esse discurso é a linguagem herdada de seus antepassados, é a linguagem com que os outros o descreve. Ele quer justamente o oposto, descrever-se a si mesmo, inventar-se num novo vocabulário, que só é possível com o reconhecimento da contingência. Reconhecimento que facilita a criação de outras possibilidades de si mesmo; que faz de sua vida algo próprio e não herdado. É quando o poeta altivamente olha para seu passado e diz: "eu quis assim!", pois o redescreveu em seus próprios termos, e redescrever-se em seus próprios termos é construir seu *self*, é ver sua vida como uma grande experimentação.

³⁸Cf. NEHAMAS, A. *Nietzsche: life as literature*. 1985

O drama de uma vida humana individual, ou da história da humanidade como todo, não é um drama em que uma meta pré-existente seja triunfalmente atingida ou tragicamente não alcançada. Nem uma realidade externa constante, nem tampouco uma falível fonte interna de inspiração, compõem o pano de fundo desses dramas. Ao contrário, ver a própria vida ou a vida da comunidade como uma narrativa dramática é vê-la como um processo de autosuperação nietzschiana. (RORTY, 2007, p. 67)

No entanto, não nos parece ser possível se desvencilhar totalmente da tradição, não há como romper de maneira absoluta com a linguagem herdada porque, do contrário, o poeta criaria uma linguagem privada que só faria sentido para si mesmo e incompreensível para as demais pessoas. Em alguma medida a redescrição é tributária do vocabulário passado, assim, o poeta tanto usa a linguagem de seus antepassados como suas próprias descrições e faz isto como instrumento para abrir o caminho de suas redescições.

Rorty usa as ideias de Nietzsche, em conjunto com Bloom, para apresentar sua ideia de homem que “gera” a si mesmo, na medida em que cria, que descreve seu próprio passado. Ele atribui ao pensamento de Freud a consolidação dessa ideia em termos originais, o indivíduo como uma rede de contingências. Para ele, Freud tira o caráter divino do senso moral que aparece em Kant³⁹, e o torna tão idiossincrático como a criação de um poeta.

A possibilidade apresentada pela leitura que Rorty faz de Freud, de não haver nenhum eu central, nenhuma entidade mítica chamada razão, nos ajuda a voltar nossa atenção para o particular; ensina-nos a interpretar o que estamos fazendo, ou pensando em fazer, em termos de, por exemplo, nossa reação passada a figuras de autoridade particulares, ou em termos das constelações de comportamentos que éramos forçados durante a infância. Sugerindo que deveríamos tecer narrativas particulares de nossos sucessos em autocriação, nossa habilidade de nos libertarmos de um passado idiossincrático e que nós nos condenemos por fracassar em libertarmos desse passado (RORTY, 2007, p. 73-4). Somado a isso, Freud opera uma mudança do vocabulário moral, palavras como “infantil”, “sádico” e “paranóico”, são exemplares desse novo vocabulário inventado por Freud. As virtudes e os vícios, contrariando a tradição, não são mais a-históricos. São idiossincráticos e estão intimamente relacionados às nossas relações amorosas pretéritas e presentes⁴⁰ (RORTY, 2007, p. 73-4).

³⁹Em Kant o *self* moral existe separado do contexto histórico empírico.

⁴⁰Mais adiante, diz Rorty sobre a moralidade: “Essa maneira de ver a moralidade de Oakeshott-Sellars como um conjunto de práticas, *nossas* práticas, faz vivida a diferença entre a concepção da moralidade

A construção de nossa identidade moral como autocultivo privado, que é aspiração do ironista rortiano, é compatível com a ideia da contingência da individualidade. O que nos ajuda a superar a noção kantiana de uma "consciência humana comum", âmago da nossa identidade como seres humanos (RORTY, 2007, p. 30). Freud seria o antagonista da posição kantiana, oferecendo um vocabulário mais adequado para a construção de narrativas idiossincráticas de autocriação que o da tradição filosófica, que vai de Platão a Kant. Rorty escreve:

A ideia platônica e kantiana de racionalidade gira em torno da ideia de que nós precisamos submeter ações particulares a princípios gerais, se quisermos ser morais. Freud sugere que precisamos voltar ao particular – a ver as situações e opções particulares atuais como semelhantes a ação ou evento particulares passados, ou diferentes deles. (RORTY, 2007, p. 73)

Rorty nota que o voltar-se ao particular é justamente o ponto onde Freud se afasta da ideia de um ser humano paradigmático, seja ele qual for – o poeta nietzschiano, o homem moral de Kant. Isso é assim porque ele não vê a humanidade “como um tipo natural, com uma natureza intrínseca” (RORTY, 2007, p. 35); um conjunto intrínseco de potencialidades a serem ou não desenvolvidas. E interpreta Freud como alguém que abjurou a noção de “verdadeiramente humano”, porque isso seria render-se a um eu divinizado, que possui uma essência, que, por sua vez, e de alguma forma, ecoa a essência (igualmente divina e verdadeira) do mundo.

Uma distinção importante e digna de registro, é aquela entre a concepção de homem em Freud e em Nietzsche. Este parece dar aos não-poetas, os fracassados, o *status* de simples animais. Freud, ao contrário, com a noção de inconsciente e de fantasia inconsciente mostrou como a vida de qualquer pessoa pode ser vista como um poema, uma criação. Se acompanhando Rorty, aceitássemos que ao poeta nietzschiano falta algo de moral e ao moralista em geral falta algo de poesia, o ideal seria tornar o moralista mais poeta e vice-versa, tarefa que se encontra na psicanálise. Rorty certamente acompanha Rieff (1979) quando este diz:

O ponto de vista psicanalítico transforma todos os homens em poetas – simbolistas incuráveis, revelando segredos desconhecidos com todas as palavras. Mesmo que Freud exponha o trabalho da arte como pouco mais do que uma atração sintomática elaborada, numa forma

como a voz de uma porção divinizada da alma, e como a voz de artefato humano contingente, uma comunidade que cresceu sujeita a vicissitudes do tempo e do acaso, um “experimento” a mais da natureza.” (p. 60)

compensadora, ele dignifica os atos e objetos triviais da vida psíquica comum como algo significativo, quase no sentido artístico. (...) ao instalar em cada um de nós – não só numa classe privilegiada de talentosos – uma agência para o motivo de dramatização, Freud democratizou a arte. A arte se torna, em seu ponto de vista, um sonho público. Igualmente, o sonho se torna um trabalho artístico íntimo, carente do poder de comunicação, até que seja trazido ao domínio público através do método psicanalítico. (RIEFF, 1979, p. 132-3).

O surpreendente em Freud, para Rorty, não é a ideia que existe uma voz da consciência internalizada dos pais, da sociedade, e sim os detalhes que ele nos dá sobre o tipo de coisa que entra na formação da consciência moral, suas explicações de por que certas situações e pessoas muito concretas excitam culpa insuportável, intensa ansiedade ou raiva. (RORTY, 2007, p. 70). Na avaliação de Rorty:

[...] a descrição freudiana da fantasia inconsciente mostra-nos como ver toda vida humana como um poema – ou, mais exatamente, toda vida humana como não tão destroçada pela dor que não possa aprender uma linguagem, nem tão imersa no trabalho que não tenha tempo para gerar uma descrição de si mesma. (RORTY, 2007, p. 77)

Podemos caracterizar a posição rortyana sobre Freud em dois pontos, pelo menos:

- 1- Freud vê o *self* como um mecanismo sem centro, composto por “quase-pessoas” sem hierarquia funcional ou privilégios dentro do *self*. Uma dessas “quase-pessoas” é o inconsciente; racional (internamente coerente), complexo e tem uma lógica própria, o que não quer dizer que seja razoável em termos globais, mas que é altamente criativo.
- 2- O *self* é uma entidade privada concernente mais com autoengrandecimento que com moralidade pública ou justiça.

A implicação entre os dois pontos é a conversação entre essas “quase-pessoas”, que resultaria no ironista, no tolerante das ambiguidades e que vive no mundo sem princípios fixos ou transcendentais. O que teria como consequência, que o *self* estaria continuamente construindo narrativas sobre seu lugar no mundo. Essas narrativas pessoais não estariam subsumidas em nenhuma narrativa maior.

A interpretação oferecida por Rorty da psicanálise dá ênfase ao aspecto conversacional das instâncias psíquicas e parece amenizar a dimensão de luta presente

em Freud, acentuando mais os aspectos conciliatórios⁴¹. Outra característica dessa leitura é o abandono de toda explicação metapsicológica, sabe-se que teoria psicanalítica freudiana é composta de uma dimensão empírica – a clínica – e outra, especulativa – a metapsicologia. E que a maioria de seus conceitos é explicada em ambas as dimensões.

Poderíamos dizer que a metapsicologia é o esforço teórico de Freud para elucidar fenômenos que surgiram na clínica e o conceito de resistência, aparentemente, dependeria, como outros conceitos, de sua explicação à perspectiva metapsicológica, ou melhor, só seria possível uma explicação completa deste fenômeno levando-se em consideração a questão da força numa visada dinâmica e a diferenciação da psique em sistemas, topicamente. De forma mais específica, ao abandonar a metapsicologia, o conceito de resistência não encontra guarida na interpretação oferecida por Rorty.

Agora precisamos responder qual o papel que o conceito de resistência desempenha no discurso freudiano. Resposta imperativa, uma vez que se for um conceito periférico na economia conceitual freudiana, pode ser passível de abandono sem maiores consequências e assim a nota de rodapé de Rorty sobre esse aspecto não passa de curiosidade, de informação adicional, sem problemas maiores. Mas, se ao contrário, o conceito de resistência for capital na teoria freudiana, as implicações de sua falta requerem ser elucidadas.

Na medida em que se mostra necessário aos propósitos desse texto, no que segue, deter-nos-emos na explicitação da concepção de resistência ao longo das diversas etapas da teorização freudiana.

⁴¹ Como Richard King aponta, Rorty parece estar “banalizando o inconsciente e minimizando o conflito intrapsíquico” Ver Richard King, 'Self- realization and Solidarity: Rorty and the Judging Self' in Joseph Smith and William Kerrigan (eds.) *Pragmatism's Freud* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986)

Capítulo II – RESISTÊNCIA SOB ESCRUTÍNIO

O presente capítulo tem uma visada bem definida, que poderá ser entendida pelas perguntas: Qual o papel que o conceito de resistência desempenha no discurso freudiano? Qual a origem e evolução do conceito de resistência na obra freudiana? Perguntas estas que nos conduziram a uma rede de outras tantas, através das quais pretendo desenvolver considerações que julgo esclarecerem o processo de elaboração deste conceito. Pretendemos aqui evidenciar o papel crucial do conceito de resistência para toda teoria psicanalítica, um conceito fundamental [*Grundbegriff*]. Ele aparece no início do método analítico, na reformulação das tópicas e tem seus contornos finais, concomitantemente com a reforma dos outros conceitos importantes – angústia, sintoma. Tudo isso aponta a centralidade do conceito de resistência na obra freudiana.

Com esse objetivo, esse texto será dividido em seções que abordarão o percurso teórico de Freud sobre resistência, desde sua primeira definição como conceito até suas elaborações ulteriores. Como não há grandes discordâncias entre os comendadores sobre as periodizações do pensamento freudiano, a saber, teoria da angústia⁴², teoria pulsional⁴³, primeira e segunda tópica, iremos, por esse motivo e, principalmente, por considerar que as transformações no conceito de resistência não negam nem invalidam inteiramente as postulações anteriores, optar por apresentar numa ordem cronológica dos textos. Se, por um lado, embora possamos correr o risco de cair numa espécie de didatismo, por outro, evidencia a evolução desse conceito de maneira mais detalhada na teoria freudiana.

Rastreamos as referências ao conceito, interrogaremos o seu sentido e procuraremos, apesar de apresentá-lo sob um enfoque panorâmico, considerar com cuidado os usos feitos por Freud, no claro intuito de descobrir se, e como, os diversos usos se enraízam em sua obra. O levantamento bibliográfico revelou uma grande quantidade de literatura psicanalítica sobre o conceito de resistência (BIRMAN, 2006;

⁴²Hurvich, M. Classics Revisited: The Ego in Anxiety (Max Schur, 1953) and, An Addendum to Freud's Theory of Anxiety (Charles Brenner, 1953). Artigo que apresenta o desenvolvimento do conceito de angústia e sua importância na teoria psicanalítica.

⁴³A teoria das pulsões é dividida em dois momentos: A primeira teoria pulsional coincide com a primeira tópica. Na qual Freud divide as pulsões em de conservação e pulsões sexuais. Esta divisão permanece até “Introdução ao Narcisismo” (1914). A segunda teoria pulsional se define em 1920 em “Para Além do princípio do Prazer” e fica, ainda dual, denominadas: Pulsões de vida e Pulsões de morte. Ou Eros e Tanatos. Cf. HANNS, L. A. A Teoria pulsional na clínica de Freud. Editora Imago; Rio de Janeiro, 1999.

CASTRO CESÁRIO, 2012; etc). Contudo, a maioria dos comentadores apresenta desenvolvimentos próprios acerca do tema, sob as mais diversas perspectivas, por nossa parte pretendemos evidenciar a centralidade desse conceito.

Isto posto, podemos passar para o conceito de resistência. O que então quer dizer resistência? Resistência é um conceito quase onipresente na teorização freudiana, tratado em determinados momentos – ainda que não em todos, como mais adiante mostraremos – com especial cuidado. A seu respeito, Freud declara que “As teorias da resistência e do recalque [*Verdrängung*], do inconsciente, da significância etiológica da vida sexual e da importância das experiências infantis - tudo isto forma os principais constituintes da estrutura teórica da psicanálise.” (FREUD, 1925 [2000], XX, p. 24; GW, 1925 [1948], XIV, p. 65).

Do ponto de vista do processo de análise, podemos dizer que resistência em psicanálise se refere a "tudo o que, nos atos e palavras do analisando, se opõe ao acesso deste ao seu inconsciente" (LAPLANCHE E PONTALIS, 1988, p. 595-6). Ou ainda, "o conjunto das reações de um analisando cujas manifestações, no contexto do tratamento, criam obstáculos ao desenrolar da análise" (ROUDINESCO E PLON, 1998, p. 659). Esse conceito está operante ao longo de toda a obra freudiana e, inclusive, passa por uma série de modificações e ressignificações que não são suficientemente esclarecidas e elaboradas, como tentaremos demonstrar.

2.1 – Resistência nos primórdios da psicanálise.

Como bem aponta Roudinesco (1998, p. 659), o conceito de resistência participou da gênese da psicanálise. Assim, falar de resistência envia-nos, aos primórdios da psicanálise. E foi, justamente, como obstáculo ao progresso do tratamento que a resistência foi descoberta, permitindo a Freud elaborar e desenvolver outro conceito, o de recalque, também fundamental em sua teoria. Embora o conceito de resistência se encontre na origem da psicanálise, devemos estar atentos para o fato de que a palavra resistência é utilizada por Freud inicialmente de maneira distinta a sua utilização feita no contexto propriamente psicanalítico. Agora cabe a questão: Quais os usos e significados da palavra resistência que podemos encontrar na obra de Freud?

Inicialmente devemos encontrar como é apresentada essa palavra no nosso vernáculo. Basta uma rápida consulta aos dicionários para perceber que a palavra “resistência” é preta de significados, seja no seu uso comum, seja no sentido estrito a

campos específicos de outras áreas do conhecimento, como alguns campos da física (a mecânica e a eletricidade), da política, da medicina, etc⁴⁴. No Priberam⁴⁵ lemos: “1. Força por meio da qual um corpo reage contra ação de outro corpo; 2. Defesa contra ataque; 3. Oposição; 4. Delito que comete aquele à intimação da autoridade; [Eletr.] Dificuldade maior ou menor que os condutores opõem à passagem de uma corrente.”. Ou ainda, no Dicionário Michaelis “1. Durabilidade, solidez; 2. Oposição, defesa.”. E no Houaiss encontramos:

1 - qualidade de um corpo que reage contra a ação de outro corpo; 2 - o que se opõe ao movimento de um corpo, forçando-o à imobilidade; 3 - capacidade de suportar a fadiga, a fome, o esforço; 4 - recusa de submissão à vontade de outrem; oposição, reação; 5 - luta que se mantém como ação de defender-se; defesa contra um ataque; 6 - reação a uma força opressora; 7 - qualidade de quem demonstra firmeza, persistência; 8 - aquilo que causa embaraço, que se opõe; 9 - força que anula os efeitos de uma ação destruidora; 10 - propriedade que apresentam alguns materiais de resistir a agentes mecânicos, físicos ou químicos; 12 - (eletricidade) quociente de uma diferença de potencial aplicada às extremidades de um condutor, pela intensidade da corrente que ela produz quando o condutor não é dotado de força eletromotriz; 15 - (imunologia) capacidade de o sistema imunitário apresentar reação de defesa contra antígenos; 16 - (termo jurídico) direito que possui alguém de defender-se de ordens injustas, ou atos que violem seus direitos; oposição; 18 (física) força em sentido oposto à do movimento de um corpo; 19 (termo militar, política) organização que, num país ocupado por forças militares estrangeiras, reúne civis e militares empenhados em combater o inimigo com ações de sabotagem, guerrilha etc. 20 (patologia) capacidade que possui um agente patogênico (vírus, bactéria ou parasita) de se opor à ação de um medicamento.

Podemos, assim, grosso modo, dizer que resistência comporta uma variedade de significados, dentre os quais, salientamos alguns: a) capacidade de manter suas estruturas e funcionamento diante de distúrbios; b) reação em própria defesa; c) oposição que um organismo exerce contra agentes patogênicos; d) resistência em que se pretende vencer um esforço e cujo trabalho representa o efeito que se quer obter; e ainda, e) movimento de resistência política. Essas acepções poderão ser úteis para o desenvolvimento deste trabalho.

Pode-se considerar a data de publicação de *A interpretação dos sonhos* (1900) como a data de nascimento do conceito. Nele, Freud nos diz: "A psicanálise é

⁴⁴ Propositamente deixamos de fora o significado psicanalítico, já que apresentamos no início o que dizem alguns dicionários de psicanálise.

⁴⁵Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2013, <http://www.priberam.pt/dlpo/resist%C3%A2ncia> [consultado em 18-09-2015].

justificadamente desconfiada. Uma de suas regras é que tudo o que interrompe o progresso do trabalho analítico é uma resistência" (FREUD, 1900[2000], IV e V, p. 119; GW, 1900 [1942], II e III, p. 521). Apesar de encontrarmos a palavra resistência em textos anteriores, é n'*A interpretação dos sonhos* que o conceito psicanalítico de resistência fica instituído. Uma vez que, o marco fundante da psicanálise é esse livro, embora os estudos de Freud que levaram a elaboração da teoria tenham começados alguns anos atrás, mas é ponto pacífico que a publicação inaugural da psicanálise se dá nesta obra – então, não podemos falar de resistência, pelo menos no sentido psicanalítico, antes da teoria psicanalítica propriamente dita. Mas convém lembrar que o termo vinha sendo usado por Freud bem antes disso, e com outros sentidos, assim como no próprio livro ainda se encontra essa multiplicidade semântica do termo. Se partirmos do princípio de que os sentidos das palavras são amplos, pois dependem do contexto ou até mesmo da intenção de quem emite uma mensagem, podemos com alguma segurança mapear a variedade de usos. Vamos voltar aos textos freudianos com esse olhar.

Ao percorrermos os textos pré-psicanalíticos, desde *Observação de um caso grave de hemianestesia em um homem histérico* (1886) até *Lembranças encobridoras* (1899), não é possível deixar de notar o uso recorrente do termo resistência. Nosso primeiro exemplo está no texto de 1886, intitulado *Observação de um caso grave de hemianestesia em um homem histérico*, que falava sobre um paciente que "... seu braço esquerdo parece muito mais inibido do que antes, o movimento é feito com muita lentidão, incompletamente, em estágios diferentes, como se houvesse uma grande **resistência** a ser vencida, e é acompanhado de um nítido tremor.". E, no texto sobre *Histeria* (1888), menciona "um sistema nervoso histérico [que] oferece, em regra geral, uma grande **resistência** à influência química por meio da medicação interna". Mais adiante, no mesmo texto, informando sobre o tratamento das neuroses:

São muito raros os casos em que se consegue induzir os parentes a enfrentarem os ataques histéricos de uma criança com calma e aparente indiferença; em geral, o convívio com a família deve ser substituído por um período de internação em casa de saúde e a isto os parentes geralmente oferecem maior **resistência** do que os próprios pacientes. (FREUD, 1888 [2000], I, p. 39)

Freud em 1889, resenhando o livro *Hipnotismo*, de August Forel, mencionava resistência como um obstáculo à hipnose:

[...] infere-se que toda pessoa é hipnotizável e que, para não se promover a hipnose, é necessária a presença de obstáculos especiais. Examina-se a natureza desses obstáculos (um desejo demasiadamente

intenso de ser hipnotizado, tanto quanto uma grande **resistência** intencional, e assim por diante). (FREUD, [1889] 2000, I, p.60)

E sobre a sugestão chega à conclusão que “é verdade que essa influência apenas raramente se efetua sem resistência da parte da pessoa hipnotizada”. No artigo sobre hipnose, de 1891, afirma que "sempre que surge uma intensa **resistência** contra o uso da hipnose, devemos renunciar ao método e esperar até que o paciente, sob a influência de outras informações, aceite a ideia de ser hipnotizado" (FREUD, 1891 [2000], I, p. 63).

Estes usos do termo resistência apresentam diversas acepções nos artigos elencados revelam oscilações de sentido, que vão da ideia de oposição à reação defensiva. Examinando as características, contudo, poderíamos dizer que não está suficientemente evidenciado se resistência, nestes contextos, já seria o nome de um processo pertencente ao corpo teórico próprio, ou se trata do termo científico tomado por empréstimo de áreas afins, sem uma apropriação teórica mais elaborada.

Não tarda para surgir o que acreditamos ser o germe do conceito psicanalítico de resistência, ou em todo caso, proto-psicanalítico. Isso ocorre no texto *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas* (1893):

Uma história cômica narra que um homem de grande lealdade não queria lavar a mão porque seu soberano a tinha tocado. A relação dessa mão com a imagem do rei parecia tão importante para a vida do homem que ele se recusava a deixar que a mão entrasse em qualquer outra relação. Estamos obedecendo ao mesmo impulso quando quebramos a taça em que bebemos à saúde de um par recém-casado. Na Antiguidade, as tribos selvagens que queimavam o cavalo do seu chefe morto, suas armas e até mesmo suas esposas, juntamente com seu corpo morto, estavam obedecendo à concepção segundo a qual ninguém jamais deveria tocá-los. A força de todas essas ações é evidente. A quantidade de afeto que devotamos à primeira associação de um objeto oferece **resistência** a que ela entre numa nova associação com outro objeto e, por conseguinte, torna a ideia do [primeiro] objeto inacessível à associação. (FREUD, 1893 [2000], I, p. 101)

Vemos, neste trecho, o termo resistência relacionado diretamente à dificuldade do afeto de se associar a novos objetos. Na relação direta entre a cota de afeto e a força impeditiva que dificulta outras associações, poderíamos enxergar aqui o primórdio do conceito psicanalítico de resistência.

Em 1895, no artigo *Estudos sobre a histeria*, podemos identificar os primeiros passos da invenção da psicanálise, ou seja, a criação de um instrumento teórico-clínico.

Nessa obra, os autores introduzem suas ideias sobre a histeria, considerando-a originada de vivências das quais os pacientes relutam em falar ou mesmo não conseguem reconhecê-las. Em se tratando de vivências traumáticas ou lembranças atreladas a um afeto doloroso, essas teriam sido isoladas do ‘circuito consciente de ideias’. O texto descreve casos que foram tratados com o método da hipnose. Por esse meio conseguia-se recordar e mapear tais vivências, tendo como consequência favorável o benefício de reagir a esta por palavras, aliviando assim seus sintomas.

No relato do caso clínico da Srta. Elizabeth Von R, Freud tem um *insight*: “No curso desse difícil trabalho, comecei a atribuir maior importância à resistência oferecida pela paciente na reprodução de suas lembranças e a compilar cuidadosamente as ocasiões em que era particularmente acentuada.” (FREUD, 1895 [2000], II, p. 114). Ele chega à conclusão que “A resistência que ela havia repetidamente oferecido à reprodução das cenas que atuaram de forma dramática correspondera, na verdade, à energia com que a representação incompatível fora expulsa de suas associações” (ibid., p. 116).

Nessa situação, Freud chama a atenção para o fato de que a paciente “ofereceu forte resistência à tentativa de se promover uma associação entre o grupo psíquico isolado e o resto do conteúdo de sua consciência” (ibid., p. 122). Aqui, a utilização do termo resistência está mais próxima da psicanálise, no sentido de impedir o progresso do tratamento. Difere dos momentos nos quais utiliza resistência como sinônimo de durabilidade, solidez; como no caso em que narra as experiências de Charcot com paralisia provocada: “o sistema nervoso dessa moça ofereceu uma resistência bem-sucedida durante quatro meses.” (ibid., p. 44). E ainda, como no caso da Sra. Emmy Von N., apresenta o mesmo sentido.

Repeti as três razões que eu já lhe tinha dado para sentir-se reassegurada: (1) que ela se tornara mais sábia e mais capaz de ter resistência, (2) que adquiriria o hábito de contar seus pensamentos a alguém com quem mantivesse estreitas relações, e (3) que, daí por diante, consideraria indiferente um grande número de coisas que até então a haviam oprimido. (FREUD, 1895 [2000], II, p. 63)

Nos casos clínicos, as pacientes apresentavam diversas formas de resistência que poderia surgir como um esquecimento súbito e até mesmo como um pedido de encerramento da sessão. Esses mecanismos de defesa, formas de resistência, apontavam para o conflito entre representações inconciliáveis; uma representação e uma inibição

desta representação. Assim, uma lembrança traumática levaria o afeto e a ideia referente a esse afeto a se separarem, ficando a ideia na memória e o afeto no corpo, ou ainda, a ideia iria para fora da consciência e o afeto, descolado da ideia, se manifestaria como sintoma. A separação entre a representação intolerável e seu afeto gerava uma divisão, sendo a primeira vez desse processo a gênese de um núcleo que irá aglutinar um grupo psíquico separado da consciência. Tornar-se-á o local no qual as ideias incompatíveis se reunirão. (FREUD, 1895 [2000], II, p.92).

De acordo com Breuer e Freud, se, por um lado, o afeto separado da ideia é ligado à outra ideia, por outro, a representação psíquica de uma vivência traumática poderia ser isolada das outras representações psíquicas da cadeia associativa, sendo, portanto, suprimida da consciência. Neste caso, haveria uma ação psíquica que produziria o recalque (BREUER E FREUD, 1895). O conceito de recalque e defesa, neste momento, é usado de forma equivalente. Como aquele mecanismo que atua excluindo da consciência as representações inconciliáveis. Trata-se de “empurrar” para o lado, desviar o foco, o que está causando o desconforto ou sofrimento. A força que joga a representação para fora do “circuito consciente”, é a mesma que mantém a representação fora da cadeia associativa. Os casos clínicos apresentados nos *Estudos sobre a Histeria* ilustram esta teoria.

Esses usos, do termo resistência, anunciam o uso propriamente psicanalítico. Eles se referem à dificuldade de lembrar, ou, mais precisamente, a entraves para evocação da lembrança, que implicam a associação. Assim, a resistência surge como força contrária à tentativa de romper o isolamento estabelecido pelo recalque a um conjunto de representações. Ou ainda, sempre que o trabalho de análise se aproxima de uma lembrança recalcada, que estaria disposta concêntrica como afirma Freud, a resistência se manifestaria com maior efetividade, tentando impedir o trabalho de rememoração.

O ego do paciente teria sido abordado por uma representação que se mostrara incompatível, o que provocara, por parte do ego, uma força de repulsão cuja finalidade seria defender-se da representação incompatível. Essa defesa seria de fato bem-sucedida. A representação em questão fora forçada para fora da consciência e da memória. Seu traço psíquico foi aparentemente perdido de vista. Não obstante, esse traço deveria estar ali. Quando eu me esforçava por dirigir a atenção do paciente para ele, apercebia-me, sob a forma de resistência, da mesma força que se mostrara sob a forma de repulsão quando o sintoma fora gerado. (FREUD, 1895[2000], II, p. 191).

Nesta fase, Freud representa o funcionamento psíquico com uma distinção entre processos mentais conscientes e inconscientes, que mais tarde será postulado como sistemas: consciente, pré-consciente e inconsciente, que iremos tratar mais adiante. Por hora, o que gostaríamos de insistir é que o fato de vislumbrar o fenômeno clínico da resistência e oferecer um arcabouço teórico, Freud concomitantemente com o abandono da sugestão deliberada existente na técnica de hipnose, passa a adotar o método de associações livres do paciente. Ou de outra forma, conceituar teoricamente a resistência, está intimamente relacionado com o abandono das técnicas utilizadas até então na terapêutica freudiana, começando um novo rumo que desaguará na criação da psicanálise propriamente dita.

A hipnose era um dos recursos utilizados na época para intervenção terapêutica da histeria. Em *Estudos sobre a histeria*, podemos ver o rompimento com esse método por Freud, como bem assinala Strachey:

Mas foi o abandono do hipnotismo que ampliou ainda mais sua compreensão dos processos mentais. Esse abandono revelou a presença de mais um obstáculo - a “resistência” dos pacientes ao tratamento, sua relutância em cooperarem na própria cura. Como se deveria lidar com essa relutância? Deveria ser suprimida com gritos ou afastada pela sugestão? Ou deveria, como outros fenômenos mentais, ser simplesmente investigada? A opção de Freud por esse segundo caminho levou-o diretamente ao mundo desconhecido que iria passar a vida inteira explorando. (FREUD, 1895 [2000], II, p.7)

Freud, em outro trabalho, fala que:

Os resultados eram, porém, incertos e não duradouros, e por essa razão finalmente abandonei a hipnose. E então compreendi que não se tornaria possível a compreensão da dinâmica destas doenças enquanto fosse empregada a hipnose. Este estado era justamente capaz de subtrair à percepção do médico [psicanalista] a existência da resistência. Ele fazia recuar a resistência, tornando uma determinada área livre para o trabalho analítico e represava-a nas fronteiras desta área sob uma tal forma, que se tornava impenetrável, do mesmo modo como a dúvida age na neurose obsessiva. Por esse motivo, tenho podido declarar que a psicanálise propriamente dita começou quando dispensei o auxílio da hipnose. (FREUD, 1917 [2000], XVI, p.35; GW, 1917 [1940], XI, p.302).

A hipnose é abandonada como método e a mudança possibilitou verificar que havia uma ação recíproca de forças. Entender o funcionamento dessas forças poderia trazer um fundamento sólido à explicação da vida psíquica. Seriam as mesmas forças

psíquicas, que originalmente jogavam as lembranças para fora do ‘circuito consciente de ideias’, que tornavam agora difícil o seu retorno à memória. As dificuldades com a hipnose trouxeram à tona um importante obstáculo à terapia analítica: a resistência dos pacientes, quando se tentava acessar as suas lembranças recalcadas (representações inconscientes).

Assim, Freud observou que os pacientes encontravam uma enorme dificuldade em relacionar seus sintomas com algo relativo a si próprio, ou seja, constatou a presença de uma poderosa barreira que se opunha à rememoração das ideias inconscientes, impedindo-as de se tornarem conscientes. Ele denominou esse obstáculo de resistência. O acesso ao inconsciente exigia que as forças da resistência fossem vencidas e superadas, requerendo, por parte do analista, certo esforço para vencê-las. Efetivamente, o recurso à sugestão hipnótica visava a suspender, ainda que temporariamente, a resistência, permitindo que o indivíduo, sob hipnose, colocasse em palavras certo número de lembranças esquecidas associadas ao sintoma. Esse método, como dito, foi abandonado, por sua ineficácia, pois, pela sugestão hipnótica, mais ocultava do que revelava as resistências, além de, e isso não é de menor importância, os resultados obtidos por esse meio serem de curta duração. Em função disso, a emergência de outro procedimento: o da livre associação, em que o próprio indivíduo iria reintegrar, através de sua palavra, as representações inacessíveis.

Esta virada, que ocorre com o abandono da hipnose, consuma-se com a publicação de *A Interpretação do Sonho* (1900), quando verificamos que o conceito de recalque adquire um posicionamento mais preciso, através da distinção entre inconsciente e consciente, ambos entendidos como sendo sistemas psíquicos. Aqui, o conceito de resistência ganha sua primeira formulação, “tudo o que interrompe o progresso do trabalho analítico é uma resistência” (FREUD, 1900 [2000], V, p. 119; GW, 1900 [1942], II e III, p. 521).

O conceito de resistência como é tratado por Freud na sua economia conceitual, pelo menos desde *Estudos sobre histeria*, difere do uso ordinário do termo. Porém, ainda, dentro de um mesmo artigo podemos constatar uma certa oscilação entre os diferentes usos do termo resistência. Distinção que pode ser destacada se levarmos em consideração que a resistência deve ser um fenômeno que impossibilita o avanço da análise, e o uso do termo resistência sob algum outro registro o afastaria da concepção psicanalítica, como nos casos clínicos citados no início do texto.

Até agora, encontramos o conceito de resistência sendo utilizado nos casos em que a intervenção terapêutica não produzia efeito no paciente, não conseguia investigar o trauma e as ideias desconhecidas que estavam envolvidas com o desencadeamento da doença. Freud sustentava que a recordação da vivência traumática possibilitaria ao paciente sair do quadro patológico, era deste modo que ele via a dinâmica do trauma psíquico. No entanto, como consequência da resistência, o paciente continuava a apresentar seu sintoma e assim nenhum efeito no quadro da doença era obtido.

Em face desse fenômeno, Freud adverte não apenas que ele devia incidir sobre a condução do tratamento, mas também sobre a forma de descrever sua técnica e sobre a explicação do modo de funcionamento do aparelho psíquico. Neste sentido, incluiremos em nossa discussão, um olhar metapsicológico⁴⁶ sobre o conceito de resistência e de que forma esse conceito serviu para a mudança significativa em relação à divisão do aparelho psíquico, como a ocorrida entre as tópicas. Nosso intento, a partir de agora, também, é analisar como o conceito de resistência se insere na sua ‘nova’ teoria da organização psíquica.

2.2 – Resistência nos limites da primeira tópica.

2.2.1 – Resistência e censura.

Na primeira formulação teórica da mente, no livro *A interpretação dos Sonhos* (1900), cada lugar psíquico tem um tipo de processo e sua própria energia de investimento, sendo que cada lugar tem uma diferenciação também no seu significado funcional, por isso que a mesma parte do aparelho não pode exercer funções opostas⁴⁷. Este aparelho psíquico, constituído de sistemas ou instâncias, atribui ao aparelho uma extremidade motora e extremidade sensorial. Num polo, temos o sistema responsável por receber as percepções e na extremidade motora um outro sistema que “abre as comportas” deste tipo de atividade (FREUD, 1900 [2000], V, p.131; GW, 1900 [1942], I e II, p. 542). O sentido ou a direção dos processos psíquicos transcorrem da extremidade perceptual para a motora, constituindo-se o aparelho psíquico como um modelo de arco reflexo para todas as funções psíquicas, modelo importado da biologia.

⁴⁶Metapsicologia, em psicanálise, é sinônimo de princípios, modelos teóricos. Significa um método de abordagem de acordo com o qual todo processo mental é considerado em relação com três aspectos: dinâmico: o conflito entre forças; topográfico: lugares psíquicos; e econômico: investimento de energia.

⁴⁷ Como dizemos, esta diferenciação é ocultada na interpretação de Rorty.



(figura 1)

Ou seja, a seta na extremidade esquerda do diagrama representa percepções sensoriais que entram na psique, enquanto a seta à direita representa as funções motoras. As linhas no meio são traços de memória, produzidos com o passar das percepções sensoriais. Freud usa este modelo ficcional heurístico⁴⁸ para argumentar que todas as estruturas psíquicas devem ser baseadas no modelo neurológico de arco reflexo.

Ao apresentar este esquema, localizou na extremidade motora, o sistema pré-consciente (Pcs), determinando dessa maneira que este sistema, em específico, teria acesso direto e imediato à consciência, desde que dotado de intensidade suficiente e beneficiado com certa cota de atenção. Foi colocado ao lado do polo motor, posto que ele represente a instância que controla a vida desperta e as ações voluntárias. E o que caracterizou o sistema inconsciente (Ics) nesse ponto da teoria psicanalítica foi sua impossibilidade de ascender à consciência, somente alcançando esse destino por intermédio do sistema pré-consciente e, mesmo assim, após ter-se submetido a distorções impostas para migração. Distorções surgidas para burlar a resistência oriunda da censura. (FREUD, 1900 [2000], V, p.131-34; GW, 1900 [1942], I e II, p. 542-445).

Freud chama a atenção que os lugares psíquicos não se confundem com lugares físicos ou anatômicos; ele traça uma analogia entre aparelhos óticos e o aparelho psíquico. Pois, sendo ambos os aparelhos parecidos, talvez possa esclarecer alguns pontos, como por exemplo, a questão da localização espaço-temporal. Supõe-se uma relação isomórfica entre o modelo e o modelado, de forma que o que ocorresse no modelo, também deveria ocorrer no modelado.

Desprezarei por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica, e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização psíquica como se fosse anatômica. Permanecerei no campo psicológico, e proponho simplesmente seguir

⁴⁸ Max Black, em seu *Modelos y metáforas* (1966), para examinar a utilização de modelos explicativos, distingue dois tipos de utilização dos modelos teóricos: as ficções heurísticas e o uso existencial. No primeiro, pensa-se o novo campo “como se” fosse regido pelas mesmas leis de funcionamento do campo de onde o modelo foi extraído. É, portanto, um tipo de comparação ou analogia. Ou seja, há a hipótese de que existiria uma identidade entre os dois campos.

a sugestão de visualizarmos o instrumento que executa nossas funções anímicas como semelhante a um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou algo desse tipo. Com base nisso, a localização psíquica corresponderá a um ponto no interior do aparelho em que se produz um dos estágios preliminares da imagem. No microscópio e no telescópio, como sabemos, estes ocorrem, em parte, em pontos ideais, em regiões em que não se situa nenhum componente tangível do aparelho. (FREUD, 1900 [2000], V, p.130; GW, 1900 [1942], I e II, p. 541).

Aqui, diferente do *Projeto*⁴⁹, que representava a tentativa de oferecer uma psicologia em termos puramente físicos, Freud adverte que se manterá no registro psicológico, evidenciando uma mudança metodológica na sua pesquisa, da neurofisiologia à psicologia. Freud avança, apresentando esta analogia, de maneira mais pormenorizada, com o acréscimo do comportamento da censura neste modelo.

[...] considero conveniente e justificável continuar a fazer uso da imagem figurada dos dois sistemas. Podemos evitar qualquer possível método de figuração lembrando que as representações, os pensamentos e as estruturas psíquicas em geral nunca devem ser encarados como localizados em elementos orgânicos do sistema nervoso, mas antes, por assim dizer, *entre* eles, onde as resistências e facilitações [*Bahnungen*] fornecem os correlatos correspondentes. Tudo o que pode ser objeto de nossa percepção interna é *virtual*, tal como a imagem produzida num telescópio pela passagem dos raios luminosos. Mas temos justificativas para presumir a existência dos sistemas (que de modo algum são entidades psíquicas e nunca podem ser acessíveis à nossa percepção psíquica), semelhantes à das lentes do telescópio, que projetam a imagem. E, a continuarmos com esta analogia, podemos comparar a censura entre dois sistemas com a refração que ocorre quando o raio de luz passa para um novo meio. (FREUD, 1900 [2000], V, p.178-9; GW, 1900 [1942], I e II, p.615-6).

Parece-nos que esse é o modo com que Freud compreendia a realidade do aparelho psíquico, isto é, como não localizável em elementos orgânicos ou anatômicos, mas entre eles. Nesse sentido, a analogia do aparelho anímico como aparelho ótico é luminosa. Oferece a ideia de que o aparelho psíquico tem por finalidade transformar e transmitir uma energia determinada e sua diferenciação entre os sistemas, assim como a energia do raio de luz atravessa várias lentes de um aparelho ótico para formar a imagem que se pretende focalizar.

Freud nas suas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* usa uma analogia interessante para descrever o inconsciente. Aqui, ele oferece a conveniência de uma

⁴⁹Projeto para uma Psicologia Científica.

analogia espacial, comparando o inconsciente com um salão de entrada, com os impulsos mentais aos empurrões no intuito de entrar na sala de recepção.

Comparemos, portanto, o sistema do inconsciente a um grande salão de entrada, no qual os impulsos mentais se empurram uns aos outros, como indivíduos separados. Junto a este salão de entrada existe uma segunda sala, menor - uma espécie de sala de recepção - na qual, ademais, a consciência reside. Mas, no limiar entre as duas salas, um guarda desempenha sua função; examina os diversos impulsos mentais, age como censor, e não os admitirá na sala de recepção se eles lhe desagradarem. (FREUD, 1917 [2000], XVI, p.37; GW, 1917 [1940], XI, p.305)

O importante aqui é, obviamente, representar a censura dos sonhos. A “sala de recepção” representa nova adição para a estrutura psíquica, a noção de pré-consciente. Entretanto, apesar destas analogias oferecerem um quadro mais claro às definições abstratas da psique e muitas vezes muito significativas para destacar um determinado processo, no caso da censura não fica suficientemente explicado quem seria essa entidade o ‘censor’, como foi criado e quem o controla, sabemos apenas como ele opera.

Em outro caso, Freud recorre à analogia do censor para informar o papel decisivo da censura psíquica no mundo onírico, propondo uma analogia com a censura em situações políticas. Freud fala que o autor político que precisa dizer suas verdades desagradáveis aos que estão no poder, precisa apresentá-las disfarçadas, sob pena das autoridades reprimirem suas palavras e caso pretenda fazê-lo em impresso, deve estar precavido contra a censura e, por sua causa, precisa amenizar a expressão de sua opinião (FREUD, 1900[2000], V, p.103-4; GW, 1900 [1942], I e II, p.147-8). Ou seja, para evitar que suas ideias fossem totalmente suprimidas por quem está no poder, se faz necessário que o ponto de vista censurável seja escondido por trás de algum disfarce.

Freud ao estudar a formação dos sonhos, chega à conclusão que os sonhos são “a via régia que leva ao conhecimento das atividades inconsciente da mente”, ou seja, é o principal acesso ao ICs⁵⁰, uma vez que, ao forçar caminho para o ego, o material inconsciente formador dos sonhos traz "consigo as suas próprias modalidades de funcionamento", expondo as leis que regem o funcionamento inconsciente. (FREUD, 1938/40[2000], XXIII, p. 193; GW, 1938/40 [1941], p. 89). Monzani observa que, é

⁵⁰ No intuito de evitar equívocos em relação ao uso descritivo e o uso sistemático dos termos consciente/inconsciente, iremos doravante utilizar as siglas Cs/ICs, respectivamente, quando nos referirmos ao sistema/instância.

nesta obra a primeira vez que Freud apresenta o inconsciente com suas leis e a relação dele com as outras instâncias psíquicas. (MONZANI, 1989, p.59). Ou seja, o mecanismo onírico é o exemplo paradigmático que ajuda a Freud a descortinar as leis de funcionamento do ICs, ao mesmo tempo oculto e ativo na psique humana, que só pode ser identificado após uma transposição de local.

É, contudo, no artigo metapsicológico *O Inconsciente*, de 1915, que Freud realiza a mais completa descrição desse conceito fundamental em psicanálise. Descrever o inconsciente como aquilo que não é consciente ou como uma falha da consciência, não consegue abarcar a experiência psicanalítica. E assim Freud atribui ao ICs um papel ativo e que tem especificidades processuais próprias. Como um enxadrista arguto, o médico vienense já havia feito um primeiro movimento que prepararia o terreno para este novo personagem entrar em cena com um enredo mais bem robusto, que foi o de procurar deixar claro que o conceito de “psíquico” é maior do que “consciência”, incluindo processos que denominaria “inconscientes”, ou seja, o psiquismo envolve tanto processos conscientes como aqueles ocultos e, talvez, mais importantes, os inconscientes.

Não obstante, nesse artigo, logo na introdução, Freud nos fala que mesmo inconsciente, uma ideia pode produzir efeitos - o que nos remete às ideias inconscientes e ativas - e, até mesmo, chegar à consciência. E afirma: "De que forma podemos chegar ao conhecimento do ICs? É claro que o conhecemos apenas enquanto consciente, depois que ele experimentou uma transposição ou tradução em algo consciente." (FREUD, 1915 [2010], XII, p.100-1; GW, 1915 [1946], X, p.264). Há uma distinção importante a ser feita: representantes psíquicos conscientes e que estão presentes na percepção do indivíduo e aqueles representantes que não possuem essa presença, os inconscientes. Distinção que se refere a uma qualidade que pode ou não estar presente em uma ideia – que é a qualidade de estar consciente. Essa distinção ganha aprofundamento e contorno mais bem delineado, nos conjuntos de artigos denominados por Freud de metapsicológicos.

Alertar a respeito da ambiguidade de empregar as palavras “consciente” e “inconsciente” algumas vezes num sentido descritivo, algumas vezes num sentido sistemático (FREUD, 1915 [2010], XII, p. 109; GW, 1915 [1946], X, p.271) é o primeiro passo de Freud para afirmar taxativamente a existência do inconsciente enquanto sistema e não como mera forma de qualificar processos psíquicos ou ideias. Resumidamente, o inconsciente, enquanto sistema se caracteriza por: em primeiro lugar,

a ausência de negação de modo que desejos opostos podem coexistir sem se anularem reciprocamente; em segundo lugar, o tipo de processo próprio é o primário que, devido a funcionar com base em uma energia livre, provoca deslocamentos e condensações entre ideias; em terceiro lugar, a atemporalidade, ou seja, seus processos não se alteram e nem são ordenados temporalmente, segundo uma substituição da realidade externa pela psíquica, e, por último, o sistema consciente e o inconsciente, regidos respectivamente pelos princípios de realidade e de prazer (FREUD, 1915 [2010], XII, p. 128; GW, 1915 [1946], X, p.286).

Na *Interpretação dos sonhos*, o inconsciente sistemático é igualado ao lugar do recalcado e o das ideias latentes é chamado de pré-consciente, que se localiza nas cercanias do consciente. Como vimos, no exemplo da sala de recepção e de estar, Freud postula que há uma censura que opera entre o inconsciente e o pré-consciente que avalia a possibilidade de uma ideia tornar-se consciente, ou seja, pertencer ao sistema consciente (Cs). Se, no teste da censura, uma ideia inconsciente é reprovada, então, lhe é negado o seu acesso à consciência, permanecendo inconsciente. Se tal ideia se sai bem na avaliação, então, ela passa a poder pertencer, sem resistência, ao Cs, mas não é ainda, senão, suscetível de consciência. Nos sonhos, exemplo importante dessa dinâmica, ocorre uma diminuição do rigor da censura e o aparecimento de sentimentos, representações, imagens desagradáveis que se justificam por um enfraquecimento do poder da resistência.

Portanto, a censura seria uma manifestação que opera no Cs, com propósito de inibir desejos, representações, e inclinações que lhe são opostas e até mesmo contraditórias, “jogando” assim essas representações para o ICs, fazendo com que elas dali não saíssem. Todavia, só a existência da censura não é capaz de resolver o “problema” – manter as representações indesejáveis fora do Cs; haveria, portanto, uma força coerciva que impediria que a representação fosse tornada consciente. Só a existência dessa força poderia explicar como alguém poderia manter no inconsciente os desejos que lhe causaria sofrimento. Freud definiu essa força chamando-a de resistência.

A diferença com as versões dos textos iniciais, no artigo de 1915, é que Freud considera que nem tudo o que é inconsciente é recalcado embora todo o recalcado seja inconsciente. Com efeito, as ideias inconscientes, produtos do recalque, são agora uma parte do sistema inconsciente, sendo a outra parte o núcleo originalmente recalcado que jamais se torna consciente (LAPLANCHE, 1992, p. 60-2). Ao que eu não tenho acesso é porque nunca tive ou não posso mais ter por ser inaceitável? Aqui existem os dois

casos, no sistema inconsciente encontram-se tanto representações que foram deslocadas para essa região e se encontram excluídas, recalçadas, como também, representações originárias desse sistema.

De início, podemos perceber que se faz necessário adotar um modelo explicativo para dar conta de como se dá essa transposição ou tradução de representações inconscientes a conscientes; se a passagem de um sistema a outro é apenas uma mudança de estado ou um novo registro da representação. Se optarmos pela segunda alternativa, percebemos diferentes lugares onde os registros seriam feitos; se a primeira, a mudança é apenas quantitativa e a representação estaria no mesmo local e seria a mesma representação (ideia). Assim, Freud inicia a disputa entre as seguintes hipóteses: tópica *versus* dinâmica. Ambas apresentam vantagens e desvantagens: para ele, a hipótese tópica é a mais grosseira, no entanto a mais cômoda e de outro lado, a hipótese dinâmica a mais provável e menos plástica e de difícil manipulação. (FREUD, 1915 [2010], XII, p.27; GW, 1915 [1946], X, p. 274). Ele deixa em suspenso e adia sua decisão para quando encontrar novos dados que possam determinar qual das hipóteses é a mais favorável. Outra possibilidade é uma reformulação dos conceitos envolvidos – que ele fará anos depois com a segunda tópica.

Esta discussão é importante porque ao adotarmos uma hipótese tópica ou dinâmica, o conceito de resistência desempenhará papel distinto. De modo que: (I) Se há transposição de representações entre os sistemas, então a resistência se colocará na fronteira como obstáculo ao livre trânsito das representações; (II) Se o caso for de mudança quantitativa, na qual a representação estará mais ou menos investida, então a resistência se dará contra-investindo à representação que se pretende manter longe da consciência. No primeiro caso a metáfora usada é física e aparece como uma barreira; o outro caso que se refere a investimento, seria uma metáfora da economia. Podemos perceber, inicialmente, que ao determinar um aspecto para explicar os processos mentais, o termo resistência ganha distintas colorações. Acreditamos ser este mais um complicador na tarefa de mapeá-lo na teoria freudiana.

Além disso, essas distinções ajudam a perceber o papel que a metapsicologia desempenha para o conceito de resistência, pois as perspectivas de aproximação desse conceito se darão com frequência nestes termos. Ou seja, no caso I estamos falando da perspectiva topográfica e II, econômica. O que nos faz refletir se é possível falar de

resistência sem uma metapsicologia⁵¹, ou melhor, se o conceito de resistência está imbricado com pressupostos metapsicológicos.

2.2.2 - Resistência e Recalque.

A primeira tópica está estruturada em diversos sistemas – Cs, Pcs, Ics, que poderíamos sistematizar como a oposição entre consciente (Cs) - pré-consciente (PCs), por um lado, e inconsciente (ICs), por outro. A radical novidade neste aparelho psíquico é a descoberta de algo que funciona sem a nossa aquiescência. Tal descoberta se encontra na ideia de que o indivíduo, não é apenas sua consciência, mas é atravessado por um inconsciente cuja propriedade é ser, ao mesmo tempo, algo interno ao indivíduo, e um total desconhecido, que nos determina em toda uma série de processos tais como o sonho, os atos falhos e sintomas. Freud diz:

[...] os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto nas pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho. (FREUD, 1915 [2010], XII, p. 101; GW, 1915 [1946], X, p. 265).

Podemos também, para nossos propósitos aqui, caracterizar nos seguintes termos: O Cs/PCs é separado do ICs pela censura. O trânsito de uma representação entre os sistemas é intermediado pela censura. Se o representante pertence ao sistema inconsciente e é recusado pela censura, permanece no mesmo sistema; se é bem-sucedido e passa por ela, atinge o próximo sistema – PCs, tornando-se suscetível de consciência. Devemos pontuar que a censura também atua nas fronteiras do PCs/Cs, com menos força (FREUD, 1915 [2000], p. 109-10; GW, 1915 [1946], X, p. 271-2). Os conceitos de censura e de resistência mantêm íntima relação: “Assim como a força da resistência varia na interpretação de cada elemento do sonho, também a magnitude da deformação engendrada pela censura varia para cada elemento do mesmo sonho” (FREUD, 1916 [2000], XV, p. 92; GW, 1916 [1940], XI, p. 142). Poderíamos dizer que a resistência é para a livre associação aquilo que a censura é para os sonhos.

A censura age como mecanismo de defesa na primeira tópica, vinculado com a função de evitar o desprazer. Deste modo, se for realizada uma investigação acerca da

⁵¹Leopoldo Fulgêncio discute uma questão aparentada, no seu *Pode haver uma ciência psicanalítica sem uma metapsicologia especulativa?* (scientiaezudía, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 491-510, 2013). Como, também, Osmyr Gabbi em *É possível uma clínica psicanalítica sem metapsicologia?* (Psicologia Clínica, Vol. 12, p. 63-73, Rio de Janeiro, 2000)

localização dos processos defensivos, que neste caso é a censura, como dito, percebemos sua atuação nos limites entre o ICs e o PCs/Cs. Essa função, descritivamente é inconsciente, mesmo sem estar no sistema ICs e, portanto, não compartilhar de suas características. Esse será um ponto de importante para a mudança da modelagem do aparelho psíquico: a existência de eventos psíquicos que não estão submetidos ao processo primário⁵² e, no entanto, são inconscientes.

Ao perceber o fenômeno da censura existente entre os sistemas e sua manifestação como resistência, Freud elabora um esquema explicativo, tríplice, para descrever o funcionamento psíquico. Aquilo que nos referíamos como metapsicologia. Essa censura faz com que certas representações encontrem uma resistência para descarregar a libido investida. Na clínica, Freud pontua que ocorria uma diferença na descarga libidinal entre as representações – algumas encontravam maior facilidade ao buscarem satisfação em comparação a outras que retinham a energia libidinal. A metapsicologia freudiana é um esforço de, através de modelo teórico mecânico/hidráulico, dar conta da comunicação entre os sistemas Ics e Pcs/Cs.

Quando afirmamos que a censura opera entre os sistemas, estamos nos referindo ao aspecto dinâmico da metapsicologia, pois o aparelho psíquico é entendido mediante um diferencial de forças que se opõem, os conflitos entre elas e as conciliações atingidas. Podemos, também, olhar sob o ponto de vista energético que se impõe a diferentes ideias, e teremos o aspecto econômico do psiquismo. Tal censura age como obstáculo da passagem livre de energia libidinal entre ideias. Ou melhor, ao impedir o investimento de energia em algumas representações, papel da resistência, foi possível o entendimento da existência de processos dinâmicos na psique. Aspecto que se refere a uma energia que pode se tornar impedida de se mover livremente no interior do aparelho.

Podemos dizer que a resistência descrita de maneira tópica está intimamente ligada com a noção de recalque. Quando a representação contraditória é barrada de chegar ao Cs, supõe-se que algo enviou essa representação para o ICs. O movimento de retirada da representação do Cs mandando-o para o ICs, como forma de evitar a dor, o sofrimento, que seria insuportável ao paciente, Freud deu o nome de recalque. A representação recalçada estará sempre tentando voltar à consciência, mas a resistência impedirá. Contudo, o efeito dessa representação se manifestará como sintomas, ou os

⁵²Freud oferece a seguinte distinção: há dois modos de funcionamento do aparelho psíquico, do ponto de vista tópico, o sistema inconsciente é caracterizado por processos primários e o sistema Cs/PCs por processos secundários.

sonhos, ou atos falhos; ou seja, derivados do inconsciente. Uma boa imagem, porém, incompleta, desse processo é oferecida por Garcia-Roza: uma pessoa preocupada de esconder um objeto de cortiça no fundo de um poço cheio d'água precisa tomar cuidado em segurar o objeto no fundo ou encontrar algo que desempenhe esse papel, para que ele não venha à tona. O objeto de cortiça é a representação recalçada, exerce sempre uma pressão em direção ao Cs (GARCIA-ROZA, 2009, p.164). A incompletude da analogia reside no fato que a representação recalçada tanto sofre pressão para ir para o Cs, quanto o recalque originário⁵³ exerce atração para que ela se mantenha recalçada.

Freud refere-se ao recalque, como a pedra fundamental em que se ergue toda a estrutura da psicanálise.

A teoria do recalque [*Verdrängung*] é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. É a parte mais essencial dela e todavia nada mais é senão a formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar se se empreende a análise de um neurótico sem recorrer a hipnose. Em tais casos encontra-se uma resistência que se opõe ao trabalho da análise e, a fim de frustrá-lo, alega falha de memória. O uso da hipnose ocultava essa resistência; por conseguinte, a história da psicanálise propriamente dita só começa com a nova técnica que dispensa a hipnose. (FREUD, 1914 [2000], XIV, p. 9; GW, 1914 [1946], X, p.54).

Esse trecho comporta o ponto fulcral da metapsicologia freudiana, no sentido que o recalque produz a divisão do aparelho psíquico nos dois grandes “reinos”: o Cs/PCs e o ICs.

Ao identificar forças que se opõem à tomada de consciência, Freud salienta a presença de representações recalçadas, e faz isso para postular um dinamismo do aparelho psíquico. Apenas as representações podem ser recalçadas. Os afetos ligados às representações não serão submetidos ao recalque, conforme Garcia-Roza a razão estaria na impossibilidade de “afetos inconscientes” (2009, p. 154; 2008, p. 201). Assim, eles devem procurar se ligar a outras representações para conseguir uma manifestação psíquica consciente e poder liberar a energia que porventura estaria impedida.

⁵³Processo hipotético descrito por Freud como primeiro momento da operação do recalque. Tem como efeito a formação de um certo número de representações inconscientes ou “recalque originário”. Os núcleos inconscientes assim constituídos colaboram mais tarde no recalque propriamente dito pela atração que exercem sobre os conteúdos a recalcar, conjuntamente com a repulsão proveniente das instâncias superiores (LAPLANCHE E PONTALIS, 1988).

O processo de recalque atua na representação censurada impossibilitando que ela venha à Cs, mas conserva seu afeto, num processo que é alheio ao sistema consciente (FREUD, 1917 [2000], XVI, p. 36; GW, 1917 [1940], XI, p.304). Por isso mesmo, Freud afirma:

[...] passemos da significação puramente descritiva da palavra “inconsciente” à significação sistemática da mesma palavra. Isto é, decidiremos dizer que o fato de um processo psíquico ser consciente ou inconsciente é apenas um de seus atributos, e não necessariamente um atributo isento de ambiguidade. (FREUD, 1917[2000], XVI, p. 37; GW, 1917[1940], XI, p. 304).

O aparelho psíquico cindido entre sistemas (ICs, PCs e Cs), à luz da primeira tópica, refere-se ao aspecto topográfico, que para Freud é constitutivo da psique humana. No sistema ICs estão às ideias que não estão na consciência e que só por meio de um grande esforço psíquico podem se tornar conscientes. No sistema PCs estão às ideias que não estão na percepção, ainda, e que a partir de um esforço mínimo, podem ser conscientes. Isto é, as ideias no PCs podem facilmente atingir a Cs, pois não há uma resistência muito forte entre os dois sistemas. Em contrapartida, as ideias do ICs precisam enfrentar uma forte resistência para se tornarem Cs, uma vez que a censura impede que a ideia ganhe expressão. Logo, é pelo desrecalcamento e das transformações por ele submetidas, que a representação inconsciente pode vir a se tornar consciente. A representação deve submeter-se ao processo primário, de passar por deslocamento e condensação para chegar a uma expressão consciente. As formações submetidas à transformação são chamadas de derivados do inconsciente, como sonhos, atos falhos, sintomas, como já foi dito.

Para Freud, “o estudo dos derivados do Ics irá decepcionar profundamente nossa expectativa de uma divisão pura e esquemática entre os dois sistemas psíquicos” (FREUD, 1915[2010], XII, p. 131; GW, 1915 [1946], X, p. 289). No entanto, o que queremos ressaltar, é que o termo é frequentemente usado por Freud em sua concepção dinâmica do inconsciente; os conteúdos para emergir na consciência precisam burlar a resistência e para serem bem-sucedidos precisam sofrer torções para transpor o sistema Cs. De outro jeito, os derivados juntam forças por meio dos diferentes investimentos e forçam acesso à consciência. O pensamento incômodo ou desejo inapropriado é retirado da consciência. Permanece inalterado num "local" chamado inconsciente, e de lá produz derivados, que vão aparecer na consciência.

As representações inconscientes ficam ativas no indivíduo. No entanto, de acordo com a primeira tópica, elas só têm acesso à consciência apenas por meio dos seus derivados, os quais necessariamente foram distorcidos pela censura e rompem a resistência. Apesar das representações inconscientes terem sido submetidas ao recalque e banidas da consciência, o mecanismo de defesa responsável por essa operação não foi suficiente para torná-las inativas. Bem como, temos algumas representações que nunca atingirão a consciência⁵⁴. E ao estabelecer um inconsciente que não se tornará consciente, Freud estabelece um local ao qual não se terá acesso, mesmo com os maiores dispêndios analíticos.

Neste contexto, podemos dizer que as representações inconscientes forçam em direção ao Cs; elas querem vir a lume, mas encontram uma barreira – a censura, que fará com que as representações só se manifestem de maneira disfarçada sob a forma de seus derivados. Se houver um investimento suficientemente intenso das representações inconscientes, será rompida a barreira. Neste caso, não seria descabido dizer que a mesma força que lança as representações para o ICs atua impedindo a sua manifestação consciente, assim como, também, agirá dificultando o avanço no tratamento analítico.

E não é descabido por que Freud ilustra bem a necessária ligação entre o processo de recalque e resistência, com a seguinte analogia:

Imaginem que nesta sala e neste auditório, cujo silêncio e cuja atenção eu não saberia louvar suficientemente, se acha, no entanto, um indivíduo comportando-se de modo inconveniente, perturbando-nos com risotas, conversas e batidas de pé, desviando-me a atenção de minha incumbência. Declaro não poder continuar assim a exposição; diante disso alguns homens vigorosos dentre os presentes se levantam, e após ligeira luta põem o indivíduo fora da porta. Ele está agora 'recalcado' e posso continuar minha exposição. Para que, porém, se não repita o incômodo se o elemento perturbador tentar penetrar novamente na sala, os cavalheiros que me satisfizeram a vontade levam as respectivas cadeiras para perto da porta e, consumado o recalque, se postam como 'resistências'. Se traduzirmos agora os dois lugares, sala e vestíbulo, para a psique, como 'consciente' e 'inconsciente', os senhores terão uma imagem mais ou menos perfeita do processo de recalque. (FREUD, 1910[2000], XI, p. 17; GW, 1910 [1943], VIII, p. 22).

Do ponto de vista clínico, é importante notar, que a eliminação do sintoma parece não ser uma prioridade da análise, mas, sim, a identificação da cota libidinal que ele carrega, ou seja, o entendimento de sua dinâmica. Assim será possível identificar

⁵⁴ Como no caso do recalque originário.

qual a satisfação que o indivíduo está obtendo com a formação de seu sintoma. No recalque, “as excitações correspondentes continuam a ser produzidas como antes, mas são impedidas por um obstáculo psíquico de atingir seu alvo e empurradas para muitos outros caminhos, até que se consigam expressar como sintomas.” (FREUD, 1905 [2000], VII, p. 143; GW, 1905 [1942], V, p.139). A aparição do sintoma nos informa que o recalque não foi suficientemente eficaz para evitar o desprazer no aparelho psíquico. Desta forma, a pulsão procura outras vias de satisfação, precisando encontrar outros pontos para se ligar, e ao conseguir, esses representantes tornam-se investidos novamente. Nesse movimento, vem junto o desprazer. O recalque, que neste caso seria um mecanismo de defesa, fracassa na tentativa de evitar o desprazer.

E assim, a resistência se manifestava nos pacientes como uma luta para não abrir mão de seus sintomas, ou seja, qualquer mudança bem-sucedida no quadro patológico do indivíduo era motivo suficiente para o paciente faltar às sessões. Como também, empreende uma luta contra a pessoa (analista) que o está ajudando a livrar-se do sintoma. Um exemplo bastante plástico disso, encontramos na seguinte passagem: “Uma pessoa que vai ao dentista, por causa de uma dor de dente insuportável, assim mesmo procurará afastar o dentista quando este se aproxima do dente doente, com um boticão.” (FREUD, 1917 [2000], XVI, p. 32; GW, 1917 [1940], XI, p. 297). Portanto, para Freud, ao tentar libertar o paciente de seu sintoma e restaurar sua saúde, ele apresenta uma forte e tenaz resistência que persiste ao longo da análise, tendo sua manifestação mais aguda, ao quebrar a principal regra da psicanálise: a livre associação, ou seja, ao solicitar que o paciente se coloque em auto-observação tranquila, irrefletida e que lhe informe quaisquer percepções internas que venha a ter – sentimentos, pensamentos, lembranças – na ordem que lhe ocorrer, o paciente tenta resistir, não dizendo ao psicanalista algumas coisas que lhe ocorrem por associação por julgar desagradável, indiscreta, banal, irrelevante e absurda. (FREUD, 1917 [2000], XVI, p. 32; GW, 1917 [1940], XI, p. 297).

Em *Recordar, Repetir e Elaborar* (1915), Freud orienta ao analista levar o paciente a reconhecer que sua doença é, em parte, um fragmento de sua personalidade e assim oportunizar uma mudança de atitude do paciente. Ele deve não mais ver sua doença como algo desprezível, e sim ser vista como um “digno adversário”. Com essa “positivação” o caminho para a elaboração está aberto. Ou seja, “Acha-se assim preparado o caminho, desde o início, para uma reconciliação com o material recalcado que se está expressando em seus sintomas, enquanto, ao mesmo tempo, acha-se lugar

para uma certa tolerância quanto ao estado de enfermidade.” (FREUD, 1914 [2000], XII, p. 94; GW, 1914 [1946], X, p. 132). Reconhecer sua doença e a resistência ligada a ela deve ser o primeiro passo do processo analítico, contudo, Freud adverte que é apenas um passo do processo e que se perpetua ao longo do tratamento, visto que “a resistência acompanha o tratamento passo a passo” (FREUD, 1912 [2000], XII, p. 62; GW, 1912 [1940], VIII, p. 368).

O que nos interessa nesse artigo é a relação entre os conceitos de compulsão à repetição, transferência, elaboração e resistência. Neste momento o objetivo do trabalho psicanalítico é o preenchimento das lacunas na memória e/ou a superação das resistências devidas ao recalque, Freud diz que o paciente, ao se concentrar em recordar o material recalcado, se expressa pela atuação [*acting out*]. Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; repete sem saber que está repetindo (FREUD, 1914 [2000], XII, p. 92; GW, 1914 [1946], X, p. 129). Portanto, o paciente submete-se à compulsão à repetição que substitui o recordar, em todas as situações, seja não somente sua atitude com o analista, mas também em cada atividade ou relacionamento em sua vida. Quanto à resistência, esta será maior, quanto maior e mais extensiva for à atuação que substitui o recordar (FREUD, 1914 [2000], XII, p. 93; GW, 1914 [1946], X, p.130).

Ou seja, “o paciente repete ao invés de recordar, e repete sob as condições da resistência” (FREUD, 1914 [2000], XII, p. 93; GW, 1914 [1946], X, p.131). E ao analista cabe o trabalho de desarmar as resistências que o paciente opõe ao tratamento. O paciente repete exatamente o que ele já avançou em sua análise a partir das fontes do recalcado: suas inibições, suas atitudes inúteis, seus traços de caráter e seus sintomas. Ele reconhece que, com a compulsão à repetição, não chegamos a um fato novo, apenas passamos a ter uma visão mais ampla –, porém não devemos tratar a doença como um acontecimento do passado, mas como uma força atual, pois o paciente o experimenta como algo real. O trabalho analítico será remontá-lo ao passado, portanto, reconciliá-lo com o material recalcado que está se expressando em seus sintomas (FREUD, 1914 [2000], XII, p. 93; GW, 1914 [1946], X, p. 130).

Este trabalho é feito com o manejo da transferência, e Freud deu algumas indicações. Por exemplo, quando a doença se intensifica, colocando em evidência sintomas que até então permaneciam vagos, devemos “consolar” o paciente dizendo-lhe que “não se pode vencer um inimigo ausente ou fora de alcance” (*ibid*, p.94). Adverte, contudo, que a resistência pode fazer uso dessa situação - o uso que determinados pacientes podem fazer das imposições do tratamento para manterem-se aferrados aos

seus sintomas – para obstacularizar o tratamento. Pode, também, acontecer de a transferência não conseguir colocar rédeas na pulsão instintual [*Triebregung*] ou que os laços transferenciais se irrompam numa ação repetitiva. A transferência é o principal instrumento de possibilidade para que a compulsão à repetição seja transformada em um motivo para recordar. (FREUD, 1914 [2000], XII, p. 95-6; GW, 1914 [1946], X, p.135-6).

Mesmo quando o avanço do tratamento parece “emperrado” e a resistência parece ser bem-sucedida, é que o analista e paciente num trabalho conjunto, podem ser capazes de descobrir as fontes pulsionais que estão alimentando a resistência. O comunicado ao paciente de sua resistência não é suficiente para o sucesso do tratamento, apontá-la não encerra os trabalhos, pelo contrário, pode intensificá-la. Como enfatiza Freud: “Deve-se dar ao paciente tempo para conhecer melhor esta resistência com a qual acabou de se familiarizar, para *elaborá-la*, para superá-la, pela continuação, em desafio a ela, do trabalho analítico segundo a regra fundamental da análise.”. Ou seja, a resistência deve ser revelada ao paciente pelo analista, pois ela nunca é reconhecida pelo paciente; mas deve-se dar tempo ao paciente para que ele a reconheça. A elaboração das resistências pode ser uma tarefa árdua para o paciente e para o analista, mas é a parte do trabalho que produz os mais profícuos resultados. (FREUD, 1914 [2000], p. 95-6; GW, 1914 [1946], X, p. 135-6.)

A lida com a resistência não se demonstra tarefa simples, requer do analista uma expertise clínica e teórica robusta, pois é preciso o manejo da transferência de maneira que possa romper com a resistência imposta. Quanto aos conceitos apresentados neste artigo (compulsão à repetição, transferência, elaboração e resistência), terão o ápice de seu desenvolvimento no texto “*Inibições, sintoma e angústia*” (1926[1925]), por exemplo, há uma resistência que é imune à influência do analista, e por isso a transferência inócua, como no caso da resistência do id, que é a parte que cabe ao indivíduo elaborar. O analista nada tem a fazer nesse momento, pois esse procedimento só pode ser realizado pelo paciente⁵⁵. Essa nova consideração sobre a resistência é feita na esteira da segunda tópica, mais especificamente no artigo “*Inibições, sintoma e*

⁵⁵Claro que o processo de análise se dá sempre entre analista e paciente, necessariamente. Contudo, estamos enfatizando o seguinte aspecto: O papel ativo do analista, podemos dizer, encontra-se com o manejo transferencial e o do paciente, na elaboração. Segundo Freud: “... a transferência é transformada de arma mais forte da resistência em melhor instrumento do tratamento analítico. Não obstante, seu manuseio continua sendo o mais difícil, bem como a parte mais importante da técnica de análise.” (FREUD, 1924/5 [2000], XX, p. 26; GW, 1925 [1948], XIV). Nesse sentido apontamos o papel secundário do analista neste tipo específico de resistência, pois a fonte da resistência é inacessível.

angústia". Os conceitos serão retomados e aprofundados sob um outro registro, uma outra "topologia" da mente, a partir dos mecanismos psíquicos envolvidos na inibição e no sintoma, e que será responsável pela primeira especificação dos tipos de resistência que operam nas instâncias psíquicas. Voltaremos a discutir esse tema mais à frente.

Entre as resistências mais fortes a vencer, encontramos àquela que se manifesta como dificuldade de lembrar-se do material inconsciente desagradável e, com isso, repetir atitudes e impulsos emocionais do início da sua vida, os quais podem ser usados como uma resistência contra o analista e o tratamento (FREUD, 1917 [2000], XVI, p. 34; GW, 1917 [1940], XI, p. 300). Ainda mais, a resistência modifica sua intensidade durante o tratamento, crescendo sempre quando nos aproximamos de um assunto 'proibido', alcança sua intensidade máxima quando se aproxima do núcleo patogênico, e se dissipa quando o assunto é abandonado. Os sintomas são os substitutos de algo que é retido pelo recalque (FREUD, 1917 [2000], XVI, p. 35-37; GW, 1917 [1940], XI, p. 301-3). "Na verdade, chegamos a compreender, finalmente, que a superação dessas resistências constitui a função essencial da análise e é a única parte do nosso trabalho que nos dá a segurança de haveremos conseguido algo com o paciente". (FREUD, 1917 [2000], XVI, p. 35; GW, 1917 [1940], XI, p. 301).

Como dito anteriormente, Freud se referiu ao aparelho psíquico como se ele fosse composto por sistemas ou lugares, e as representações dispostas em sistemas diferentes se apresentam com características diferentes. Esses "lugares" não possuem correspondência com o aparato cerebral, mas são como regiões a partir das quais as representações apresentam lógicas de funcionamento distintas. Com a ação da censura, uma forma de resistência, percebeu-se que algumas representações só chegavam à consciência com o total desconhecimento do indivíduo, como nos sonhos e sintomas.

Esta ação era realizada no Cs sem o conhecimento do indivíduo, demonstrando que havia regiões no Cs que eram inconscientes, tornando a explicação a respeito do aparelho psíquico entre Cs, PCs e ICs insuficiente para esclarecer esse fenômeno. Ou melhor, o atributo de ser inconsciente não se limitava ao sistema inconsciente (ICs), tornando as fronteiras entre as instâncias pouco nítidas, tendo como consequência a perda de critério para diferenciar os sistemas. Assim, o cenário estava montado para a reformulação do aparelho psíquico, o que veio a ser chamada de segunda tópica.

Devemos salientar a importância do conceito de resistência, ora ligado ao de censura, nos momentos iniciais da primeira tópica, ora ao de recalque, mas sempre presente na teorização dos processos psíquicos. Resistência como uma força capaz do

barrar o movimento entre os sistemas consciente/inconsciente; como um mecanismo anterior ao processo de recalque, como uma força recalçadora⁵⁶, presente no momento que a psique precisa se “livrar” da representação inconciliável para evitar o desprazer, e atuante na tarefa de impedir o “desrecalcamento” dos conteúdos que se tornaram inconscientes. Os reflexos desses processos ficam evidentes a medida que a análise avança.

2.3 – Resistências depois da “virada de 20”

Entre os intérpretes de Freud, existe certa convergência em relação às razões que levaram Freud a propor o modelo da psique alternativo à primeira tópica, conhecido como segunda tópica e caracterizada pelas instâncias id, ego e superego. Em grandes traços, tais razões podem formular-se como três dificuldades que apresenta a primeira tópica: a primeira reside na definição das fronteiras ou limites do inconsciente; a segunda diz respeito à natureza do conflito psíquico em termos de consciente/inconsciente; e por fim, a terceira é relativa à constituição do inconsciente⁵⁷. Tais dificuldades são ultrapassadas na elaboração da segunda tópica. Nesse novo contexto, a maneira de compreender o conceito de resistência sofre modificações, alcançando um maior grau de precisão ao discriminar suas diferentes fontes possíveis.

Se na primeira tópica o inconsciente era visto como a instância oriunda do recalque de ideias intoleráveis, na segunda tópica, ele assume no id um papel de instância originária, da qual o ego é apenas uma pequena parte desdobrada: “... o ego é uma parte especialmente diferenciada do id” (FREUD, 1923 [2000], XIX, p. 23; GW, 1923 [1940], XIII, p. 267).

Mas, como ocorreu esta mudança? Freud nos diz:

Deparamo-nos com algo no próprio ego que é também inconsciente, que se comporta exatamente como o reprimido - isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente e que exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente. (FREUD, 1923 [2000], XIX, p. 10; GW, 1923 [1940], XIII, p. 244)

Se o recalque é realizado, também, pelo sistema consciente, e este não tem conhecimento dessa ação, então, há uma parte dele que é inconsciente. Ou de outra forma, as resistências impostas pelo recalque, que até então deveriam ser limitadas ao

⁵⁶Confira a analogia freudiana da sala e do vestibulo, na p. 70.

⁵⁷Ver, sobre isso, MONZANI, *Freud: o movimento de um pensamento*.

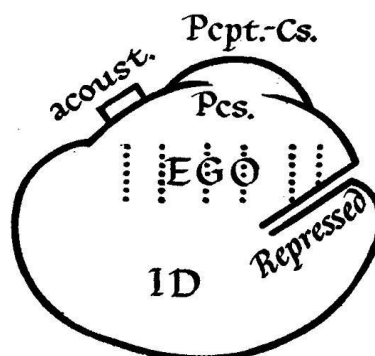
sistema inconsciente, agora ganhavam sua manifestação no Cs, permitindo assim que se percebesse que parte do Cs é inconsciente. Um novo olhar sobre esse comportamento psíquico solicitou uma remodelagem do aparelho psíquico, que comporte tal complexidade. A consideração de que o inconsciente precede à consciência e participa ativamente em toda a vida do sujeito, inclusive sobre a consciência, dá pista de que deva existir um psiquismo originário — o id — do qual se diferenciam como instâncias, o ego e o superego.

Sabemos que as forças psíquicas do recalque e da resistência são oriundas do ego, e seguem o princípio do prazer na tentativa de bloquear memórias traumáticas inconscientes. Mas, também sabemos que o recalque e as resistências são inconscientes, elas advêm do ego sem a mente consciente ficar sabendo de sua existência. Caso contrário, a teoria psicanalítica seria inútil; o paciente seria instado a trabalhar para descobrir o que é já realizado em consciência. Como resultado, Freud sugere que “É certo que grande parte do ego é, ela própria, inconsciente.” (FREUD, 1920 [2000], XVIII, p. 12; GW, 1920 [1940], XIII, p. 18). Não basta usar ego como sinônimo de consciência, a situação é mais complexa do que isso.

Assim, a necessidade de reformular a tópica tem muito a ver com a evolução da compreensão de Freud do alcance da parte inconsciente da psique e a noção de resistência tem um papel fundamental nesse processo. O foco original no recalque enfatizara a distinção entre a consciência e o inconsciente, permitindo uma compreensão sistemática do inconsciente como uma região (FREUD, 1923 [2011], p. 17; GW, 1923 [1940], XIII, p.241). Quando recalque e resistência, identificados como processos do ego, mostraram-se com caráter inconsciente, Freud teve que rever as origens do recalque e da resistência ou mudar o ego. Ele escolheu a segunda opção. A compreensão freudiana do ego, em seguida, foi redefinida. Em sua descrição da segunda tópica, o ego mantém muito do sistema consciente. Ele controla a motilidade e é ‘desligado’ à noite (FREUD, 1923 [2011], p. 20; GW, 1923 [1940], XIII, p.243). Mas também recalca as ideias indesejáveis e desagradáveis. Por esta razão, deve ser concebido com a incorporação de dimensões tanto consciente como inconsciente. Isso destaca um novo papel para o ego na segunda tópica - a mediação entre as exigências inconscientes e a realidade consciente.

Os elementos que se opõem ao ego nessa luta são o id e o superego, o primeiro dos quais Freud caracteriza de forma inequívoca como inconsciente. Tomando emprestado o termo de Georg Groddeck, que provavelmente o adotou a partir de

Nietzsche⁵⁸, Freud define o id como um "poder desconhecido e incontrolável" que influencia o ego, nossa parte natural e animal. A relação estrutural entre o ego e o id é representada no texto freudiano da seguinte forma:



(Figura 2)

O diagrama em si representa a totalidade da psique, que é dominada pela presença do id. O ego ocupa uma parte do id, diferenciando-se dele nos níveis mais superficiais, onde recebe as percepções do mundo exterior. E assim é responsável pela mediação entre o id e os dados sensoriais da realidade externa. O recalcado forma uma porção do id, este é "claramente separado do ego pelas resistências do recalque" (FREUD, 1923 [2011], p. 30; GW, 1923 [1940], XIII, p. 252.), representado pela linha cortando o ego do lado direito.

O ego, então, é a parte do id que foi modificada por meio de seu contato com a realidade externa através do sistema perceptivo. Como tal, visa impor os resultados dessa experiência, sintetizados no princípio de realidade, sobre as exigências do id, que permanecem fundamentadas na busca imediata por prazer. Enquanto o id é governado pela pulsão, o ego representa o que poderia ser chamado de razão [Vernunft]⁵⁹ (FREUD, 1923 [2000], p. 31; GW, 1923 [1940], XIII, p. 253.). Como representado no diagrama, o ego em contato com o sistema perceptivo é concebido como a superfície do id, a parte do psiquismo em contato com a realidade exterior devendo conciliar tendências opostas, ou melhor, a sua localização vizinha ao sistema de percepção dá a chave para compreender a sua função.

Então, proporcionalmente, o id abrangeria a maior parte da psique. Embora seus conteúdos procurem alcançar a consciência para, desse modo, realizar seus desejos, o id

⁵⁸ De acordo com a introdução de Strachey de *Ego e o Id*. (FREUD, [1923] 2000, p. 5); e Paulo César de Souza em nota a sua tradução de *O Ego e o Id*. (FREUD, [1923] 2011, p. 29).

⁵⁹ Neste trecho, Freud deixa de caracterizar o sujeito pela transparência dos seus atos para a consciência – algo que ocorria pelo menos desde Descartes. Seu interesse está em marcar claramente a diferença entre o id e o ego, onde o id seria a ‘sede das paixões’. Esta diferenciação é abandonada por Rorty.

é de caráter inconsciente. Nessa configuração, as resistências são entendidas como mecanismo que impede a tomada de consciência dos conteúdos do id. Esse mecanismo, defensivo, mantém os desejos do id numa situação inconsciente quando não estão de acordo com as exigências do ego ou do superego.

Vejamos passagens em que Freud tenta caracterizar as relações entre as instâncias de maneira bastante sugestiva:

A importância funcional do ego se expressa no fato de que, normalmente lhe é dado o controle dos acessos à motilidade. Assim, em sua relação ao id ele se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com suas próprias forças, e o ego, com forças emprestadas. Este símile pode ser levado um pouco adiante. Assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o ego costuma transformar em ato a vontade do id, como se ela fosse a sua própria. (FREUD, 1923 [2011], p. 31; GW, 1923 [1940], XIII, p. 253.)

Ou ainda:

[...] em relação ao agir, o ego tem posição semelhante à de um monarca constitucional, sem cuja sanção nada pode se tornar lei, mas que precisa refletir muito, antes de impor seu veto a uma proposta do parlamento. [...] De outro lado, no entanto, vemos esse ego como uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com ameaças de três perigos: o mundo externo, a libido do id e do rigor do superego. (FREUD, 1923 [2011], p. 69-70; GW, 1923 [1940], XIII, p. 285-86.)

Com efeito, a busca incessante de Freud para metaforizar (ou modelizar) a estrutura psíquica, faz dele um grande construtor de analogias; na primeira sobre a arte cavalheiresca e a outra, política. Nas descrições desses trechos, o ego luta em duas frentes de batalha, tanto na frente interna (superego, id), assim como na frente externa (o mundo). Sendo que sua força vem de empréstimo do id, que é mais forte. Neste sentido, muitas vezes o ego se identifica com o id fazendo sua a vontade dele.

Das três instâncias em que Freud articula o aparelho psíquico na segunda tópica, o id, polo pulsional, é totalmente inconsciente, e tem como conteúdo originário algumas representações herdadas, bem como desconhece juízo, lógica, valores, moral, sendo exigente, impulsivo, egoísta e dirigido ao prazer. O id é o mais antigo dos elementos anímicos, sendo o reservatório de toda energia psíquica, da qual irão se diferenciar o ego e o superego. Por sua vez, o ego desenvolve-se a partir do id com o objetivo de mediar os vários interesses da totalidade do indivíduo; desta forma, deve harmonizar os desejos do id, às exigências do superego e a realidade. Já o superego é uma espécie de

juiz, censor com relação ao ego, tendo assim, as funções de inibir qualquer impulso que contrariam aos ideais e regras por ele ditados; seria a instância encarregada da “auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência no recalque.” (FREUD, 1921 [2000], p. 68; GW, 1921 [1940], XIII, p. 121).

Se o ego emerge como um espaço definido dentro do id, o superego forma-se dentro do ego. Daí, Freud iguala o superego com seu equivalente seminal, o ideal do ego e aplica tudo o que ele já tinha estabelecido sobre esta última forma (FREUD, 1923 [2011], p. 34-5; GW, 1923 [1940], XIII, p.256). No entanto, como um juiz moral, o superego também tem a capacidade de definir-se contra o resto do ego e persegui-lo por não viver de acordo com os padrões do ideal do ego. A extensão desta distinção irá depender das exigências morais de cada indivíduo (FREUD, [1923] 2011, p. 68; GW, 1923 [1940], XIII, p.284.)⁶⁰.

Nessa concepção, o ego e o superego também têm, em si, partes inconscientes. Ou seja, na segunda tópica, o inconsciente deixa de ser um sistema e passa a ser uma qualidade que pode ser aplicada a conteúdos ou processos de qualquer uma das instâncias do aparato psíquico, muito embora, de uma maneira geral, todas as características do sistema inconsciente da primeira tópica sejam repassadas ao id⁶¹.

Ao identificar que parte do ego, assume o papel de recalcar sem ter conhecimento disto, chega-se à estranha situação de que o sistema encarregado do recalque opera sobre seu próprio domínio. Podemos dizer, de outro modo, a experiência clínica traz um dado novo: o ego, enquanto recalgador, é inconsciente e funciona sobre o sistema consciente, sendo essa a forte razão de atribuir ao ego, processos inconscientes. Deste modo, o ego ganha o estatuto de sistema em que consciente\inconsciente tornam-se ambos os atributos possíveis das representações neles encontradas.

O ego e superego, como dito, apresentam aspectos tanto inconscientes como conscientes, enquanto o id é inconsciente no sentido dinâmico, pois pode, parcialmente, vir a ser consciente através da terapia. Freud enfatiza que com o advento da segunda tópica o termo inconsciente no sentido sistemático deve ser substituído. Não podemos mais falar de um local inconsciente (FREUD, 1933 [2000], XXII, p. 49; GW, 1933[1940], XV, p. 78-9). O termo inconsciente continua a ser útil, no entanto, no

⁶⁰O superego é assim deixado fora da representação esquemática da segunda tópica (figura 2) por ser um espaço altamente variável.

⁶¹Como na primeira tópica, as instâncias psíquicas têm regras próprias, na segunda, ego, superego e id, também têm dinâmicas próprias e distintas.

sentido dinâmico, com referência a presença e ausência de consciência. O inconsciente sistemático é substituído com o id, ego, e superego, que oferecem descrições mais precisas.

Podemos dizer que na primeira tópica, predomina o inconsciente como substantivo, ou seja, como o *locus* em que estão os representantes das pulsões e que é regido por processos primários. As representações buscam um acesso até a consciência, mas devido à ação da censura, que opera como defesa, elas só conseguem chegar de uma forma distorcida por formação de compromisso. Já na segunda tópica, tem preeminência o termo inconsciente como adjetivo que qualifica tanto o id como em parte o ego e o superego⁶².

Segundo Monzani, Freud sabia das dificuldades internas da primeira tópica muito tempo antes, pelo menos desde *o Projeto*, e, no entanto, só foi realizar a mudança substancial na “virada de 20”. Esta ‘teimosia’ teórica não teria sido desmotivada, haveria motivos fortes para essa relutância, pois Freud não poderia reformular a ideia de inconsciente, o cerne de sua teoria, sem um substituto à altura e ao mesmo tempo com a profundidade requerida. Assim, Monzani acredita que a demora na nova elaboração teórica de Freud, solucionando as inconsistências internas, estava determinada pela busca de um novo conceito, que pudesse manter a força e ao mesmo tempo a profundidade que havia alcançado com a ideia de inconsciente. Ele encontra esse novo conceito com o advento do id (MONZANI, 1989,)⁶³.

A reformulação do modelo psíquico encontra-se intimamente ligada à forma como ele atualizou a noção de resistência ao longo das tópicas: se num momento a resistência encontrava-se entre um inconsciente exigente e um consciente acuado, no outro momento, ela se estabelece tanto entre as instâncias psíquicas; como também,

⁶²Sobre as relações entre as tópicas se têm um longo debate. Monzani aponta três posições diferentes no interior desse debate, quais sejam: (I) a que afirma que a segunda tópica é um aprofundamento no sentido de adequar as novas descobertas clínicas, defendida, dentre outros, por Dalbiez, Robert e Joffé. (II) Outros, entre quem se encontra Lewin, acreditam que as duas tópicas sobrevivem juntas, pois seriam instrumentos para explicar determinados fenômenos. (III) E, outra posição, representada por Arlow e Brenner, que atribui à segunda tópica superioridade teórica em relação à primeira (MONZANI, 1989). Para Monzani, esta última posição parece um distanciamento das teses fundamentais de Freud, estando mais propenso a admitir que a segunda tópica seja superior à primeira, mas que o abandono da primeira tópica traria os mesmos problemas que se quer evitar. De acordo com o autor, a posição mais frutífera, seria a que defende que as duas tópicas convivessem juntas, evitando, assim, os problemas que surgem ao tomarmos elas isoladamente. Essa é a posição que achamos a mais razoável.

⁶³Em linha geral, não iremos discutir esta posição, coisa que, alargaria demasiadamente nosso percurso, e não traria grandes ganhos para argumentação. Mas, por ser um debate importante em relação à transição entre as tópicas, se faz necessário dar uma breve notícia sobre as posições envolvidas. Sugerimos para aprofundamento desta questão, o precioso capítulo IV, de *Freud: O movimento de um pensamento*.

internamente às mesmas. Vejamos o que Freud fala acerca da relação tensa entre as instâncias psíquicas na conferência XXXI, “A dissecação da personalidade psíquica”, das *Novas Conferências Introdutórias da Psicanálise* (1932 - 1933):

O pobre do ego passa por coisas ainda piores: ele serve a três severos senhores e faz o que pode para harmonizar entre si seus reclamos e exigências. Esses reclamos são sempre divergentes e frequentemente parecem incompatíveis. Não é para admirar se o ego tantas vezes falha em sua tarefa. Seus três tirânicos senhores são o mundo externo, o superego e o id. Quando acompanhamos os esforços do ego para satisfazê-los simultaneamente — ou antes, para obedecer-lhes simultaneamente [...] Ele se sente cercado por três lados, ameaçado por três tipos de perigo, aos quais reage, quando duramente pressionado, gerando ansiedade. (FREUD, 1933 [2000], XXI, p. 53; GW, 1933 [1940], XV, p. 84)

Essa passagem leva-nos a crer que a representação da psique humana, na teoria freudiana, é uma batalha constante em que os diversos interesses em jogo devem encontrar um caminho a seguir, tendo no ego o responsável por essa tarefa hercúlea, razão pela qual “não é para admirar se o ego tantas vezes falha em sua tarefa” (*ibidem*, p. 46). O texto tem valor elucidativo, pois, tanto lança luzes acerca das relações conflitivas do ego com cada uma das outras instâncias, como fica clara a dificuldade de definir positivamente o id.

Mais precisamente, quais são as alterações no conceito de resistência no contexto da segunda tópica? Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), Freud estabelece precisão acerca da relação do mecanismo de resistência e as instâncias do ego, id e superego. Como Strachey observa, nesse texto, Freud dá a mais completa classificação das fontes do conceito. Nesse artigo, a causa do sofrimento psíquico seria um excesso de energia sem possibilidade de escoamento; seja pela inibição de uma função, por um ataque de angústia ou por uma satisfação sintomática. Na esteira de desentranhar as causas do sofrimento psíquico, Freud teoriza sobre os mecanismos da inibição, do sintoma e da angústia com indicações preciosas para compreender o conceito de resistência no seio da segunda tópica.

No *Recordar*, texto da primeira tópica, conforme vimos anteriormente, a resistência aparece como uma característica clara que exige elaboração; se for inconsciente, deverá torna-lá consciente, se for consciente, ou quando tiver tornado consciente, deve-se apresentar argumentos lógicos contra ela – oferecer as vantagens de se abandonar as resistências. Contudo, na segunda tópica, Freud se questiona: “temos de

perguntar a nós mesmos se ela abrange todo o estado de coisas na análise, pois verificamos que mesmo após o ego haver resolvido abandonar suas resistências ele ainda tem dificuldades em desfazer os recalques” (FREUD, 1925/26[2000], XX, p. 99; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 92.). Com essa constatação, ele aprofunda a discussão sobre as resistências, de modo que as diferentes instâncias comportam o fenômeno resistência, com características distintas, solicitando assim uma análise mais pormenorizada. Assim, a análise da resistência, ou melhor, das diferentes espécies de resistência encontradas, é central no trabalho analítico na segunda tópica.

Em *Inibição, sintoma e angústia* (1925/26), Freud apresenta inibição relacionada com a função do ego⁶⁴: “é a expressão de uma restrição de uma função do ego. Uma restrição dessa espécie pode ter causas muito diferentes (FREUD, 1925/26 [2000], XX, p. 56; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 116.).”. Um exemplo disso ocorre quando a prática, de uma função que foi inibida, produziria angústia. Inibições específicas podem ter teor sexual, como nos casos em que atividades rotineiras (andar, escrever, tocar um instrumento) são fortemente erotizadas. Freud diz que em geral as funções do ego são prejudicadas quando têm sua significação sexual acentuada. O ego renuncia a uma de suas funções, a fim de não ter de adotar novas medidas para recalcar, no intuito de evitar entrar em conflito com o id (FREUD, 1926 [2000], p. 56; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 116.).

De igual forma, o ego inibe funções que podem entrar em conflito com o superego, tendo como finalidade autopunição. Nesse caso, a inibição pode ser mais evidente nos casos profissionais; quando atividades profissionais podem trazer benefícios que o rigoroso superego desaprova e faz o ego desistir dos avanços profissionais para evitar o conflito. Podemos exemplificar com um caso fictício: Um jovem estudante de mestrado que precisa terminar sua dissertação, mas sua desídia e baixa produtividade o impedia de dar cabo sua tarefa; de realizar as tarefas obrigatórias para sua titulação, e encontra-se a ponto de abandonar a escrita da dissertação, que obviamente teria como consequência um grande prejuízo à sua vida. Uma espécie de autosabotagem. Ou seja, o ego ao se defrontar com uma realidade que produziria desprazer, pois entraria em conflito com o superego, ele inibe uma das suas funções (FREUD, 1925/26 [2000], XX, p. 56-7; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 116-7).

⁶⁴FREUD, 1925/26 [2000], XX, p. 55-6; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 115.

A inibição difere do sintoma por um aspecto preciso, se na inibição a função do ego se relaciona com o mundo externo, no sintoma a relação é entre as instâncias psíquicas, ego, superego e id:

No tocante às inibições, podemos então dizer, em conclusão, que são restrições das funções do ego que foram ou impostas como medida de precaução ou acarretadas como resultado de um empobrecimento de energia; e podemos ver sem dificuldade em que sentido uma inibição difere de um sintoma, porquanto um sintoma não pode mais ser descrito como um processo que ocorre dentro do ego ou que atua sobre ele. (FREUD, 1925/26 [2000], p. 57; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 117)

Embora sejam formas de defesa, resistência e recalque parecem se distinguir exatamente no caso da inibição, a função da resistência seria barrar a descarga que causaria desprazer, estaria ligada ao princípio de realidade e serviria ao ego como medida de precaução. No entanto, se o ego fracassa em barrar a descarga e o processo perdura, a inibição pode ser acarretada pelo empobrecimento de energia. Parece que os mecanismos de inibição são subordinados aos mecanismos da resistência, que seria uma espécie de *Canary in the coal mine*⁶⁵ do que causaria desconforto no aparelho psíquico.

Ou seja, se tomada como uma força, a resistência está ligada com processos inibitórios do ego, mas tende a falhar em relação aos sintomas, quando esses se modificam para burlá-la. Se os sintomas incomodam, o ego aciona o mecanismo de resistência para inibi-lo. Sintoma e Inibição estão intrinsecamente relacionados, “Podemos muito bem denominar de inibição a uma restrição normal de uma função. Um sintoma, por outro lado, realmente denota a presença de algum processo patológico. (FREUD, 1925/26 [2000], XX, p. 54; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 113).”.

Poderíamos dizer que na inibição só ocorre apenas na primeira etapa de recalque descrito acima, que é o desinvestimento da função, típico da força da resistência que atua contrainvestindo e desinvestindo. A tentativa é evitar o conflito entre as instâncias. No caso do sintoma, implica uma tentativa de resolução de conflitos, e não uma debilidade do ego:

Um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação instintual que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo de recalque [*Verdrängung*]. O recalque se processa a partir do ego quando este - pode ser por ordem do superego - se recusa a associar-se com uma catexia instintual que foi provocada no id. O ego é capaz,

⁶⁵ Nas minas de carvão do Reino Unido, os escavadores tinham o costume de levar com eles, para dentro das galerias, um canário em uma gaiola. O pássaro muito sensível aos gases tóxicos acumulados dentro dos túneis, indica com precisão quando o ar fica envenenado. Sua morte é um sinal para os mineiros, um "aviso" de que devem evacuar os túneis. "*Canary in the coal mine*" - canário na mina de carvão - virou expressão indicativa de perigo, algo como indicativo para condições adversas.

por meio do recalque, de conservar a ideia que é o veículo do impulso repreensível a partir do tornar-se consciente. A análise revela que a ideia amiúde persiste como uma formação inconsciente. (FREUD, 1925/26[2000], XX, p. 57; GW, 1925/26 [1940], XIV, p. 118).

Mas, é preciso ir além neste mecanismo. Só é possível descobrir se o ego atingiu seu objetivo de não se associar com um investimento pulsional, que fora provocado no id, quando ocorre uma falha no recalque, ou mais especificamente, na resistência que impedia o acesso ao Cs. Nesse caso, significa que o recalcado encontrou um substituto, enfraquecido, reduzido de forma que não possa ser reconhecido pelo indivíduo. Esse substituto não é capaz de produzir prazer, sua realização se dá na qualidade de compulsão⁶⁶.

Como dito em outro momento, o sintoma nos informa que o recalque não foi suficientemente eficaz para evitar o desprazer no aparelho psíquico. Contudo, a solução encontrada pelo recalcado, é se manifestar como sintoma; é a manifestação possível encontrada pelo aparelho psíquico, não é a melhor solução, mas uma solução de compromisso que ocasione um menor impacto, “Os sintomas eram assim resultado de uma conciliação, pois embora fossem satisfações substitutivas eram distorcidos e desviados de sua finalidade devido à resistência do ego” (FREUD, 1924/25[2000], XX, p. 18; GW, 1924/25 [1948], XIV, p. 55.).

A ideia central, aqui, é que a representação recalçada permanece isolada.

Em geral, o impulso inicial que irá ser recalcado permanece isolado. Embora o ato de recalque [*Verdrängung*] demonstre a força do ego, em um ponto específico ele revela a impotência do ego e quão impenetráveis à influência são os impulsos instintuais do id, pois o processo mental que se transformou em um sintoma devido ao recalque mantém agora sua existência fora da organização do ego e independentemente dele. Na realidade, não é somente aquele processo, mas todos os seus derivados que usufruem, por assim dizer; desse mesmo privilégio de extraterritorialidade; e sempre que entram em contato associativo com uma parte da organização do ego, não é de modo algum certo que não atraiam essa parte para si próprio e assim se ampliem às expensas do ego. (FREUD, 1925/26 [2000], p. 61; GW, 1925/26 [1948], XIV, p. 125.)

A batalha do ego contra a representação recalçada encontra sua continuação com a luta contra seu sintoma. Como é tarefa do ego a tentativa de reconciliação, o ego

⁶⁶Conforme vimos anteriormente, neste artigo há um diálogo direto com o texto da primeira tópica, *Recordar, Repetir e Elaborar*. Alguns conceitos são ‘atualizados’ levando em conta a nova topologia da mente, como nesse caso, o conceito de compulsão à repetição.

tentará não deixar o sintoma isolado. Caberá a ele integrá-lo na sua organização, estabelecendo um vínculo com o sintoma; a relação será próxima como a que tem com o mundo exterior; o ego irá adaptar-se ao sintoma como faz ao mundo exterior real. “Dessa forma, o sintoma gradativamente vem a ser representante de interesses importantes; verifica-se útil na afirmação da posição do eu (*self*) e se funde cada vez mais estreitamente com o ego, tornando-se cada vez mais indispensável a ele” (FREUD, 1925/26 [2000], p. 62; GW, 1925/26 [1948], XIV, p. 126.).

A consequência Freud aponta que é o ganho secundário proveniente da doença, em função da incorporação do sintoma pelo ego. A análise torna-se muito mais difícil, no momento que a ligação entre o sintoma e o ego atuam ao lado da resistência. É nessa condição que podemos perceber que diferente de como era descrito o conceito de resistência na primeira tópica, há uma clareza maior dos mecanismos envolvidos nesse processo, assim, como também, engloba uma problemática mais complexa do que aquela.

Sistematicamente, Freud repensou a noção de resistência em função de e com sua nova tópica, listando cinco tipos de resistência; três delas situadas no ego (recalque, resistência à transferência e ganho secundário da doença); a quarta relacionada ao id; e a quinta do superego (culpa inconsciente e necessidade de castigo.), ou seja, as resistências encontradas na análise dividem-se em cinco tipos, que provêm de três fontes: do ego, do id e do superego.

A resistência do recalque seria a parte explícita do recalque, a necessidade do indivíduo de se defender das representações inconciliáveis, sentimentos indesejáveis, recordações traumáticas que, se emergissem ao ego, causariam sofrimento, ou ameaçariam causar tal estado, ou seja, consiste no recalque ocasionado por toda representação que cause sofrimento. Na resistência da transferência, essencialmente semelhante à resistência do recalque, possui a característica de, ao mesmo tempo em que exprime a luta contra o recalcado, sob forma direta ou modificada, emergirá em relação ao analista. A resistência de ganho secundário, como vimos, são ganhos secundários oriundos dos sintomas, são conhecidos sob a forma de vantagens e gratificações obtidas da condição de estar doente e de ser cuidado ou ser objeto do compadecimento dos outros (FREUD, 1925/26 [2000], XX, p. 99; GW, 1925/26 [1948], XIV, p. 192).

A resistência do superego, afirma Freud, está ancorada no sentimento de culpa e pela conseqüente necessidade de punição, que faz com que os pacientes resistam à cura. Freud considerava a “resistência do superego” como sendo a mais difícil de o analista discernir e abordar. Ela reflete a ação de um “sentimento inconsciente de culpa” e é responsável pela reação aparentemente paradoxal do paciente a todo passo que, no trabalho analítico, representa um avanço no seu tratamento; “à recuperação do próprio paciente pela análise” (FREUD, 1925/26 [2000], XX, p. 99; GW, 1925/26 [1948], XIV, p. 193). A ferocidade superegógica tenta arruinar tudo, as realizações, desfazer ou reverter o progresso, minar as alianças terapêuticas, aplicar punições não com a finalidade de purgar a culpa, mas com o único propósito de provocar ainda mais culpa, como um personagem kafkiano ou como no nosso exemplo do estudante desidioso.

As resistências do id, por sua vez, referem-se à compulsão à repetição. Segundo Freud: “é provável que haja dificuldades se se esperar que um processo instintual que tenha seguido um caminho específico durante décadas de súbito siga uma nova trilha que acabe de ser aberta para ele. (FREUD, 1926 [2000], XX, p. 139; GW, 1926 [1948], XIV, p. 255.)”. Ou seja, há uma obstinação do id em se fixar com o mesmo. Estruturalmente impermeável à modificação, indiferente à contradição, o id é a personificação da intransigência sem motivo, na sua forma mais pura - atemporal em sua indiferença ao progresso, ao antes e depois, a causa e efeito, e como tal, imune a argumentos, ao poder das justificações. A repetição é neste sentido sua forma de ser.

Assim, Freud enumera e classifica as resistências dinâmicas e topograficamente com vista a dividir e propiciar uma melhor aproximação deste fenômeno. Com esse catálogo o território fica mapeado, e mais complexo decerto, tornando a resistência onipresente, multiforme, e com diversas direções. Uma analogia com referência militar pode nos ajudar aqui: se antes a resistência era um exército organizado uniformemente com uma frente única, agora é uma tropa irregular, dispersa, com guerreiros de guerrilha, lançando suas bombas e armando barricadas de forma imprevisível e em todos os lugares. Com isso, como compreendemos, as perspectivas de tratamento têm mais chances de sucesso, pois se sabe melhor do inimigo que precisa ser combatido e as táticas de enfrentamento podem ter mais precisão.

Isto nos leva a uma questão interessante. Por um lado, a resistência é vista como obstáculo fundamental à análise; com suas digressões incessantes, desvios, sempre à espreita para fazer fracassar o tratamento; por outro lado, sem levar em conta a

resistência, não haveria nada além de “análise selvagem”⁶⁷, o que quer dizer que não haveria análise de todo, efetiva, seria apenas a sombra projetada pela onisciente autoridade do analista, ou até mesmo pela própria psicanálise que seria, assim, a personificação de um saber pronto que deveria ser aceito sem contestação. Qualquer *insight* psicanalítico que se apresenta imediatamente, sem mediação, é por si só um obstáculo – seria apenas uma teoria empurrada “goela abaixo” do analisando sem meios de mobilizá-lo. A interpretação deve ser adiada, a fim de ser articulada, conforme a prescrição freudiana.

A essa altura já podemos entender o papel do conceito de resistência dentro da economia conceitual freudiana, que apresentamos nesse capítulo esquematicamente. Podemos dizer que, depois da virada de 20, com a reformulação do aparelho psíquico, Freud percebe que a tarefa de romper as resistências é mais complicado do que havia pensado inicialmente. Se no início de sua teorização ele pensava em resistência como resistência **ao** inconsciente, agora o que está em jogo é a resistência **do** inconsciente (resistência do id), como se o inconsciente resistisse ao conhecimento de si mesmo, e essa outra forma de resistência fará com que a tarefa da psicanálise se torne mais difícil.

67

Foi em 1910 que Freud utilizou a expressão “psicanálise selvagem” pela primeira vez, pois era uma crítica velada a um médico neófito que havia dito ao seu analisando, no primeiro encontro, que ele sofria de falta de atividade sexual. Freud considerou um erro técnico, pois atirou no rosto do analisando, logo no primeiro encontro, os segredos que ele adivinhara. Freud arrematou a questão dizendo: “Podemos dizer que todos aqueles que têm alguma noção das descobertas da psicanálise, mas não receberam a formação teórica e técnica necessária, fazem análise selvagem”. É importante destacar que fazer interpretações diretas, sem levar em conta outros fatores, como o fenômeno de resistência, poderiam ser nomeados de análise selvagem. Cf. *Psicanálise selvagem* (1910).

Capítulo III – PSICANÁLISE NA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA

No capítulo precedente apresentamos o conceito de resistência ao longo da teoria freudiana, com especial relevo em momentos-chaves: (a) Na criação da psicanálise, quando Freud percebeu que o acesso ao inconsciente exigia que as forças da resistência fossem vencidas e superadas e o recurso à sugestão hipnótica visava a suspender, ainda que temporariamente, a resistência. Este método foi abandonado por sua ineficácia, pois, a hipnose mais ocultava do que revelava as resistências, além de, os resultados obtidos por esse meio serem de curta duração, daí a sua substituição por outro procedimento. (b) Na constatação da necessidade teórica de reformular a primeira tópica, pois Freud se deparou com o fenômeno da censura existente entre os sistemas e sua manifestação como resistência, operando no consciente, contudo sendo inconsciente, causando a estranha figura de ser inconsciente/consciente ao mesmo tempo. A censura/resistência se comporta exatamente como uma representação recalcada, ou seja, produz efeitos sem ela própria ser consciente. Essa anomalia é resolvida com a remodelagem do sistema psíquico, a chamada segunda tópica.

Neste sentido, o enfoque sobre o fenômeno da resistência em momentos-chave da psicanálise implica na importância dessa noção na teoria freudiana. Entender seu papel foi decisivo para o avanço da psicanálise, como vimos. Se a tarefa de demonstrar o caráter fundamental que o conceito de resistência na economia conceitual da psicanálise freudiana foi bem-sucedida, abrimos um espaço para analisarmos mais de perto a ausência desse conceito na interpretação rortyana. Como mencionamos na introdução, a ausência de um conceito importante numa dada interpretação é um sinal que se deve examinar.

Neste capítulo, pretendemos mostrar como Rorty utiliza suas “armas” conceituais – como apresentadas no primeiro capítulo – para interpretar especificamente Freud e em

que medida isso o leva a não conseguir uma redescritção da noção de resistência que se harmonize com sua interpretação. Nossa tese é que em decorrência da utilização dessas ferramentas, Rorty se distancia da psicanálise, pelo menos daquela pensada por Freud, sendo notória a dificuldade que nosso autor tem de oferecer uma descrição do conceito de resistência. Assim, iremos examinar se é possível sanar essa dificuldade com o auxílio de Roy Schafer, que apresenta outra perspectiva sobre a psicanálise, oferecendo uma descrição do fenômeno resistência que poderia se articular com a leitura que Rorty faz.

3.1 – Rorty e “seu Freud”

Para Rorty, “precisamos de menos metodologia e metafísica” na teoria freudiana, a favor de avançar na reflexão do âmbito prático. Não é gratuito que toda metapsicologia é abandonada na sua interpretação, pois, metafísica e metapsicologia se equivaleriam em uma pretensa explicação mais profunda da realidade. Na sua perspectiva, o expediente para realizar esse abandono e indicar um caminho mais interessante, seria deslocar tudo do campo mental para linguagem tomada como ação. Ou seja, se Freud estava preocupado em demonstrar o funcionamento do aparelho psíquico, melhor seria tomarmos esse funcionamento de maneira descritiva. Assim, teriam as seguintes consequências desejáveis: livraria a teoria freudiana dos problemas epistemológicos oriundos da visão mentalista⁶⁸, permitiria o abandono da metafísica e possibilitaria uma nova forma de reflexão moral.

Uma das estratégias argumentativas de Rorty consiste em, por meio da recontextualização histórica, situar Freud num enquadramento alternativo, depois da virada linguística⁶⁹, permitindo assim abandonar a tese da linguagem como meio de

⁶⁸ Podemos sumariamente dizer que mentalista se refere à doutrina filosófica que atribui a entidades mentais, processos e estados inobserváveis (intenções, desejos, crenças, etc.) – todas elas internas – a causa do comportamento humano; a mente explica o comportamento e não o inverso. Para Rorty essa maneira de ver as coisas, é um traço característico da filosofia moderna: o dualismo entre sujeito e objeto, espírito e matéria.

⁶⁹ “problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) ou por reforma da linguagem, ou por ampliar nosso conhecimento sobre a linguagem que utilizamos atualmente”. Richard Rorty, “Introduction”, p. 3, em Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn – Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 1-40.

representar a realidade, e discutir em outros termos, de forma contingencialista e antirepresentacionista. O primeiro movimento seria se livrar de resquícios mentalistas que porventura poderíamos encontrar na sua teoria. A linguagem como representação do mundo é o fundamento do mentalismo, ou seja, a linguagem é responsável pela mediação entre a mente e o mundo, entre espírito e matéria, e responsável por representar coisas ou estados de coisas exteriores. A linguagem como "meio" cria as condições para a crença que existem “coisas” e "processos" (sentido, ideias, desejos, sensações) dentro da mente, no interior do sujeito, que as "possui”, e a linguagem é usada para publicizar o que só o indivíduo “viu” no interior de sua mente. Assim, “a mente existe independentemente da linguagem; os processos mentais podem ou não serem acompanhados do uso de palavras; o sujeito é capaz de perceber objetos, propriedades e relações, de modo direto, sem mediação da linguagem” (BEZERRA JR, 1994, p. 128-9).

Não é difícil encontrar ao longo das obras de Freud posições que confirmam essa forma de tomar a psicanálise, por certo poderíamos chegar a essa mesma conclusão pela forma como fora apresentada à noção de resistência no capítulo anterior. Na perspectiva freudiana, a estruturação do conceito de resistência está vinculada a uma hipótese sobre o funcionamento mental, que é a de uma perspectiva representacional do psiquismo. Sua dinâmica se baseia em um investimento energético, a energia das forças por trás das representações mentais que se deslocam. As representações com maior quantidade de energia são mais difíceis de recalcar do que as que possuem menor quantidade de energia, porém, podem ser recalçadas caso as contraforças sejam equivalentes quanto à quantidade de energia.

Para a psicanálise freudiana, o inconsciente é uma instância diferente da consciente, possui um conjunto de regras distintas e até antagônicas, como vimos. Para caracterizar essas instâncias são utilizadas metáforas espaciais. A ideia que a mente é uma coleção de representações, tendo cada uma delas um significado fixo, deslocando-se de maneira específica, através das instâncias, é expressado com as metáforas topológicas e energéticas. De acordo com essa interpretação, a metapsicologia freudiana traria consigo as mesmas dificuldades das filosofias da consciência tradicionais, de acordo com as quais, vida psíquica e consciência equivalem à interioridade. Desse modo, essa permaneceria ainda cativa ao campo das representações – ou, se quisermos, do afeto, das pulsões – resumindo, dos “pensamentos inconscientes”. Seria esse um

aspecto metafórico da teoria freudiana? Alguns autores acreditam que sim, iremos retomar o assunto.

Aliar Freud a uma visão antirepresentacionista da linguagem, é sugerir que abdicamos de tentar ver a linguagem como um meio de conhecimento apenas porque está amarrada à não-linguagem em alguns pontos específicos (RORTY, 2009, p. 266.). Com esse movimento, Rorty acredita que podemos nos livrar de todo inconveniente que o representacionismo nos coloca. Isso vai na senda da sua caracterização do inconsciente em *Freud e reflexão moral*: “representa um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas complexos, sofisticados e internamente consistentes como as normais crenças e desejos conscientes dos adultos” ao invés do local das representações recalçadas.

Uma pessoa pode ter uma crença p , sem conscientemente acreditar em p , quando de fato conscientemente acredita que *não- p* ? Como a ideia de que eu poderia saber de um estado mental de que não sou consciente pode fazer sentido? Podemos dar um exemplo desse fenômeno: ocorre quando observamos estados mentais de outra pessoa, podemos saber que o outro está alegre ou triste, apenas baseado em demonstrações gestuais e seu relato, mas precisamos inferir que o outro tem capacidade mental semelhante à nossa, sem com isso estarmos consciente de seus estados mentais. Isto sugere que possamos fazer uso desse modelo – interpessoal – para entender, como é que nós podemos saber da própria crença inconsciente de que p ? Se pensarmos os estados mentais inconscientes como, em algum sentido, as crenças de uma outra pessoa, então pode começar a fazer sentido a ideia de que estejamos conscientes dos nossos estados mentais inconscientes.

Essa forma de colocar a questão para entender o inconsciente, ganha mais inteligibilidade quando percebemos que existem outras formas de que meus estados mentais inconscientes parecerem ser como os estados mentais de outra pessoa. Primeiro, podemos achar as crenças inconscientes falsas ou loucas, assim como podemos pensar as crenças de outras pessoas como falsas ou loucas. E o segundo, é que não falamos com a autoridade de primeira pessoa sobre estados mentais dos outros, ou sobre meus próprios estados mentais inconscientes. Assim, é tentador pensar em inconsciente como, de alguma forma, os estados mentais de uma outra pessoa. Em *Freud e reflexão moral*, Richard Rorty atribui a Freud a descoberta de que o inconsciente deve ser entendido desta forma – como uma "quase-pessoa". Já estamos prontos, depois do caminho percorrido até aqui, para dizer que essa descrição do inconsciente não parece ser

particularmente fiel aos escritos de Freud. Por esse motivo, necessitaremos apontar as especificidades dessa descrição rortyana.

De acordo com Rorty, a diferença entre Freud e Hume seria que Freud compreendeu a ideia de que a existência de estados mentais (intencionais), pressupõem uma rede consistente de outros estados mentais. Isso o levou a postular a existência de mais de uma rede coerente de estados mentais dentro do que pensamos ser uma pessoa. Diferentes “quase-pessoas” que compartilham um mesmo corpo. Rorty escreve:

A mecanização do *self* que Hume sugeriu, e que a psicologia associacionista desenvolveu, equivale a pouco mais do que a transposição para a terminologia mentalista de uma psicologia da percepção e da memória bastante rude. Em contraste, Freud povoou o espaço interior [...] com análogos de pessoas – grupo internamente coerente de crença e desejo. (RORTY, 1999c, p. 232)

Rorty credita a Donald Davidson a inspiração dessa maneira de entender o que Freud propôs. Em *Eventos Mentais* (1970), Davidson escreve:

Não há maneira de atribuir crenças a alguém, uma a uma, com base no seu comportamento verbal, nas suas escolhas, ou noutros sinais locais por mais simples e evidentes, pois compreendemos as crenças particulares apenas na medida em que são coerentes com outras crenças, preferências, intenções, esperanças, medos, expectativas, e todo o resto. Não sucede meramente, como com a medição do comprimento, que cada caso submete uma teoria à prova e dela depende, mas que o conteúdo de uma atitude proposicional deriva do lugar que ocupa no padrão. (DAVIDSON, 1970, p. 223)

De acordo com Davidson, as atitudes proposicionais⁷⁰ derivam seus conteúdos de um padrão que é revelado quando interpretamos o outro como agente. Mas que tipo de padrão é esse? É o padrão da racionalidade⁷¹, uma rede de estados e eventos que devem ser localizados nas suas relações racionais entre si. Os itens desse padrão, as crenças, preferências, esperanças, medos e ações que uma pessoa acumula racionalmente. Nessa imagem de Davidson, as atitudes e ações proposicionais de uma pessoa podem ser ditas para suportar relações internas e racionais para com os outros. Uma atitude proposicional particular é o que é em virtude de sua relação racional para as outras atitudes e ações.

⁷⁰ Esta expressão designa qualquer estado mental que apresente explicitamente uma dada atitude, por parte de um sujeito, face a uma dada proposição. Por exemplo, “eu creio que p”, “eu desejo que p”, são atitudes proposicionais.

⁷¹ Ou como Jurandir Freire nos fala: no quadro da racionalidade padrão (FREIRE COSTA, 1995, p. 181)

Rorty adota essa abordagem quando entende o corpo como contendo duas redes independentes de atitudes proposicionais – duas “quase-pessoas” separadas. Dada essa visão, podemos imaginar a mente da seguinte maneira: o inconsciente (Ics) e a consciência (Cs) como dois conjuntos interligados de crenças, desejos e outros estados mentais. Cs e Ics são “quase-pessoas”, ou seja, redes racionalmente coerentes de estados mentais. Nós atribuímos estados mentais para uma “quase-pessoa” à luz do que nós tomamos como seus outros estados mentais e suas ações de acordo com o que Davidson chamou “o ideal constitutivo da racionalidade”. Interpretamos as ações e estados mentais de uma “quase-pessoa” holisticamente para torná-los racionalmente inteligíveis. O estado mental de uma única “quase-pessoa” é, portanto, entendido por suportar relações racionais e internas a essa “quase-pessoa”. O que não fazemos é tratar as duas “quase-pessoas” em conjunto – o indivíduo como um todo – como um único agente racionalmente coerente. Isto tudo para dizer que não interpretamos uma das “quase-pessoa” de modo a ser racionalmente coerente com as outras “quase-pessoas”. As relações entre os estados mentais dessas “quase-pessoa” são causais, mas não são razões – como vimos no primeiro capítulo. De acordo com Rorty, a coerência mínima que exigimos para individuação não é encontrada quando tomamos as ações humanas, o critério para a individuação de uma única pessoa é uma certa coerência entre suas crenças e desejos.

Juntamente com essa imagem do inconsciente, como uma “quase-pessoa”, há uma imagem correspondente do tipo de autoconhecimento que pode ser obtido através da psicanálise vista dessa forma. Rorty diz: “O autoconhecimento será uma questão de conhecer uma ou mais pessoas doidas, ouvir seus relatos malucos de como as coisas são, ver por que é que têm as opiniões malucas que têm, e aprender alguma coisa com elas.” (RORTY, 1999c, p. 236). Rorty se refere a esse tipo de autoconhecimento como “o objetivo do tratamento psicanalítico”. O objetivo é, em outras palavras, aprender com as opiniões dessas “quase-pessoas” com quem compartilhamos o mesmo corpo. Ele continua:

O objetivo da psicanálise é [...] encontrar novas autodescrições cuja a adoção nos permitirá alterar nosso comportamento. Descobrir as opiniões de nosso inconsciente sobre nosso passado é uma maneira de obter sugestões adicionais sobre como nos descrever (e mudar) no futuro. (RORTY, 1999c, p. 240)

Para Rorty, o analista se mantém como uma espécie de moderador num simpósio. Podemos extrair daí duas leituras: O papel do analista é secundário e pode ser

dispensado sem prejuízo para análise, pois o ponto da psicanálise seria coletar sugestões úteis sobre como podemos nos descrever e conseqüentemente mudar, e o moderador pode ser substituído - como de fato ocorre quando um moderador falta ao evento - ou o moderador é essencial para mediar o diálogo entre as “quase-pessoas”, e seu papel é indispensável no processo, pois um moderador pode ser substituído, mas a função de mediar para viabilizar o diálogo, não.

Podemos dizer que a posição de Rorty deixa a possibilidade de que o inconsciente não pode fazer mais do que informar opiniões e sentimentos, sendo o psicanalista um mero coadjuvante. Mas Freud estava preocupado em nos dar uma técnica, não só para descobrir estados mentais inconscientes, mas para desfazer os recalques – uma técnica pela qual alguns dos estados mentais inconscientes de uma pessoa podem tornar-se conscientes. Quando um estado mental inconsciente se torna consciente, parece que algo ocorre, algum tipo de barreira é quebrada ou removida ou uma nova perspectiva foi adotada, de maneira tal que um estado mental que estava em algum sentido bloqueado já não se encontra mais nessa situação.

Nós percebemos que a descrição de Rorty falha em capturar o que pode ser chamado a “gramática” de como um estado mental inconsciente se torna consciente, aparecendo aí o problema que essa dissertação tentou explorar. Pois, saber sobre as opiniões do nosso inconsciente, não é a mesma coisa de experimentá-la com carga de afeto. Ou melhor, uma coisa é a conversação carregada com afeto outra é uma conversa livre e desimpedida. Como também, o que a resistência tem de dimensão de força, afeto, investimento e contrainvestimento. A descrição de Rorty do inconsciente parece não deixar espaço para uma compreensão desse tipo de situação que a psicanálise possibilita.

Um crítico mais empedernido poderia encontrar um outro tipo de problema com sua descrição. Às vezes agimos de acordo com nossos desejos inconscientes, dado o ponto de vista de Rorty, atuar desse modo equivaleria a ter um corpo temporariamente assumido por alguém, como no célebre romance de Stevenson, *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*. Se a pessoa que escreve estas palavras agora é o meu eu consciente, então o meu inconsciente é outra pessoa. Se meu corpo atua sem minhas intenções, “se o ego não é senhor nem em sua casa”, não deve ser responsabilizado. Conseqüentemente, as perguntas feitas no início desse trabalho ainda ecoam: como se pode falar sobre moralidade diante da ideia de “quase-pessoas”? Como atribuir responsabilidade e dispensar encômios à multiplicidade de “eus”?

Esta forma de colocar a questão não faz jus ao que Rorty propõe. A caracterização de Rorty do tipo de autoconhecimento que é o objetivo da psicanálise está relacionada com sua visão do que é progresso moral. Se entendemos o inconsciente como os estados mentais de outra pessoa que compartilham o corpo comigo, então é natural pensar que a familiarização com essa outra pessoa, traria um aumento de repertório moral. Assim, um estado mental inconsciente pode vir para a consciência apenas no sentido de que eu sou a mente consciente nesse corpo e tenho notícias dessa “quase-pessoa” em mim, como tenho dos outros a minha volta. Deste modo, a distinção entre inconsciente e consciente é mais em termos de função do que a descrição substancializada de regiões na mente onde estão as representações. Outro aspecto importante no percurso rortiano é oferecer essa caracterização como mais útil que as outras formas de interpretar os escritos de Freud.

Assim, Rorty interpreta o inconsciente freudiano não como uma caótica e desarticulada reserva de libido, mas como “um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas que são tão complexos, sofisticados e internamente consistentes como as crenças normais e os desejos conscientes dos adultos” (RORTY, 1999c, p. 234). Deste modo, “nossos eus inconscientes não são espiões brutos, mudos, e sombrios, mas antes pares intelectuais dos nossos eus conscientes, possíveis parceiros de conversação para esses eus” (RORTY, 1999c, p. 234).

3.1.1 – Utilidade e reflexão moral

Rorty não argumenta sistematicamente, de forma a demonstrar, por exemplo, a falsidade dos vocabulários (energéticos e hermenêutico) encontrados em Freud. Antes, pretende nos incitar a deixar de conceber esses vocabulários como estando em conflito, “nossos esforços de persuasão devem tomar a forma de uma implantação gradual de novas maneiras de falar, e não de uma argumentação linear no âmbito das antigas maneiras de falar” (RORTY, 1994a, p. 119). Ele faz isso por meio dos seguintes passos: (i) exibindo a *contingência da linguagem*, de maneira a mostrar que o vocabulário que confere inteligibilidade a esses termos, são facultativos e, mais importante, (ii) mostrando que é *inútil* continuar a ler Freud como um mecânico da mente, *a la* Hume, ou pelo menos pouco produtivo. Seu artigo *Freud e a reflexão moral*, apresenta o mais pleno desenvolvimento do ponto (ii). O critério principal pelo qual Rorty julga a

viabilidade de um vocabulário é a *utilidade*, e sua proposta de ler Freud seria mais útil que as demais.

A questão que nos importa, a nós, pragmatistas, não é saber se um debate faz ou não sentido, se ele remete a problemas reais ou não reais, mas determinar se esse debate terá um efeito na prática, se ele será útil. Nós nos perguntamos se o vocabulário pelo qual se exprime esse debate é passível de ter um valor prático, sabendo que a tese do pragmatismo é: se esse debate não tem incidência prática, então ele também não deve ter incidência filosófica, segundo a fórmula de William James. (ENGEL e RORTY, 2008, p.54-5)

No fundo é a busca de que o trabalho do filósofo se harmonize com os diferentes desejos da sociedade numa dada época, uma busca que acaba por resultar na formação de novas *formas de vida*⁷². Rorty pensa que Freud oferece a possibilidade para descrevermos a nós mesmos e ao mundo, e que cria as condições para que possamos compreender a moralidade “destranscendentalizada”. Por exemplo, o reconhecimento de um inconsciente “racional”, como proposto por Rorty, como uma rede de crença e desejos alternativos à consciência, dá ocasião à mudança de comportamento, de se familiarizar com formas de vida distintas e até inimagináveis no momento. Num exemplo inspirado, Rorty afirma que:

Foi esse o papel de romances sociais reformistas como *A cabana do Pai Tomás*. Os norte-americanos brancos, em meados do século XX, não queriam casar com norte-americanos negros. Mas estavam, por sentimento humanitário, pelo menos inclinados a ler romances sobre eles. Depois de lerem o livro de Stowe, a sugestão de que “talvez negros sejam bem parecidos conosco” tornou-se ligeiramente aceitável. Se você dissesse à maioria dos brancos norte-americanos, antes da Guerra civil, que negros eram agentes racionais no sentido kantiano, eles não lhe entenderiam. (RORTY, 2005b, p. 93-4)

Rorty, a nosso juízo, com a interpretação de Freud, abre espaço para uma espécie de educação sentimental, como essa descrita acima. De saída, os tratados de filosofia moral não serviriam para educar “moralmente”, sendo a tarefa mais bem desempenhada ficando a cargo da literatura, do cinema, e decerto, da psicanálise. Relativo a esta

⁷²Expressão usada aqui no sentido wittgensteiniano para designar o conjunto de atividades e comportamentos comuns de uma comunidade humana. As formas de vida constituem o pano de fundo a partir do qual as palavras que empregamos em um jogo de linguagem ganham significado.

última, Rorty pontua o papel fundamental da teoria freudiana como uma forma de alcançar progresso moral.

Como sabemos, o romance de Harriet Beecher-Stowe, narra o sofrimento dos escravos negros no sul dos Estados Unidos durante um período antes da Guerra Civil. Esse romance tornou muitas pessoas capazes de verem o mundo a partir da perspectiva de um escravo. Como consequência disso, e com a familiarização dessa perspectiva nova, muitos estavam predispostos a favor da causa abolicionista. O livro tinha educado sentimentalmente a seu público, e fez as pessoas considerarem os negros como parte de sua comunidade moral.

Dado este exemplo, assim como muitos outros que poderíamos escolher⁷³, se aceitarmos as conclusões de Rorty, deveríamos começar a pensar sobre como estender o “nós”, ao invés da busca da verdadeira essência humana. Algo que é possível através da autocriação que a psicanálise promoveria. Pelo menos se tomarmos o inconsciente como mais uma possibilidade de descrição de si. Uma profusão de descrições surgiria dando ao indivíduo um arsenal maior para falar de si, descrições até contraditórias como nos melhores poemas. Assim, nossos esforços devem ser no sentido de uma mais ampla redescritção de si, capaz de fazer materializar uma ampliação da lealdade entre os indivíduos. As consequências positivas dessa forma de ver a moralidade são diversas; a comunidade moral seria enlarguecida, pois não se trataria mais de separar humanos de não humanos e sim de sensibilizar os grupos majoritários no sentido de que as minorias são também dignas de reconhecimento. Ou seja, essa redescritção seria capaz de mobilizar trocas no modo como umas pessoas tratam umas às outras⁷⁴.

Rorty rejeita a distinção entre moralidade e prudência⁷⁵, esta como hipotética e condicional, aquela como conjunto de obrigações incondicionais e categóricas. Para ele

⁷³Rorty apresenta livros que nos sensibilizam para os sofrimentos dos outros – são livros de importância pública. O *1984* de Orwell é um exemplo do tipo de livro que nos faz conscientizar das várias formas de sofrimento. *Lolita* e *Pale Fire* de Nabokov caem na mesma categoria. Esses livros dramatizam a tensão entre nossas tentativas de autonomia e nossos deveres para com os outros, destacando a dor e os danos que podem ser causados ao longo da busca da perfeição privada. De acordo com Rorty, livros que nos sensibilizam para os sofrimentos dos outros desempenham um papel primordial no progresso moral – esses livros nos ajudam a ampliar nossa esfera do “nós”.

⁷⁴ Ver ensaio, “Justiça como lealdade ampliada”, em RORTY, 2005, p.101-122.

⁷⁵ Rorty diz que essa distinção, encontrada na moral kantiana, foi fortemente negada por Nietzsche e Dewey sendo influenciado por eles, ao aceitar a abordagem pragmática da moralidade.

a diferença entre as duas é de grau; prudência implica rotina e ajustamento de nossos ambientes humanos e não humanos, que podem ser calibrados em grande parte por meio de nossos costumes e hábitos. Ademais, há a extrema desconfiança de que exista alguma coisa incondicional e não-relacional (RORTY, 1999a, p. 73). Contudo, esses costumes e hábitos só nos levam até um determinado momento, porque às vezes surge uma controvérsia que exige mais um ajuste de rotina, nesse ponto que inventamos a moralidade e a lei. Nós inventamos ambos quando não podemos mais fazer o que vem naturalmente, quando a rotina não é suficientemente boa, ou quando o hábito e o costume já não são suficientes. (RORTY, 1999a, p. 73). Assim, a moral não é nada mais que um costume novo e controverso (RORTY, 1999a, p. 76).

Rorty nega também que haja uma essência humana como fonte das leis morais. Dann em seu *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief* (2006) diz: "O ponto de partida de Rorty em seu tratamento da ética, questionando a utilidade das definições extrínsecas e intrínsecas da natureza humana é um bom lugar para começar na crítica de teoria ética tradicional" (DANN, 2006, p. 81). Rorty parece querer substituir a forma de ver a moralidade. A moralidade tradicional tende a interpretar a moral como meio para o cumprimento de uma natureza humana fixa ou imutável. De acordo com a visão rortyana, não existe uma essência humana fixa⁷⁶. A rejeição da ideia tradicional de uma natureza humana fixa ou essencial desemboca no conceito de autocriação. Em outras palavras, ele não acredita que todos os seres humanos tenham uma natureza comum.

Esta discussão traz no seu bojo a natureza da moralidade. Os nossos papéis morais seriam definidos por uma suposta natureza racional, instituições sociais ou nós teríamos apenas a "[...] obrigação de nos ajudar reciprocamente a satisfazer nossos desejos, atingindo assim a maior felicidade possível?" (RORTY, 2010, p. 13). Para Rorty, concordando com Stuart Mill, esta seria a nossa obrigação moral, pois a felicidade possível é um ideal moral estimulante e exequível, dado que "não existe nenhuma estrutura da existência humana", capaz de servir de ponto de referência moral. Pode-se entender que a produção de ideais morais nos conduz a uma espécie de superstição: "a superstição é a confusão de um ideal com o poder; é acreditar

⁷⁶ A maneira como Rorty interpreta Freud possibilita essa visão da natureza humana.

que qualquer ideal deve de algum modo fundamentar-se em algo já existente, em algo transcendente que põe esse ideal diante de nós” (RORTY, 2010, p. 14).

Rorty toma a imaginação humana como a fonte dos ideais morais. Essa caracterização reside no entendimento de que esses ideais encontram assento na imaginação, no lugar de fenômeno transcendente a eles próprios. Dessa maneira, ideais morais – e políticos, por que não? – poderiam ser diferentes de como são, como realmente já foram muito diferentes antes. Ao contrário de seguir um ideal em virtude do que ele quer de nós, achando nele a justificção para nossas obrigações morais, deveríamos questionar a qualquer ideal moral como ele considera o outro, a alteridade. Ou seja, “dedicar-se a um ideal moral é como dedicar-se a outro ser humano” (RORTY, 2010, p. 15).

Para filósofos como Rorty o que importa é a realização cada vez mais inclusiva dos desejos dos indivíduos, situação essa que assinalaria o “progresso moral”, quando se trata de estimular formas hábeis e generosas com o propósito de ampliar a faixa de pessoas que têm suas vozes ouvidas, e seus desejos levados a sério. Trata-se de ampliar o “nós”, “ampliar o círculo” daqueles que têm iguais direitos à realização de seus desejos. Alguns fatos históricos parecem que apontam esta mudança de paradigma:

[...] quando os ricos começaram a ver os pobres como seus concidadãos, e não como pessoas cujo lugar na vida havia sido decretado por Deus. [...] Só então eles puderam começar a considerar riqueza e pobreza mais como instituições sociais modificáveis do que como parte de uma ordem imutável; [...] o sucesso recente, parcial, mas encorajador do feminismo; [...] o fato de os heterossexuais estarem mais propensos a se colocar no lugar dos homossexuais, a imaginar como deve ser ouvir dizer que o amor que se sente por outra pessoa é uma perversão repugnante. (RORTY, 2010, p. 27-8).

Seria a filosofia capaz de criar critérios objetivos e neutros para a escolha de ideais morais como princípios capazes de fundamentar suas posições e mobilizar os indivíduos? Qual seria a vantagem de uma vida dirigida por valores transcendentais? Para Rorty, a filosofia é um produto da imaginação, como dito, tanto quanto a religião e a poesia. E é exatamente por isso que a filosofia deveria renunciar a sua pretensão fundacionista e ingressar definitivamente no mundo das coisas humanas, com o propósito de interpretar e formar a realidade de acordo com os desígnios humanos, rejeitando a tarefa que Platão e Kant lhe atribuíram, como “dona da razão”. O

conhecimento deve ser encarado tão somente sob a perspectiva de uma conversação e prática social, ao invés de “espelhar a natureza”. Quem defende que as nossas obrigações morais devem estar assentadas em algum imperativo categórico, demonstrável pela razão prática, é o antagonista da posição de Rorty. Ele nutre profunda simpatia pelo adágio de Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”, porque não há verdade maior que nós mesmos!

Segundo Rorty, podemos extrair da visão freudiana uma versão da história humana muito diferente das narrativas platônicas ou kantianas da moral universal, como a ideia de que devemos trazer ações particulares sob princípios universais para sermos morais. Em vez disso, Freud nos ensina a pensar em nossas ações particulares e idiossincráticas em termos de nossas respostas ou reações contra uma constelação de influências passadas e tensões presentes. Neste relato pragmático e na perspectiva da moralidade, a dinâmica da autocriação é sempre contextualizada. Podemos realmente sofrer de culpa e vergonha se não conseguimos satisfazer as expectativas de figuras centrais da nossa vida (como pais, sacerdotes, etc). Mas, nesta história de moralidade, o indivíduo rortiano (irônico) aprende a se condenar mais por não se libertar do passado, e não por não conseguir um padrão considerado universal ou vinculativo pela sua comunidade de origem.

Neste ponto, deve-se salientar que uma pretensão implícita das reflexões de Rorty sobre Freud, é a de que elas próprias devem possuir o tipo de valor prático que o romance de Stowe tem, na medida em que seus pontos de vista buscam reorientar (ao redescrever) a natureza e a tarefa da psicanálise – do papel cultural da psicanálise e da possibilidade de uma maior “tolerância das ambiguidades” – e com isso tornar sua empreitada socialmente mais útil.

Rorty fala que o filósofo pode desempenhar dois papéis: (a) o diletante informado, o polipragmático, o intermediário socrático entre vários discursos; (b) o do fiscal-cultural que conhece o terreno comum de toda a gente – o rei-filósofo platônico. O primeiro papel é apropriado para a hermenêutica, o segundo para a epistemologia (RORTY, 1979, p. 317-8.). O hermeneuta, nesse sentido, quer “pegar o jargão do interlocutor em vez de o traduzir para o seu”, e vê “os participantes numa conversação”, uma conversa que não “pressupõe nenhuma matriz disciplinar que os une, mas onde a esperança de acordo nunca é perdida desde que a conversa prossiga”. São “pessoas cujos caminhos pela vida se encontraram, unidas mais pela civilidade do que por um objetivo comum, e muito menos por um terreno comum” (RORTY, 1979, p. 318.).

Trata-se de encarar a própria “cultura como uma conversação, em vez de como uma estrutura erguida sobre fundações” (RORTY, 1979, p. 319.).

Assim, a hermenêutica seria um trabalho “edificante”, no vocabulário rortiano. Ou seja,

[...] um projeto de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar. A tentativa de edificar (nós mesmos ou os outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na atividade “poética” de pensar esses novos objetivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções. (RORTY, 1979, p. 360.)

O papel do filósofo edificante, é do hermeneuta, aquele preocupado não com uma pretensa “verdade” ou uma essência imutável, mas com o fluir da conversação e a criação de pontos de comunicação entre vocabulários distintos. O “Freud de Rorty” é uma amostra disso. Rorty se coloca como um “pensador edificante” do nosso tempo.

Nesse sentido, Rorty reconhece em Freud um pensador fundamental, servindo como um dos mestres da redescoberta e do descentramento do *self*. Ao negar uma natureza fixa para o homem, Freud torna o homem fruto da injunção de seu contexto e suas vicissitudes. Ele argumenta que Freud mudou a nossa imagem da natureza humana e sua imagem é completamente diferente das imagens com que Platão e Kant, e mesmo Nietzsche, representavam o homem. Rorty resume esse ponto:

Muitas vezes pareceu necessário escolher entre Kant e Nietzsche, tomar uma decisão – pelo menos nessa medida – quanto ao que é sermos humano, mas Freud nos ofereceu um modo de olharmos para os seres humanos que nos ajuda a fugir dessa escolha. É que Freud evitou a própria ideia de um ser humano paradigmático [...]. Ao romper com o platonismo residual de Kant e com o platonismo invertido de Nietzsche, ele nos permite ver o super-homem nietzschiano e a consciência moral comum kantiana como exemplos de duas de muitas formas de adaptação, duas de muitas estratégias para lidar com as contingências da criação, com o haver-se com uma marca cega. (RORTY, 2007, p.76)

Esta forma de ler Freud, acabou com todas as tentativas de descobrir uma natureza humana comum ou um centro fixo para si próprio. De outra forma, Freud tornou obsoletas a ideia do verdadeiro eu humano e, assim, a ideia da busca desse ponto permanente e imutável, por trás das constantes mudanças.

3.1.2 - Os impasses e dificuldades da psicanálise “essencialista” e a visão de Rorty

Para alguns autores, a hipótese freudiana do inconsciente implicaria uma dupla explicação: existiriam dois “vocabulários” que se poderiam extrair dessa hipótese. (I) A primeira baseada nos conceitos mais naturalistas e mecanicistas da psicanálise: sua dimensão energética que é operada pelo regime de força. Concebido desse modo o inconsciente não passa de um depositário de representações recalçadas, que podem ser assumidas ou não, por investimento e desinvestimento pulsional. (II) Da ordem da interpretação, sua dimensão hermenêutica operada pelo regime do sentido. Ou seja, o vocabulário energético, da força, de um lado, o hermenêutico, do sentido, de outro⁷⁷.

Freud sempre se mostrou cioso em não se afastar do viés clínico, pois a psicanálise visa compreender os processos e intervir neles. Porém, ele acreditava que apenas as observações empíricas não eram suficientes para descrever a dinâmica dos processos inconscientes. O desenvolvimento da metapsicologia tinha como propósito ir além da psicologia de seu tempo, e organizar as observações clínicas em termos de funcionamento dos processos psíquicos. Em Freud, as metáforas contribuíram com a metapsicologia no sentido de ajudar na constatação e/ou na comparação de fenômenos que não são diretamente observáveis, mas que precisariam de conceitos que vão além da experiência imediata.

Poderíamos dizer que a teoria freudiana estaria envolta no próprio contexto científico em que foi formulada, algo que em nada deve admirar os leitores. Com isso as discrepâncias aparentes dos vocabulários, ou uma suposta falta de consistência do discurso freudiano, poderia ser resultado de um certo autoengano cientificista de Freud. O argumento padrão aqui é: Freud teria feito uma descoberta original – atribuição de sentido à vida mental, o papel transformador e emancipatório da interpretação – que pertenceria, por inteiro e por direito, à esfera das humanidades; contudo, seu apego a um modelo de cientificidade, teria estrangido as diversas tentativas de traduzir sua descoberta nos termos aceitos pelas ciências da natureza. Disso teriam resultado as

⁷⁷ Deste quadro decorre a questão: trata-se a psicanálise de uma explicação, no sentido de se apontarem as causas de um processo, submetidas a uma lei geral; de uma interpretação, no contexto de uma compreensão do sentido das manifestações psíquicas; ou de ambas? Podemos encontrar algumas diferentes perspectivas para se responder estas perguntas, por exemplo, nas análises de Assoun (1983) e de Ricoeur (1977).

inconsistências internas e os ataques que a psicanálise freudiana tem sofrido por filósofos em geral e filósofos da ciência⁷⁸, em específico.

Um dos ataques mais conhecido feito à psicanálise, pelo menos se tomada como ciência da natureza, é a questão da validade empírica de sua teoria. Para explorarmos um pouco essa crítica podemos nos referir aos trabalhos de Ernst Nagel. Ele afirma que se a psicanálise tem a pretensão de ser teoria científica, deve seguir os critérios lógicos que todas as ciências da natureza seguem, ou seja, explicar, prever e sistematizar certos fenômenos (NAGEL, 1990, p. 38).

Nagel enumera os seguintes critérios: (a) toda teoria científica deve ter uma validação empírica, que seja possível deduzir consequências bem definidas de suas proposições teóricas. Assim como definir quais são os processos que ligam a teoria a esses fatos empíricos. (b) A teoria científica deve satisfazer uma lógica da prova. Em psicanálise, a interpretação, um elemento basilar de seu método, precisaria ter critérios objetivos de validade. Perguntas como: em que condições uma interpretação deve ser considerada correta? Ela é correta porque é coerente, porque a interpretação é aceita pelo paciente, ou ainda porque o paciente melhora? Não seria necessário definir critérios de validade para definir processos objetivos de escolha entre as possíveis interpretações? Ademais, a interpretação deveria ser capaz de produzir previsões verificáveis empiricamente (NAGEL, 1990, p. 39/48).

Segundo essa visão, a psicanálise não está em condições de atender essas exigências, aparentemente nada disto está ao seu alcance⁷⁹. Porque toda produção analítica se dá necessariamente na relação psicanalista/analizando. A interpretação é, portanto, dependente do psicanalista que oferece as interpretações. Dificilmente se poderia instituir um meio de se produzir interpretações independentes dele. Além disto, alegações de melhora em psicanálise não são passíveis de rigorosa investigação, segundo seus críticos (NAGEL, 1990).

Para Bezerra Jr existem várias maneiras para entender o desenvolvimento das teorias psicanalíticas, e ele esboça de maneira sintética, três delas: a versão mentalista, estrutural e pulsional (BEZERRA Jr., 1994, p. 129). Só nos interessa nesse momento a primeira, a mentalista. Segundo ele, a versão mentalista está fundamentada numa visão da linguagem como representação do mundo, uma teoria representacional da linguagem.

⁷⁸ Cf. POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*. New York: Basic Books, 1963

⁷⁹ O próprio Rorty compartilha dessa visão, como podemos ver em *A Good Use of Philosophical Pleasures: a conversation between Sergio Benvenuto and Richard Rorty*. *Journal of European Psychoanalysis*, n. 7, s/p, summer/fall 1998.

A ideia principal é que nossa mente espelhe a natureza e nos dê representações diretas do mundo. Essa ideia é fundamental para o projeto da epistemologia moderna, e no século XIX era hegemônica. Os filósofos que buscavam esse projeto tentaram construir um arcabouço teórico consistente por meio do qual seriam capazes de fornecer uma explicação adequada do estado "verdadeiro" do modo como o mundo é.

Segundo a teoria representacional, a linguagem é um *tertium quid* entre a mente e o mundo, cuja função é expressar pensamentos e estados interiores e representar coisas ou estados de coisas exteriores. Assim, as palavras permitem que ideias sejam expressas e coisas sejam representadas, mas a existência das ideias e das coisas independem das palavras (BEZERRA Jr., 1994, p. 128). As palavras são pensadas como um nome que representa ou substitui uma entidade mental, entidade essa só acessível por meio da capacidade racional humana, uma espécie de olho interno que escrutina a mente. Como se houvesse uma conexão objetiva (universal) entre as palavras e as coisas, entre uma expressão linguística e seu correspondente universal - na mente ou na realidade.

Na proposição “Joao é desonesto”, as ideias separadas de “Joao” e “desonesto” são combinadas na mente de um certo modo, e uma certa relação entre elas é obtida. Essas operações mentais são entendidas como podendo ser realizadas sem o concurso de palavras, que só entrariam em questão quando o sujeito quisesse comunicar esse pensamento a outro sujeito. De modo semelhante, admite-se a existência de processos mentais internos que se desenrolam de modo privado, imediato. (BEZERRA Jr., 1994, p. 128).

Essa forma de ver a linguagem com meio, significa dizer que existem “coisas” e “processos internos” (crenças, desejos, intenções etc) dentro da mente, interno ao indivíduo que as possui. As consequências dessa perspectiva são:

Os processos mentais podem ou não serem acompanhados do uso de palavras; o sujeito é capaz de perceber os objetos, propriedades e relações, de modo direto, sem a mediação da linguagem; eles só se tornam existente na linguagem quando um olho interno olha para o interior da mente e desejando comunicar a outros o que lá existe, usa a linguagem para expressar aquilo que – antes de ser dizível – está lá com seu “sentido bruto”. (BEZERRA Jr., 1994, p. 129).

Antirepresentacionistas como Davidson e Rorty não precisam de mediação entre a mente e o mundo, entre crenças, sentenças e o mundo. Rorty acha que a mente e o ser humano são contínuos com o mundo, poderíamos até dizer que ele “ontologiza” esse entrelaçamento.

Se fizéssemos uma leitura mentalista do inconsciente, poderíamos dizer que: o inconsciente é uma dimensão “profunda” do psiquismo, um local onde são jogadas e mantidas as representações proibidas de ascender a consciência; a ideia de processos mentais sem a necessidade da linguagem; a ideia de representação e afeto como atividades autônomas e separadas, podendo se colar ou descolar entre si; a ideia de interpretação como uma operação que desvela o sentido oculto, mas inteiro, atrás do sintoma que o retrata de maneira distorcida ou da defesa que o esconde ou disfarça. (BEZERRA Jr., 1994, p. 129).

Rorty sugere uma outra interpretação do inconsciente, como vimos. O inconsciente no “sentido em que representa um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas complexos, sofisticados e internamente consistentes como as normais crenças e desejos conscientes dos adultos” (RORTY, 1999c, p. 234). Nesse sentido, distante da visão mentalista, o inconsciente passa a ser um conjunto alternativo de crenças e desejos, que se relaciona com o consciente como “parceiro conversacional”, ou seja, o inconsciente é um *quase-self* astuto, criativo, inventivo etc., em inter-relações.

Esta sugestão não é ingênua, ele a propõe para fugir dos impasses que uma visão mentalista do inconsciente se coloca. Bezerra Jr elenca de maneira muito objetiva esses impasses:

Como afirmar a existência de ideias e estados num mundo privado da mente que só posso perceber sua presença quando tornam-se reconhecíveis, isto é, quando há possibilidade de serem linguisticamente descritos? Como e em que condições uma “representação de palavra” e uma “representação de coisa” são conectadas como sendo representação de uma mesma “coisa”, se elas existem dissociadas e desconectadas entre si? Como solucionar o impasse criado quando afirmo que processos inconscientes obedecem a leis que são a princípio completamente diferentes das que regem a gramática dos processos conscientes, e, no entanto, apesar dessa diferença essencial de natureza, só posso falar de inconsciente usando as regras da elaboração secundária? (...). Se o inconsciente não pensa e suas atividades não podem ser descritas de modo proposicional, como ter acesso ao que não é descritível linguisticamente? (BEZERRA Jr., 1994, p. 130).

Para Rorty, não há conflito entre as duas ordens do discurso freudiano (mecanicista e hermenêutica), os usos dos vocabulários cumprem funções distintas. Em sentido geral, a concepção rortyana da psicanálise de Freud não vê nenhum problema em si, nessa ambiguidade. Para ele, a mudança de vocabulário ocorre simplesmente quando ele é útil para os propósitos a mão. “Devemos considerar a possibilidade que

Freud foi um bom cientista natural, mecanicista e um praticante de hermenêutica, e que essas duas descrições do que ele fez não criaram nenhuma tensão dialética que exija resolução filosófica.” (RORTY, 1980, p. 10.). Apesar da aceitação de discurso propriamente misto, poderíamos acusar Rorty de priorizar a dimensão do sentido, ignorando assim, ou mesmo dispensando, o cientificismo freudiano, de fato.

Será que a suposta ambiguidade do discurso freudiano, também afetaria a interpretação rortyana? Apesar de Rorty argumentar que não há nenhuma “tensão dialética” entre os discursos, ele opta pela dimensão hermenêutica, de forma a apresentar uma nova perspectiva que podemos extrair da psicanálise para reflexão moral, totalmente extirpada de sua metapsicologia. O vocabulário freudiano mecanicista, que Rorty coloca em companhia com a filosofia humeana, traz no bojo elementos representacionistas, mentalistas, essencialistas que ele acusa alhures como “antiquados”. Assim, podemos perceber que sua escolha não é gratuita, para ele, a mecanização foi responsável pelo descentramento do *self*. Contudo, a novidade teórica no discurso freudiano seria no âmbito da mudança na autoimagem do sujeito, algo que se daria de maneira mais efetiva se tomarmos o inconsciente como um parceiro conversacional das outras instâncias.

O analista, para Rorty, é uma espécie de moderador de um debate que precisa se utilizar de maneiras distintas para alcançar um fim específico, por exemplo: alguém que conscientemente acha seu pai um pobre diabo, digno de pena e inconscientemente o toma como um ditador cruel, não tem escolha a não ser tomar essas descrições em termos conversacionais. Entretanto, o analista deve pensar em termos de modelos metapsicológicos, esperando encontrar sugestões sobre como vencer as resistências, atribuir novos significados, etc. Ou seja, o analista não tem como romper as resistências do analisando sem pressupor às metáforas hidráulico-topográficas para o fluxo libidinal. Nem o analisando pode pensar, para reformar sua autoimagem, em termos de investimento libidinal, instâncias psíquicas (RORTY, 1999c, p. 236-7).

Ao adotar essa forma de caracterizar os vocabulários encontrados em Freud, poderíamos nos perguntar: se as metáforas metapsicológicas estão envolvidas com uma perspectiva representacionista da mente, como Rorty pôde ver utilidade nelas? Como manter uma visão conciliadora entre esses dois vocabulários, sem cair em contradições ou imprecisões, como as apontadas por seus críticos? Acreditamos que Rorty não conseguiu responder satisfatoriamente essas questões, reforçando a tese dos filósofos que veem uma tensão entre os vocabulários, solicitando diferentes maneiras para

solução desse conflito. Alguns filósofos veem esse conflito como insuperável⁸⁰, outros oferecem novos vocabulários que permitiriam outros horizontes para psicanálise, sem esses impasses. Suspeitamos que o próprio Rorty parece não estar tão seguro da conciliação entre esses vocabulários, pois não encontramos nenhum uso efetivo da metapsicologia em seus escritos, ao contrário, ele acusa Freud de buscar com a metapsicologia um liame oculto entre a criança e o adulto, ou dos pais para os filhos (RORTY, 2007, p. 60). Deixemos essa questão para investigações futuras, pois alongaria demasiado o trabalho sem ganhos reais nesse momento.

A perspectiva historicista de Rorty afirma que o que o filósofo faz é reinterpretar e traduzir tópicos e vocabulários para que eles se tornem relevantes em sua conversa. Isso, em grande medida, é o que Rorty espera do labor filosófico, ele diz que o filósofo não pode esperar produzir uma escrita que não é recontextualizável de muitas maneiras. Esse é precisamente um dos recursos que Rorty encontra na filosofia e utiliza para interpretar Freud, oferecendo a possibilidade para a recontextualização e interpretação permanente:

O máximo que uma figura original pode esperar fazer é recontextualizar suas ou seus predecessores. Ele ou ela não pode aspirar a realização de uma obra que seja incontextualizável, tal como um comentador como eu não pode aspirar a encontrar o contexto ‘certo’ no qual encaixar essas obras. (RORTY, 1991, p.16)

É esse o tipo de trabalho que Rorty tenta desenvolver com sua leitura de Freud. O propósito dele, com a recontextualização histórica, é mostrar que nosso modo de explicar Freud ou a relação de Freud com a cultura geral é contingente. A redescrição da psicanálise freudiana é o “tipo de transformações filosóficas que Rorty sente que são necessárias para nos libertar das posições ortodoxas.” (MALACHOWSKI, 2002, p. 51).

Com a utilização dessa “arma”, a (re)interpretação freudiana mantém o diálogo fluído, e o contexto em que se desenvolve essa interpretação deve ser explicitado. Pois, parece não haver possibilidade de recontextualização sem recurso ao contexto. Ao se aproximar da psicanálise freudiana, o filósofo, precisa questionar até que ponto ela, que foi criada em outro momento, não estaria envolvida com “crenças” filosóficas anteriores

⁸⁰ Wittgenstein (1966) e Ricoeur (1977), por motivos distintos, apontam algum impasse insuperável. Wittgenstein, por exemplo, põe em evidência o aspecto mitológico e/ou metafísico da psicanálise, como aponta a confusão freudiana entre causa e razão. Ricoeur apontou em Freud uma dualidade insolúvel entre uma energética e uma hermenêutica.

e pouco produtivas, e que seriam responsáveis por impasses epistemológicos. Assim, lidar com esse problema permeia a própria abordagem do problema.

O contexto em que Rorty coloca Freud é o do pragmatismo, pós *linguistic turn*. Donde a necessidade de uma revisão dos conceitos psicanalíticos forjados por Freud, e uma revisão que torne possível melhor apreender o alcance de sua invenção. Rorty acredita que sua interpretação possibilita isso. Mais do que apontar um pretensão objetivismo do pensamento causal, que Freud teria sustentado, Rorty se propõe reencontrar o sentido mesmo do radicalismo da proposta freudiana. Assim, ao abandonar toda metapsicologia, supostamente implicada nas “metáforas energéticas, topográficas e econômicas”, Rorty procurará, no mesmo passo, integrar as descobertas psicanalíticas em outra chave ao seu próprio projeto filosófico, o de uma pragmática, a partir do momento em que o psiquismo, em sentido amplo, passa a ser pensado como conjunto de crenças e desejos.

Trata-se, portanto, de propor uma alternativa à linguagem mentalista identificada nos textos freudianos, a partir de um manejo particular da noção de inconsciente, que passa a ser pensada, agora, de modo descritivo. Dessa forma, Rorty se propõe pensar a noção de inconsciente também como “Uma *rede de crenças e desejos* que deve ser postulada como causa interior do comportamento linguístico de um organismo singular.” (BEZERRA Jr., 1994, p. 157). E não numa região lotada de representações esperando sair do “subsolo”⁸¹, para alcançar a “luz”, ou seja, a consciência. Neste sentido, inconsciente seria, em importantes aspectos como pessoas e não um objeto ou coisa que sua investigação dependeria de uma maneira especial de exame. Ao conceber o inconsciente como um tipo de estrutura semi-independente, e que estaria em conversação com outras estruturas, Rorty se recusa a conceber o inconsciente em termos mentalistas, como um conjunto de “coisas” psíquicas depositadas nas profundezas da psique.

Rorty parte do pressuposto que crenças são hábitos de ação e não representações. Essa definição “evita a questão de se ela representa o mundo como ele realmente é ou meramente como nos aparece.” (RORTY, 1991b, p. 265). Por isso, perguntar se uma descrição de um planeta ou de si mesmo é real e não meramente uma aparência, deixa de fazer sentido. A proposta de Rorty de pensar nesses termos merece ser pontuada. Os essencialistas, os que procuram a verdade última, querem saber o que as coisas são *em*

⁸¹ Muito menos, “a parte obscura, a parte inacessível de nossa personalidade; [...] caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante.” (FREUD, 1932/33 [2000], XXII, p. 50; GW, 1932/33 [1940], XV, p. 80.)

si mesmas, fora de suas relações com as outras coisas. Pragmatistas, por seu turno, sugerem que não há possibilidade de descrevê-las a não ser relacionando-as com outras coisas.

William James e John Dewey prosseguiram esta tentativa para substituir questões sobre o que uma crença representa por questões sobre a utilidade da crença (a utilidade das ações em que se empenham em várias situações aqueles que sustentam a crença). Os neopragmatistas contemporâneos tais como Hilary Putnam e Donald Davidson, que adotaram a chamada virada linguística, continuam este esforço para evitar as tradicionais noções representacionistas cartesiano/kantianas de crença e conhecimento (RORTY, 1991b, p. 265).

Ha diversas maneiras de se descrever o inconsciente (temos exemplos variados de outros psicanalistas). Perguntar se algumas dessas descrições é em si mesma, mais verdadeira, é perder de vista que não há nada para ser conhecido sobre o inconsciente – e nem sobre planetas ou seres humanos – exceto uma grande e para sempre expansível rede de relações com outras noções, contextos e objetos. A descrição que tomamos das coisas serve para determinados propósitos, em certos contextos. O que Rorty está convidando (ou propondo) à psicanálise fazer, então, é abandonar o projeto de tentar definir o inconsciente como se ele fosse algo em si mesmo. As diversas descrições que podemos fazer sobre o inconsciente, o *self* e os planetas servem para propósitos diversos.

Com esta posição, Rorty, por vezes, é acusado de ser uma espécie de idealista linguístico⁸² e de ter desistido de procurar o que são realmente as coisas. Um antiessencialista da estirpe de Rorty responde a essa crítica, perguntando: “O que são árvores e estrelas fora das suas relações com outras coisas – fora dos nossos enunciados sobre elas?” e, nem que “"Ninguém acha que existe uma cadeia de causas que torna as montanhas um efeito dos pensamentos ou das palavras" (RORTY, 2005, p. 75). Lógico que nosso autor acredita na existência das coisas (árvores, planeta e mente) antes de haver qualquer proposição sobre elas, só não concebe que planetas e mentes podem ser alguma coisa além das descrições que fazemos sobre elas. Essa coisa além das aparências, é a perspectiva essencialista, de que há algo que repousa fora da linguagem.

A imagem que o essencialista tem da relação entre linguagem e mundo o conduz novamente à afirmação de que o mundo é

⁸² A afirmação tal de que qualquer coisa descrita pela linguagem humana não existe antes de ser descrita.

identificável independentemente da linguagem. É por isso que ele tem de insistir que o mundo é conhecido inicialmente através de um tipo de encontro não-linguístico – ao tropeçarmos nele, ou ao permitirmos que alguns fótons impinjam sobre nossas retinas. Esse encontro inicial é um encontro com o próprio mundo em si mesmo – o mundo como ele é, intrinsecamente. Entretanto, quando tentamos recapturar o que aprendemos nesse encontro, somos frustrados pelo fato de que as sentenças de nossa língua meramente relacionam coisas a outras coisas. (RORTY, 2000, p. 75)

Possivelmente, esta posição, leva os essencialistas a procurarem na ciência uma fuga para a contingência das descrições, exemplarmente representada pela física. A física de partículas, por exemplo, parece descrever as coisas como elas são. Parece descrever alguma coisa sem suas relações com o resto do mundo. Tomar a psicanálise como ciência, nesse sentido, parece ser uma maneira de fugir das descrições relacionais e advogar uma verdade do psiquismo com mesma carga ontológica que prótons e neutrinos. Esta esperança também leva os cientistas e psicanalistas a chamarem de demonstração e objetividade, o que pode ser visto como uma descrição que obtém consenso. A persuasão de tal descrição é muito atrativa para ser descartada, segundo Rorty.

Rorty, certamente, acompanha Fish na afirmação que a “*interpretation is the only game in town*”⁸³. Pois, ele se coloca contra os que desejam significados determinados e fixos para textos, estrelas ou seres humanos. Ele trata o inconsciente como um texto a ser interpretado, não somente na análise, mas também entre as diversas teorias sobre ele, ou os usos feitos dele. Aqueles que defendem o inconsciente como algo independente das interpretações que se fazem sobre ele, estão empobrecendo a riqueza que uma prática interpretativa possibilitaria⁸⁴.

Se o inconsciente freudiano é o que encontramos em Rorty, a saber, um parceiro conversacional, ele não deixa de poder ser descrito de outras formas, para outros propósitos. Rorty se vale, não dos “fatos brutos”, mas de um sistema de interpretação. Por esse motivo não achamos que sua leitura seja um exemplo de superinterpretação. O argumento de Fish pode iluminar a posição de Rorty.

Tentamos persuadir os outros de nossas crenças porque se eles acreditarem no que acreditamos, eles verão o que vemos, como consequência daquelas crenças; e os fatos para os quais apontamos a

⁸³ “interpretação é o único jogo na cidade” (FISH, 1980, p. 335)

⁸⁴ A fecundidade de interpretações, isto é, a possibilidade de interpretações novas é o perigo apontado por Umberto Eco – com a superinterpretação.

fim de apoiar nossas interpretações serão tão óbvios para eles quanto são para nós. (FISH, 1980, p. 365)

Apesar de Rorty não conseguir uma redescrição da resistência, não quer dizer que não é possível fazê-lo. Pensamos que outro autor complementa essa tarefa, como veremos logo adiante.

3.2 – Revisionistas da psicanálise

3.2.1 – Roy Schafer: A psicanálise como narrativa

Podemos ouvir um psicanalista sobre a revisão de conceitos psicanalíticos de maneira tal que poderíamos abandonar o mentalismo freudiano. Esta figura é Roy Schafer, ele considera que os problemas que a teoria e a clínica psicanalíticas encontram, podem ser solucionados com um “novo vocabulário”, abandonando o vocabulário metapsicológico. Ele propõe uma linguagem-ação para a psicanálise freudiana ser vista como uma disciplina histórica, desenvolvendo a tese que o psicanalista deve ter uma visão histórica da vida do analisando como ação. Ou seja, a psicanálise como uma disciplina interpretativa cujos praticantes têm por objetivo desenvolver um modo sistemático de descrever a ação humana.

A ideia principal na linguagem-ação é falar da pessoa em vez de aparelho mental e formular as proposições nas quais a pessoa figura como um agente unitário no sentido de que existe uma pessoa que é a ação que está sendo descrita ou interpretada ao longo do diálogo psicanalítico. [...] representa um esforço para evitar a fragmentação da pessoa de forma independente de subagências de atuação, que ocorrem na metapsicologia de Freud e que ocorre na psicologia do eu. (SCHAFER, 1980b, p. 84)

Para Schafer, teóricos psicanalistas têm diferentes maneiras para persuadir seus seguidores e empregam diferentes princípios interpretativos, ou de melhor modo, diferentes estruturas narrativas para desenvolver seus próprios caminhos de fazer psicanálise e falar sobre o que fazem. Essas estruturas levam em conta que: ou Freud estava desenvolvendo um conjunto de princípios, compreensão e explicação do diálogo entre o analista e o analisando em termos mecânicos ou que ele estabelecia um conjunto de códigos para gerar significado psicanalítico, reconhecendo esse significado em cada instância para ser apenas um dos vários tipos do que pode ser gerado (SCHAFER, 1980, p.341).

Segundo Schafer, uma das estruturas narrativas encontradas para ler Freud é baseada na física newtoniana como transmitida através dos laboratórios de fisiologia e neuroanatomia do século XIX. Essa descrição apresenta a psicanálise como o estudo da mente vista como uma máquina, ou no jargão freudiano, aparelho mental. Essa máquina é caracterizada pela inércia e trabalha como um sistema fechado. Armazena ou gasta um montante de energias fixas dependendo da operação, ou seja, diminui a energia disponível em algumas operações e investe em outras. A máquina tem um mecanismo de funcionamento automático, como o de defesa, responsável pelos “*checks*” e “*balance*”. Essa narrativa assume completamente o determinismo: determinismo das forças newtonianas, sem espaço para responsabilidade e liberdade. Dessa forma, a psicanálise freudiana pôde ser entendida como uma ciência natural, essencialista e positivista (SCHAFER, 1980, p. 343).

Como núcleo dessa narrativa temos a metapsicologia, coisa que Freud considerou indispensável para tornar sua disciplina científica. Schafer aponta, em conjunto à física newtoniana, o dualismo cartesiano como fundamento da metapsicologia. Em conferências introdutórias, Freud diz,

Buscamos não apenas descrever e classificar fenômenos, mas entendê-los como sinais de uma ação recíproca de forças na mente, como manifestação de intenções com finalidade, trabalhando concorrentemente ou em oposição recíproca. Interessa-nos uma *visão dinâmica* dos fenômenos mentais. Em nossa opinião, os fenômenos que são percebidos devem ceder lugar, em importância, a tendências que são apenas hipotéticas” (FREUD, 1915[2000], XV, p. 42; GW, 1915 [1940], XI, p. 62.)

Podemos encontrar essa maneira de descrever os eventos psíquicos em várias partes da obra freudiana, para Schafer há nesta maneira de descrever os fenômenos psíquicos a suposição da mente como um lugar com quantidade de energias, barreiras, uma entidade espacial contendo os estados mentais ou processos psicológicos. Tais como “inconsciente dinâmico”, “energia libidinal”, “funções autônomas do ego”, etc.

Por essa perspectiva, Freud criou a psicanálise dentro de uma tradição essencialista e positivista da ciência natural. Contudo, não precisamos ser aprisionados

por seus compromissos científicos⁸⁵. As explicações gerais e interpretações que Freud deu sobre seus casos podem ser lidas de outra forma. Schafer diz:

Devemos considerar cada processo psicológico, evento, experiência ou comportamento como algum tipo de atividade, doravante denominado ação, e designará cada ação por um verbo ativo que declara sua natureza e por um advérbio (ou locução adverbial), quando aplicável, indicando o modo dessa ação. Devemos entender a palavra ação para incluir toda a atividade psicológica privada que pode ser tornada pública através do gesto e discurso, como o sonho e o pensamento tácito da vida cotidiana, bem como todas as atividades públicas iniciais, como fala comum e comportamento motor, que tem algum objetivo, propriedades direcionadas ou simbólicas (SCHAFER, 1976a, p. 9-10)

Para Schafer existem estruturas narrativas na psicanálise que implicam duas formas coordenadas: a) o desenvolvimento humano e b) o curso do diálogo psicanalítico. Longe de ser narrativas secundárias sobre dados coletados em análise, essas estruturas provêm de narrativas primárias que estabelecem o que conta como dado. Uma vez instalados como principais estruturas narrativas, são tomados como certos para desenvolver relatos coerentes da vida e da técnica (SCHAFER, 1980, p. 341).

Ao apresentar a psicanálise em termos narrativos, Schafer parece levar avante o projeto de aceitar que não há dados psicanalíticos objetivos, autônomos ou puros, como Freud disse ter encontrado. Especificamente, não existe um relato único, necessário e definitivo da história de uma vida, da psicopatologia, da influência social sobre a personalidade, ou do método psicanalítico e seus resultados. O que tem sido apresentado como dados empíricos simples são inseparáveis dos pressupostos pré-críticos e inter-relacionados do investigador sobre as origens, a coerência, a totalidade e a inteligibilidade da ação pessoal (SCHAFER, 1980, p.342).

Schafer acredita que na sua teorização, Freud usou duas estruturas narrativas e muitas vezes nos disse para tomá-las como conceituações provisórias e não como verdades finais. Mas Freud nem sempre era coerente com isso, às vezes apresentava dogmaticamente numa página o que tinha apresentado provisoriamente em outra. Uma

⁸⁵Schafer escreveu: "Os termos da metapsicologia freudiana são os de ciência natural. Freud, [Heinz] Hartmann e outros usaram deliberadamente o vocabulário de forças, energias, funções, estruturas, aparelhos e princípios para estabelecer e desenvolver psicanálise na linha de uma psicobiologia fisicalista. É inconsistente com o tipo de linguagem científica falar de intenções, significados, razões, subjetividade ou experiência. (...) [então,] as razões se tornam forças, as ênfases tornam-se energias, a atividade se torna função, os pensamentos se tornam representações, os afetos se tornam descargas ou sinais, atos tornam-se resultantes e formas particulares de lutar com a inevitável diversidade de intenções, sentimentos e situações tornam-se estruturas, mecanismos e adaptações." (SCHAFER, 1976b, p.103).

das estruturas narrativas começa com a criança como uma espécie de animal indomável, puro id, e termina com a fera domesticada, domada pela frustração ao longo do desenvolvimento de uma civilização hostil à sua natureza. Com essa domesticação a pessoa passa a ter duas estruturas regulatórias, o ego e o superego, ainda mantendo a parte bestial. O preenchimento dessa estrutura narrativa fala da transição de uma vida inteira: se estiver funcionando bem, o indivíduo se move de uma condição de desamparo irracional, falta de autodefinição e dominação pulsional para uma condição de estabilidade, adaptabilidade, racionalidade, etc. Se vai mal, ocorre a formação de estruturas patológicas, tais como sintomas e perversões. (SCHAFER, 1980, p. 342). O inconsciente como uma besta ou “uma massa fervilhante de energias inarticuladas instintivas, um ‘reservatório de libido’ para o qual a consistência é irrelevante”, é uma estrutura narrativa, e não algo ditado pelos dados, como é demonstrado pelo fato de que outros psicanalistas (e filósofos!) desenvolveram suas próprias formas de falar do inconsciente, cada um com começo, meio e fim, mais ou menos diferentes.

Ou seja, as estruturas narrativas são importantes não porque analisam dados, tal como o projeto inicial de Freud, mas porque nos dizem o que deve ou não ser considerado dado na história que está sendo construída. Isso é importante porque não há interpretações definitivas. Há interpretações que fazem sentido; outras que não. Os dados não são encontrados, são construídos ou constituídos ou, até mesmo, buscados (SCHAFER, 1980, p. 342).

A partir daqui, vamos apresentar o fenômeno de resistência na visão de Schafer,

numa **estrutura narrativa** distinta da oferecida por Freud.

3.2.2 - A resistência em Schafer

De acordo com o anterior, o fenômeno de resistência na psicanálise pode ser descrito de diversas formas. Uma maneira é como Freud a descreveu (vide cap. II), como uma força análoga ao censor nos sonhos complementando a ação do recalque e aparecendo nas diversas formas de oposição entre analista e analisando. A resistência, para Freud, acompanha a análise por todo processo analítico, e é a coisa mais importante a descobrir e romper. No aparelho psíquico há metas distintas das instâncias, ocasionando uma divisão; uma parte quer ir em frente enquanto a outra parte

quer preservar o *status quo*. O ego do analisando tem medo de mudar seu quadro de saúde através do autoconhecimento, vendo a mudança como perigosa e até mesmo muito aflitiva para suportar. Assim, o trabalho da psicanálise é contra as resistências.

Para Schafer, estas descrições da resistência estabelecem uma estrutura narrativa como um par de antagonistas em situação de análise: uma parte do ego contra a outra, o ego contra o id, o analisando contra o analista e o analista contra a resistência. O conflito se concentra com o desrespeito da regra de livre associação, uma regra que é seguida pelo analisando apenas de maneira altamente irregular e incompleta. Apresentar a resistência como uma força na mente define uma forma de narração analítica: animista ou antropomórfica, como uma força natural da que o sujeito tem a experiência de forma passiva (SCHAFER, 1980, p.356).

O autor diz que podemos recontar (redescrever) essa história da resistência. Uma maneira é vê-la em conjunto com outro fenômeno, a transferência, sendo as duas positivas e negativas. A transferência positiva é a resistência tentando transformar a análise em alguma versão repetida do relacionamento de amor infantil conflituoso, com base no qual se pode abandonar legitimamente os procedimentos e objetivos da análise. Na transferência negativa, o analista é visto de forma irracional e inconscientemente como um pai autoritário que deve ser desafiado. A distinção entre a análise da resistência e a análise da transferência, longe de ser uma matéria empírica, é uma escolha narrativa. Dito em termos de transferência, a resistência torna-se uma atividade repetitiva e não uma experiência passiva. E é como atividade que seu lugar fica preciso, tornando mais inteligível, coerente e modificável nos contextos históricos do desenvolvimento da vida (SCHAFER, 1980, p.357).

Outra maneira de redescrever a resistência é da seguinte forma: o analisando é retratado como fazendo algo em seu nome, algo que faz sentido inconscientemente, embora ainda não seja entendido de forma enfática pelo analista. O analista pode então pressionar confrontos e lançar interpretações sobre o analisando na hora errada, da maneira errada e com o conteúdo errado e assim, em resposta, o analisando estaria se protegendo (resistindo) das intervenções deficientes. Ou o analisando pode estar protegendo o analista de seu próprio amor destrutivo. As questões de orgulho e honra também podem estar envolvidas no fenômeno resistência (SCHAFER, 1980, p.357). Em todo caso, parece que essas formas de ver a resistência estão envolvidas em um projeto de preservação, até mesmo de aprimoramento de si. Projeto esse que o

analisando, recusa-se a abandonar, com toda razão, apesar dos esforços equivocados do analista para narrar a análise em outras linhas, de outras formas.

A resistência é trazida por Schafer mais estreitamente em conexão com a defesa do eu como um todo. Ele diz “A assim chamada análise das resistências se tornou para nós a análise da personalidade total e nessa narração afirmativa de resistir, o analista pode ser um bruto incompreendido ou um sabotador involuntário” (SCHAFER, 1980, p.357).

Schafer traz um exemplo de como se abordar a resistência nesse contexto. Uma jovem que desafia espontaneamente e de maneira persistente a censura de seus pais, pode ser recontada analiticamente de duas maneiras: (i) como uma luta provocada pelas suas fantasias inconscientes e (ii) uma afirmação firme de sua parte de que o problema reside na sua família e não apenas em suas fantasias e desejos infantis; em que sua aparente resistência é um estado de autoprevenção implícita, uma busca para autoafirmar a verdade sobre a loucura de seus pais. Analisar seu comportamento simplesmente como resistência, seria começar a contar o tipo errado de história psicanalítica sobre o caso (SCHAFER, 1980, p.357-8).

Outra forma de tomar a resistência, é questionar radicalmente a habilidade ou inabilidade do uso de palavras: a resistência parece ir contra os desejos do analisando e as suas resoluções. O analisando invoca incapacidade, por exemplo: “algumas coisas me impedem de sair” ou “minha inibição é tão forte para fazer o primeiro movimento” ou “eu não posso associar qualquer coisa com meus sonhos”. A estrutura narrativa da inabilidade é culturalmente tão bem estabelecida que parece ser apenas uma expressão objetiva das coisas. Mas pode ser contada como outro aspecto do analisando, como um narrador inconsciente. No primeiro exemplo (algumas coisas me impedem de sair), pode ser recontada: “voce não sai e ainda não entende por que você não age para resolver isso”. No exemplo sobre a inabilidade para associar, pode ser desenvolvido assim: “voce não pensa em nada que lhe pareça relevante ou aceitável, qualquer coisa que atenda às suas regras de coerência, bom senso ou boas maneiras, e você exclui o que você pensa.” (SCHAFER, 1980, p.358).

Esses exemplos evocados por Schafer não devem ser tomados como recomendações de intervenção psicanalítica, mas como seus planos lógicos. Na prática, as intervenções psicanalíticas são desenvolvidas com habilidade, em tentativas e de maneira fragmentária. Nem há a sugestão de que as descrições iniciais do analista são as palavras decisivas sobre qualquer assunto importante:

[...] eles são apenas as primeiras palavras sobre o assunto, na medida em que começam a estabelecer as regras básicas para outro tipo de história a ser contada e, assim, de outro tipo de experiência a construir. Estas são as regras da linguagem-ação e a recuperação de ações rejeitadas (SCHAFER, 1980, p.358).

Escolher a ação como a linguagem narrativa adequada, permite que o analista comece a contar muitas narrativas de incapacidade como reivindicações de ação. Para analisar a resistência – que nesse sentido é tratada como ação de resistir – é preciso levar muitas narrações apresentadas pelo analisando em termos de “pode” e “não pode”, e recontar em termos de “fazer” e “não fazer” e, às vezes de “será feito” e “não será feito”.

Assim, o analista, depois de ouvir "eu não posso te dizer" ou "eu não consigo pensar sobre isso" deve estabelecer através de considerações estreitas e sustentada na livre associação, a razão pela qual o analisando não diz ou não pensa sobre o que é que lhe seja problemático. Pode ser que a ação em questão seja humilhante, assustadora ou aparentemente incoerente e, portanto, muito “louca” para ser tolerada. Pode ser que, de forma inconsciente, não contar ou não pensar é um ato de retenção anal ou desafio edípico apresentado como inocente desamparo. Ou ainda, pode ser que uma importante disputa entre dois eventos que nunca tinha sido definida, de modo que o analisando, sem uma estrutura narrativa adequada, simplesmente não aborda os dois em um contexto conscientemente construído. Contextos e conexões só podem surgir através da atividade interpretativa do analista, a interpretação também pode dar os motivos pelos quais o contexto e as conexões nunca foram desenvolvidos. Em todo esse caso, não é mais uma questão de dúvida, é a designação adequada de uma performance governada (SCHAFER, 1980, p.359).

Podemos perceber que resistência vista com uma estrutura narrativa, e ser enfrentada como tal, não necessita tomar as pessoas como estruturas mentais, nem ver a psique humana como um grande teatro interno dependente de uma narração composta em termos de forças naturais autônomas e antagônicas, que frustram a resolução do conflito psíquico. A análise da resistência pode ser abrangida em uma narrativa de ação, que pode nos levar além do quadro narrativo estruturado em termos de forças psíquicas⁸⁶.

⁸⁶Implícito na linguagem-ação está a ideia que a pessoa tem algum controle consciente sobre suas escolhas. As ações são vistas como o resultado da criação da pessoa, tomando suas próprias decisões e escolhas, e manifestando seu próprio ajuste à realidade através de suas próprias ações comportamentais. Essa maneira de colocar as coisas, parece se distanciar do papel atribuído por Freud ao inconsciente.

3.3 - Redescrição como linguagem-ação: Rorty e Schafer.

Podemos dizer que para Schafer a linguagem-ação seria uma técnica a ser implementada em psicanálise, pelo qual o paciente é levado a redescobrir alguns de seus estados mentais. A ideia é que certos analisandos sofrem, em parte, por ter perdido de vista o fato de que a presença de estados mentais, tais como desejos, crenças, e similares, é em grande parte de sua responsabilidade. Eles esqueceram que esses estados são ações realizadas, em vez de conteúdo mental a ser descoberto – e, portanto, que esses são eventos em relação aos quais são responsáveis. Desta maneira, ações deletérias e/ou provocadoras de sofrimento são candidatas a redescrição.

[Analisandos] falam ao analista sobre eles mesmos e sobre os outros no passado e no presente. Ao fazer interpretações, o analista conta essas histórias. Ao recontar, certas características são acentuadas enquanto outras são colocadas entre parênteses; certas características são relacionadas com outros de um jeito novo ou pela primeira vez; algumas características são desenvolvidas mais adiante, talvez em longos períodos. Esse recontar é feito ao longo do processo psicanalítico. [...] O produto final desse entrelaçamento de textos é uma maneira radicalmente nova de trabalho conjunto. Pode-se dizer que no decurso da análise, desenvolve um conjunto de novas narrações mais ou menos coordenadas, cada uma correspondendo a períodos de intenso trabalho analítico sobre certas questões principais (SCHAFFER, 1980, p. 346).

Aqui, Schafer reafirma a psicanálise como um processo essencialmente narrativo, e esse processo é produzido em coautoria, analisando e analista. Neste esforço cooperativo, o analisando fornece a história – envolvendo certas alternativas práticas, como se sente, os desejos que podem motivá-lo, a relação entre esses desejos, valores e compromissos, e assim por diante. Enquanto isso, o analista auxilia o analisando na formação do que é dito sugerindo uma sequência coesa de eventos em que o analisando é alçado a personagem principal.

A abordagem de Schafer⁸⁷ e a sua maneira de ver a psicanálise, procurando tratá-la de forma contingente, é no mesmo espírito que a ideia de redescrição antiessencialista de Richard Rorty. A pessoa como praticante da ação não pode ser

⁸⁷ Schafer escreveu: “Escolhi desenvolver uma alternativa à linguagem eclética do mecanismo, força, estrutura, etc. [i.e., uma alternativa à metapsicologia freudiana clássica]. Numa linguagem-ação [...] Ao desenvolvê-la, usei, da melhor forma possível, certas ideias de escritos filosóficos modernos sobre existencialismo, fenomenologia, mente; e.g., de Binwanger, Sartre, Wittgenstein, Ryle e outros (SCHAFFER, 1976a, p. 7-8).

obrigada por qualquer coisa "interna" ou "exterior" ou "mais profunda" para fazer isso ou aquilo. O conceito de redescrição em Rorty, captura o sentido em que Schafer espera restituir sobre nossa compreensão do tratamento psicanalítico, e sobre os processos envolvidos. É a tentativa de contar novas histórias sobre nós, sem a necessidade de apelar para a busca do verdadeiro eu, ou de uma essência que se encontraria no fim da investigação. Redescrevendo, estamos esquadrihando diversos aspectos da nossa história, que segundo Rorty, nos habilita a suportar uma certa ambiguidade de nossa relação com o mundo. Com sucesso, podemos mapear nossa visão de mundo e reinterpretá-la, atendendo às nossas necessidades atuais e adequada ao nosso contexto.

Aqui, a chave é a experimentação. Pensar em si mesmo em termos de uma descrição provisória, completamente contingente, sob qualquer compreensão que se tenha de si, e que poderíamos ser diferentes. Assim, as noções de individualidade e experimentação são essenciais para o projeto rortiano, assim como para a reformulação da psicanálise proposta por Schafer – são maneiras de considerar a ideia que o que nos habilita a descrever o mundo e a nós mesmos, não se encontra numa suposta essência, estrutura ou um ser superior que validaria tal descrição.

Para dizer um pouco mais sobre o que envolve a redescrição rortiana, talvez seja melhor ir direto às palavras do autor:

A Filosofia interessante raras vezes é um exame dos prós e contras de uma tese. Em geral, de maneira implícita ou explícita, é uma disputa entre um vocabulário arraigado, que se transformou num incômodo e um novo vocabulário, parcialmente formado, que traz a vaga promessa de coisas grandiosas. Este último 'método' da filosofia [...] consiste em descrever uma porção de coisas de maneiras novas, até criar um padrão de conduta linguística que tente a geração em ascensão a adotá-la, com isso fazendo-a buscar novas formas apropriadas de comportamento não linguístico [...] Tentarei fazer com que o vocabulário que prefiro pareça atraente, mostrando como é possível usá-lo para descrever uma série de tópicos. (RORTY, 2007, p.34-5)⁸⁸

Rorty está decidido em sua afirmação de que nós podemos substituir vocabulários antiquados, herdados de longa data, por novos, simplesmente porque estes são, em certo sentido, mais úteis. Essa abordagem é uma consequência direta de sua visão de mundo pragmática. Ele escreve sobre isso em outro lugar:

⁸⁸Ver também, Richard Rorty, Introdução. Em especial p. 14; "Filosofia como um gênero de escrita: Ensaio sobre Derrida", p. 151-172; "Pragmatismo, relativismo e irracionalismo, p. 231-247, todos em Consequências do Pragmatismo: Ensaio: 1972-1980, 1982.

Pragmatistas – clássicos e ‘neo’ – não acreditam que haja uma maneira de como as coisas realmente são. Assim eles substituem a distinção aparência-realidade por descrições do mundo e de nós mesmos que são menos úteis e aquelas que são mais úteis. Quando são pressionados com a pergunta ‘útil para o quê?’, eles não têm nada a dizer, exceto ‘útil para criar um futuro melhor’. Quando eles são perguntados, ‘melhor por qual critério?’, eles não têm uma resposta detalhada, mais do que os primeiros mamíferos poderiam especificar de que maneira eles estavam melhor do que os dinossauros moribundos. (RORTY, 1999b, p.27)

Como já dito, para Rorty, não há uma descrição “mais verdadeira” de como o mundo é, *per se* – porque, como afirma, não há um mundo visto em si mesmo. Diante disso, há simplesmente melhores ou piores vocabulários que podemos usar, cuja avaliação depende do desejo para provocar algum estado de coisas. Se perguntamos por que esse estado de coisas e não outros, como afirmado, não há muito do que ele possa dizer. Ele pode apenas responder, com humor wittgensteiniano, “*our spade is turned – that we have exhausted our argumentative resources.*” (RORTY, 1999a, p.83)⁸⁹. "

Um bom exemplo da redescrição pragmática é a interpretação que Rorty faz de Freud, oferecendo um vocabulário alternativo em relação ao inconsciente, para introduzir uma nova forma de reflexão sobre a moralidade. Uma redescrição que possibilita inovação na maneira como pensamos a nós mesmos. Nessa mesma linha, será que podemos dizer que o próprio Freud redescreveu a forma como entendíamos as “doenças da alma”? Acreditamos que sim. E ocorre quando ele reconhece que o conhecimento da psicologia que tinha influência no seu tempo, era insuficiente, levando-o assim a redescrever muitas das noções tradicionais, criando a psicanálise. Ou seja, sob esse ponto de vista, Freud redescrive a psicologia de sua época.

Ainda assim, não precisamos supor que Freud viu suas “descobertas” da mesma perspectiva de um pragmatista, como Rorty, para explicar seu “terceiro golpe” no narcisismo do homem. No entanto, de acordo com Rorty, há uma boa razão para fazê-lo, pois, em sua leitura, “[Freud era] tão pragmatista como James e tão perspectivista quanto Nietzsche”⁹⁰ (RORTY, 2007, p.82).

⁸⁹Nossa pá entortou - esgotamos os nossos recursos argumentativos.

⁹⁰Imaginemos Freud apresentando sua recém-criada teoria a William James, um dos *Founding Fathers* do pragmatismo americano. E desse encontro surgisse algo como uma psicanálise pragmática ou um pragmatismo psicanalítico, saído diretamente da interação entre seus criadores. Essa imagem não é tão absurda, já que eles foram coetâneos, conheciam um o trabalho do outro e chegaram a se encontrar. Se bem que, na época desse encontro, em 1909, o pragmatismo já tinha se estabelecido solidamente enquanto a psicanálise estava ainda nos seus primeiros passos. Conjugado a isso, o notório antiamericanismo freudiano, poderia ser um empecilho para tal fusão, que de fato não ocorreu. Freud, a convite de Stanley Hall, foi proferir algumas palestras num evento de reconhecimento cultural do movimento psicanalítico na Universidade de Clark, atividade que impressionou muito o médico vienense.

Neste contexto, a redescrição e a introdução de novos vocabulários podem ser comparadas com a construção de ferramentas alternativas que nos ajudam a melhor entender o mundo⁹¹. Podemos dizer, *mutatis mutandis*, que Roy Schafer faz uso dessas mesmas ferramentas, quando redescrive a psicanálise freudiana.

A ideia de Rorty sobre o *self*, como uma "rede sem centro de crenças e desejos historicamente condicionados", ao invés de uma entidade preexistente que "tem essas crenças e desejos"⁹², desafia os indivíduos, não a descobrir a sua "verdadeira essência", mas criar uma descrição de sua experiência, de suas crenças e paixões que formariam uma narrativa coerente. Sendo sempre um ato de criação, em vez de descoberta. O autoconhecimento, para Rorty, significa autocriação. A autocriação é um processo dialético, no sentido de que para uma pessoa ser realmente capaz de redescrever sua vida com uma narrativa significativa, ela deve primeiro aceitar a sua própria contingência e o que isso significa. Nessa visão estetizada de Rorty, da vida vista como arte ou literatura, uma psicanálise como apresentada por Roy Schafer é a mais conveniente. A redescrição de um conjunto contingente de crenças e desejos em uma narrativa original e criativa, é equivalente a tomar a psicanálise como linguagem-ação, onde a psicanálise freudiana passa a ser apresentada como uma disciplina interpretativa cujo objetivo seria desenvolver narrativas; uma maneira sistemática de descrever a ação humana, sem recorrer a aspectos mentalistas.

Através do discurso, segundo Schafer, o analisando narra os acontecimentos passados, trechos de histórias vividas, suas impressões e percepções, as cenas traumáticas, os episódios conflituosos, enfim, toda sorte de construções narrativas das ações possíveis de significação e o psicanalista constrói junto com o analisando uma narrativa que, para ele, faça mais sentido. Essa interpretação narrativa da teoria psicanalítica tem por pressuposto que a história inteira do indivíduo seja o movimento de histórias não narradas e recalçadas em direção de histórias efetivas que o indivíduo poderia tomar em troca, e ter como matéria prima para constituir seu *self*. Esse é o

James, ao que parece, só assistiu uma das cinco palestras que Freud apresentou, a dos sonhos (Lição Três). Ao que parece, Freud não conseguiu impressionar James, com sua interpretação dos sonhos. Apesar desses movimentos distintos poderem ser vistos num fato histórico, como o encontro *tête-à-tête* entre Freud e James, não é possível afirmar uma relação entre pragmatismo e psicanálise, evidentemente, redutível somente a esse encontro. Mais razoável é tomá-lo simplesmente como um encontro memorável e breve de duas das mais geniais mentes do século XX. A história do pragmatismo e da psicanálise parece terem se desenvolvido paralelamente, quase nunca interferindo ou conectando-se entre si, até entrar em cena um dos mais destacados herdeiros de William James, Richard Rorty. Ver, GAY, Peter, *Freud: Uma vida para o nosso tempo*, 1989, p. 509-16; PERRY, 1996, Vol II, p.122.

⁹¹ RORTY, 2007, p.38

⁹² Cf. RORTY, 2007, p. 23-44.

processo de conhecer as “quase-pessoas” em nós, como na visão de Rorty. É a busca de familiarizar-se com essas histórias alternativas, não tematizadas, recalcadas que Rorty acredita que abre o caminho para um progresso moral._

Trata-se, portanto, de uma conexão entre fatos aparentemente não relacionados que ganham inteligibilidade por meio da narrativa e por isso, possibilita redescrever-se de maneira ainda nova, podendo gerar novos indivíduos e por que não, novas maneiras de ser no mundo. Rorty e Schafer avançam profundamente nessa ideia, uma espécie de espiral de contar e recontar sua história pessoal; interpretar e re-interpretar, que seria o movimento próprio da psicanálise.

Freud ao dar “a todos um inconsciente criativo”, possibilitou a experiência de que nossa personalidade, nossas crenças e desejos são formados através deste “poeta interno”, e através da psicanálise podemos dar sentido às nossas idiossincrasias e as vivências, fenômenos ou ações que à primeira vista se apresentam como sem sentido. Ou seja, todos nós podemos criar narrativas individualizadas que levam em conta nossos passados e descobrir, porventura, o que fez de nós sermos o que somos. O inconsciente, nesse sentido, deixa de ser um lugar, ou ter uma substância, muito menos guardar os conteúdos profundos.

Deste modo, a verdade da experiência psicanalítica não é descoberta, é criada.⁹³ A meta terapêutica passa da verdade científica para inteligibilidade narrativa, seja em Rorty ou Schafer. O psicanalista passa de um arqueólogo das profundezas da alma para um romancista criativo, que abandona a tentativa de construir um quadro verdadeiro do passado e encontra seu desafio em construir narrativas autocoerentes.

⁹³ Este é um ponto interessante entre Rorty e Roy Schafer. Rorty argumenta que o mundo é causalmente independente de nós, mas que não é descrito independente de nós. Com esta distinção podemos ver a perspectiva holista da linguagem e do conhecimento defendida por Rorty, “explicar todas as propriedades relacionais de alguma coisa – todas as suas causas e seus efeitos – é explicar a coisa em si própria” (RORTY, 2005, p. 112), de modo que, desta perspectiva, todo objeto (como a mente ou um carro) só existe sob uma descrição (2005, p. 119), quando a descrição se modifica, se modifica o objeto. Estas alegações constituem a negação da existência de propriedades intrínsecas (não passíveis de descrição) em qualquer coisa, mas Rorty pretende que elas não sejam a negação do mundo que existe independentemente de nós. Podemos dar um exemplo para ilustrar esse ponto: em 2006, o até então planeta Plutão deixou de ser considerado (descrito) como tal. Isso ocorreu pela descoberta de outros corpos celestes similares e até maiores que Plutão. Fez-se necessária a escolha, por parte dos astrônomos, ou de incluir estes corpos também como planetas do sistema solar, ou de criarem uma nova categoria para Plutão. E a partir de então, Plutão passou a ser designado de “planeta anão” (e os outros planetas tradicionais do sistema solar de “planetas principais”). Com esse exemplo da ciência, o argumento da “relatividade das descrições aos propósitos” de Rorty ganha força. Para Rorty, “a investigação visa ser-nos útil, e não fazer um relatório acurado das coisas em si”. Assim, a experiência psicanalítica, um planeta, ou a mente, é assim, porque assim os descrevemos, por que consideramos deles as características que satisfazem a nossos objetivos. Ver: Relativismo: Encontrar e fabricar. In: CÍCERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. (orgs.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994a, p. 115-134.

Tomar a explicação psicanalítica como narrativa é levar a sério a ideia de que nossa mente não é um teatro interno onde as representações se apresentam, assistidas por um olho interior, à moda cartesiana, e sim, como nós construímos narrativas para justificar o que pensamos e como agimos⁹⁴.

Todavia, é interessante que ninguém menos que Richard Rorty, – o proponente *par excellence* da redescrição pragmática –, fez duras críticas à tentativa de Schafer em redescrever a teoria psicanalítica freudiana. Ele escreveu:

Parece-me que as tentativas de Schafer [...] de “despositivar” ou “humanizar” ou “hermeneutizar” a psicanálise, [...] são parte de uma tentativa maior para “colocar” a psicanálise para transcendê-la e distanciar-la. Estou um pouco desconfiado de tais tentativas, porque eu penso que a psicanálise precisa ser usada em vez de transcendida. Nós precisamos nos aproximar em vez de se distanciar dela, viver com sua terminologia em vez de traduzi-la em outro vocabulário, menos específico, mais elevado. [...] [O vocabulário psicanalítico deve ser] um vocabulário a ser vivido e usado, um com o qual outros vocabulários teriam que se mesclar. [...] Schafer não tem dúvidas que o uso da ‘linguagem-ação’ numa situação psicanalítica clínica ajuda a tornar mais difícil para o paciente afastar a responsabilidade sobre componentes psíquicos. [...] O fato que isso seja útil para propósitos terapêuticos, não deixar que o paciente se afaste da culpa dos mecanismos psíquicos, não dá, por si só, uma razão para eliminar o mecanismo da própria explicação do analista sobre o que o paciente está fazendo. (RORTY, 1980, p. 181-4)

Então, logicamente, se estiver funcionando, não há necessidade de troca; e, sugere Rorty, da perspectiva do analista, a metapsicologia freudiana ainda está funcionando. O analista pode redescrever as experiências do analisando em termos de ação, para o analisando, se isso for útil – mas, não há necessidade de abandonar os andaimes psicanalíticos clássicos quando considerados “fora do divã”. É importante ressaltar, no entanto, que Schafer sustenta que o vocabulário de Freud não funciona quando se trata de ver as coisas na perspectiva de certos pacientes. Isso, porque ao usar o vocabulário freudiano, o analista poderia, involuntariamente, colaborar com uma demanda inconsciente do paciente para ser reconhecido como vítima de circunstâncias fora de seu controle, um espectador inocente, num mundo em que ele é vítima.

⁹⁴ É também levantar suspeita de que o que Freud propôs não são explicações testáveis, ou seja, não são hipóteses do tipo que a ciência usa para trabalhar. A ciência também usa narrativas, por exemplo, quando reconstruem o passado geológico, astronômico, etc., essas narrativas são interpretações que aparecem como hipóteses testáveis, diferentes da psicanálise.

Devemos levar em consideração em qual circunstância se dá esta crítica. Como falamos na introdução desse trabalho, há uma evolução sobre a interpretação que Rorty faz de Freud, que se inicia com *Freud, morality, and hermeneutics*, alguns anos depois ele faz *Freud e a reflexão Moral*, até chegar o capítulo sobre a contingência da individualidade, no seu livro *Contingencia, Ironia e Solidariedade*. A crítica a Schafer surge no *Freud, morality, and hermeneutics*, ou seja, no seu período inicial de elaboração sobre a psicanálise. Também deve-se levar em conta que é uma crítica feita em bloco, ela é direcionada a um conjunto de psicanalistas de uma certa matriz (Roy Schafer, Ernest S. Wolf e Günther Buck), e não um debate franco entre Rorty e Schafer, como o que ocorre entre ele e Umberto Eco, apresentado no primeiro capítulo. Apesar de não ser a forma mais acabada de seu pensamento sobre psicanálise, considerando que se trata de uma crítica generalista, podemos analisá-la mais um pouco.

Ora, neste contexto o que significa “despositivar”, “humanizar” ou “hermeneutizar” na fala de Rorty? Por que Rorty considera que isso seria transcender a psicanálise? Uma resposta possível, seria sua recusa em adotar qualquer pressuposto para fundamentar a psicanálise que não seja ela mesma e sua utilidade prática. É a sua extrema desconfiança que possamos inventar um vocabulário mais “profundo” ou mais “elevado” e, portanto, mais próximo da psicanálise como ela é em si mesma. Esse *partipris* antiteórico é o campo defendido por Rorty com sua filosofia, assim como, também, sua principal razão de criticar Schafer. Entretanto, sua convicção antiteórica em relação a releitura da psicanálise que Schafer propõe, acabaria por invalidar a sua própria posição, já que para Schafer a troca do vocabulário mentalista se daria exclusivamente por ser mais útil aos propósitos terapêuticos, e não uma forma de fundamentar transcendentemente a psicanálise, como Rorty o acusa. O mesmo movimento Rorty faz com a redescrição do inconsciente, redescrição que seria mais útil para uma reflexão sobre a moralidade. E assim, se a crítica a Schafer está correta ela também atinge seu autor.

Segundo José Crisóstomo de Souza, “a empreitada de Rorty tem algo da conhecida denúncia contra o positivismo e cientificismo” (SOUZA, 2005, p. 15), se é assim, não seria importante “despositivar” a psicanálise? Se “despositivar” é uma parte de um movimento de transcendência, seria o próprio trabalho rortiano uma maneira de transcender a filosofia? São questões legítimas que poderiam serem feitas para Rorty. Outro aspecto a ser ressaltado, é a “acusação” rortiana de Schafer “hermeneutizar” a psicanálise, algo que seus leitores mais assíduos jurariam se tratar de um movimento

desejável, ou até mesmo necessário. Já mostramos como Rorty vê a hermenêutica em outros momentos deste texto, mas achamos que vale a pena retomar esse assunto diante da crítica. A hermenêutica, segundo Rorty, oferece um modelo alternativo de intelectual e de investigação distinto da epistemologia. A epistemologia, guia-se pela ideia de que há uma estrutura neutra, fixa e permanente; que há regras epistêmicas ahistóricas que regulam e constroem a investigação e o processo de interpretação dos diferentes saberes. Ela opera com a ideia que existe um fundamento que serve como solo comum para julgar qualquer alegação de conhecimento e que, portanto, o filósofo é o guardião da racionalidade. A hermenêutica “é em grande parte uma luta contra esta suposição” (RORTY, 1979, p. 316). O papel do hermeneuta é o de intermediário entre os vários discursos (RORTY, 1979, p. 317). Sua esperança “não é para a descoberta de um terreno comum anteriormente existente, mas simplesmente a esperança de acordo, ou, pelo menos, de um desacordo excitante e frutífero” (RORTY, 1979, p. 318).

Podemos perceber que Rorty estabelece um evidente contraste entre a epistemologia e a hermenêutica. A hermenêutica, é antifundacionista e holista, enquanto a epistemologia é eminentemente fundacionista, dada sua suposição de que “Construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros. A suposição de que uma epistemologia pode ser construída é a suposição de que tal base comum existe.” (RORTY, 1979, p. 316). Ou seja, a suposição que exista um solo comum, a existência de marcos “fundamentais”, contextos últimos não contextualizáveis, sobre os quais se assentam todo resto da cultura. A hermenêutica, em contraste, é contingencialista, é a ideia de um contínuo fluxo de nossas práticas culturais, passíveis de compreensão sempre em relação a outras práticas.

Outro desenvolvimento deste contraste se dá ao conceber hermenêutica em termos de conversação livre e rotineira, onde as relações dos vários discursos são vistas como uma possível conversa, uma conversa que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que une os falantes, mas onde a esperança de acordo nunca é perdida enquanto a conversa dura (RORTY, 1979, p. 318). A epistemologia apresenta a cultura intelectual como um grupo que compartilha interesses e objetivos comuns, ao passo que a hermenêutica vê esse mesmo grupo como que unido pela civilidade e não por um terreno comum; pessoas cujos caminhos se cruzaram em razão de contingências históricas e não por compartilharem uma racionalidade comum (RORTY, 1979, p. 318), ou seja, é a esperança de que, mesmo diante de um desacordo em relação a certas premissas, se possa manter a conversa em andamento. A conversação de rotina, e não o

inquérito científico seria o modelo hermenêutico da interlocução racional e, nesse caso, a civilidade mais do que a pressuposição de um terreno comum, que manteria em andamento o diálogo. A conversação é, desse modo, o modelo alternativo enaltecido pela hermenêutica frente ao arquétipo fundacionista ahistórico da epistemologia (RORTY, 1979, p. 318).

Rorty, no início do capítulo VII de *A filosofia e o espelho da natureza*, esclarece que sua intenção não é apresentar a hermenêutica como substituta da epistemologia, mas sim demonstrar que a hermenêutica poderá constituir-se numa expressão de esperança na ampliação do horizonte no qual se concebe a produção e validação do conhecimento. (RORTY, 1979, p. 315). Então, ser "hermenêutico" não é ter um método especial, mas simplesmente lançar um vocabulário que poderá ajudar na resposta aos nossos problemas, adotando a "hermenêutica" para uma nova terminologia que caracteriza as etapas iniciais de qualquer nova linha de pesquisa (RORTY, 1982, pag. 199). Assim, não deixa de causar estranheza sua acusação de Schafer "hermeneutizar" a psicanálise, quando na verdade é o deveríamos buscar, segundo sua forma de ver filosofia. Além do mais, é uma forma de "hermeneutização" a própria interpretação que Rorty faz com a psicanálise.

A conversação nesses termos, hermenêutica, que prima pela participação livre das partes instigando um processo de abertura e reconhecimento mútuo, onde o objetivo é a progressiva familiarização com o estranho e o estranhamento com o familiar, busca a compreensão e a interpretação de situações nas quais não se pode previamente atingir um ponto final determinado; cujo marco é a provisoriedade dos acordos, desacordos e soluções de compromissos.

Essa noção de interpretação sugere que chegar a entender é mais como se familiarizar com uma pessoa do que como seguir uma demonstração. [...] A noção de cultura como uma conversa e não como uma estrutura erguida sobre fundações se encaixa bem com essa noção hermenêutica de conhecimento, já que entrar em uma conversa com estranhos é, como adquirir uma nova virtude ou habilidade imitando modelos, matéria de *Φρόνησις* [phrónesis] em vez de *ἐπιστήμη* [episteme] (RORTY, 1979, p. 319)

É assim a leitura que Rorty propõe da psicanálise. A familiarização das "quase-pessoas" em conversação, é o movimento de autoconhecimento. O indivíduo como uma rede diversificada de crenças e desejos, deve lidar com a multiplicidade de "quase-pessoas", sendo sempre um processo de enriquecimento da autoimagem, por se tentar encontrar e conhecer os diversos aspectos existentes dentro de nós. A

conversação, o encontro com as “quase-pessoas” em nós, funda-se no processo hermenêutico, mais do que o epistemológico, cujo objetivo é possibilitar sempre a abertura à alteridade por meio da [re]descrição individual. Esse movimento por parte de Rorty, pode ser visto como o cerne de seu antiessencialismo e antimentalismo. O cenário no qual ele busca colocar a psicanálise freudiana (assim como ele faz com qualquer outra corrente filosófica, qualquer outro filósofo) é, sem dúvida, o da hermenêutica.

Malgrado as críticas feitas por Rorty a Schafer, a explicação em termos de narrativa para esses autores é suficiente para entender a psicanálise e seu caráter inovador. Sem dúvida, as redescrições de ambos formam um retrato comum de Freud, no sentido de oferecer uma contrapartida para o que Freud imaginava do psiquismo, como uma competição de forças, aparelho, estruturas, etc. Talvez essas interpretações não sejam fiéis às intenções de Freud, mas como vimos no capítulo 1, uma vez o texto produzido, ele segue seu próprio curso. Tentar ler a *intentio auctoris* nas entrelinhas, além de difícil, é irrelevante para a interpretação, como argumenta Umberto Eco. Dessa forma, Rorty “desbasta o texto até chegar a uma forma que sirva a seu propósito”. E para nós, apesar da crítica de Rorty, o que falta na sua interpretação, é complementado com o trabalho de Roy Schafer.

Freud define, inicialmente, “tudo o que interrompe o progresso do trabalho analítico é uma resistência” (FREUD, 1900 [2000], V, p. 119; GW, 1900 [1942], II e III, p. 521). O trabalho psicanalítico, portanto, vem a ser definido, desde o início, como uma luta contra as resistências. Isso está particularmente claro no cap. 2, quando resumimos o desenvolvimento deste conceito. Neste sentido, a proposta de Schafer cai como uma luva. Aqui o ponto é cristalino, podemos ter dúvidas sobre a possibilidade de haver uma força, barreiras, estruturas psíquicas, mas nunca questionaremos a lógica pela qual o que está em jogo é remover o que atrapalha o avanço do trabalho psicanalítico. A explicação de como isso é feito, pode entrar em disputa entre seus intérpretes, mas o trabalho mesmo não. Schafer olhou o *corpus* freudiano numa perspectiva distinta, sem o aparato metapsicológico, para o mesmo propósito freudiano.

Em resumo, Schafer despe o vocabulário freudiano de toda dimensão metapsicológica. Em vez de falar de energia libidinal, pulsão, aparelho psíquico, etc., fala sobre as experiências individuais; em vez de pensar em resistência, de maneira ortodoxa, trata-a como ação de resistir; e pensa os mecanismos de defesa clássicos, em termos de defensividade. A noção de linguagem-ação proposta por ele envolve uma

estratégia para ouvir, reconhecer, traduzir, interpretar e organizar as ações do indivíduo, isto é, se refere a uma abordagem que visa justificar a existência das atividades conscientes ou inconscientes – os atos mentais internos – externalizados por meio de palavras ou gestos, para que esses atos mentais possam estar relacionados a conflitos, sentimentos e emoções, desejos e crenças que o indivíduo expressa.

Nesse ponto os caminhos de Rorty e Schafer se cruzam, pois a psicanálise surge sem a necessidade de explicações metapsicológicas e passa a ser tomada do ponto de vista da ação do indivíduo no mundo, bem distinta da análise das profundezas de sua psique. Roy Schafer ao adotar uma postura de caráter mais prático, relacional e contingente, ofereceu uma redescrição do fenômeno resistência que complementa a ausência na interpretação de Rorty.

Deixe-nos reafirmar o que Rorty diz: “... para defender a minha atitude conciliadora adequadamente devo apresentar uma descrição de ‘resistência’ que está em harmonia com a interpretação de Davidson do inconsciente, e ainda não descobri como fazê-lo.” (RORTY, 1999c, p. 236-7.). Aqui nós temos um parâmetro a seguir: uma redescrição de resistência de acordo com a proposta de Davidson sobre o inconsciente. Sabemos que o inconsciente em Davidson deve ser entendido como uma “quase-pessoa”, como um conjunto de crenças e desejos alternativos, vistos em termos de função. Isso equivale a postular que o domínio do mental é acessado pelo domínio das palavras, do motivo e do significado linguístico. Assim, seria deslocar tudo do campo mental para linguagem, linguagem tomada como ação. Essa visão do mental também pode ser vista em Schafer com sua linguagem-ação, tornando sua proposta coerente com a interpretação de Rorty. Interpretação que representa um esforço para uma redescrição criativa do indivíduo, evitando o mentalismo que ocorre na metapsicologia freudiana.

Como já frisado, os eixos comuns entre Schafer e Rorty são o antimentalismo e antirepresentacionismo. A principal diferença entre os dois pensadores é a ideia de “quase-pessoas” rortiano e a ideia de um *self* de Schafer, sem a necessidade de multiplicá-lo. A relação de Schafer com a psicanálise é profissional acima de tudo, Schafer quer trocar a visão mentalista por questões práticas, clínicas. Aos seus olhos a estrutura narrativa mentalista deve ser substituída pois não funciona, e às vezes atrapalha. O propósito fundamental para Rorty de oferecer uma visão pragmática da psicanálise são os ganhos na reflexão moral, que não apelem para uma visão essencialista da moralidade.

O quadro geral é semelhante entre Schafer e Rorty, o conceito de *self* tem a seguinte formulação: “O assim chamado *self* pode ser considerado como um conjunto de estratégias narrativas ou histórias contadas de cada pessoa na tentativa de desenvolver um relato emocionalmente coerente de sua vida.” (SCHAFER, 1992, p. 34). O *self* está completamente dependente da narrativa. O *self* é o sujeito ou o agonista em uma história, muitas vezes silenciosa, oculta. É um termo que fornece uma maneira de organizar a experiência, de fazer o presente e o passado “emocionalmente coerente”.

Ou seja, deixemos de pensar o *self* como o “fantasma na máquina”⁹⁵ e o tratemos como uma narração sobre si. Esse é corolário de filósofos como Ricoeur, com sua ideia de identidade narrativa e também com a ideia rortyana de *self* como um conjunto de crenças e desejos. É claro que crença e desejo nesse contexto são tomados como uma determinação acerca de como responder certas contingências, são figuras maleáveis, moldáveis. É exatamente uma rede contingente de crenças e desejos, não tendo nada em nosso âmago ao qual podemos dizer que essas crenças e desejos estejam agregados. Segue-se que não existe um *self* que tenha esses elementos, mas o *self* são esses elementos e nada além ou aquém.

Deve-se notar, que esses termos utilizados por Rorty (crença e desejos) podem parecerem pertencer a um vocabulário tipicamente mentalista. Como apresentado no início do capítulo, o termo mentalismo significa falar de estados internos, processos ou as causas do comportamento, onde por comportamento entende-se qualquer ou todas atividades funcionais do organismo – público ou privado, e por causa uma correlação observada. Uma das objeções ao mentalismo é pragmática, onde a palavra causa é reservada para o que pode ser, pelo menos em princípio, corretamente observada, e assim eventos privados ou experiência cairia dentro o jogo de linguagem do comportamento e não de uma causa oculta e inacessível. Por esse motivo o uso de “crenças e desejos”, serve apenas a uma descrição funcional. Igualmente em Schafer:

A ideia de desejo, ou melhor, de desejar não representa um problema aqui. As pessoas, claro, querem ter o que não têm, fazer o que não podem fazer. Mas no novo modo de pensar, desejar é se envolver numa ação de certo tipo; desejar não é de natureza diferente do que desencadear uma ação. São as pessoas que são frustradas, não os desejos. Certamente, as pessoas não realizam diretamente, em

⁹⁵ Expressão de Ryle para atacar a ideia de uma mente imaterial - as atividades da 'mente' podem ser explicadas por diversas outras maneiras (atividade eletroquímica no cérebro, por exemplo), portanto a ideia de uma "mente imaterial" é como um "fantasma na máquina" - uma explicação desnecessária. Ver, sobre isso, Gilbert Ryle, *The Concept of mind*, 1949.

palavras ou ações, tudo o que poderiam realizar em circunstâncias suficientemente boas. Mas essas potenciais ações não devem ser concebidas como a fonte ou como a aplicação de uma força que acionaria entidades substantivas à maneira de um “fantasma na máquina” ou como chamo “o motor do aparelho psíquico”. (SCHAFER, 1990c, p. 28)

Existem outras formas em que estados mentais podem ser incluídos ou implícitos sob o termo causa, mas é seguro dizer que o fisicalismo não-reduutivo de Rorty e a linguagem-ação de Schafer, devem sempre serem capazes de ligar eventos privados com eventos históricos, ambientais e contexto. A passagem a seguir é ilustrativa:

Mas uma vez que abandonemos a noção de "consciência" não há inconveniente em continuar a falar de uma entidade distinta chamada "o *self*", que consiste dos estados mentais do ser humano: suas crenças, desejos, humores, etc. O importante é pensar na coleção dessas coisas como sendo o *self* em vez de como coisas que o *self* tem. Esta última noção é um resíduo da tradicional tentação ocidental para modelar o pensamento pela visão e postular um "olho interior" que inspeciona estados internos. O modelo fisicalista não-reduutivo substitui esta metáfora tradicional pela imagem de uma rede de crenças e desejos continuamente em processo de serem retecidos (...) esta rede não é tecida por um agente distinto da rede - um mestre tecelão, por assim dizer. Em vez disso, ela se retece a si mesma, em resposta a estímulos como as novas crenças adquiridas quando, por exemplo, portas são abertas. (RORTY, 1991c, p. 123)

Nessa passagem, então, vemos a noção de *self* que é descritiva e desprovida de um agente autônomo. A posição de Rorty, com especial relevo na última parte da citação acima, se qualificaria sob o termo resposta ou comportamento, ação como atividade funcional de uma pessoa em resposta a uma mudança da condição ambiental (como quando uma porta aberta "leva-se à crença" de que está chovendo lá fora). A crença, como Rorty descreve nesta passagem, é regra de ação, pois para evidenciarmos nossos pensamentos é preciso conhecer os seus efeitos práticos, inserindo-se num contexto linguístico e situacional. Pode-se dizer também que um repertório de comportamento foi alterado (ou uma rede retecida) em parte através da interação com o comportamento público ou privado, que por sua vez tem sido ocasionado por eventos ambientais. Em todo caso, um agente autônomo, uma força mental causadora, inatingível (o mestre tecelão) está ausente. Rorty seguindo Davidson, torna a agenda tradicional da mente versus corpo, não como uma questão metafísica, mas de comportamento verbal.

Agora, como responder a toda uma gama de atitudes incompatíveis feitas pelo indivíduo que não se enquadra se pensarmos o *self* como internamente coerente. Rorty se move na direção de pensar um outro eu, um “análogo a pessoa”, uma “quase-pessoa”, como constituindo outra rede de crenças e desejos dos quais os desejos e crenças, *prima facie*, incoerentes são interpretados como uma parte coerente. Essas “quase-pessoas”, percebem e sentem o mundo de uma forma distinta. Sendo cada uma dessas “quase-pessoas” uma parte da rede causal unificada. Rede causal que é produto das contingências individuais, de suas vicissitudes. É no curso da história pessoal que alguma coerência interna, mas mutuamente incompatíveis de crenças e desejos são formadas.

Para Schafer, as narrativas individuais incompatíveis entre si, são um fenômeno rotineiro. O psicanalista exhibe um conjunto de qualidades no consultório que estão ausentes na sua vida diária, são narrativas distintas. Ele estende essa ideia a artistas, pintores e escritores, que demonstram qualidades admiráveis durante suas performances diferentemente do que ocorre sua vida ordinária. Escritores criativos que exibem mais crueldade, miséria e egocentricidade na sua vida diária que seus personagens, e esses mesmos escritores podem trazer expressões sublimes de autosacrifício, humanidade, compaixão e alegria em seus escritos. “Embora eles não sejam anjos, eles escrevem como tal”. Isto é, escritores podem alcançar em seus escritos as versões mais sublimes da experiência emocional de todo tipo, mas, na sua vida cotidiana parecem estar acima da média em crueldade, ganância, autodestruição e sociopatia (SCHAFER, 1993, p. 53.).

Esses tipos de atitudes incompatíveis podem ser explicadas em termos metapsicológicos, de estruturas psíquicas distintas em conflito; ou nos termos de Rorty e Davidson, em que numa dada subestrutura (quase-pessoa) se encontra uma determinada ação a ser levada em consideração como a melhor, enquanto que noutra, um curso de ação diferente é priorizado: as “quase-pessoas” produzindo narrativas diferentes entre si. Por sua vez, Schafer prefere apenas dizer que a pessoa está comprometida concomitantemente em duas ações paradoxais ou contraditórias, ou seja, os mesmos eventos são narrados como se fossem histórias diferentes. Em todo caso, tanto Rorty e Davidson quanto Schafer buscaram dar conta de ações paradoxais e atitudes incompatíveis do indivíduo em chave pragmática, uma maneira de evitar ver o *self* de forma essencialista, ou se quisermos, mentalista.

Na proposta davidsoniana “há superposição e conflito entre as subestruturas da rede, que funcionam sem o regime de coerência interna. Ela corresponde à ideia de uma subjetividade clivada, cindida e operando permanentemente sob o modo do conflito e de estabilizações provisórias” (BEZERRA Jr., 1994, p. 157). Já em Schafer, não é necessária a duplicação das estruturas da rede, como em Davidson, pois o conflito se configura como ações paradoxais, guardando a característica do conflito sem se referir a um *self* constituído por subestruturas, ou “quase-pessoas”, vejamos:

Podemos reter a seguinte formulação: quando há **resistência** (grifo nosso), a pessoa está envolvida simultaneamente em duas ações paradoxais ou contraditórias. De fato, a pessoa se opõe à análise enquanto coopera com ela, como constituída tanto pela atividade do analista como pela sua própria. Descobrimos que uma dessas ações pode ser mais enfática, mais explícita ou mais eficaz do que a outra. Para falar de maneira tradicional, poderíamos dizer que em alguns casos a resistência é mais forte e em outros, é a cooperação. Mas uma vez que desistimos das personalizações e começamos a trabalhar seguindo as regras da linguagem-ação, percebemos que falando a linguagem tradicional dizemos algo absurdo, a saber, que a pessoa é mais forte que ela mesma. É o mesmo quando dizemos que o *id* é mais forte que o *ego* ou vice-versa. Dizer que a pessoa é mais forte que ela mesma é impossível. Por outro lado, é perfeitamente lógico dizer que a pessoa realiza uma ação mais completa ou abertamente que outra, excluindo qualquer outra manifestação real ou detectável. (SCHAFER, 1990, p. 243-4.)

A estratégia de Schafer para tratar o conflito na teoria psicanalítica e não cair numa visão mentalista, é vê-lo como ações paradoxais, ou seja, como conflito de narrações.

Assim, para ele, falar – como o faz Freud – de força interna agindo contra o trabalho de análise é uma maneira pouco feliz de se referir a uma estrutura narrativa com a função de explicar um determinado comportamento. Apesar do uso do termo resistência estar firmemente enraizado na ideia do conflito intrapsíquico, e na teoria das instâncias psíquicas, Schafer questionou a utilidade de tomarmos o conceito resistência como uma força, alegando que incentiva uma visão essencialmente passiva do analisando pois, pode dar a ilusão de que ele é vítima de circunstâncias que não estão no seu controle.

Para Roy Schafer, assumir a responsabilidade por seus próprios problemas, bem como pela responsabilidade de lidar com eles, é absolutamente essencial para fazer alterações duradouras. A medida de uma análise bem-sucedida é a capacidade do analisando entender seu papel na criação e manutenção de suas próprias dificuldades.

Um objetivo da psicanálise é entender que cada um de nós está no centro dos próprios problemas.

Deste modo, Schafer prefere o termo resistir, pois identifica os processos de engajamento do indivíduo, que pode ser limitante e facilitador. Assim, poderíamos pensar em resistência como análogo à ideia de conflito de narrativas. O conflito surge por duas narrativas incompatíveis, podemos dizer, que num dado evento se encontra um par de narrativas que não deveriam existir simultaneamente. Como no exemplo do jogador, apresentado no capítulo 1. O jogador pode ter uma narrativa que contenham aí uma razão para não apostar. Mas pode ter, ao lado dessa razão, outra narrativa que não contenha qualquer razão que diga que um jogador não pode apostar, e que, ao contrário, deveria jogar. Nesse caso, podemos ver que o conflito se dá por ter uma narrativa que age como polo oposto da outra e não mais em termos de processos internos.

Há ambivalência e ambiguidade envolvidas em qualquer escolha importante que o indivíduo faça. Dessa forma, Roy Schafer orienta os analisandos a ver que o próprio ato de escolher, os põe frente a frente com as soluções de compromisso e limites inerentes à própria escolha. Eles são instados a entender, que mesmo as escolhas mais autoafirmativas implicam uma consciência que assalta o próprio sentimento de sermos quem somos. Não pode haver entendimento sem esse confronto, pois só existem sentimentos mistos. Por causa disso, ele acredita que tomar a resistência como uma força onde o indivíduo assume um papel passivo, é prejudicial no contexto psicanalítico.

Um indivíduo pode ter uma descrição de si principal, e talvez até exclusiva, e ser bastante distinguível descritivamente em momentos distintos, mesmo que possam se sobrepor. Às vezes, elementos diferentes se fundem; outras vezes, essas experiências do eu são distintas. Sentidos opostos de si podem ser subjetivamente experimentados simultaneamente. A narrativa cria a possibilidade de significação dos eventos, às vezes gerando resistência, às vezes facilitações. Por meio da sobreposição de narrativas, desenvolvem-se situações de conflito, conflito entre analistas e analisando, entre sua consciência e a realidade, entre suas “quase-pessoas”. Essas sobreposições levam a um adensamento da narrativa na medida que em diferentes momentos de sua vida complementam-se, enriquecendo a significação dos conteúdos apresentados.

O conflito é deslocado das instâncias psíquicas internas para as descrições de si, ou melhor, narrativas sobre si. E resistir neste contexto é evitar a todo custo uma descrição alternativa. A resistência deixa de ser uma força interna, intrapsíquica e passa

para as descrições de si em disputa. Conflitos com diferentes graus de acirramento podem revelar as dificuldades que o analisando tem para lidar com algumas situações.

Quando burlamos a dieta e sentimos, concomitantemente, o prazer do apetite satisfeito e a culpa, quem somos nesse momento? O glutão satisfeito ou o comedido culpado? Quando perguntamos, somos aquele que fez a pergunta ou o que tem a resposta? Existe uma infinidade de questões como essas, questões que desafiam a coerência e unicidade do *self*. Freud ao dividir o aparelho psíquico em ego/superego/id visava dar conta dessa demanda, cada aspecto conflitante é visto como parte de estruturas psíquicas diferentes. O id respondendo pelos desejos inconscientes, regido pelo princípio do prazer, o superego respondendo pelas injunções sociais e o ego, a instância intermediária acossada pela duas outras. Para Schafer e Rorty, podemos colocar essas questões em outros termos. Quando perguntamos, somos aquele que fez a pergunta ou o que tem a resposta? Podemos dizer que somos esses personagens, ou melhor, somos a narrativa que contém uma cena que o personagem pergunta a outro – ou a si mesmo – quem ele é. A unicidade se dá na coerência de uma narrativa que articula de uma maneira significativa. A narrativa estrutura os pensamentos, ações e experiências do indivíduo. Como dissemos em outra parte, somos ao mesmo tempo atores e expectadores da nossa vida.

Por exemplo, uma pessoa pode se descrever como gentil, atenciosa e humana, bem apreciada pelos outros. Esse é um senso de si mesmo que a pessoa acha gratificante. Com força igual, no entanto, ela pode se ver como distante, esnobe, bastante desdenhosa dos outros e pronta para fazer o mal. Essa aparente incongruência parece ser uma parte importante da experiência diária para a maioria das pessoas. Assim, no processo analítico sentimentos improváveis de si mesmo podem aparecer, como manifestações da resistência.

Nessa perspectiva, o indivíduo tem um conflito intrapsíquico só metaforicamente, pois, seja em Schafer ou em Rorty, o que está em jogo são descrições de si, conflitantes, sem a necessidade de ir além disso, nem apelar para uma psique estruturada em instâncias onde as forças psíquicas operam. A partir de circunstâncias nas quais o analisando se descreve, os elementos narrativos ganham papel de destaque. A configuração do conflito e dissonâncias revela um importante enlace entre narrativa e a experiência subjetiva. Tal entrelaçamento se efetiva por meio da redescrição de si na qual a narratividade mostra-se com a capacidade de mudança e a possibilidade de apaziguar os conflitos vivenciados.

Embora a noção de resistência tenha sua utilidade como conceito organizador tanto no discurso teórico quanto no clínico na teoria freudiana, como vimos no capítulo 2, podemos dizer que se trata de uma forma de pensamento “positivo-cientificista”. Rorty e Schafer, cada um a seu modo, consideram que é preciso uma reinterpretação na teoria freudiana. Schafer nomeia como uma escolha narrativa, pois existem outras formas úteis de abordar os fenômenos relevantes na psicanálise, como no caso da resistência. Rorty apela mais agudamente para a utilidade de uma maneira de ver a psicanálise como possibilitando uma reflexão sobre moralidade mais atualizada, mas não consegue redescrever o fenômeno resistência em sua própria chave.

Ambos propõem ignorar as explicações metapsicológicas, envolvidas por um vocabulário mentalista, e descrever o conflito em termos narrativos. Nessa caracterização, podemos dizer que há duas formas de pensamento; uma “positivo-cientificista” e outra narrativa, estando Rorty e Schafer na segunda. Para Schafer, o fenômeno resistência é visto como narrativas conflitantes, como ações paradoxais, e apesar de Rorty não conseguir encaixar no seu sistema de interpretação da teoria freudiana a noção de resistência, podemos nos valer da descrição schafferiana. Assim, a noção de resistência em Rorty pode ser vista como descrições distintas e às vezes incompatíveis das “quase-pessoas”, que às vezes levam o indivíduo a resistir a uma dada descrição de si, resistir a um vocabulário alternativo.

Pode-se argumentar que falar de “quase-pessoas” que produzem descrições de si, não é o mesmo que as narrativas sobre si, uma, com toda razão, mas o solo comum entre eles é o abandono da explicação metapsicológica, ou ver as instâncias psíquicas como algo da “mente”, sendo a mente interna e de acesso imediato. Se os caminhos que os levaram as suas posições foram distintos (Schafer para sua prática profissional e Rorty por uma inquietação filosófica) no caso da resistência nos parece que um auxilia o outro. Especificamente a resistência passa do conflito interno, intrapsíquico, e pode ser inferida através de observações sobre a experiência individual. Ao se tornar um fenômeno com essa natureza, ajuda a fornecer explicações psicanalíticas sem a necessidade da metapsicologia; isto é, fornece um padrão no qual o analista pode se basear. Criando assim, portanto, mais uma possibilidade no contexto da psicanálise.

Bem, de tudo dito, podemos extrair daí que a leitura de Rorty, complementada com a ideia de resistência de Schafer, favorece também entender que essas “quase-pessoas” nem sempre estão se relacionando harmonicamente, como parceiros conversacionais a possibilidade de mal entendido, equívocos, discordâncias, é

preservada sem a necessidade de evocar o conflito psíquico como resultado da luta entre forças opostas e a resistência como força que mantém um conjunto de representações recalçada.

Roy Schafer, com sua redescrição da resistência, tratando-a de maneira particular, tem a característica de não apelar para a metapsicologia, assim, nos parece mais condizente com o pragmatismo de Rorty, que busca com a interpretação de Freud uma nova forma de reflexão moral. Segundo a visão rortyana, o progresso moral só é possível, quando as pessoas se juntam para romper com uma estrutura linguística historicamente construída e desnecessária ou inútil para desenvolvimento individual e coletivo num dado momento. O indivíduo não é um conjunto rígido de crenças e desejos, ele é linguisticamente marcado e sua rede de crenças e desejos está sempre aberta a ser retecida, redescrita até quando um dado estado de satisfação moral é obtido. A resistência opera quando o indivíduo, por razões das mais diversas, não quer ou não pode reter um dado conjunto de crenças e desejos que lhe traz um determinado conforto. Mas Rorty não estava preocupado nessas impossibilidades, seu acento estava nas possibilidades de mudanças, mudanças essas que oportunizam um progresso moral. Se a redescrição só é possível com o alargamento das possibilidades de descrição de si, então a psicanálise freudiana é a ferramenta privilegiada para reelaborar esses vocabulários, para nossa autoremodelagem como indivíduos.

Por fim, não seria razoável acabar este texto sem responder à questão: Mas será a resistência um obstáculo no caminho de Rorty? Nossa resposta é não. Em Rorty, em se tratando de um uso visando a moralidade, a ausência da metapsicologia em geral ou da noção de resistência em especial não acarreta problemas. Como já observado, a proposta de Rorty é tomar Freud como um artefato cultural, útil, pois possibilita revisão na autoimagem do homem. E assim faz! Não se trata de tornar adequada uma terapêutica criada por Freud para nós, contemporâneos.

Conclusão

Percorrer a leitura que Rorty faz de Freud, não se trata de oferecer um atestado de validade ou não, mas de compreender como ele mobilizou certos conceitos de Freud, como isso funciona no âmbito de sua filosofia e perguntar se isso não gera alguns impasses, algumas tensões no seu próprio propósito. Como James Tartaglia afirma, as interpretações operadas por Rorty, podem, frequentemente, ser consideradas tão “entusiasmantes” quanto “imprecisas e evasivas”, perspectiva de que Pablo de Greiff partilha⁹⁶. Assim, ao retomar alguns aspectos da leitura rortyana de Freud, tentamos identificar quais pontos da interpretação de Rorty constituem uma contribuição significativa para uma visão inovadora da psicanálise, mas a partir desses pontos colocar em relevo se o tratamento que Rorty dá aos conceitos freudianos não termina por conduzir há algumas imprecisões na leitura de Freud.

⁹⁶James Tartaglia, *Rorty and The Mirror of Nature*, Routledge, Nova Iorque e Oxford, 2007, p. 23. Pablo de Greiff, “Salvando a Wittgenstein de Rorty: un ensayo sobre los usos del acuerdo”, p. 51, em *Ideas y Valores*, nº de Abril de 1990, Universidad Nacional de Colombia, p. 51-64.

Dentre esses pontos, encontram-se a noção de conflito, o inconsciente, e o conceito de resistência. Rorty em sua leitura enfatiza o caráter conversacional entre as instâncias e a questão do conflito fica obnubilada em Freud. Mas, como ele explora o pensamento freudiano (seja a leitura conciliatória, seja a dessubstancialização do inconsciente), conduz, em nosso entendimento, a uma conceitualização dessas noções que faz todo sentido no âmbito da obra de Rorty, como também sabemos que deixa na sombra alguns aspectos importantes do pensamento freudiano. Evidentemente, num caráter maior, a leitura de Rorty é fecunda, é uma chave importante para ler o texto freudiano, mas a questão mais precisa é: ao tomar o aspecto conciliador, Rorty não recua a sua análise para um território que não é aquele frequentado por Freud?

Gostaríamos de fazer notar que ao identificar o caráter conversacional e a dessubstancialização de noções freudianas, Rorty realiza umas das leituras mais originais de Freud, expondo a riqueza que seus escritos ainda permitem. Rorty fornece um arsenal analítico poderoso para todo aquele que se aventura na obra de Freud, e para levar a cabo sua exegese elaborada de maneira sofisticada, Rorty mobiliza referenciais teóricos dos mais variados, mas facilmente reconhecidos, como por exemplo as filosofias de Davidson e Wittgenstein, que fornecem os apetrechos conceituais com que Rorty constrói seu texto e seu quadro hermenêutico. Não deve causar surpresa, o caso de, em determinados momentos esse heterogêneo *background* resultar em uma abordagem muito particular da teoria freudiana.

O que tentamos fazer nesse trabalho foi localizar e discutir essa abordagem. A ênfase na dimensão conciliadora ao falar em relações conversacionais entre as quase-pessoas, pode levar a uma conceitualização que produz tensões no interior do pensamento freudiano, sejam as mais evidentes delas, o fim do conflito constitutivo que podemos encontrar facilmente em Freud e a ausência da noção de resistência. De tal sorte que irá edulcorar esses conceitos de uma maneira que fica difícil ver a psique humana e os sofrimentos decorrentes desse conflito. Mas para colocar em exame esse aspecto da leitura rortyana pareceria mais adequado colocá-la situada no terreno metodológico, ou seja, a escrita de Rorty está submetida a uma lógica de conceitualização diferente daquela de Freud e com propósitos distintos.

Ao longo do presente texto, pretendemos ter apresentado algumas ideias desenvolvidas por Rorty ao longo de sua obra, com o propósito de mostrar de que lugar Rorty “fala”, quais seus pressupostos e a sua postura diante do trabalho filosófico. Desta forma procuramos indicar algumas das ferramentas conceituais de que ele se serve para

interpretar os outros filósofos, e a sua busca por “borrar” a distinção entre interpretação/uso, como uma distinção ociosa, mostrando, assim, sua abordagem em relação aos outros pensadores em geral, e a Freud em específico.

Também, oferecemos um esboço da interpretação rortyana de Freud, tentando pontuar em linhas gerais a sua leitura. A redescritção do inconsciente que Rorty oferece, tem a argumentação davidsoniana que a suporta, onde o inconsciente pode ser interpretado como um sistema coerente internamente, de modo a equiparar-se com uma “quase-pessoa”, ainda que diferenciada e estranha ao conjunto de crenças e desejos conhecido e denominado consciência. A distinção operada no seio da ideia de inconsciente demonstra claramente que Rorty opta por um dos seus significados excluindo o outro, e essa escolha não é gratuita, cumpre um propósito. Rorty tem em vista uma forma de reflexão moral que é possibilitada por essa escolha. Em nossa opinião, isso será o inovador da sua leitura e, concomitantemente, representará um distanciamento das teses iniciais de Freud, ocasionando a seguinte especificidade: a ausência da noção de resistência na interpretação de Rorty da psicanálise freudiana. Esse é o mote que abre caminho para o segundo capítulo.

Pode parecer que no segundo capítulo ocorre um desvio de rota, pois foi concentrado exclusivamente em analisar a noção de resistência, diretamente da obra de Freud. Esse desvio, programado, deveu-se à tentativa de demonstrar a importância desse conceito e, conjuntamente, apresentar outras noções importantes na psicanálise, o que, em alguma medida, visa levar a um melhor entendimento das escolhas teóricas feitas por Rorty ao ler Freud.

Ora, o conceito de resistência aparece ao longo da teoria freudiana, decisivamente em momentos cruciais: na criação da psicanálise, e na necessidade teórica de reformular a primeira tópica. Não é demasiado lembrar neste momento o que nos diz Freud: “As teorias da resistência e do recalque [*Verdrängung*], do inconsciente, da significância etiológica da vida sexual e da importância das experiências infantis – tudo isto forma os principais constituintes da estrutura teórica da psicanálise.” (FREUD, 1925 [2000], XX, p. 24; GW, 1925 [1948], XIV, p. 65). O que pode sugerir o “peso” dado por ele para essas noções, que na ausência de algumas delas, poderíamos inferir não se tratar de psicanálise propriamente dita. Como mencionamos na introdução, a ausência de um conceito importante numa dada interpretação é um sinal que se deve examinar.

No derradeiro capítulo, demonstramos como Rorty utiliza suas “ferramentas” conceituais, vinculadas com seus compromissos filosóficos – como apresentado no primeiro capítulo – para interpretar especificamente Freud e em que medida isso o levou a não conseguir uma redescrição da noção de resistência. Como já comentado, Rorty interpreta as instâncias psíquicas como “quase-pessoas”, ou seja, redes independentes de atitudes proposicionais. Dada essa visão, podemos imaginar a mente da seguinte maneira: o inconsciente (Ics) e a consciência (Cs) como dois conjuntos diferentes, mas interligados de crenças, desejos e outros estados mentais. Essa forma de encarar o aparelho psíquico, furta-se de tomá-los como um espaço interno no qual as representações se movem, abrindo assim, possibilidades, que Rorty se vale para desenvolver uma maneira nova de reflexão moral.

A despeito de Rorty não conseguir uma redescrição da resistência, que como vimos é fundamental para teoria freudiana, não acreditamos que isso seja um problema na sua interpretação. Seu propósito é claro: tomar Freud como um artefato cultural a ser usado. E assim, usa Freud para seus objetivos, e ao nosso juízo, com êxito. Ele oferece a possibilidade de pensarmos a psicanálise sem os compromissos científicistas que normalmente a acompanha bem como uma espécie de moralidade “desubstancializada” advinda dessa forma de ler Freud.

As principais novidades que podemos extrair de sua leitura, podemos destacar: Rorty parece “atualizar” a psicanálise freudiana com as contribuições advindas da virada linguística. Essa “atualização” não tem compromisso exegético maior, Rorty apenas faz um uso retórico de Freud, subordinando-o a seus propósitos. Ele toma Freud como um artefato cultural, e acredita na potencialidade crítica que tal artefato pode produzir, bem como, radicaliza o movimento de descentramento: algo que era compreendido principalmente de duas formas: (I) a oposição consciência/inconsciente, segundo a qual o inconsciente substitui a consciência como lugar central, (II) e em relação a razão/instintos, onde a razão, vista como um instrumento do conhecimento humano, é deslocada para dar lugar a outras formas de relacionamento com o mundo. Contudo, porque ambos os sentidos do descentramento estão ligados à oposição, para Rorty são maneiras indesejáveis. Descentrar estritamente falando é colocar a totalidade ou uma estrutura sem centro. Quando uma instância é removida do centro para colocar outra no lugar não é propriamente um descentramento.

Esta radicalização do descentramento contribui para derrubar quaisquer tipos de hierarquias, como também a rejeitar avaliações envolvidas em hierarquias, como as

conotações associadas com a oposição razão/paixão, pela qual o inconsciente seria o reservatório das paixões – a parte mais "obscura" ou mais "profunda" – e, portanto, equivaleria ao mundo incontrolável da irracionalidade. O que é novo na leitura de Rorty é a afirmação de que nosso inconsciente não é uma besta instável, mas sim, uma instância intelectualmente ativa como nossa parte consciente, de maneira tal que é possível vê-las como parceiras conversacionais; é a substituição da figura tradicional de conflito entre o "intelecto" com a parte animal, por uma mais sofisticada, de diálogo entre as instâncias. Assim, ocorre uma espécie de desmistificação; a consciência perde seu caráter de inspiração divina que certa tradição lhes havia atribuído, e o inconsciente perde sua natureza bestial, como nas leituras mais "ortodoxas". Indiscutivelmente, sua posição deixa o homem demasiado "humano".

Assim, ao redescrever o inconsciente, Rorty abre espaço para se tomar as instâncias psíquicas como "parceiros conversacionais", criando a possibilidade de pensar a identidade pessoal como um processo de autocriação privada, com um traço irônico, a partir da qual as diversas descrições são úteis para dar conta da própria biografia do indivíduo. A multiplicidade dessas "quase-pessoas" em conversação, também oblitera a ideia de descobrir a essência do "verdadeiro eu". A proposta da multiplicidade de "quase-pessoas" no mesmo indivíduo, favorece a capacidade de aceitar o pluralismo, numa espécie de maior "tolerância das ambiguidades". Ou seja, essa compreensão deveria nos levar a procurar desenvolver uma postura tolerante com os modos próprios e peculiares de sermos felizes.

Outra vantagem desse pluralismo proposto por Rorty, é a possibilidade de pensar a solidariedade humana de maneira diversa, não em termos de solidariedade entre iguais, mas entre diferentes. A imagem do eu que Rorty propõe, na medida em que está imerso em múltiplas determinações que constituem a subjetividade individual, é precisamente o que torna possível a solidariedade da diferença, solidária.

Contudo, apesar de Rorty não conseguir integrar o fenômeno resistência em sua interpretação, não quer dizer que não é possível fazê-lo. Roy Schafer, como apresentamos, complementa essa tarefa, oferecendo possibilidades que a nosso juízo se harmonizam com a filosofia rortyana. Esse psicanalista levantou questões sobre o alcance da teoria psicanalítica, a ideia de interpretação e o abandono da metapsicologia, temáticas próximas das rortyanas, com uma preocupação de revisar os conceitos psicanalíticos de maneira tal que poderíamos abandonar o mentalismo encontrado nas formulações de Freud.

De maneira semelhante a Rorty, Roy Schafer considera que os problemas que a teoria e a clínica psicanalíticas encontram, podem ser solucionados com um “novo vocabulário”, abandonando o vocabulário metapsicológico. Ele propõe uma “linguagem-ação” para a psicanálise freudiana ser tomada como uma disciplina histórica, desenvolvendo a tese de que o psicanalista deve ter uma visão histórica da vida do analisando como ação. Ou seja, a psicanálise como uma disciplina interpretativo-descritiva em termos de ação humana. E assim ele redescreve o fenômeno da resistência como estrutura narrativa.

Apresentar a resistência como uma força na mente, como em Freud, define uma forma de narração analítica: animista ou antropomórfica, como uma força natural que o sujeito tem a experiência de maneira passiva. Outra forma de tomar a resistência, numa forma narrativa distinta, é questionar radicalmente a habilidade ou inabilidade do uso de palavras: a resistência parece ir contra os desejos do analisando e as suas resoluções. Assim, como dito, é preciso levar as narrações apresentadas pelo analisando em termos de “pode” e “não pode”, e recontar em termos de “fazer” e “não fazer” e, às vezes de “será feito” e “não será feito”. O quadro narrativo estruturado em termos de forças psíquicas muda para a análise da resistência em termos de uma narrativa de ação.

Desta maneira, Schafer oferece uma redescrição da resistência que complementa a interpretação de Rorty. A resistência vista como uma estrutura narrativa é compatível com a ideia do inconsciente como uma “quase-pessoa”, que também é uma estrutura narrativa. Assim como também ajuda entender que essas “quase-pessoas” nem sempre estão se relacionando harmonicamente e como parceiros conversacionais: a possibilidade do conflito (mal-entendido, equívocos, discordâncias) é conservada sem a necessidade de explicá-lo como resultado do embate entre forças opostas e a resistência como uma força que mantém um conjunto de representações recalcadas.

Em suma, é sobre a leitura rortyana, por vezes inventiva, por vezes “imprecisa e evasiva”, que se voltou nosso trabalho. Se bem-sucedido, não teremos feito pouca coisa, uma vez que se trata de “fotografar” o filósofo em ação, enquanto faz sua filosofia. O influxo da filosofia da linguagem (herança rortyana), em alguma medida, parece ser suficientemente potente para colocar na pauta de sua agenda filosófica, uma redescoberta de Freud, ou melhor, de noções freudianas como o inconsciente (agora, racional), ou ao menos explicitar uma dimensão “desubstancializada” do inconsciente. Ora, nesse quadro de análise é incontornável operar um recuo ou avanço, frente à realidade das noções freudianas em busca de um sentido “atualizado” ou mais útil.

Os méritos nesse procedimento são indiscutíveis e nossas observações, mesmo tímidas, e provavelmente são, apenas são possíveis por adentrarem no território delimitado pelo próprio Rorty. Dizendo de outra forma, Rorty conduz seu leitor com muita habilidade pelas noções freudianas, fazendo-o frequentar regiões pouco conhecidas, ou até mesmo ignoradas, revelando segredos de uma paisagem que só são acessíveis por um olhar percuciente, mas, justamente aí, o guia demonstra também desenvoltura e familiaridade com o terreno explorado no qual o leitor terá extrema dificuldade para saber se ele se encontra em terras freudianas ou rortyanas. Com paciência, entenderá ao término da viagem que a questão principal não é a demarcação de fronteiras, mas seu embaralhamento, produzido somente pela autêntica obra de pensamento. Sabemos que ainda há muito a ser dito sobre a relação de Rorty e Freud, e esperamos que algumas das observações feitas aqui, possam ser úteis (ou, pelo menos, de interesse) para todos aqueles que tenham as mesmas preocupações

Referências bibliográficas

ASSOUN, P.L. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BELLO, Gabriel. Richard Rorty em la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre el pragmatismo y la hermenéutica, introducción a RORTY, in **Richard Rorty: El giro lingüístico**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.

BEZERRA Jr, Benilton. Descentramento do sujeito – versões da revolução copernicana de Freud. In: COSTA, Jurandir Freire (org.). **Redescrições da psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BLACK, Max. **Modelos y metáfora**. Madri, Ed. Tecnos, 1966.

BLOOM, Harold. **A angústia da influência: uma teoria da poesia**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

BORGES. Jorge Luis. **Obras completas (1952-1972)**. São Paulo: Globo, 1999.

BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BUNNIN, N. and YU, J. (eds), **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Wiley, 2004.

CABAS, A. Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CALDER, Gideon. **Rorty e a redescrição**, tradução Luiz Henrique de Araújo Dutra. Coleção grandes Filósofos, São Paulo: UNESP, 2006.

CASTRO CESÁRIO, C. G. de. **O Conceito de Resistência na obra de Freud e sua função na Psicanálise**. Tese de doutorado, 2012.

DANN, G. Elijah. **After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief**, Continuum International Publishing Group, 2006.

DAVIDSON, Donald. **O paradoxo da irracionalidade**, tradução Marco Antonio, 1982, disponível in <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/davidson2.htm>, consultado em [dezembro/2015].

_____. Mental Events (1970). In **Essays on Actions and Events**. 2ª Ed. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2001. p. 207-227.

DAZZANI, Maria Virgínia M. **Rorty e a Educação**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.

DOSTOIÉVSKI, F. **O Jogador**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ENGEL, Pascal and RORTY, Richard. **Para que serve a verdade?** Trad. Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

ESPADA, Alejandro Á; MENCHACA, Begoña R; GUTIÉRREZ, Luis Á. S. (orgs) **Introducción a los Tratamientos Psicodinámicos**. 1 ed, Madri: UNED, 2014.

FISH, Stanley. **Is there a text in this class? The authority interpretive communities**, Cambridge: Havard University Press, 1980.

FREIRE COSTA, Jurandir. Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty. In: FREIRE COSTA, Jurandir (org.). **Redescrições da psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **A face e o verso. Estudos sobre o homoerotismo II**. São Paulo, Ed. Escuta, 1995.

_____. **Resposta a ZeljkoLoparic**. Percurso, v. 1, nº 14, p. 96-107, 1995a.

_____. **Razões públicas, emoções privadas**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FREUD, Sigmund. (1895) Estudo sobre Histeria in **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago, ano 2000.

_____. (1900) A interpretação dos sonhos

_____. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade

_____. (1912) A dinâmica da transferência

_____. (1914) A História do movimento psicanalítico

_____. (1916) Conferências introdutórias da psicanálise

_____. (1924/25) Um estudo autobiográfico

_____. (1925/26) Inibições, sintomas e ansiedade

FREUD, Sigmund. (1915) O inconsciente in **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1917) **Uma dificuldade no caminho da psicanálise.**

_____. (1910) **Cinco Lições de Psicanálise.**

_____. (1920) **O Mal-estar na civilização.**

_____. (1923) **O ego e o id.**

_____. (1933) **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica.**

_____. (1938) **Esboço de Psicanálise.**

FULGENCIO, Leopoldo. Pode haver uma ciência psicanalítica sem uma metapsicologia especulativa? In **scientiæzudia**, São Paulo, v. 11, n. 3, 2013, p. 491-510.

GABBI, Osmyr. É possível uma clínica psicanalítica sem metapsicologia? In **Psicologia Clínica (PUCRJ. Impreso)**, Rio de Janeiro, Vol. 12, 2000, p.63-73.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana.** Vol 3. 7.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente.** 24.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GREIFF, Pablo. Salvando a Wittgenstein de Rorty: unensayo sobre los usos delacuerdo. In **Ideas y Valores**, Universidad Nacional de Colombia, 1990.

GROSS, Neil. **Richard Rorty: la forja de un filósofo americano**. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.

GUIGNON, Charles B. and DAVID Hiley. Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality. In **Reading Rorty**, ed. Alan Malachowsky, Oxford: Blackwell, 1990.

HANNS, L. A. **A Teoria pulsional na clínica de Freud**. Ed. Imago: Rio de Janeiro, 1999.

HURVICH, M. **Classics Revisited: The Ego in Anxiety (Max Schur, 1953) and, An Addendum to Freud's Theory of Anxiety (Charles Brenner, 1953)**. *Psychoanalytic Review*, V. 84, 1997.

Smith, J. H. & Kerrigan, W. (Eds.), **Pragmatism's Freud. The moral disposition of psychoanalysis**. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press, 1986

KING, Richard, Self- realization and Solidarity: Rorty and the Judging Self' in Joseph Smith and William Kerrigan (eds.) *Pragmatism's Freud*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986, p. 28-51.

LAPLANCHE, J. **O Inconsciente e o Id**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. Ed. Martins Fontes, 1986.

LOPARIC, Zeljko. Ética neopragmática e psicanálise. In **Percorso**, v. 1, nº 14, 1995.

LOPES, Marcos C. Umberto Eco: da “Obra Aberta” para “Os Limites da Interpretação”, **Revista Redescições** – Revista online do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-Americana, Ano 1, Número 4, 2010.

LOUREIRO, Inês. Ironia(s) em Freud: Da escrita à ética. In *Ide, psicanálise e cultura*, 30(45), 2007.

MALACHOWSKI, Allan. Rorty. In BELSHAW, C. KEMP, G. **Filósofos Modernos**. Tradução Alexandre DurryGuerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

_____. **Richard Rorty**. Princeton University Press, 2002.

MATTEO, Vincenzo Di. A Ética da psicanálise: Ressonâncias brasileiras In **Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas**. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

MATTIO, Eduardo. **La Construcción Pragmatista del Sujeto y de la Comunidad Moral**. Buenos Aires: Ed. Del Siglo, 2009

MONZANI, Luiz Roberto. **Freud, O Movimento de um Pensamento**. 2. Ed. Campinas: EDUNICAMP, 1989.

NAGEL, Ernst. Methodological Issues in Psychoanalytic Theory, in Hook, S. **Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy**. New York: Grove Press, 1990, p. 38-56.

NAGEL, Thomas. **Freud's anthropomorphism, in *Philosophical Essays on Freud***, ed. Richard Wollheim and J. Hopkins, Cambridge, 1983.

NEHAMAS, A. **Nietzsche: life as literature**. Cambridge, MA: Harvard University Press: 1985.

PERRY, Ralph B. **The Thought and Character of William James, Vol II, Philosophy and Psychology**. London: HumphreyMilford Oxford University Press, 1996.

POPPER, Karl. **Conjectures and Refutations**. New York: Basic Books, 1963

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. Trad. Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 2007.

RAMBERG, Bjorn. **A Filosofia de Richard Rorty**, Portal Brasileiro da Filosofia, página consultada em 10 de Janeiro de 2013, <https://sites.google.com/site/pgjr23/rorty_ramberg>

_____. Rorty and the Instruments of Philosophy, in **Richard Rorty: Philosophy, Culture and Education**, Michael Peters and Paulo Ghiraldelli (eds.), Rowman & Littlefield, Boulder, Lanham, MD, 2001. *Rorty e os Instrumentos da Filosofia*, in Paulo Roberto Margutti Pinto et al. (eds.) **Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência**, Editora da Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, 1998.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1977.

RIEFF, Philip. **O triunfo da terapêutica**. Tradução Raul Fiker e Ricardo Pinheiro Lopes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. **A mente do moralista**. Tradução Silvana BorimMirachi. Belo Horizonte: Ed Interlivros, 1979.

ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro:Zahar,1998.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. 3ª Ed. Tradução Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Freud, Morality, and Hermeneutics*. New Literary History, Vol: 12. 1980, p.177-185.

_____. **Consequences of Pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Tradução Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. Pragmatismo. In: CARRILHO, M. M. (Org.). *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote, 1991b, p. 265-277.

RORTY, Richard (ed.), **The Linguistic Turn – Essays in Philosophical Method**, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

_____. Relativismo: Encontrar e fabricar. In: CÍCERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. (orgs.). **O relativismo enquanto visão de mundo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994a, p. 115-134.

_____. **Filosofia y futuro**. Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade, escritos filosóficos volume I**. Tradução Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. Rorty, R. (1991c). *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. *Philosophy and social hope*. Penguin Books: London, 1999.

_____. Ethics Without Principles. In **Philosophy and Social Hope**. Penguin Books: London, 1999a. p. 72-90.

_____. Truth without Correspondence to Reality. In **Philosophy and Social Hope**, New York: Penguin Books, 1999b, p. 23-47.

_____. Freud e reflexão moral. In **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Tradução Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999c. Freud and Moral Reflection in J. H. Smith & W. Kerrigan (Eds.), **Pragmatism's Freud. The moral disposition of psychoanalysis**. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press, 1986

_____. Um mundo sem substâncias ou essências. In: MAGRO, Cristina. e PEREIRA, Antônio Marcos. **Pragmatismo: A filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. **Verdade e Progresso**. Tradução Denise Sales. Manole: São Paulo, 2005.

_____. Entre Liberalismo Y Filosofía. Astrolabio. **Revista electrónica de filosofía**. 2005a. Entrevista concedida para Joaquín Fortanet com a colaboração de J.M. Bermudo, Lluís Pla e Antonia A.Vidal. Tradução de Manuel Bellmunt.

_____. Para emancipar a nossa cultura (Por um secularismo romântico). In: DE SOUZA, José C. (org.) **Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Unesp, 2005b, p. 85-100.

_____. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Tradução Vera Ribeiro. Martins Fontes: São Paulo, 2007.

_____. **Filosofia como política cultural**. Tradução João Pijnappel. Martins Fontes, São Paulo: 2009.

_____. **Uma ética laica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises. In VOPARIL, Christopher J., and BERNSTEIN, Richard J. **The Rorty Reader**. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2010a.

_____. Trajetória do pragmatista. In ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SOUZA, José Crisóstomo de (org). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. A Filosofia como Coisa Civil in **A Filosofia entre Nós**. Ijuí: Unijuí, 2005.

SCHAFER, Roy. **A New Language for Psychoanalysis**, New York: Yale University Press, 1976. Un nouveau langage pour la psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

_____. Metapsychology and Action Language. In **A New Language for Psychoanalysis**, New York: Yale University Press, 1976a, p. 3-15.

_____. The Mover of the Mental Apparatus. In **A New Language for Psychoanalysis**, New York: Yale University Press, 1976b. p. 102-120.

_____. Narration in the Psychoanalytic Dialogue (1980). In **Essential paper on literature and psychoanalysis**, New York University Press, 1993, p. 341-368.

_____. Action and Narration in Psychoanalysis. *New Literary History* 12, 1, 1980a, p. 61-85.

_____. Action Language and the Psychology of the Self. **Annual of Psychoanalysis** 8, 1980b, p. 83-92.

_____. *Retelling a life: Narration and dialogue in psychoanalysis*. New York: Basic Books, 1992

SPENCE, Donald P. **A metáfora freudiana – para uma mudança paradigmática da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

TARTAGLIA, James. **Rorty and The Mirror of Nature**, Routledge, Nova Iorque e Oxford, 2007

VALÉRY, Paul. **Œuvres I**, Bibliothèque de laPléiade, Gallimard, Paris, 1997.

WINOGRAD, Monique. **Genealogia do sujeito freudiano**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Editado por Cyril Barrett. Oxford, Blackwell, 1966.