

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA



Descrição, Perfeição e Literatura

JOANA MARIA PALMA COELHO CORDOVIL CARDOSO

MESTRADO EM TEORIA DA LITERATURA
2009

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA EM TEORIA DA LITERATURA

Descrição, Perfeição e Literatura

JOANA MARIA PALMA COELHO CORDOVIL CARDOSO

Dissertação orientada pelo
PROFESSOR DOUTOR ANTÓNIO M. FEIJÓ

Mestrado em Teoria da Literatura
Lisboa
2009

ÍNDICE

<i>Agradecimentos</i>	4
<i>Resumo / Abstract</i>	5
<i>Abreviaturas Usadas</i>	7
Introdução	9
1. Descrição – Perfeição: descrever acções e descrever pessoas.....	10
2. Redescrição – Perfeição: redescrever-se: terapia interminável	29
3. Redescrição – Perfeição - Literatura	51
<i>Bibliografia</i>	66

Agradecimentos

Ao professor Miguel Tamen, que sabe, melhor do que eu, como cheguei a escrever esta tese e ao professor António Feijó, que orientou com tanta generosidade esta tese.

À Luísa, à Maria, à Joana e ao Manel, e a todos os amigos que fizeram com que um verão na biblioteca não fosse, afinal, uma contradição nos termos. E ainda, à Ana, à Julia, ao Pedro e ao João Paulo, por terem feito perguntas tão bem feitas – esta tese também é deles.

À Matilde, pela sua paciência de última hora.

Aos meus irmãos e aos meus pais, sem os quais esta tese não teria sido possível.

Ao João

O primeiro capítulo mostra como a noção de descrição é um elemento fundamental da inteligibilidade de noções como 'acção', 'pessoa' e 'identidade', seguindo os argumentos de Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre. 'Descrição' é aqui apresentada como tendo uma natureza teleológica e verdadeira. O segundo capítulo confronta esta posição com as perspectivas de Sigmund Freud e Richard Rorty, nomeadamente com o modo como entendem a descrição de coisas e pessoas, segundo o qual falar de *telos* ou de 'verdade' é um impedimento ao avanço de uma discussão lógica. No terceiro capítulo mostra-se como o resultado destas considerações leva à clarificação de alguns pontos-chaves da relação entre literatura e crítica literária, e filosofia moral.

The first chapter shows how the notion of 'description' is crucial to the very intelligibility of notions such as 'action', 'person' and 'identity', following clues by Elizabeth Anscombe and Alasdair MacIntyre. 'Description' is presented as having a teleological and truth-related nature. In the second chapter, this position is confronted with Sigmund Freud's and Richard Rorty's perspectives, specifically with the way in which these thinkers understand the description of things and people, a way in which concepts like 'telos' and 'truth' are nothing but obstacles to logical discussion. The third chapter argues that the previous considerations clarify some key features of the relationship between literature and literary critic, and moral philosophy.

descrição – unidade narrativa – perfeição – filosofia moral – literatura

ABREVIATURAS USADAS

ATI: S.FREUD; *Analysis Terminable and Interminable*

AV: A.MACINTYRE; *After Virtue*

BPP: S.FREUD; *Beyond the Pleasure Principle,*

CAID: S.FREUD; *Civilization and its Discontents*

CCA: J. BARNES ed.; *Cambridge Companion to Aristotle*

CIS: R.RORTY; *Contingency, Irony and Solidarity*

DA: M.DURRANT ed.; *Aristotle's De Anima in focus*

EN: ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco*

FMH: R.RORTY, *Freud, Morality and Hermeneutics*

I: G.E.M.ANSOMBE, *Intention*

LK: M. NUSSBAUM, *Love's Knowledge*

TMOTS: C.VOGLER, *The Moral of the Story*

UD: G.E.M.ANSCOMBE, *Under a Description*

para mais referências, consultar por favor a *Bibliografia* na página 66

“Gostaria de poder dizer ‘Este livro é escrito para a glória de Deus’, mas nos nossos dias isso seria entendido como uma brincadeira, isto é, não seria correctamente compreendido. Significa que o livro é escrito em boa-vontade, e na medida em que assim não esteja escrito, mas por vaidade, etc., o autor gostaria de o ver condenado. Ele não consegue libertá-lo destas impurezas mais do que ele mesmo está livre delas.”

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks*,
Rush Rhees, ed., R. Hargreaves e R. White, trans., Oxford, Blackwell, 1998

INTRODUÇÃO

Esta tese tem três capítulos: nos primeiros dois, tento analisar o conceito de ‘descrição’ e mostrar como é essencial para falar de coisas importantes como a vida e o que havemos de fazer com ela. No terceiro capítulo, tento argumentar que, partindo do conceito de descrição, entendido como descrevi nos dois capítulos anteriores, se consegue chegar encontrar pé no meio da fervorosa discussão sobre a relação entre filosofia moral e literatura, ou crítica literária. A posição que defendo, nesse último capítulo, parecerá, para alguns, “morna”, nem muito ao mar, nem muito à terra. Parece-me, que, neste caso, a capacidade de se equilibrar nessa posição é uma virtude.

Na discussão que aqui apresento, há, naturalmente, autores e posições com quem concordo e autores e posições de quem discordo. Em nenhuma altura, no entanto, duvidei da imensa superioridade de cada um desses autores, e desconfio, aliás, que foi precisamente essa consciência que produziu em mim um estado de admiração e profundo agradecimento, que permitiu que os tratasse com o despudor que uma discussão acadêmica exige.

Há muitos temas marginais que vão entrando na discussão, mas sobre os quais não pude debruçar-me demoradamente, por exemplo, a análise completa do conceito de virtude, ou a relação entre o que aqui se diz a propósito dos vários autores e as suas teorias da verdade. A opção de manter esses temas à margem foi mais um exercício de disciplina do que uma fuga estratégica, e espero, algum dia, poder vir a enfrentá-los com a atenção que merecem.

1. DESCRIÇÃO – PERFEIÇÃO

Descrever Acções e Descrever Pessoas

Famosamente apelidada por Donald Davidson “the most important treatment of action since Aristotle”, *Intention* é a obra em que Elizabeth Anscombe estuda a acção humana a partir da análise do conceito central de ‘intenção’. Por isso, a maior parte desta obra consiste numa descrição, reflexão e discussão do modo como usamos esse conceito. Anscombe começa por distinguir três exemplos típicos de frases em que o conceito aparece: ‘expressão de intenção para o futuro’, ‘acção intencional’ e ‘intenção na acção’¹. É a partir da análise de cada um destes usos que se desenrola o estudo. Mas Anscombe sublinha desde logo que a tentação de falar em ‘sentidos diferentes’ de uma palavra que não é equívoca indica, provavelmente, não mais do que a situação de obscuridade em que se está em relação à natureza do conceito. A estratégia da autora é, portanto, ir seguindo por degraus. Ao presente estudo interessa, no entanto, apenas um pormenor (crucial) do percurso.

Um dos problemas com que Anscombe tem de lidar é o de saber como é que se pode dizer/saber se uma acção é, ou não, intencional. Pela definição que propõe, uma acção é intencional quando um certo sentido da pergunta ‘Porquê?’ se aplica, i.e. quando o agente responde à pergunta ‘Porquê?’ dando boas razões da sua acção. Mas surge, a propósito de ser capaz de dizer as razões para uma acção, um outro problema: a mesma acção pode ter várias descrições verdadeiras. E, se isso não é habitualmente um problema – ou seja, numa situação habitual qualquer pessoa que entrasse nesta sala e quisesse descrever o que eu estou a fazer não diria uma coisa muito diferente de ‘está sentada a escrever’ – há situações específicas, nomeadamente quando se trata de saber se determinada acção foi, ou não, intencional (ou de saber que sentido é esse da pergunta ‘Porquê?’, ou ainda de saber em que consiste agir segundo razões), em que pode haver dificuldades.

Considere-se, por exemplo, esta situação: alguém está a meter a loiça na máquina de lavar, depois do jantar, e outra pessoa entra na cozinha e diz em voz baixa mas zangada ‘Por que é que estás a acordar o bebé?!’. Ora, nesta situação, ‘meter a loiça na máquina’ e

¹ “Very often, when a man says ‘I am going to do such-and-such’, we should say this is was an expression of intention. We also sometimes speak of an action as intentional, and we may also ask with what intention a thing was done. In each case we employ a concept of ‘intention’; now if we set out to describe this concept, and took only one of these three kinds of statement as containing the whole topic, we might very likely say things about what ‘intention’ means which it would be false to say in one of the other cases.” (I, §1)

‘acordar o bebé’ são duas descrições verdadeiras da mesma acção (supondo que era isso que estava a acontecer), mas a pessoa que realizou essa acção não sabia que estava a ‘acordar o bebé’ (podia, aliás, até nem saber que havia um bebé a dormir naquela casa), e muito menos queria ‘acordar o bebé’. A expressão ‘*x under a description d*’ aparece em *Intention* a propósito de situações deste tipo.

“Since a single action can have many different descriptions, e.g. ‘sawing a plank’, ‘sawing oak’, ‘sawing one of Smith’s planks’, ‘making a squeaky noise with the saw’, ‘making a great deal of sawdust’ and so on and so on, it is important to notice that a man may know that he is doing a thing under one description, and not under another” (UD, p.11)

Deste (e dos outros) excerto(s) em que aparece a ideia de que uma acção pode ter várias descrições verdadeiras, e de que para falarmos de acções usamos uma dessas descrições – o que faz com que às vezes haja problemas do tipo dos que descrevemos – surgiram alguns mal entendidos, que a própria Anscombe julgou que devia esclarecer. Em 1979 escreveu um artigo chamado, precisamente, *Under a Description*, para debater, um por um, os tais mal entendidos que tinham surgido. O primeiro, e mais geral, ponto do artigo tem a ver com a ideia – errada – com que algumas pessoas tinham ficado, segundo a qual ‘*x under a description d is a form of a subject-phrase*’. Como se o sujeito das frases em que se descreve a acção não fosse a própria acção, mas qualquer coisa como ‘a acção-sob-descrição’. Mas não é esse o caso. Anscombe faz uma analogia com o operador η (*qua*, nas traduções latinas) como Aristóteles o usa, dizendo que esta expressão não é mais que o *qua* de Aristóteles, num vestido moderno. E explica, deste modo, que ‘*under the description d*’ faz parte do predicado e não do sujeito. Assim, e para usar o exemplo de Anscombe, não existe um objecto (ou uma pessoa) ‘A *qua* B’, mas um A pode, *qua* B, receber um determinado salário, e, *qua* C, outro salário – a pessoa, claro, é a mesma.

Vemos, logo desde o início do artigo, que aquilo que Anscombe está a dizer não é apenas um argumento sobre uma actividade particular a que chama ‘descrever acções’. Anscombe está, afinal, a descrever o próprio conceito de ‘descrição’, e por isso é que a referência ao *qua* aristotélico se entende.

Aristóteles usa esse operador, por exemplo, no princípio do livro Γ da Metafísica:

“There is a science which investigates beings *qua* being and the attributes which hold of them in virtue of their own nature. This is not the same as any of the so-called special sciences; for none of these deals generally with beings as being – rather, each cuts off a part of being and investigates the attributes of this part

(this is what the mathematical sciences, for example, do)” (CCA, p. 69)

Neste parágrafo, Aristóteles está a definir o domínio da sua investigação e o que interessa é ver como o tal operador η serve esse propósito de definir o foco de incidência. De facto, podia traduzi-lo para português como ‘enquanto’ ou ‘na medida em que são’ – o domínio da Metafísica são os seres ‘enquanto’ ser, ou seja, na ‘medida em que são’ ser (e não enquanto quantidade – que é aquilo por que se interessa a Matemática –, nem enquanto móveis, como na Física, etc). De um modo geral, a expressão “Fs *qua* G” refere-se a um conjunto de objectos Fs na medida em que são G. Na frase de Aristóteles, assim, a expressão “*qua* ser” ou “*qua* ente” não modifica o nome “ente(s)”, não serve para indicar um tipo especial de entes. Na verdade, “ente enquanto ente” (‘ente sob a descrição ente’) não é uma expressão que queira dizer alguma coisa – não mais, como no exemplo de J.Barnes a propósito disto (CCA, p.70), do que “Aristóteles lentamente” na frase “Eu leio Aristóteles lentamente”. “Enquanto ente” pertence ao predicado – indica o modo como, no caso de Aristóteles, o filósofo vai investigar os entes.

Dizer que ‘*x under the description d*’ não é um sujeito, é, simplesmente, dizer que quando estamos a descrever uma acção, estamos a falar da acção (e não de um tipo de entidade diferente que seria qualquer coisa como “acção-sob-descrição-d”). Além disso, acontece que para falarmos de uma acção qualquer temos de a descrever: a única maneira de falamos de uma acção é dar uma das suas descrições verdadeiras, a que for mais apropriada para a conversa em questão. Este é, aliás, outro dos pontos de Anscombe nesse artigo:

“The proper answer to “What is the action, which has all these descriptions?” is to give one of the descriptions. Any one, it does not matter which: or perhaps it would be best to offer a choice, saying “Take whichever you prefer.” (UD, p.220)

A pergunta pela ‘acção em bruto’, pela ‘acção sob, e independente de, todas as descrições’ é uma pergunta que não pode ser respondida – não melhor do que deste modo. Qualquer resposta, como diz Anscombe, será uma descrição da acção. O ponto não é que se pode dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa, mas que uma acção tem muitas descrições, i.e., que se podem dizer várias frases verdadeiras sobre a mesma acção, e, mais do que isso, que a única maneira de falar sobre essa acção é escolher uma delas. E, mais uma vez, isto não tem que ver com a natureza particular das acções – podíamos dizer a mesma coisa sobre coisas, pessoas, e tudo o que tivéssemos de descrever. Por isso é que não faz sentido conceber a acção como a parte pobre do par *knowledge by acquaintance/knowledge by*

description – por isso também é que nem interessa perder tempo com esse par aqui.

Alasdair MacIntyre retoma este ponto a propósito de descrever pessoas – vale, por isso, a pena, acompanhar o seu argumento. MacIntyre, em *After Virtue*, precisa de conceber a vida de uma pessoa como uma unidade: se uma pessoa for nada, ou um conjunto absurdo de momentos, de papéis, ou de acções, ou de decisões, ou qualquer coisa *aos bocados*, a noção de ‘virtude’, que MacIntyre quer recuperar da tradição aristotélica não tem cabimento – uma pessoa assim não pode ser portadora de virtudes. MacIntyre diz mesmo, no fim do capítulo 14 dessa obra:

“I have suggested so far that unless there is a *telos* which transcends the limited goods of practices by constituting the good of a whole human life, a certain subversive arbitrariness will invade the moral life *and* that we shall be unable to specify the context of certain virtues adequately. These two considerations are reinforced by a third: that there is at least one virtue recognized by tradition which cannot be specified at all except with reference to the wholeness of a human life – the virtue of integrity or constancy. ‘Purity of heart’, said Kierkegaard, ‘is to will one thing’. This notion of singleness of purpose in a whole life can have no application unless that of a whole life does.”
(AV, p. 203)

Assim, como ponto prévio mas essencial à discussão, importa perceber alguma coisa sobre o argumento geral de MacIntyre, isto é, alguma coisa sobre a noção de virtude e o seu propósito e aplicação, e alguma coisa sobre a relação disso com a ideia de ‘bem de uma vida inteira’.

Nos primeiros capítulos de *After Virtue*, MacIntyre apresenta uma sugestão inquietante (pelo menos): começa por descrever um mundo digno de ser o palco de uma história de ficção científica – em que como consequência de uma catástrofe nas ciências naturais, cujos culpados são, alegadamente, os próprios cientistas, um ‘Know-Nothing political movement’ assume o poder e destrói livros, laboratórios, impede que se ensine ciência nas escolas, e prende e executa os últimos cientistas, e em que depois disso, surge um outro movimento de reacção em que outras pessoas procuram restaurar a ciência, voltar a ensiná-la, etc, mas com muito pouco sucesso, já que não têm mais que fragmentos descontextualizados dos antigos textos, algumas ideias centrais apenas, mas não o contexto em que foram produzidas, nem as crenças que lhes deram origem. Este cenário perturbador, em que, como mostra, nem a filosofia analítica, nem a fenomenologia, nem o existencialismo conseguem perceber o que se passa ou fazer alguma coisa é, precisamente, o estado em que se encontra a linguagem da filosofia moral.

Nesta obra, MacIntyre vai ocupar-se de descrever a história desta catástrofe – a história do florescimento, declínio e queda de uma maneira de falar da moralidade – e vai também tentar indicar uma possível solução para o inquietante actual estado de coisas.

Um exemplo claro deste “estado”, a que outros filósofos se referiram de outras maneiras, é que, como o autor afirma no princípio do capítulo 2 (“The Nature of Moral Disagreement Today and the Claims of Emotivism”):

“The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much of it is used to express disagreements; and the most striking feature of the debates in which these disagreements are expressed is their interminable character. I do not mean by this just that such debates go on and on and on – although they do – but also that they apparently can find no terminus. There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture.” (AV, p.6)

Estas discussões intermináveis são frutos da tal catástrofe, mais precisamente, são fruto de se continuar a usar fragmentos da linguagem moral de uma época longínqua, cujas crenças, contextos, práticas etc., já não se partilha. Nos capítulos seguintes, MacIntyre examina essa história, ou, mais exactamente, uma breve história da filosofia (já que os episódios mais marcantes no declínio e queda do discurso moral são episódios da história da filosofia), contando-a de trás para a frente – isto é começando por caracterizar a época que corresponde ao declínio, ou seja, a cultura iluminista, uma cultura que “falhou na resolução dos seus problemas” (i.e., fundar/justificar a moralidade), passando em revista algumas ideias fundamentais de alguns filósofos proeminentes dessa cultura: Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume. Também esta análise é cronologicamente “de trás para a frente”, e o propósito disso é fazer notar aos leitores como as diferentes propostas e concepções vêm no encadeamento e do confronto umas com as outras. Assim por exemplo, as ideias kierkegaardianas de alternativa entre premissas morais incomensuráveis e de compromisso moral como expressão de escolha entre essas premissas – uma escolha para a qual não há critérios, e para a qual, exactamente por isso, nenhuma justificação racional é suficiente – são analisadas como parte da herança da moral kantiana³. Mas mais do que isso:

² “Because of Kierkegaard’s own ceaseless polemics against Hegel, it is all too easy not to notice Kierkegaard’s positive debts to Kant. But it is in fact Kant who in almost every area sets the philosophical scene for Kierkegaard. It is Kant’s treatment of the proofs of the existence of God and his view of what constitutes rational religion that provide a crucial part of the background for Kierkegaard’s account of Christianity; and it is equally Kant’s moral philosophy which is the essential background for Kierkegaard’s treatment of the

“The attempt to found what Kant takes to be the maxims of morality on what Kant takes to be reason therefore fails just as surely as Kierkegaard’s attempt to discover a foundation for them in the act of choice failed; and the two failures are closely related. Kierkegaard and Kant agree in their conception of morality, but Kierkegaard inherits that conception together with an understanding that the project of giving a rational vindication of morality has failed. Kant’s failure provided Kierkegaard with his starting point: the act of choice had to be called in to do the work that reason could not do.” (AV, p.47)

E, como é fácil imaginar, as ideias de Kant são também analisadas como herdeiras de, e resposta a, outras ideias dos seus antecessores: a saber Diderot e David Hume sobre o apelo ao desejo e às paixões. Não vou seguir exaustivamente o argumento de MacIntyre, que passa também por mostrar que o falhanço do projecto iluminista não falhou só porque falharam os argumentos em sua defesa, mas porque a própria base comum desses vários argumentos era uma base condenada a falhar.

Nietzsche surge, nesta linha de raciocínio, como o pensador que põe a descoberto o estado de coisas a que se tinha chegado: à falta de fundamento e justificação, qualquer apelo a uma ‘objectividade’ não é mais do que um apelo à vontade de poder de alguém. Na sua vertente menos forte, o que isto significa são as intermináveis discussões sobre moral a que já nos referimos e o emotivismo, e que hoje giram tipicamente à volta de “causas fracturantes” (a própria ideia de que a ética é uma coisa que tem que ver com “causas fracturantes” encontra aqui uma grande parte da sua explicação). Na sua vertente mais forte, o que isto significa é Hitler ou Staline. MacIntyre afirma que, se se opta por abandonar Aristóteles (ou a tradição aristotélica), como os Modernos quiseram, então, fica-se a braços com a tarefa de descobrir um fundamento secular para a moralidade e acaba por se ir parar a Nietzsche. A solução, por isso, parece ser um regresso a Aristóteles, ou melhor, uma viragem em direcção à tradição aristotélica, que, por esta altura já ultrapassou de modo significativo o Estagirita.

Parece, portanto, que vamos retomar a descrição do ‘vestido moderno de Aristóteles’. Mas MacIntyre vê-se compelido a “corrigir” Aristóteles em muito maior grau

ethical. It is not difficult to recognize in Kierkegaard’s account of the aesthetic way of life a literary genius’s version of Kant’s account of inclination – whatever else Kant may be thought, and it is difficult to exaggerate his achievement, he was as clearly *not* a literary genius as any philosopher in history. Yet it is in Kant’s honest and unpretentious German that Kierkegaard’s elegant but not always transparent Danish finds its paternity” (AV, p. 43)

que Anscombe – e será preciso ver em que consistem estas “correções”. Mas, antes disso, importa averiguar em que consiste a ‘tradição aristotélica’ a que MacIntyre se refere.

A característica que distingue mais claramente esta tradição do discurso Moderno e Iluminista que se lhe opôs é o seu ponto de partida: aquela começa nas *virtudes* e, a partir daí, compreende a função e autoridade das regras e princípios morais (AV, p. 119), enquanto este está preocupado em descobrir o fundamento para a autoridade das regras e dos princípios morais. Esta diferença implica um começo radicalmente diferente – implica, por exemplo, que MacIntyre decida escrever, a partir deste ponto de *After Virtue* uma ‘história do conceito de virtude’, ou seja, que analise este termo como Aristóteles o herdou de Homero e das sociedades heróicas e atenienses, e também que não pare por aí: que siga o rasto do conceito de virtude através da Idade Média, e que explore também alguns dos autores mais modernos que se inserem nesta linha, por exemplo Jane Austen. O ponto forte desta explicação são os capítulos em que MacIntyre, tendo observado várias listas diferentes daquilo que conta como ‘virtude’, descreve propriamente o conceito de virtude, e é aí que nos vamos demorar – já que é precisamente aí que se joga a noção de unidade narrativa de uma vida, noção que me parece crucial para poder falar-se de descrever pessoas.

Depois de recolhidos e brevemente analisados cinco catálogos de virtudes (o de Homero, o de Aristóteles, o do *Novo Testamento*, o de Jane Austen e o de Benjamin Franklin), MacIntyre defronta-se com o problema de saber se existe um ‘conceito partilhado’ de virtude entre eles, já que não só as listas do que conta como virtudes são muito diferentes (diferentes a ponto de aquilo que conta como virtude numa contar como vício noutra), mas também porque cada uma destas listas incorpora ou é expressão de uma teoria diferente sobre o que é uma virtude. Um rápido exame destes catálogos mostra que estão em discussão três concepções de virtude diferentes:

“a virtue is a quality which enables an individual to discharge his or her social role (Homer);

a virtue is a quality which enables an individual to move towards the achievement of the specifically human *telos*, whether natural or supernatural (Aristotle, the *New Testament* and Aquinas);

a virtue is a quality which has utility in achieving earthly and heavenly success (Franklin)” (AV, p.185)

Quer a concepção de Aristóteles – *Novo Testamento* – S. Tomás quer a de Franklin são visões teleológicas: ou seja, compreendem a virtude como uma qualidade cujo exercício leva ao cumprimento do *telos* da vida humana. O que as distingue é um aspecto

crucial na maneira como os meios (as virtudes) se relacionam com esse fim: no caso de Aristóteles – *Novo Testamento* – S. Tomás, as virtudes são um meio, mas um meio interno à realização do fim, ou seja, o fim não é realizável senão por elas, são indispensáveis, e desse modo, quase que “fazem parte” do fim, ou seja, constituem a vida boa para uma pessoa. Já no caso de Franklin, a teleologia é utilitária, ou seja, a relação entre meios (virtudes) e fins é externa, ou seja aquilo que conta como virtude é o que é útil na busca do sucesso “terreno ou celestial”. Portanto, face a este cenário, MacIntyre vai querer mostrar que, apesar das diferentes listas, e das diferentes teorias sobre o que é uma virtude, é possível encontrar uma descrição desse conceito, não só melhor do que as anteriores, mas que confira unidade à tradição em que essas anteriores foram produzidas. Esta descrição vai mostrar como o conceito é complexo, já que são precisos vários (três) passos no seu desenvolvimento, que por sua vez implicam a descrição de outros conceitos, que servem de pano de fundo, de “cenário”, para que ‘virtude’ se torne inteligível. Assim como na descrição homérica o conceito de virtude é secundário em relação ao de ‘papel social’, na aristotélica em relação ao de ‘boa vida para o homem’ como *telos* da acção humana, e na de Franklin em relação ao de ‘utilidade’, na descrição de MacIntyre o conceito de virtude supõe como prévias as descrições dos conceitos de ‘prática’, ‘unidade narrativa de uma vida’, e ‘tradição moral’. Assim, pode dizer-se que a análise do conceito de virtude supõe estes três níveis lógicos (virtude definida pelo seu lugar numa ‘prática’, virtude definida no contexto da ‘unidade narrativa de uma vida’, e finalmente virtude enquanto parte de uma ‘tradição moral’).

Enquanto desenvolve e explica em que consiste uma prática MacIntyre mostra como a noção de virtude é, por um lado, parte daquilo que torna possível que exista alguma coisa como uma ‘prática’, e, por outro lado, incompreensível sem esta última noção. Assim MacIntyre chega a uma primeira definição de virtude, uma definição que se sabe, à partida, não exaustiva, mas imprescindível.

“A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving such goods.” (AV, p. 191)

Mas, não é suficiente explicar o conceito de virtude definindo o seu lugar e função nas práticas. MacIntyre aponta mesmo que, para responder à pergunta ‘o que falta a uma pessoa a quem faltam as virtudes?’, uma resposta que constasse apenas de vários aspectos particulares das falhas da excelência em determinadas práticas, e a respeito da relação

com as outras pessoas que é preciso estabelecer em vista dessa excelência, não seria ainda uma boa resposta. Ficar-se-ia com a impressão que a vida inteira dessa pessoa, a sua vida como um todo, teria qualquer coisa de errado – não seria, por exemplo, a vida que se apontaria como exemplo ou resposta à pergunta ‘como é o melhor tipo de vida que uma pessoa pode viver?’. Uma vida deste tipo seria marcada por conflitos e por arbitrariedade: por ocasiões em que a excelência numa prática é incompatível com a excelência noutra, e em que a decisão por uma ou por outra seria meramente arbitrária. MacIntyre dá os exemplos das famosas situações deste tipo que Gauguin e Lenin³ resolveram, ou não conseguiram, resolver.

Ora, é, em primeiro lugar, para resolver esta questão dos conflitos e da sua resolução arbitrária que MacIntyre afirma que é necessário avançar para o segundo passo da descrição da ‘virtude’: o desenvolvimento da noção de unidade narrativa da vida. E este passo é aquele que interessa à presente discussão⁴.

MacIntyre afirma que o que lhe interessa é um conceito de *self* cuja unidade seja a unidade de uma narrativa que ligue nascimento, vida e morte como começo, meio e fim narrativos, de modo a que a vida possa ser concebida e avaliada como um todo. Este conceito de ‘unidade narrativa da vida’ é um dos pontos fortes da sua estratégia para permanecer aristotélico, superando Aristóteles. Uma concepção teleológica como a que MacIntyre advoga (ou dito de outra maneira, alguém que se descreve como dentro da tradição aristotélica) precisa desta unidade, e MacIntyre não quer/não pode usar a ideia de *forma*. Mas no fundo, é deste tipo de raciocínio que se trata.

Para Aristóteles, a unidade estava garantida no poder “atractivo da forma”, ou mais precisamente na alma enquanto forma (causa formal) e enquanto causa final. Por ser este o ponto em que MacIntyre aproveita a boleia da ‘tradição aristotélica’ que descreve para “corrigir” Aristóteles, é importante compreender a visão de Aristóteles, para depois perceber que tipo de solução vai interessar a MacIntyre – que terá de ser uma solução que mantenha alguns pontos aristotélicos, corrigindo outros.

Aristóteles falava de quatro tipos diferentes de causalidade: material, formal, eficiente e final. Estes quatro tipos são uma maneira de arrumar os diferentes sentidos com que usamos a palavra “causa”, ou a noção de causalidade. Não importa explicar aqui

³ MacIntyre refere-se à ida de Gauguin para a Polinésia, perante uma tensão entre excelência na vida familiar *ou* na prática artística, e à decisão de Lenin de não ouvir Beethoven, perante a tensão entre argumentos políticos e artísticos.

⁴ O terceiro passo de MacIntyre, que não vamos desenvolver aqui, tem que ver com a descrição da noção de ‘tradição moral’.

detalhadamente cada uma destas causas⁵ ; para o filão deste argumento é suficiente saber-se que a causa material tem que ver com a matéria de que alguma coisa é feita, ou a partir da qual é gerada, a causa formal diz respeito à ‘forma’ dessa coisa, ou seja, àquilo que lhe confere identidade no sentido de determinação, a causa eficiente ou motriz refere-se à fonte de movimento que põe a coisa a ser e a causa final ao *telos* dessa coisa, ou seja, ao fim e propósito com que essa coisa é feita.

No início do *De Anima* (402a), Aristóteles refere-se à alma como “o princípio (αρχη) dos animais” – ‘princípio’ aqui não tem apenas o sentido de início, quer principalmente dizer ‘aquilo pelo qual os animais são’, ou seja, a ‘natureza’ dos animais, as causas que os “põem a ser”. Um pouco mais à frente (em 412a), a alma é também identificada com ‘substância’, e com ‘forma’:

“The soul is substance in the sense that it is the form of a natural body having the capacity for life. Such substance is actuality. The soul, therefore is the actuality of the body described.” (DA, 412 a 16 e seguintes)

Dizer que a alma é o princípio (a natureza) dos seres vivos é dizer que é a alma que fornece ou que é a fonte de movimento, desenvolvimento e determinação e identidade; e é precisamente por isso que se compreende que a alma seja também, e nesse sentido forma. A alma é forma na medida em que é identidade (determinação) e actualidade. É por haver diferenças na alma que os seres vivos se distinguem. Se a alma é princípio/natureza e corresponde à forma substancial dos seres vivos, então, é a alma que é ‘responsável’ pelo crescimento e declínio, pelo movimento e repouso, pela percepção, pelo intelecto de um ser vivo.

É importante não deixar que a linguagem de Aristóteles nos anestesie. ‘Forma’, ‘substância’, ‘natureza’, etc são palavras que automaticamente descartamos como datadas, como úteis para compreender Aristóteles, mas pouco úteis para compreender o mundo. Mas parece-me que perdemos alguma coisa muito importante se as engavetarmos assim. Dizer que a alma enquanto natureza é o princípio que põe os seres vivos a ser, é explicar uma coisa muito importante: a saber, porque é que das sementes não nascem gatos. Um ser vivo é o que é, e como é, porque executa a sua natureza.

É por isso que se pode dizer, então, que a alma é, em certo sentido causa – num sentido, aliás, que junta causalidade formal (identidade e determinação), motriz ou eficiente (movimento) e final:

⁵ Ver, para esse efeito, a introdução à *Metafísica* na edição referida na bibliografia

“Manifestly, too, the soul is that for the sake of which. For nature, like the intellect, acts for the sake of something and this something is for it an end. Such an end the soul is in animals, and this in the order of nature, for all the natural bodies are instruments for soul: and this is true of the bodies of plants as of those of animals, showing that all exist for the sake of the soul (...)” (D.A. 415 b.8 e seguintes)”

As implicações biológicas desta “metafísica” são provavelmente aquilo que leva MacIntyre – ou qualquer outra pessoa com simpatia por Aristóteles – a não insistir nesta ideia nestes termos. Mas isto ainda só é o pano de fundo da discussão que realmente interessa a MacIntyre na sua descrição da tradição aristotélica. Sobre este pano de fundo é preciso tentar compreender agora o que significa os homens terem uma natureza, o que implica, como vimos que a vida humana tem, ter um *telos*. E, mais, é preciso definir que *telos* é esse. Estas questões são um dos vectores do pensamento ético de Aristóteles, que vemos desenvolvido na *Ética a Nicómaco*.

Um dos primeiros pontos desta obra é, precisamente, definir de que consta o tal *telos*. Se é verdade que para Aristóteles teleologia está sempre relacionada com funções naturais, apesar disso, a ideia de *telos* não surge, nesse texto, *via* ‘causalidade’, ‘forma’ ou ‘natureza’, ou seja, a *Ética* não é inaugurada com nenhum tipo de descrição metafísica. Antes é por uma análise de acções: uma acção é realizada com vista a um determinado fim. Acontece que há vários tipos de fins, ou seja, há coisas ou estados de coisas que são fins de acções, mas que são executadas com vista a outro fim que não elas próprias. Ora, Aristóteles nota que, para que não se caia numa regressão ao infinito, esta sucessão de fins tem de acabar em algum ponto – isto é, tem de haver algum fim que é o último, em função do qual todos os outros fins foram atingidos, todas as acções realizadas. Esse fim é o fim último da vida de uma pessoa, é a última resposta à pergunta ‘para quê?’. A resposta mais consensual – no tempo de Aristóteles como no nosso – é a de que esse fim último é a felicidade (εὐδαιμονία), mas esta resposta é só o princípio dos problemas, não o seu fim. A prova disso é que até um autor que queira rejeitar por completo qualquer resto de teleologia do discurso sobre o homem e sobre suas acções e descrições pode aceitar que ‘felicidade’ é a resposta à pergunta pelo ‘sentido’ (entendido como ‘para quê’) da vida de uma pessoa.

É precisamente na noção de ‘felicidade’ (i.e. do conteúdo do que foi até agora a noção formal de ‘*telos*’), que MacIntyre aproveita a tal boleia da ‘tradição aristotélica’, ou, neste caso, o mesmo é dizer, dos aristotélicos medievais.

É que a felicidade como Aristóteles a define (EN, livro X) corresponde, em última análise a um estado contemplativo, em que a melhor parte do homem – a parte racional

da sua alma – é levada ao extremo da excelência; este estado, para ser completo, deve corresponder à vida inteira, ou, o mesmo é dizer, a ‘vida feliz’ de Aristóteles corresponde a esta vida contemplativa, a uma vida passada nessa actualização da melhor parte da natureza do humano. De tal modo que este estado contemplativo é a-temporal, ou seja, é um estado a que se pode chegar, algures na vida, e que deve prolongar-se até à morte.

Mas, e o pensamento medieval debateu-se com este problema, se as virtudes têm alguma coisa a ver com a felicidade e se as coisas às quais estamos, hoje, habituados a chamar ‘virtude’, como humildade, perdão, esperança (e que para o pensamento medieval se contam entre as mais importantes das virtudes) são para contar como virtudes, tem de ser outra a noção de felicidade em causa. Não há nada na felicidade como pura contemplação racional que exija capacidade de perdoar (haverá, mais facilmente qualquer coisa como a virtude da justiça, que implica, por exemplo, castigar justamente aqueles que contribuírem positivamente para a não execução do bem de todos), nem faz sentido falar da esperança ou da paciência, se a felicidade depende apenas do esforço do homem virtuoso. A compreensão medieval do último bem da vida afasta-se da descrição de Aristóteles, na medida em que corresponde a uma espécie de correcção cristã dessa descrição. Isso faz com que a felicidade que Aristóteles defendia de um modo relativamente a-temporal, ganhe uma estrutura marcadamente temporal, atirada para o futuro. A noção medieval de demanda ou busca é a que melhor captura esta dimensão. O supremo bem, no pensamento medieval, não é um estado de coisas que esteja aí para ser vivido, é, antes, um estado de coisas que se vai reconhecendo, e buscando, e reconhecendo e buscando. MacIntyre vai, como veremos, aproveitar este “vestido medieval de Aristóteles”, porque, como se disse, não lhe interessa partir da biologia metafísica.

Retomando o ponto do argumento em que estávamos, MacIntyre tem de resolver o problema de garantir a tal unidade que lhe permita falar do *telos*, da noção de ‘vida boa para uma pessoa’.

Este, além disso, é o passo em que se vê como aquilo que Anscombe diz a propósito de descrições de acções pode, com benefícios, ser alargado para descrições de pessoas, e de modo mais importante ainda, para descrições de si próprio. O próprio MacIntyre parte de uma série de considerações sobre o modo como compreendemos as acções, e sobre o papel das intenções nessa compreensão, e ele próprio se defronta com a questão (que não é problema, afinal) de a mesma acção ter várias descrições. E usa tudo isso para chegar à ideia de unidade narrativa da vida humana.

O ponto de partida desse argumento é mostrar como, apesar de poder não parecer (pelo menos num tipo de discurso da filosofia contemporânea), uma concepção unitária de *self* é absolutamente familiar, natural. Apesar, portanto, da importância que a filosofia

analítica dá à noção de ‘a’ acção (fruto da tendência para analisar atomicamente acções complexas nos seus componentes) e apesar, também, da distinção/separação entre o indivíduo e os papéis que desempenha (marcantes quer na sociologia de Goffman, quer no existencialismo de Sartre), apesar, dizia, e contra estas tendências filosóficas *modernas*, MacIntyre sugere que habitualmente, ninguém pensa em si próprio como um feixe de acções, ou episódios, ou papéis. Descrever uma pessoa através de uma narrativa é resultado, diz, de alguns dos nossos “*most taken-for-granted, but clearly correct conceptual insights about human actions and selfhood*” (AV, p.206)

É perfeitamente familiar, por exemplo, a ideia de a mesma acção poder ser descrita de várias maneiras: ‘cavar’, ‘fazer jardinagem’, ‘fazer exercício’, ‘agradar à sua mulher’, ‘preparar-se para o Inverno’, todas estas palavras podem caracterizar a mesma acção, umas delas referindo-se a intenções, outras a consequências, desejadas ou não, algumas conscientes outras não. MacIntyre faz notar que o modo como descrevemos um qualquer comportamento depende de uma ideia prévia sobre o modo como estas diferentes descrições estão relacionadas umas com as outras – descrever o comportamento de alguém que está a preparar o jardim para o Inverno e que, incidentalmente está a fazer exercício, o que, por sua vez, agrada à sua mulher é diferente de descrever o comportamento de alguém que quer agradar à sua mulher, e por isso tem de fazer exercício, e decide, “assim como assim” arranjar o jardim.

Este exemplo mostra como é preciso falar de intenções para caracterizar acções, e de *settings* para falar de intenções. A intenção do homem que quer arranjar o jardim compreende-se dentro da história do ciclo anual de actividades e tarefas numa casa de família com jardim, e a intenção do homem que quer agradar à sua mulher encontra sentido na história do seu namoro e casamento – são estes *settings* que tornam as intenções inteligíveis e é preciso de falar de intenções para se falar inteligivelmente de acções. Ou para ser ainda mais rigorosa,

“the behaviour is only characterized adequately when we know what the longer and longest intentions invoked are and how the shorter-term intentions are related to the longer. Once again, we are involved in writing a narrative story”
(AV, p. 208)

Assim, é preciso ordenar causalmente e temporalmente as intenções de um agente tendo como referência o seu papel na história desse agente, e situando-as também com referência ao seu papel na história do ‘*setting*’ a que pertencem. De um modo quase paralelo a Anscombe, MacIntyre afirma:

“There is no such thing as ‘behaviour’ to be identified prior to and independently of intentions, beliefs and settings”. (AV, p.208)

Saber falar de uma acção ou de um comportamento, descrevê-los, é saber contar esta história: falar de intenções, relacioná-las e ordená-las, falar de *settings*, e do modo como os comportamentos se encaixam neles. Contar, portanto, a sua história – donde decorre que a narrativa acaba por ser o género básico e essencial para a caracterização de acções humanas. É assim que pensamos, entendemos e descrevemos as acções, é assim que elas são inteligíveis. Assim se compreende que a noção de ‘acção inteligível’ seja mais importante que a de ‘acção básica/elementar’: identificar uma ocorrência como acção é identificá-la sob um tipo de descrição que nos permite ver essa ocorrência como seguindo-se inteligivelmente das intenções, motivos, paixões ou finalidades de um agente humano. Dito de outra maneira, ‘uma’ acção é um episódio abstracto/abstractizado de uma história possível. Ou seja, um ‘elemento’ de uma sequência de acções – de um comportamento – só é entendido, i.e. só ganha sentido, como um “possível-elemento-numa-sequência” (AV, p.209). Até em contextos em que, aparentemente, descrições de acções básicas poderiam funcionar, isto acontece: veja-se o exemplo que MacIntyre de seguir uma receita: ‘bata os ovos’, ‘junte a farinha, o leite e o açúcar’, ‘misture tudo até...’ precisam desta sequência para ter sentido. E mais ainda, as próprias sequências que dão sentido às ‘acções’, precisam de contextos – bater 6 ovos a meio de uma palestra sobre Kant não é, em princípio, uma acção inteligível.

Acções ininteligíveis são candidatas falhadas à inteligibilidade – e por isso, juntar acções inteligíveis com acções ininteligíveis debaixo de uma etiqueta comum ‘acções’, e estudá-las a partir do que têm em comum é ignorar isto e representa uma perda. Como se disse, chamar ‘acção’ a um determinado comportamento é descrevê-la inteligivelmente, e perder a prioridade da noção de inteligibilidade é perder uma distinção básica incorporada no nosso discurso e prática – a distinção entre pessoas (seres humanos) e outros seres.

Situações em que, por alguma razão, não se consegue imediatamente descrever (i.e. de uma forma inteligível) uma ocorrência que é aparentemente a acção intencional de um agente humano, são situações muito estranhas – por exemplo, chegar a uma cultura radicalmente diferente. Se, desta vez, fosse algum humano visitar o marciano de estimação de Wittgenstein, a descrição que traria para os telejornais seria certamente a história que conseguiria hesitantemente contar das várias coisas que tinha visto: “eles lá quando querem comer não abrem a boca, aliás, nem sei se aquilo é a boca...aproximam

aquilo que parece ser o alimento de um orifício que têm na barriga, no sítio onde estaria um umbigo, mais ou menos,...”. Mas nem é preciso ir a Marte buscar um exemplo: tentar descrever comportamentos de doentes neuróticos ou psicóticos é também, na maior parte dos casos, tentar arranjar uma história que dê sentido àquilo que é aparentemente ininteligível – por isso é que “dá tanto jeito” caracterizar esse tipo de acções como intencionais, mesmo que as intenções não sejam do agente, mas de algum mecanismo ou estrutura dentro dele.

MacIntyre, a este ponto do seu argumento, dá ainda outro passo, este, talvez, mais controverso:

“(…) I argued that in successfully identifying and understanding what someone else is doing we always move towards placing a particular episode in the context of a set of narrative histories, histories both of the individuals concerned and of the settings in which they act and suffer. It is now becoming clear that we render the actions of others intelligible in this way because action itself has a basically historical character. It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives we live out that the form of the narrative is appropriate for understanding the actions of others. Stories are lived before they are told – except in the case of fiction.” (AV, p. 212)

A controvérsia está, claro, em dizer que existem de facto princípios e fins, géneros, etc ou seja, no passo que vai desde dizer que compreendemos a vida como uma narrativa até dizer que a própria vida tem a estrutura da narrativa.

MacIntyre resolve este problema com o paralelo entre ‘acções’ como pontos abstractizados de uma história e ‘pessoas’ como personagens abstractizadas de uma história. O ponto é que a diferenças fundamentais entre personagens e pessoas não são “nada de especial”: e a mais importante não é que umas existem e outras não, ou que umas existem e outras têm uma existência ‘especial’, é que umas têm alguma coisa a dizer sobre a sua própria história, e outras não; é uma diferença no grau de autoria, como teremos oportunidade de discutir. Ou seja, um agente (uma pessoa) não é apenas actor da narrativa que é a sua vida, é também co-autor. E MacIntyre sublinha que aquilo que um agente é capaz de dizer e fazer inteligivelmente como actor é afectado pelo facto de ele não ser nunca mais (e ser às vezes menos) do que co-autor das suas narrativas. Na vida, ao contrário do que acontece na fantasia, há sempre constrangimentos: sendo ‘personagem principal’ da sua vida, cada pessoa desempenha papéis menores na vida das outras pessoas com quem se cruza, num palco que não desenhou. A história de uma

pessoa é sempre uma teia complexíssima de histórias de outras pessoas, das instituições a que pertence, dos contextos em que se move, etc.

No entanto, uma descrição da vida humana nestes termos que não deixasse “espaço de manobra” fora do âmbito de possíveis leis e princípios não é satisfatório. Há um certo grau de imprevisibilidade que tem de ser mantido para que a própria estrutura narrativa da vida faça sentido. A imprevisibilidade é a primeira das duas características fundamentais da estrutura narrativa da vida – a segunda é o carácter teleológico. Uma narrativa ter um carácter teleológico significa que se orienta para o futuro, ou melhor, para *um* futuro, uma determinada possibilidade de futuro, que atrai ou repele. A ideia é que no modo como uma pessoa vive habitualmente não há presente que não esteja já informado por alguma imagem de um futuro, imagem essa que se apresenta sempre na forma de um *telos* – ou seja, de fins ou objectivos. Mais uma vez, e tal como as personagens numa história, uma pessoa não sabe o que vai acontecer a seguir, e apesar disso, tem a sua vida de algum modo projectada no/num futuro.

A análise de MacIntyre começa a chegar a uma conclusão com uma tese central e as suas implicações. A tese central é a de que somos, nas nossas acções e práticas como nas nossas ficções um animal que conta histórias:

“A central thesis then begins to emerge: man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth.” (AV, p.216)

Por isso, para que alguém possa responder à pergunta sobre ‘o que fazer’ da sua vida (uma pergunta referente à autoria), tem de primeiro responder à pergunta ‘de que histórias me encontro a fazer parte?’ ou ‘que papéis tenho eu e em que histórias?’. Encontrar o seu papel numa história é compreender-se, ou seja, é ter uma descrição de si próprio a partir da qual resulta não só inteligibilidade, como critérios práticos para distinguir boas e más acções, ou acções próprias e impróprias para determinados papéis, situações, instituições, etc.

Esta ideia permite alargar aquilo que MacIntyre já tinha sugerido sobre o conceito de acção ao conceito de ‘identidade pessoal’, com a vantagem de deste modo se conseguir o fundo que o conceito de ‘identidade pessoal’ precisa para ser descrito (um fundo que tanto empiristas – que tentaram fundar a identidade em estados e/ou eventos psicológicos – como filósofos analíticos que batalharam por uma ligação entre esses

estados e os requisitos de identidade estrita como a Lei de Leibniz prescreve – não conseguiram definir). Esse fundo é garantido pelas noções de ‘história’ e ‘unidade’:

“Just as a history is not a sequence of actions, but the concept of an action is that of a moment in an actual or possible history abstracted for some purpose from that history, so the characters of a history are not a collections of persons, but the concept of a person is that of a character abstracted from a history” (AV, p. 217)

Um conceito narrativo da identidade implica que uma pessoa é aquilo por que os outros a tomam justificadamente, no curso da história da sua vida, desde o nascimento até à morte – uma pessoa é, por outras palavras, o ‘sujeito’ (no sentido de ‘a personagem principal’) de uma história que é a sua e que tem o seu sentido particular. Como vimos, ser esta personagem principal da sua história é ser capaz de responder pelas acções e experiências de que a vida narrável é feita. O exemplo de MacIntyre a este propósito ajuda a compreender o que aqui está em causa: dizer de uma pessoa sob uma determinada descrição, por exemplo ‘o prisioneiro de Chateau d’If’, que é a mesma que a pessoa caracterizada com outra descrição muito diferente, ‘o Conde de Monte Cristo’, é dizer que faz sentido pedir a este homem uma narrativa inteligível que esclareça esta complicação – como é que pôde, em sítios e alturas diferentes ser uma e a mesma pessoa, mas descrita de maneiras tão diferentes.

“Thus personal identity is just that identity presupposed by the unity of the character which the unity of a narrative requires. Without such unity there would not be subjects of whom stories could be told.” (AV, p.218)

Mas, além disso, a narrativa da vida de uma pessoa é sempre um tecido complexo feito de cruzamentos e sobreposições com as histórias de outras pessoas, o que faz com que esta dimensão de saber responder por ela, saber dar boas descrições dela, faça parte da própria construção da história da vida de cada um. Sem este traço, não podia haver continuidade nas narrativas, continuidade essa que é o que torna tanto essas narrativas como as acções que as constituem inteligíveis. Assim, os conceitos de capacidade de responder / dar boas descrições (“*accountability*”), inteligibilidade e narrativa pressupõem o conceito de identidade pessoal, e este pressupõe os primeiros. A descrição de MacIntyre tem a estrutura de um novelo, em que a aplicabilidade de um conceito supõe e garante a aplicabilidade dos outros.

Tudo somado, a resposta de MacIntyre à pergunta que motivou esta análise de alguns passos importantes de *After Virtue*, ‘Em que consiste a unidade de uma vida individual?’, é ‘Na unidade de uma narrativa incorporada numa vida’. E, portanto, quando alguém pergunta ‘o que é bom para mim?’ (‘ou o que fazer da minha vida?’) está a perguntar como é que pode viver essa unidade o melhor possível, como é que se pode ir completando, levando a bom porto essa unidade. A vida, está implicado, não é meramente caracterizada como narrativa – é uma narrativa com uma estrutura específica (com um carácter teleológico e uma dimensão de imprevisibilidade). E a noção mais precisa para a descrever é, sem surpresas, a noção de ‘demanda’, *quest*, tão marcante no pensamento medieval. A vida é uma *narrative quest*, ou seja, a história de uma busca porque, ultimamente, aquilo que confere unidade à identidade e à vida é o constante procurar ‘o que fazer da vida’ ou ‘o bom para mim’. Neste passo, MacIntyre mostra claramente o “vestido medieval de Aristóteles”: a vida como busca do bem e a unidade da vida conferida por essa mesma busca. E este ‘bem’ não precisa de ser *este* ou *aquele*. Parece-me que uma das ideias a reter do argumento de MacIntyre é a ideia de que compreendemos formalmente a vida como história de uma busca de algum fim (mesmo que se entenda ‘fim’ de um modo meramente formal), e que uma descrição de si próprio está ‘contaminada’ por esta estrutura.

Ora, se isto é assim, então, fica definitivamente aberta uma porta para outro conceito que parece estar bem no meio do assunto ‘descrever pessoas’ – o de ‘perfeição’ / ‘aperfeiçoamento’. Se à primeira vista pode não ser evidente a ligação entre estes dois conceitos, o argumento que seguimos até este ponto leva a suspeitar que isso não acontece – que descrever-se a si próprio ou ter uma boa descrição de si corresponde a e/ou é condição para ‘aperfeiçoar-se’.

Outra maneira de chegar a esta “suspeita” seria chamar a atenção para o seguinte problema: se se aceitar *grosso modo* as sugestões de MacIntyre, isso parece querer dizer que a existência das pessoas não é independente daquilo que delas se diz – das descrições que delas se fazem (como não o é a das personagens literárias). É certo que há um grau de independência que me parece absurdo contestar: uma pessoa é independente das descrições de si própria na medida em que não cessa de existir se, por algum momento não estão a acontecer em nenhum lugar do universo coisas a que se podia chamar descrições dessa pessoa (hipótese assumidamente especulativa), e também na medida em que pode haver descrições falsas (podem, aliás, todas as descrições de uma pessoa ser falsas). Mas, noutro sentido, as descrições que alguém faz e/ou tem de si próprio – e por ‘descrições’ estou a entender o modo como alguém se compreende, o modo como alguém dá razões daquilo que é, aquilo que sabe dizer sobre si próprio – é o que vai construindo a

vida, a unidade da sua identidade. Descrever-se é saber – ter alguma ideia sobre – o que se é. E isso implica algumas ideias sobre o que é ser uma pessoa em geral, e claro, outras ideias sobre o que é ser uma pessoa *nesta* situação/o que é ser ‘eu’. E, talvez mais importante ainda, ideias sobre ‘a pessoa que se quer (e pode) ser’. São estas ideias que tornam inteligível aquilo que vai acontecendo desde o nascimento até à morte.

A partir do momento crucial em que é capaz de estender o argumento de Anscombe sobre descrições de acções para descrições de pessoas, MacIntyre mostra não só a razão por que uma pessoa precisa de arranjar uma descrição, como as características que deve ter essa descrição, e além disso, pelo caminho, tece uma série de considerações que têm implicações que saem do âmbito estrito daquilo a que se costuma chamar filosofia moral (implicações, por exemplo, para os estudos literários, ou mais precisamente, implicações que contribuem para discussões sobre livros). Este é, para o tópico do presente estudo, o seu grande mérito. Retomaremos algumas destas ideias mais à frente, em confronto com outra descrição alternativa do que é e como deve ser a descrição de uma pessoa, das razões por que é necessária, e das implicações que daí decorrem.

2. REDESCRIÇÃO – PERFEIÇÃO

Redescrever-se: Terapia Interminável

“For finding good reasons to act, requires, as a preliminary, finding a good description of oneself and one’s situation. One can not isolate one’s psychophysiology from one’s ethics, any more than one’s cosmology.” (FMH, p. 178)

No artigo citado acima, Richard Rorty tece um argumento a favor da ideia de que (a) é preciso ter uma boa descrição de si próprio e (b) o vocabulário da Psicanálise é um ótimo candidato para a elaboração dessa descrição. Para a presente investigação importa descobrir se Rorty tem razão ou não, principalmente naquilo a que as suas ideias sobre Freud e a Psicanálise dizem respeito.

Partir-se-á do princípio que pensar a Psicanálise, ou mais propriamente, a terapia psicanalítica como tentativa de se descrever ou redescrever não é polémico. Mas as considerações de Rorty sobre Freud têm um âmbito bastante mais largo que uma sessão de terapia, ou seja, quando Rorty diz que devemos deixar-nos descrever pela Psicanálise, cada vez mais e cada vez mais profundamente, não está completamente a sugerir que marquemos todos uma sessão, cada um com o seu terapeuta. Claro que a terapia psicanalítica tem que ver com o alívio de sintomas, ou como o próprio Freud afirma explicitamente em *Analysis Terminable and Interminable*,

“the freeing of someone from his neurotic symptoms, inhibitions and abnormalities of character”. (ATI, p. 216)

No entanto, Rorty está mais a indicar que o vocabulário que Freud inventou é muito útil para, por exemplo, um ironista liberal falar de si próprio, uma vez que as metáforas cristã, kantiana, nietzscheana, e as demais estão gastas. Ou mais precisamente ainda, Freud tem o mérito de ter ‘democratizado o génio’ ou, o mesmo é dizer, ter descrito o ser humano como o animal que lida com a sua contingência criando metáforas – metáforas essas para as quais, às vezes, se encontra um uso mais alargado do que a redescção privada. (CIS, p.36 e 37)

E, no entanto, encontrar umnexo entre ‘perfeição’ ou ‘aperfeiçoar-se’ e ‘descrever-se’ (ou ‘redescrever-se’) no trabalho de Freud é praticamente impossível. Apesar de a ideia que MacIntyre usa de que ‘acção inteligível’ é uma noção prioritária em relação à de ‘a’ acção continuar, de um modo muito óbvio, a ser uma ideia fundamental na Psicanálise,

seria preciso torcer os conceitos de ‘perfeição’/‘aperfeiçoar-se’ até um limite em que deixariam de, pura e simplesmente, dizer aquilo que habitualmente se pensa que dizem.

Em *Beyond the Pleasure Principle* esta impossibilidade está patente na afirmação de Freud de que a ideia de um *telos* para a vida humana é uma ilusão a descartar. Freud sustenta, literalmente, que a crença numa ‘pulsão para a perfectibilidade’ deve ser abandonada, porque essa pulsão é uma ilusão.

“It may be difficult [...] for many of us, to abandon the belief that there is an instinct towards perfection at work in human beings, which has brought them to their present level of intellectual achievement and ethical sublimation and which may be expected to watch over their development into supermen. I have no faith however, in the existence of any such internal instinct and I cannot see how this benevolent illusion is to be preserved.” (FMH, p. 178)

O que existe naquelas pessoas em que supostamente se vê esta pulsão⁶ incansável de aperfeiçoar-se cada vez mais é, nada mais nada menos, do que o resultado da repressão de outras pulsões, repressão essa “sobre a qual se baseia tudo o que há de mais precioso na civilização humana” (BPP, p. 42). Além disso, e graças à compulsão de repetição, estas pulsões reprimidas não deixam nunca de se esforçar por se satisfazerem. Interessa, portanto, perceber as razões que trazem Freud até esta ideia.

Até porque não seria estranho supor, pelo menos à partida, que a Psicanálise, enquanto redescritção, tivesse uma espécie de *telos*, mesmo que fosse alguma coisa tão formal como ‘ser normal’. Além disso, se se pensa na Psicanálise como terapia, cura, é natural pedir-lhe que, de facto, cure. Mas o próprio Freud esclarece, em *Analysis Terminable and Interminable*, que a terapia não tem os poderes ou a eficácia que alguns lhe atribuem, particularmente no que toca à profilaxia. O argumento gira em torno das dificuldades e obstáculos que se apresentam à terapia, examinando tanto factores fisiológicos/biológicos como psicológicos, e acaba por mostrar como o fim teórico (i.e. a hipotética cura final) e o fim prático (o fim das sessões com o analista) da análise não coincidem.

Estes dois textos – *Beyond the Pleasure Principle* e *Analysis Terminable and Interminable* – servirão para tentar traçar um esboço do modo como Freud concebe a análise e a vida em geral, por um lado, e por outro, permitirão ter em atenção aquilo que interessa particularmente a este estudo: a ligação disso com as ideias de *telos* e ‘aperfeiçoamento’, e as implicações para a literatura que possam seguir-se, se as houver.

⁶ Optei por traduzir ‘instinct’ para ‘pulsão’ em vez de ‘instinto’, seguindo a sugestão Laplanche/Pontalis

Uma das ideias que liga estes dois textos é, precisamente, a de não existência ou impossibilidade de um *telos* (na vida e na terapia), e nessa medida, a visão que se apresentará será, em grande medida, contrária à que se caracterizou anteriormente. Interessa, por isso, e mostrar que razões teve Freud para afirmar que a perfectibilidade é uma ilusão a abandonar.

O conceito em torno do qual se desenvolve o ensaio *Beyond the Pleasure Principle* é 'compulsão de repetição'. Como noutros ensaios, Freud parte da experiência clínica e de casos ou particularidades de casos com que deparou na sua rotina dentro e fora do consultório, para a metapsicologia, ou seja, para a teoria propriamente dita. É preciso que a teoria seja capaz de abarcar, i.e. contemplar e explicar todos os casos e particularidades de casos com que Freud ou outro analista se tenha deparado e possa vir a deparar, e por isso esta atenção à clínica e à vida é crucial.

Neste ensaio, os elementos que Freud traz da clínica são algumas características das neuroses traumáticas (dos sonhos de guerra, por exemplo) e a reconsideração de alguns aspectos do próprio processo de análise terapêutica; da sua vida de fora do consultório, aproveita um episódio de brincadeira de uma criança da sua família com uma espécie de carrinho de linhas que teve oportunidade de observar e analisar. Em cada um destes elementos problemáticos, a 'compulsão para repetir' revela-se a Freud como a melhor – a única – explicação. Mas para que essa explicação resulte, será necessário corrigir algumas ideias antigas, principalmente no que toca ao funcionamento do aparelho psíquico regulado pelo princípio do prazer. Essa correção implica corrigir também a "teoria das pulsões" – e em vez de falar em pulsões de autoconservação e pulsões sexuais, Freud introduz, neste ensaio, as noções de 'pulsão de morte' e 'pulsão de vida'/'*Eros*'. É, precisamente, no contexto destas correções que se enquadra a afirmação sobre o '*instinct towards perfection*' citada acima.

A primeira ideia que fica sob foco de atenção tem que ver com a regulação do aparelho psíquico pelo princípio de prazer – ou seja, é a tese segundo a qual o curso dos eventos no aparelho mental é invariavelmente posto em acção por uma tensão desagradável que tem de ser diminuída, resultando disso o evitar do desprazer ou a produção de prazer. (BPP, p. 7). Assim, o princípio de prazer serve de princípio de constância, segundo o qual o aparelho psíquico se esforça por manter o mais baixa possível a quantidade de excitação presente, ou pelo menos, por mantê-la constante.

Mas mais do que falar numa dominância do princípio de prazer, Freud sugere uma "forte tendência para o princípio de prazer" (BPP, p.9), tendência essa que é contrariada por outras forças, ou por determinadas circunstâncias, que acabam por fazer com que o resultado final não seja absolutamente conforme e em harmonia com o princípio de

prazer. Desde logo, alguma coisa desta ideia deixa-se capturar pelo princípio de realidade, que corresponde a uma espécie de correcção do princípio de prazer pelas circunstâncias externas, da realidade – em vez de procurar cegamente o alívio de tensão a que corresponde o prazer, o aparelho psíquico aprende a tomar factores da realidade em conta na “gestão” da obtenção do prazer. Mas, apesar disso, esta correcção não é estrutural, uma vez que o objectivo final do aparelho psíquico agindo de acordo com o princípio de realidade continua a ser a obtenção de prazer ou alívio do desprazer e que é exactamente esse objectivo que motiva os comportamentos que podiam parecer em desarmonia com o princípio de prazer – o adiamento da satisfação, o abandono de algumas hipóteses, a tolerância temporária ao desprazer fazem sentido porque e na medida em que estão enquadradas no fito maior que é a obtenção de prazer.

A ideia por trás desta concepção do funcionamento psíquico é uma das ideias mais antigas de Freud: a ideia de que existe uma tendência para manter a excitação intracerebral constante. Aliás, essa tendência é a característica que define o próprio aparelho mental, sob o ponto de vista económico.

Este, portanto, é – em traços muito gerais – o modo como Freud concebe o aparelho psíquico que serve como ponto de partida do ensaio. É esta a visão que é posta em causa por alguns episódios clínicos e não clínicos, episódios esses que, de certa maneira, motivam este ensaio. Este ponto ajuda a compreender a estrutura argumentativa do próprio ensaio, que é bastante mais complexa do que simplesmente hipótese – teste/argumento – conclusão, e que por isso, se pode prestar a incompreensões. Depois da explicação breve do funcionamento do aparelho psíquico, a partir da articulação entre os princípios de constância, prazer e realidade, Freud discorre sobre os tais “casos” ou “episódios” que o fazem voltar a atenção para a possibilidade da existência de uma compulsão de repetição.

Em primeiro lugar, Freud refere-se aos sonhos que ocorrem em doentes traumáticos, e que levam o paciente de volta à situação do acidente que gerou o trauma. Ora é preciso entender como é que isto é possível, se os sonhos são acima de tudo *wish-fulfilling*⁷. Seria mais natural supor, dada esta característica, que estes pacientes sonhassem com a sua cura, ou com o passado em que não eram doentes. Em face disto, Freud afirma:

⁷ Na introdução à Standart Edition, indica-se que esta intuição já estaria presente numa comunicação intitulada ‘*Supplements to the Theory of Dreams*’, que Freud dirigiu ao Congresso Internacional Psicanalítico em Setembro de 1920, em que, além disso, anunciava a publicação próxima de *Beyond the Pleasure Principle*.

“If we are not to be shaken in our belief in the wish-fulfilling tenor of dreams by the dreams of traumatic neurotics, we still have one resource open to us: we may argue that the function of dreaming, like so much else, is upset in this condition and diverted from its purposes, or we may be driven to reflect on the mysterious masochistic trends of the ego.” (BPP, p.14)

Mas, no entanto, não será já que este dilema encontra solução – Freud sugere, ao contrário, que se deixe neste ponto o “obscuro e sombrio tema das neuroses traumáticas” (BPP, p. 14), e traz à consideração outro tema bem mais leve: a brincadeira das crianças.

Concretamente, Freud descreve um episódio em que observou uma criança cuja brincadeira preferida consistia em atirar para fora do seu berço uma espécie de carrinho de linhas⁸, fazendo-o desaparecer, e voltar depois a puxá-lo para si, fazendo com que reaparecesse (esta brincadeira parecia vir no seguimento de outra brincadeira que este bebé tinha mais regularmente: pegava em qualquer objecto que estivesse à mão, e atirava-o para o canto do quarto). Enquanto fazia desaparecer o seu “brinquedo”, o bebé, que ainda não falava, balbuciava um som que Freud traduz como querendo dizer ‘*fort*’ [‘gone’ ou ‘embora’], e quando o voltava a puxar, o bebé dizia alegremente ‘*da*’, [‘there’, ‘ali’]. A interpretação de Freud da brincadeira, que segundo o próprio, não podia ser mais óbvia, consiste em descrever este comportamento como uma encenação daquilo que tinha sido, até à data o “*great cultural achievement*” do bebé – a renúncia à satisfação pulsional a que corresponde o deixar a mãe ir-se embora sem grande protesto. (BPP, p.14 a 16)

Ora, o curioso é que esta experiência não pode ter sido agradável, nem sequer indiferente, para o bebé. E portanto é problemático que a repetição desta experiência dolorosa surja como uma brincadeira automaticamente regulada pelo princípio de prazer. Uma hipotética solução para este problema seria invocar uma ‘pulsão de apossar-se’⁹, ou seja, de tomar controlo activo, pela repetição, de uma situação que se sofreu como passivo – neste caso, o abandono da mãe. Ou, ainda outra alternativa seria falar da pulsão de vingança da mãe (por se ir embora), que a criança teria reprimido. E por isso, permanece questionável se um acontecimento deste tipo é ou não independente do princípio de prazer, porque a própria repetição da experiência desagradável pode só ganhar sentido enquanto meio para a obtenção de prazer (outro tipo de prazer, talvez, mas ainda assim, um prazer directo).

A terceira fonte de problemas é, como se mencionou acima, o processo terapêutico de análise. Em 1920, a psicanálise já teria alguma história, e, segundo Freud, já tinha

⁸ “a wooden reel with a piece of string tied round it” (BPP, p.15)

⁹ tradução proposta por Laplance/Pontalis, do alemão *Bemächtigungstrieb* (inglês: *instinct to master*)

refinado em alguma medida os seus métodos e propósitos. Da simples arte de descobrir material inconsciente, através da interpretação, que começou por ser, a terapia psicanalítica, para ser de algum modo eficaz, teve de, de algum modo, passar a fazer com que o paciente confirmasse a construção do analista com a sua memória. Com este objectivo, a tarefa de desmontar e lidar com as resistências do paciente passou a ser parte da “arte psicanalítica”, e para isso, o analista passou a usar a sugestão, o seu poder de influência no famoso processo da transferência.

Mas, como nem tudo o que foi recaiado pode ser recordado, aliás, pode até acontecer que com este método, não se consiga fazer o paciente recordar, precisamente, aquilo que era mais importante que recordasse, Freud afirma que o paciente tem de ‘repetir’, reviver, o material recaiado como uma experiência contemporânea, no âmbito da transferência. Ou seja, é necessário que o paciente volte a passar por aquelas experiências que recaiou, e a única coisa que o analista pode fazer é tentar que esse processo seja o mais controlado possível, tentar manter o paciente a uma certa distância. O paciente, por sua vez, revive tudo ingenuamente:

“They seek to bring about the interruption of the treatment while it is still incomplete; they contrive once more to feel themselves scorned, to oblige the physician to speak severely to them and treat them coldly; they discover appropriate objects for their jealousy; instead of the passionately desired baby of their childhood, they produce a plan or a promise of some grand present – which turns out as a rule to be no less unreal. None of these things can have produced pleasure in the past, and it might be supposed that they would cause less unpleasure today if they emerged as memories or dreams instead of taking the form of fresh experiences”. (BPP, p. 21)

São, finalmente, estas considerações sobre o fenómeno da transferência (com um breve anexo que consiste na descrição daquilo que podia ser um fenómeno semelhante que ocorre por vezes na vida de pessoas ‘normais’, i.e. sem neuroses) que, parecem dar a Freud a coragem de assumir a hipótese de que existe, de facto, na mente, uma compulsão para repetir que se sobrepõe ou que é anterior a ou independente do princípio de prazer. E assim, as descrições dos sonhos dos pacientes com neuroses traumáticas e da brincadeira “fort/da” do bebé passam, também, a poder ser entendidas através desta noção.

Durante o resto do ensaio, Freud ocupa-se da especulação metapsicológica que é necessária para ‘testar a hipótese’ da compulsão para repetir, e para rever alguns aspectos da teoria à sua luz. A investigação presente não incidirá sobre todos os aspectos dessa

especulação, mas centrar-se-á na revisão estrutural do conceito de ‘pulsão’, para compreender por um lado, a famosa ‘correção’ que levou, entre outras coisas àquilo a que por vezes se chama ‘segunda teoria das pulsões’ e por outro, o modo como essa teoria tem que ver (aliás, o modo como essa teoria implica) a tese de Freud sobre a ausência de um *telos*.

Em traços muito gerais, uma ‘pulsão’ corresponde a uma força oriunda do interior do corpo e transmitida ao aparelho mental. As pulsões são, assumidamente, o “elemento mais importante e mais obscuro da investigação psicológica” (BPP, p.34). Freud começa¹⁰ por tentar clarificar o modo como o predicado ‘pulsional’ se relaciona com ‘compulsão de repetir’, já que a compulsão de repetir parece ser de carácter pulsional, e quando age em oposição ao princípio de prazer assemelha-se a uma “força demoníaca”. Essa força tem a particularidade de empurrar para trás, ou seja, para um estado de coisas anteriores. E assim levanta-se a suspeita de que possa haver um atributo universal das pulsões ou da vida orgânica em geral, um atributo que, até aqui, não tinha sido sublinhado:

“an instinct is an urge inherent in an organic life to restore an earlier state of things which a living entity has been obliged to abandon under the pressure of external disturbing forces” (BPP, p.36)

Em cima da mesa está, portanto, uma hipótese que pode parecer estranha – em vez de serem um factor que impele a mudança e o progresso, as pulsões serão expressão da natureza “conservadora” da substância viva (*idem*). Assim, Freud propõe-se levar ao limite esta hipótese, antes de a confrontar com as possíveis objecções, nomeadamente, com a objecção que aponta que pode haver outro tipo de pulsões, além das conservadoras que impelem à repetição, que empurrem na direcção oposta, em direcção ao progresso e ao desenvolvimento. Resumindo, em discussão fica uma ideia bem definida:

“(…) all the organic instincts are conservative, are acquired historically and tend towards the restoration of an earlier state of things.” (BPP, p. 38)

Ora, daqui segue-se que o desenvolvimento de um organismo tem de ser atribuído a causas exteriores, sendo o papel das pulsões o de reagir a essas mudanças, adaptando-se.

¹⁰ não se analisará em profundidade neste estudo a secção IV de *Beyond the Pleasure Principle*, para que a linha do argumento não se afaste do ponto onde se quer chegar – a tese sobre ‘perfectibilidade’. Apesar disso, não se evitarão referências a ideias desta secção, remetendo-se o leitor, em caso de perplexidade, para o próprio texto de Freud.

Daí que possam parecer “progressistas” em vez de conservadoras. E, além disto, é possível especificar qual é esse objectivo final para o qual as pulsões tendem, a que corresponde o tal estado antigo, original: se todas as coisas vivas morrem por razões internas, e se morrer é tornar-se inorgânico outra vez, então “o objectivo de toda a vida é a morte” já que “as coisas inorgânicas já existiam antes das orgânicas”. Assim, e mesmo se não se pode dizer muito sobre o modo como a vida foi infundida em primeiro lugar nas coisas inorgânicas (Freud apenas insinua uma possibilidade) a primeira pulsão é o de voltar ao estado inorgânico.

Face a esta hipótese, as pulsões de que Freud já falava (e com as quais se tecia aquilo a que por vezes se chama ‘primeira teoria das pulsões’) têm de ser vistas de outra maneira. As pulsões de autoconservação, de apossar-se, etc., não serão mais do que pulsões parciais que servem para assegurar que o organismo segue o seu próprio caminho para a morte – um caminho que lhe é imanente – e garantir que o regresso ao estado inorgânico não segue por nenhuma outra via.

Porém, há um tipo de pulsões – as pulsões sexuais – que não se encaixam neste quadro. Tomando como exemplo as *‘germ cells’*, organismos que conseguiram manter uma estrutura bastante próxima do seu estado originário, garantido com isso uma espécie de imortalidade potencial, Freud sublinha que as pulsões que 1) velam pelo destino destas células que sobrevivem ao indivíduo, 2) providenciam um abrigo seguro contra os estímulos do mundo externo e 3) são responsáveis pelo encontro com outras células – o grupo das pulsões sexuais, apesar de serem de natureza conservadora, são um polo oposto às pulsões de morte. São conservadoras, na medida em que, tal como as outras, trazem de volta estados anteriores da substância viva, mas, mais ainda, no sentido em que são particularmente resistentes a forças externas e que preservam a vida por um período relativamente longo. Daí dizer-se que operam num sentido oposto às pulsões de morte. Por isso, é como se um organismo se movesse para a morte com um ritmo vacilante – um grupo de pulsões empurra para a frente e outro vai puxando para trás.

É neste momento da discussão que entra a questão da perfectibilidade. Freud questiona-se se haverá algum outro tipo de pulsões que não procure restaurar um estado anterior – e diz que não conhece nenhum. O que significa que, para Freud, não há nenhuma pulsão universal para o desenvolvimento – mesmo que aconteça tal coisa como ‘desenvolvimento’. Aliás, Freud sugere que declarar um estado como sendo ‘mais desenvolvido’ a outro é uma mera questão de opinião. E é aqui que Freud traça a analogia entre esta suposta pulsão para o desenvolvimento, e uma igualmente imaginária ‘pulsão para a perfeição’, que actuasse nos seres humanos, e que os orientasse em direcção a uma vida intelectual e ética cada vez mais perfeita. (BPP, p. 42)

Para Freud, a descrição do desenvolvimento dos seres humanos não precisa de ferramentas muito diferentes da dos animais – uma ideia que é radicalmente diferente das apresentadas no capítulo anterior. Na verdade, com isto não quero sugerir que Freud não encontra diferenças fundamentais entre animais e pessoas – isso não é verdade. Aliás, seguimos a tradução de *'trieb'* para 'pulsão' para não confundir com *'instinkt'*, (que traduzir-se-ia para 'instinto'), já que Freud usava a última noção para falar de forças naturais que existem tanto nos animais como nas pessoas, e a primeira, a que temos dado mais atenção, para se referir a forças que apenas se observam a agir nas pessoas. As pulsões são especificamente humanas, e em certa medida, bastante mais complexas que os instintos: à sua componente natural (biológica) acrescentam-se, e por vezes, determinantemente, factores da história e das contingências biográficas de cada um. A ideia é que, mesmo usando conceitos com aplicabilidade exclusiva nos seres humanos, o tipo de explicação que Freud arranja, e o tipo de explicação biológica que tem como válido é um modelo que tem de servir para animais e pessoas, e é nesse sentido que para Freud, pessoas e animais não correspondem a classes diferentes.

Por isso, A diferença principal não é que Anscombe ou MacIntyre (ou Aristóteles) ponham o ser humano como 'superior', ou como 'pináculo' do desenvolvimento biológico. O que os afasta definitivamente de Freud é que sustentam que eliminar as diferenças entre pessoas e animais corresponde, muitas vezes, a uma perda significativa – concretamente, no que diz respeito a este ponto. Para estes autores, faz sentido acrescentar alguma coisa a respeito do 'desenvolvimento' intelectual e ético dos seres humanos, porque isso é precisamente aquilo que é específico dos seres humanos. Além disso, a diferença principal entre, por exemplo, um gato e uma pessoa não tem de ser posta em termos de "escala" ou "hierarquia" – basta sublinhar que um gato não tem dúvidas nenhuma quanto ao que quer dizer 'ser gato' e quanto ao modo como isso se faz, enquanto que para as pessoas (algumas pessoas, pelo menos) a questão sobre o que é ser pessoa e como é que isso se faz pode ser a questão mais importante de toda a vida. Mais, segue-se do argumento do capítulo anterior que essa questão pode – e tem, e tem tido – respostas erradas: respostas que são pura e simplesmente falsas, e respostas que não funcionam, ou seja, respostas que conduzem a uma vida experimentada dolorosamente como "sem sentido". A 'vida boa' não é uma vida qualquer.

Já Freud, ao dizer que a tudo aquilo a que orgulhosamente chamamos civilização não passa de resultado do recalçamento, e ao mostrar a ligação que essa afirmação tem com a pulsão de morte, nega completamente a ideia de uma 'direcção', e portanto, de um *telos* – para a vida de uma pessoa e de uma sociedade. A Freud interessa mais (interessa apenas) o *terminus a quo* das acções humanas. Anscombe e MacIntyre perceberam (como

Aristóteles já tinha compreendido) que o *terminus ad quem* é crucial para descrever acções e descrever pessoas. E que é esta dimensão de futuro que permite que uma descrição preserve o grau de indeterminação, ou de imprevisibilidade a que MacIntyre se refere, e que é absolutamente inabdicável.

Com este passo, Freud abre a porta para algumas ideias que apresentará mais tarde, por exemplo, em *Civilização e os seus Descontentes*. É no princípio desse texto que encontramos uma das chaves para o problema deste estudo, quando Freud se refere à falta de pertinência que, segundo ele, tem a pergunta pelo sentido da vida.

“(...) the notion that life has a purpose stands or falls with the religious system.”

(CAID, cap.1)

Ou seja, Freud está a implicar que apenas uma religião pode ter uma resposta para a pergunta pelo sentido ou pela finalidade da vida. Mas esta implicação não é verdade. Toda a gente tem uma resposta – praticamente toda a gente, sem pensar muito (sem pensar praticamente nada) tem este problema “fechado”. A prova disso é que se assim não fosse, o mundo pararia: se as pessoas estivessem preocupadas em perceber se e qual era o sentido ou a finalidade da sua vida, ou melhor, se tivessem de encarar a ausência de sentido da sua vida ou a total ignorância da sua finalidade, dificilmente marcariam reuniões, tratariam das compras, iriam para o trabalho, para a faculdade, leriam teses de mestrado, etc. Não é só na religião que as pessoas encontram ‘sentido’ ou ‘finalidade’ – a religião pode mostrar um tipo de ‘sentido’, de ‘finalidade’, mas a maioria das pessoas tem esse problema resolvido de uma maneira menos rebuscada.

Freud não deixa de reconhecer alguma coisa parecida com isto quando afirma que a maioria das pessoas não aguenta esta ausência de sentido, e parte do princípio que a vida imposta aos seres humanos é dura demais para estes suportarem na sua crueza – e menciona a necessidade de cuidados paliativos permanentes: distrações, satisfações substitutivas, e intoxicantes ou anestésias. A sua tese é, pois, que se olhe não para a pergunta teórica, mas para aquilo que as pessoas revelam, através do seu comportamento, acerca da finalidade e do sentido sua vida, ou, e o mesmo é dizer, para aquilo que desejam alcançar na e com a sua vida. E deste modo, a resposta surge claríssima (e familiar): as pessoas querem ser felizes.

Mas a ideia de felicidade que entra em jogo aqui é profundamente diferente da de, por exemplo, Aristóteles (em qualquer dos seus “vestidos”). Para Freud a felicidade tem uma natureza dupla: evitar a dor e as experiências desagradáveis, e procurar o prazer intenso.

“As we see, it is simply the programme of the pleasure principle that determines the purpose of life.” (CAID, cap.1)

O raciocínio é bastante linear: se se toma a felicidade por aquilo que todas as pessoas, com as suas acções e comportamentos, mostram procurar, e se essas acções e comportamentos são reguladas automaticamente pelo princípio do prazer (mesmo com as necessárias correcções), então o pleno cumprimento daquilo que o princípio de prazer prescreve é a felicidade.

Podia pensar-se que o prazer corresponde ao *telos*, àquilo que se busca (num sentido aristotélico-medieval-macintyriano do termo). Mas na concepção freudiana, ‘busca’ não tem o mesmo sentido – corresponde aqui meramente ao “modo como a máquina funciona”. Ou seja, se os homens fossem iguais aos gatos, podia dizer-se que o princípio de prazer correspondia à ‘natureza’ dos homens. O problema é que a vida dos homens que tentam viver como gatos não costuma correr muito bem. Do que se trata, segundo Freud, é de esconder a ausência angustiante de um *telos*, ou, para pôr a questão em termos mais neutros, de lidar com a própria contingência.

Não é só na especulação metapsicológica que Freud sublinha a sua antipatia por qualquer tipo de teleologia. Também em questões que dizem respeito à prática terapêutica aparecem problemas que têm aqui a sua raiz – nomeadamente, como já se mencionou, no ensaio *Analysis Terminable and Interminable*.

É importante começar por esclarecer que o primeiro sentido de ‘fim’ a que este título se refere não é exactamente o sentido que corresponde à noção de *telos*; é ao final da terapia, à altura em que a terapia pode ou não pode acabar. Mas, claro, se a terapia cumpre um propósito, seria legítimo pensar que chegaria ao justo fim quando cumprisse esse propósito – quando, ou seja, atingisse o seu fim no sentido de *telos*. Por isso, em causa também está a tentativa de compreender se a análise tem ou deve ter um ‘fim’ neste segundo sentido.

Este ensaio começa com uma secção em que Freud apresenta alguns casos em que se tentou, por alguma razão, acelerar o processo de análise, nomeadamente um caso com um “jovem russo” seu paciente que descreveu em *From the History of an Infantile Neurosis*. Nesse caso, Freud teve de fazer uma espécie de chantagem com o seu paciente, porque o sucesso parcial que o tratamento estava a ter estava a inibir o sucesso global (o paciente não queria prosseguir porque estava numa zona de conforto), e por isso, marcou uma data para o fim da análise. Esta ‘chantagem’ acabou por não se verificar um método eficaz – já que, apesar de parecer curado, o paciente voltou a ter alguns episódios e a ter de receber

tratamento (com uma aluna de Freud). Mas deste problema técnico de acelerar a análise sai uma questão que Freud julga mais interessante e mais importante, e que é directamente relevante para esta investigação – saber se existe um ‘fim natural’ para a análise, e se existe alguma possibilidade de levar a análise a esse fim.

No entanto, a noção de ‘fim da análise’, como se referiu, tem um sentido prático e um “mais ambicioso”. O sentido prático é relativamente fácil de definir – o fim da análise coincide com o tempo em que paciente e analista deixam de se encontrar, o que acontece normalmente depois de se terem verificado duas condições: a primeira é o paciente já não exhibir sintomas e ter ultrapassado as suas ansiedades e inibições, e a segunda é o analista considerar o material recalcado que foi tornado consciente, as resistências internas que foram conquistadas, e as explicações que se arranjam para coisas que eram ininteligíveis são suficientes para não ter de se continuar a repetir o processo patológico. É de sublinhar este último item da lista de Freud, já que vai precisamente de encontro à ideia de que a descrição de uma pessoa é uma coisa importante, mais precisamente, à ideia de que a noção de ‘acção inteligível’ é uma noção prioritária em relação à noção de ‘a’ acção. E portanto, é de esperar que pelo menos algumas das diferenças entre o discurso de Freud que se tem vindo a apresentar e o de MacIntyre tenham mais que ver com o tipo de coisas que contam como ‘explicações’ ou ‘descrições’, ou seja, com o tipo de coisas que tornam outra coisa ‘inteligível’. (Ou, dito de outra maneira, mesmo que se tentasse uma aproximação entre os dois autores, dizendo que análise termina quando o paciente sabe contar a sua própria história, há diferenças cruciais na estrutura interna do que essa história teria de ser, que tornariam esta aproximação muito menos imediata do que o que pudesse parecer).

O sentido “ambicioso” tem que ver com a pergunta sobre se o analista conseguiu ter uma influência tão profunda no paciente que não se esperaria mais nenhuma mudança nele se a sua análise continuasse. Neste sentido, então, trata-se de saber se a análise faz com que seja possível atingir-se um grau estável de absoluta ‘normalidade’, atingido, assim, o fim.

Como lhe é habitual, Freud começa por partir da experiência clínica para responder a esta pergunta, e indica que tanto ele como outros analistas já tiveram “casos de sucesso”, ou seja, casos em que se pode dizer que a análise chegou ao fim, em sentido forte. Verifica-se que os factores de sucesso desses casos são bastante determinados: são casos em que o ego do paciente não sofreu demasiadas alterações, e/ou em que a perturbação é essencialmente traumática, isto é, em que a componente accidental da neurose (o trauma) é predominante sobre a componente constitucional (a força das

pulsões). Quando sucede o contrário disto, a análise corre o sério risco de ter uma duração interminável.

Mas existem também, obviamente, “casos de insucesso”, e Freud apresenta dois, que têm em comum precisamente o facto de a análise ter sido interrompida quando o analista julgou que as condições estavam reunidas, mas apesar disso, anos depois, o paciente voltar a ter perturbações. A ligação entre essas perturbações e as anteriores (que se supunham tratadas) não é clara, mas é pelo menos possível que exista, e é precisamente aí que reside o problema. Um céptico, um optimista e um ambicioso, como diz Freud (AIT, p. 223), olharão para este problema de maneiras muito diferentes: o primeiro dirá que está provado que a análise não tem um carácter profilático, que não protege o paciente nem de possíveis futuras doenças, nem de uma reincidência da doença de que se curou ou pelo menos, que parecia curada. Os outros não concordarão com as “provas”, e apontarão que estes casos não são significativos, uma vez que são casos antigos, do princípio da história da psicanálise, e que há evoluções técnicas e terapêuticas suficientes para que a análise tenha eficácia permanente, ou pelo menos suficientes para poder garantir que se um paciente volta a ficar doente, é de uma doença nova. Os optimistas partem de três pressupostos (AIT, p. 223): 1) que é possível lidar com um conflito pulsional (ou mais correctamente, de um conflito entre o ego e uma pulsão) de um modo definitivo; 2) que é possível, enquanto se trata um conflito pulsional de um paciente, “inoculá-lo” contra a possibilidade de outros conflitos semelhantes; e 3) que se tem o poder e a legitimidade para, com objectivos “profiláticos”, provocar um conflito patogénico que não está presente nesse momento.

Se estes pressupostos dos optimistas são ou não são verdadeiros é uma questão que vai atravessar o resto do ensaio, que a partir deste ponto, ganha um tom mais marcadamente metapsicológico. Mas, seja como for, parece já se ter tornado claro que o caminho para levar a análise ao seu fim mais ambicioso não passa nem pode passar por um encurtamento da sua duração. (ATI, 224).

Antes da breve análise do resto do ensaio, importa sublinhar que é este “fim ambicioso” em que optimista acredita pode ser identificado com aquilo a que Aristóteles chamaria o *telos* da análise. Freud, claro, nunca usou esta palavra, e provavelmente não concordaria com ela – e as razões para isso serão expostas brevemente. Mas Aristóteles tem vários exemplos que se podem aplicar aqui: a ‘cura’ como *telos* de alguma acção, a ‘saúde’ como *telos* de caminhar, etc.¹¹ . Além disso, a “normalidade” como estado é, de algum modo, semelhante à felicidade como estado a que Aristóteles chamava “boa vida”. Assim, não está só em cima da mesa a questão teórica sobre a possibilidade do “fim

¹¹ cf. Metafísica a 994 a e 1013 a, por exemplo

ambicioso” da análise – a própria noção de finalidade da análise (em sentido teleológico) está em exame.

Freud, sem surpresas, vai desmontar a esperança do optimista, e acabar por mostrar que o fim prático e o fim “ideal” da análise raramente coincidem, tecendo pelo caminho várias considerações que deixam transparecer aquilo que ele próprio assumiu: a terapia não é a melhor parte da psicanálise, ou não é, pelo menos, a que mais lhe interessa. O maior interesse de Freud é teórico: é descobrir/inventar uma descrição do humano nos termos que foi forjando que incluía uma explicação das perturbações mentais, suas causas e suas possíveis curas. Nesse sentido, a terapia entra como parte necessária da metapsicologia, e o método terapêutico será uma tradução o mais fiel possível das conclusões da especulação metapsicológica (daí a estrutura intrincada de vários ensaios, nomeadamente de *Beyond the Pleasure Principle* e de *Analysis Terminable and Interminable*). Mas este cepticismo não é equivalente a uma pura e simples descrença. No fim de *Analysis Terminable and Interminable*, Freud escreve:

“I am not intending to assert that analysis is altogether an endless business. Whatever one’s theoretical attitude to the question may be, the termination of an analysis is, I think a practical matter.” (ATI, p. 2499)

e, logo de seguida:

“Our aim will not be to rub off every peculiarity of human character for the sake of a schematic ‘normality’, nor yet to demand that the person who has been ‘thoroughly analysed’ shall feel no passions and develop no internal conflicts. The business of the analyst is to secure the best possible psychological conditions for the functions of the ego; with that it has discharged its task”. (AIT, p.250)

Descolando aquilo a que chamou “fim ambicioso” daquilo a que chama “fim prático”, Freud consegue, por um lado, descrever a análise de uma maneira não-teleológica (não tendo como objectivo chegar a ‘um’ estado determinado) mas não lhe tirar o valor ou o ‘mérito’: consegue-se alguma coisa com a análise, produzem-se ‘efeitos’ – se a tarefa do analista é “assegurar as melhores condições possíveis para o funcionamento do ego”, o que isso implica é que mesmo quando as condições que é capaz de assegurar não correspondem exactamente à expectativa do que seriam as ‘melhores condições’, serão, provavelmente as melhores condições *possíveis*, isto é, as melhores condições que naquele caso concreto se conseguiu produzir.

Os vários passos que Freud tem de dar para isto são todos cruciais. Em primeiro lugar, Freud começa por abordar o primeiro dos pressupostos do optimista hipotético: que é possível domesticar uma pulsão de uma maneira permanente. Por ‘domesticar’, Freud explica que não quer dizer ‘eliminar’, mas trazê-la a uma harmonia com o ego, fazendo com que deixe de procurar cegamente e independentemente a sua satisfação. Este é um ponto, portanto sobre a relação entre o ego e as pulsões, ou mais precisamente sobre a força do ego e a das pulsões. A terapia analítica, assim, corrigiria os processos de recalçamento de modo a pôr fim ao domínio do factor quantitativo (a força da pulsão). A experiência, no entanto, não permite avançar mais do que um ‘às vezes’: às vezes a análise consegue eliminar a influência de um aumento numa pulsão, ou às vezes o efeito da análise é o aumento do poder de resistência das inibições. (ATI, p. 228)

A variabilidade do efeito da análise pode ser vista e explicada a partir da noção de ‘resíduo’. Assim como nas transições do mundo real existem estados intermédios, que são muitas vezes desprezados por se prestar atenção apenas ao resultado final dessas transições, também sucede que os processos analíticos pelos quais o recalçamento é substituído por controlos ego-sintónicos são, muitas vezes, incompletos – alcançam uma transformação mas apenas parcialmente, ou seja, porções dos antigos mecanismos permanecem inalteradas pelo trabalho analítico. Assim, dizer que a análise cura neuroses garantindo o controlo das pulsões é dizer alguma coisa que é “always right in theory but not always right in practice.” (ATI, p. 229)

O passo seguinte do argumento diz respeito à dimensão profilática da terapia analítica. A questão sobre se é possível proteger o paciente de um futuro conflito, durante o tratamento de outro conflito pulsional e a questão sobre se é possível e legítimo tornar patente um conflito que não está manifesto no período da análise podem e devem ser tomadas em consideração em conjunto, já que, mais do que terem as duas que ver com ‘profilaxia’, a possibilidade da primeira depende da possibilidade da segunda.

E Freud é peremptório desde o início desta secção:

“(…) experience flatly rejects the notion. If an instinctual conflict is not a currently active one, is not manifesting itself, we cannot influence it even by analysis.” (ATI, p. 231)

Haveria duas possibilidades de tentar fazer isto: ou provocar uma situação em que o conflito se manifestasse, ou discutir a possibilidade de isso vir acontecer com o paciente. A primeira poderia ser realizada de uma de duas maneiras, ou na realidade, ou na esfera da transferência; mas em qualquer uma, o paciente é exposto a uma situação de sofrimento, frustração. Apesar de conceder que a terapia analítica pressupõe algum grau de

frustração, Freud alerta para o facto de, para se provocar um conflito na realidade, se ter de causar perturbações muito mais significativas, por exemplo “destruir casamentos satisfatórios” (ATI, p. 222). Na prática, estes procedimentos estão excluídos à partida, até porque o analista não terá, na grande maioria dos casos, poder para manipular estas situações. A teoria também dá fundamento ou legitimidade para este tipo de “terapia”. Desde logo porque o trabalho da análise prossegue melhor se as experiências patogénicas do paciente forem experiências passadas, de tal modo que no presente o ego está a uma certa distância, distância essa que faz com que a terapia tenha alguma eficácia.

E nem a esfera da transferência se revela um bom terreno para provocar conflitos, primeiro porque é uma esfera limitada, ou seja, o paciente não consegue por ele próprio trazer todos os seus conflitos para a transferência, e o analista, por seu lado, não consegue trazer para aí todos os conflitos pulsionais possíveis. Mas mais do que isso, usar a transferência para provocar conflitos obrigaria o analista a comportar-se de uma forma nada amigável para com o paciente, o que, por sua vez, iria certamente prejudicar a transferência positiva (i.e. a afeição do paciente pelo analista) e com isso comprometer a análise.

Finalmente, a hipótese de discutir com o paciente a possibilidade do surgimento de um novo conflito pulsional também não constitui nenhum tipo de prevenção satisfatória, uma vez que esse eventual conflito não é, de facto, sentido pelo paciente. Freud é muito preciso a descrever o que aconteceria nesta situação:

“We have increased his knowledge, but altered nothing in him. The situation is much the same as when people read psycho-analytical writings. The reader is ‘stimulated’ only by those passages which he feels apply to himself – that is, which concern conflicts that are active in him at the time. The rest leaves him cold.” (ATI, p. 233)

O exame dos “pressupostos do optimista” levou Freud a discutir um dos factores que tinha considerado fundamentais nos ‘casos terapêuticos de sucesso’ – aquele que dizia respeito à força das pulsões. Falta ainda tentar descrever o que se passa no caso das alterações do ego, falta, aliás, explicar a que é que está a chamar ‘alteração do ego’.

Durante o processo terapêutico, o terapeuta tem de ter como seu aliado o ego do paciente, a que se une para controlar as pulsões provenientes de porções do id e incluí-las nas sínteses do ego. Mas para que este pacto funcione é necessário que o ego seja um “ego normal” (a cooperação normalmente falha em casos de neuróticos). O problema é que um “ego normal” não é mais do que uma ficção, ‘normalidade’ é uma noção meramente

estatística – as pessoas ditas “normais” têm egos que se assemelham em maior ou menor grau, e essa distância é precisamente aquilo que serve para medir o grau de alteração do ego.

Uma alteração do ego pode ser, em primeiro lugar, um mecanismo de defesa que o ego adoptou no curso do seu desenvolvimento, e no qual acaba por fixar-se, fazendo com que os modos de reacção próprios desse mecanismo sejam repetidos pela vida fora, mesmo que os perigos originais já não constituam ameaça. O ego sente-se compelido a procurar situações que sirvam de substitutos do perigo original, para arranjar justificação para manter esses comportamentos habituais. Mais do que uma discussão sobre os mecanismos de defesa, Freud quer compreender que influência tem a alteração do ego a que correspondem no sucesso da análise¹². E o que sucede é que esses mecanismos se reproduzem na terapia sob a forma de resistência à recuperação. Ou seja, é, desta vez, a própria recuperação que é tomada como perigo. Assim, através e durante o trabalho analítico sobre as resistências, o ego retira-se (em maior ou menor grau) do acordo em que a situação analítica está fundada. (ATI, p.239). E portanto, em vez de colaborar no esforço de descoberta do id, o ego opõe-se, quebrando com essa oposição a “regra fundamental da análise”. A este efeito produzido no ego pelas resistências, no sentido em que constitui um desvio da ficção da normalidade é que se chama ‘alteração do ego’. E, assim, o sucesso ou insucesso da terapia depende do grau de enraizamento destas resistências.

Adicionalmente, Freud identifica outras fontes de alterações do ego i.e. resistências, das quais apenas uma vale a pena mencionar aqui – em determinados casos as raízes das alterações são ainda mais profundas:

“No stronger impression arises from the resistances during the work of analysis than of there being a force which is defending itself by every possible means against recovery and which is absolutely resolved to hold on to illness and suffering.” (ATI, p.242)

Ora esta força é alguma coisa que actua para lá do princípio de prazer (ATI, p.243) e é, em sentido próprio uma pulsão de agressão ou destruição, que se reconduz, naturalmente, à pulsão de morte original da substância viva. É de sublinhar que neste passo Freud sublinha um pormenor que enriquece a análise de *Beyond the Pleasure Principle*:

¹² Neste ponto, Freud remete várias vezes para o trabalho que Anna Freud desenvolveu sobre os mecanismos de defesa do ego.

“It is not a question of an antithesis between an optimistic and a pessimistic theory of life. Only by the concurrent or mutually opposing action of the two primal instincts – Eros and the death-instinct –, never by one or the other alone, can we explain the rich multiplicity of the phenomena of life.” (ATI, 243)

Como que para filiar esta sua teoria dualista (que, segundo o próprio Freud, não estava a ser muito bem recebida) numa tradição filosófica¹³, Freud recorre aqui a um paralelo com Empédocles, mais concretamente, com a oposição empedocliana entre *φιλία* e *νεῖκος*. Empédocles mantinha que eram estes dois princípios que governavam os acontecimentos no universo e na mente, dois princípios que estavam permanentemente em guerra – o princípio de *φιλία* impele à aglomeração das partículas primordiais para formar unidades, enquanto que o princípio de *νεῖκος* procura destruir estas fusões e separar as partículas. A semelhança com a “segunda teoria das pulsões” de Freud é incontornável – não só no nome, como nas funções os princípios empedoclianos são praticamente equivalentes aos sugeridos por Freud. As (poucas) diferenças também não são menos óbvias: por exemplo, Empédocles falava da união e separação das partículas dos quatro elementos, e sem se preocupar muito com a distinção vivo/inanimado, e Freud aspira a uma seriedade biológica que não lhe dá grande margem para grande especulação mítica em torno de forças que regem o universo, e tem de limitar a sua análise ao estudo de pulsões.

O último ponto que vale a pena salientar do argumento de Freud é a secção em que se refere ao próprio analista como factor determinante do sucesso ou insucesso (mais propriamente, da completude ou incompletude) da análise. Aquilo com que Freud está preocupado não é que um analista não tenha atingido os padrões fictícios da ‘normalidade’.

“Analysts are people who have learned to practise a particular art; alongside with this, they may be allowed to be human beings like anyone else.”
(ATI, p.247)

Mas, como é fácil de imaginar, é próprio da natureza dessa arte, das condições especiais em que é praticada, que os defeitos do analista interfiram com o seu trabalho, que não o deixem avaliar correctamente o que se passa com o paciente, por exemplo. Por isso, Freud

¹³ Curiosamente, também em *Beyond the Pleasure Principle*, Freud procura e descreve uma espécie de filiação filosófica, nesse caso, reportando-se ao discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão, e fazendo um paralelo com a explicação que aí se apresenta de Eros, com aquilo a que está ele a chamar Eros.

enumera quatro qualidades que é legítimo esperar encontrar num analista: normalidade mental, correcção (no juízo, entende-se), superioridade que lhe permita ser exemplo ou professor, e amor da verdade em que se deve basear a relação analítica. Em face disto, é legítimo perguntar como é que um analista se torna neste tipo de pessoa, onde é que ele vai encontrar estas qualidades – sendo certo que o que está em causa não é que o analista tenha de ser uma pessoa perfeita antes de se tornar analista. E a resposta é: na análise. Isto é, um bom analista precisa de já ter sido um ‘analisado’, é, aliás assim que deve começar a sua preparação para a profissão. Essa análise, segundo Freud, é muitas vezes, infelizmente, de curta duração, devido a contingências externas (coisas como o pequeno número de analistas que podiam analisar outro, e a distância a que se encontravam, que parecem ter bastante mais peso numa altura como foi a do princípio da psicanálise) o que pode fazer com que seja, por isso mesmo, incompleta. Mas além disso, recomenda-se que um analista se submeta à terapia periodicamente (de cinco em cinco anos, aproximadamente), porque, sendo o parceiro activo na relação terapêutica, um analista não deixa de estar exposto a alguns “perigos da análise” – nomeadamente, a constante preocupação com o material recalçado que luta para se libertar na mente do paciente, que pode acordar pulsões no analista, que numa situação normal permaneceriam reprimidas.

Também este factor é decisivo no momento de descolar o fim teórico da análise do fim prático – não apenas seria preciso o tipo ideal de paciente (com um ‘ego normal’ que não existe), com uma doença ideal (de origem traumática e em que a força das pulsões fosse domesticável), seria também necessário ter o tipo ideal de analista (‘normal’, correcto, um exemplo, amante da verdade, ‘analisado’). Claro que para ter o tipo ideal de analista é preciso que ele próprio tenha sido submetido à análise, e portanto, que ele próprio não se afaste muito do tipo ideal de paciente com o tipo de doença ideal, e que haja outro analista ideal. E assim por aí fora. Mas este ponto que podia parecer um problema (uma espécie de regressão ao infinito), não o é para Freud: o fim da análise tem, afinal, uma dimensão prática, e qualquer analista experiente terá casos em que foi fácil determinar a cura.

Esta interminabilidade teórica faz com que um certo sentido da noção de *telos* não se aplique – um sentido bem capturado na diferença entre a teleologia aristotélico-tomista e a utilitária, de que MacIntyre fala no capítulo 14 de *After Virtue*, e a que se fez referência no capítulo anterior deste estudo. A psicanálise de Freud deixa-se qualificar mais facilmente pela expressão “teleologia utilitária”: um meio para um fim, sendo que esse fim não é um estado ‘perfeito’ ou ‘acabado’ de coisas, mas corresponde a um alívio de sintomas, na melhor das hipóteses. A própria ideia de estado “perfeito” ou “acabado” de coisas, ou mais rigorosamente, de ‘pessoa perfeita’ não encontra eco em Freud. Por um

lado, a moral não é mais do que o efeito da repressão e do recalçamento (não corresponde de maneira nenhuma a uma ‘realização da melhor parte do homem’, não tem nada que ver com ‘felicidade’, nem com ‘natureza dos seres humanos’), e por outro a própria ‘normalidade’ (i.e. não-doença) é uma ideia meramente estatística, é uma ficção ideal – é o neurótico que serve de critério e ponto de referência a partir do qual se marcam distâncias maiores ou menores.

Esta é uma das ideias que Richard Rorty mais gosta, e a partir das quais esboça o seu retrato de Freud – que descreve com a tal noção de ‘democratização do génio’. Aliás, a própria ideia de que não se tem de chegar a *um* sítio, a ser *um* tipo de pessoa, com a terapia, mas que a terapia consiste em aliviar sintomas a partir de um processo, em que, além de outras coisas, uma pessoa aprende a falar de si e das suas acções de outra maneira, com outras ferramentas – e com ferramentas ‘especiais’ – só podia agradar a Rorty.

Quando, afinal, Rorty alertava para a necessidade de não se separar a psicofisiologia da ética, queria, com isso, dar um passo que nem Anscombe, nem MacIntyre acompanhariam – um passo determinante em direcção a Freud, um passo que dá um sentido radicalmente diferente à noção de ‘redescricao’. O sentido deste passo compreende-se quando se vê a dupla razão que Rorty tem para o dar: Rorty tem razões para gostar do vocabulário da psicanálise não só porque esse vocabulário tem ferramentas que correspondem ao tipo de ferramentas de que Rorty gosta (e deixa de fora as que Rorty não gosta) mas também porque (e em certa medida, esta segunda razão decorre da primeira) o vocabulário psicanalítico é um excelente exemplo do modo como ‘um vocabulário’ deve funcionar.

A psicanálise permite descrever o humano e a cultura nos termos que interessam a Rorty: como um tecido de contingências – em vez de, por exemplo um sistema de faculdades –, com um olhar que incide sobre o particular em vez de procurar subsumir conceitos abstractos em princípios universais. E, mais, (e precisamente por isso) termina a guerra que começou com Kant (ou com Platão) entre romanticismo e moralismo, i.e. entre o foco na espontaneidade individual e na perfeição privada por um lado, e a insistência na responsabilidade social universalmente partilhada por outro (CIS, p.30); desiste, portanto do esforço infundado e condenado a ser sempre frustrado, segundo o próprio Rorty, de conciliar os domínios público e privado. Só esta devoção ao particular, à(s) contingência(s), faz com que seja possível ‘criar-se a si próprio’, fazer de si, da própria vida, alguma coisa que valha a pena. Rorty diz que se aprende com Freud a ‘tomar posse do seu passado’, portanto, a redescrever-se, e assim a tomar posse das contingências que constituem a própria cadeia causal que trouxe cada pessoa à sua situação presente, para

poder libertar-se delas, para poder re-criar-se. As ferramentas preferidas de Rorty, assim, condizem perfeitamente com as ideias de Freud.

Mas, além disso, o vocabulário de Freud permite exemplificar de uma maneira muito concreta o que é e como funciona um 'vocabulário', que é um dos conceitos fundamentais para Rorty.

Um vocabulário, é, de uma maneira muito geral, uma descrição do mundo: Assim, por exemplo "*the vocabulary of ancient Athenian politics versus Jefferson's, the moral vocabulary of Saint Paul versus Freud's, the jargon of Newton versus that of Aristotle, the idiom of Blake versus that of Dryden*" (CIS, p.5) são exemplos de pares de vocabulários alternativos. Rorty insiste que uma das razões ou até mesmo a principal razão pela qual se continua (erradamente) a insistir em pensar a verdade como correspondência, como alguma coisa encontrada – por oposição a criada – é olhar-se para frases ou proposições isoladas, e não para os vocabulários inteiros de que essas frases ou proposições fazem parte.

Além disso, não se cansa de alertar que o mundo não dá critérios para escolher o 'certo' entre dois vocabulários. Rorty propõe que pensemos nos vocabulários como ferramentas com determinados usos. Diferentes vocabulários servem diferentes propósitos, em diferentes alturas, contextos, culturas, etc. – um dos propósitos, por exemplo, com que Rorty pega no vocabulário de Freud será porque ele permite descrever as pessoas de um modo que, segundo o próprio Rorty, serve melhor uma democracia liberal ocidental.

Mas, claro, apesar desta ideia de uso e propósito, Rorty insiste que não faz sentido falar de teleologia. A "evolução" da linguagem, a sucessão de vocabulários, não sendo aleatória, não é um movimento em direção a uma compreensão cada vez melhor da verdade sobre a essência das coisas. Para Rorty, palavras como 'Verdade' e 'essência' são parte do vocabulário dos filósofos platônicos e de herança cristã, que ele se esforça por abandonar, e por convencer o mundo a abandonar também.

Em alternativa Rorty tem o vocabulário de Freud, com a vantagem de funcionar exactamente como Rorty descreve (ou prescreve) o funcionamento de 'um vocabulário' no geral: o próprio Freud, segundo Rorty, não escolhe entre Kant e Nietzsche, por exemplo – entre, isto é, o cumpridor de deveres universais e o super-homem. Não está a procura que uma imagem retrate fielmente a 'essência do humano'. Pelo contrário, olhando para as contingências do passado de cada um, e pondo aí a ênfase, Freud não dá (como se procurou mostrar acima) uma imagem 'do Homem', nem uma descrição da sua 'essência', nem sequer uma utopia.

Já Rorty tem uma utopia, uma imagem da cultura ideal e do habitante ideal dessa cultura: e, sem surpresas, um papel ideal para a literatura e para os críticos literários.

No próximo capítulo procurar-se-á mostrar que implicações para a literatura decorrem das ideias de Freud que se tentou caracterizar aqui. Essas implicações são descritas por Richard Rorty como seguindo-se do vocabulário psicanalítico, ou pelo menos do modo como esse vocabulário permite descrever os seres humanos (e do modo como permite que cada ser humano se redescreva). Essas implicações serão contrastadas com as implicações que decorrem da descrição alternativa dos seres humanos apresentada no primeiro capítulo. Além disso, e a propósito desse contraste, tentar-se-á mostrar como pode haver ideias sobre a relação entre literatura e filosofia moral, que, dizendo-se 'aristotélicas', acabam por aproximar-se bastante mais do tipo de ideias que da linha Freud-Rorty do que das da linha (Aristóteles-)Anscombe-MacIntyre.

3. REDESCRIBÇÃO – PERFEIÇÃO – LITERATURA

Richard Rorty, como se referiu, escreveu várias vezes (e de várias maneiras) que o mundo devia deixar-se cada vez mais e cada vez mais profundamente descrever por Freud. No seu artigo *Freud, Morality and Hermeneutics*, Rorty parte precisamente da ideia de que o vocabulário psicanalítico de Freud ainda não se entranhou completamente na vida e no mundo. Rorty fala de uma “revolução Freudiana” (aliás, aproveita uma citação de Régis Duran sobre as revoluções Freudiana e Einsteiniana), análoga à Galilaica-Newtoniana, que é conveniente deixar eclodir completamente. A inevitável questão de abertura é ‘o que é uma revolução ainda não se ter entranhado completamente?’, ou, nas palavras de Rorty, o que significa dizer que essa revolução “ainda não se traduziu completamente nos nossos modos de pensar?”. E a resposta surge logo de seguida:

“I take it to mean that a new way of describing things (quite a lot of important things) has come to seem indispensable, and that the availability of this descriptive vocabulary raises doubts about what other, older, vocabularies we can continue to use. It means that we are still in the stage of suspecting that something is going to have to change in our old ways of speaking, but not yet knowing what” (FMH, p. 177)

O argumento do artigo gira em torno das particularidades e potencialidades do vocabulário Freudiano, principalmente na vertente que pode ser aplicada à filosofia moral, ou mais precisamente, no que pode ser aplicado ao ‘dar razões de acções’. Nesse ponto, a discussão deixa-se contaminar pelas ideias sobre literatura que os argumentos de Rorty implicam. Vê-se, desde logo, que Richard Rorty não separa aquilo a que habitualmente se chama discussão ‘sobre moral’ (ou, neste caso ‘sobre razões para acções’) daquilo a que habitualmente se chama discussão ‘sobre literatura’. Procurar-se-á mostrar as razões e consequências desta maneira de falar, seguindo a pista do próprio Rorty, que se coloca na esteira de Freud.

No segundo capítulo de *Contingency, Irony and Solidarity*, “*The Contingency of Selfhood*”, Rorty expõe o que é, e como deve ser, uma concepção de pessoa (i.e. ‘selfhood’) que capture e dê conta, antes de mais, da dimensão contingente da vida. Freud conseguiu isso: a psicanálise é um vocabulário que permite olhar para uma pessoa mais como um tecido de contingências (históricas, familiares, etc) do que como um sistema complexo de faculdades. O modo como Freud trata e define a ‘razão’ parece ser um dos nervos

principais da estrutura do argumento: segundo Rorty, para Freud a racionalidade é uma espécie de mecanismo que ajusta contingências a outras contingências, mas não enquanto entidade abstracta. Pelo contrário, a maior parte do esforço de Freud é dedicado a essas mesmas contingências, e a compreender como cada pessoa se adapta a elas:

“Freud shows us why we deplore cruelty in some cases and relish it in others. He shows us why our ability to love is restricted to some very particular shapes and sizes and colors of people, things, or ideas. He shows us why our sense of guilt is aroused by certain very specific, and in theory quite minor, events, and not by others which, on any familiar moral theory, would loom much larger. Further, he gives each of us the equipment to construct our own private vocabulary of moral deliberation. For terms like “infantile” or “sadistic” or “paranoid”, unlike the names of vices and virtues we inherit from the Greeks and the Christians, have very specific and very different resonances for each individual who uses them: they bring to our minds resemblances and differences between ourselves and very particular people (our parents, for example) and between the present situation and very particular situations of our past. They enable us to sketch a narrative of our own development, our idiosyncratic moral struggle, which is far more finely textured, far more custom-tailored to our individual case, than the moral vocabulary which the philosophical tradition offered us.” (CIS, p32)

Repare-se na “piscadela de olho” a MacIntyre (“*virtues and vices we inherit from the Greeks and the Christians*”, “*sketch a narrative of our own development*”, “*the moral vocabulary which the philosophical tradition offered us*”) neste parágrafo em que a ideia central é a apologia do ‘regresso ao particular’, ao caso individual de cada pessoa, na sua situação (uma ideia bem distante das de MacIntyre, como se viu). Freud, ao contrário de Platão e de Kant e dos filósofos que de alguma maneira os seguiram, sugere precisamente um regresso ao particular, às situações e acções particulares, sem tentar subsumi-las num qualquer princípio geral. Só agarrando as contingências cruciais do seu passado será possível a cada indivíduo fazer de si próprio “alguma coisa que valha a pena”, criar-se. Assim a sugestão de tomar posse do seu passado é entendida como tomar posse das contingências que constituem a própria cadeia causal que trouxe cada pessoa à sua situação presente, para poder libertar-se delas, para poder recriar-se.

Esta ânsia pelo particular, ou melhor, pelas situações e acções particulares, podia assemelhar-se à procura d’á’ acção (i.e. sob, e independentemente de, todas as descrições), mas não é nada disso que Rorty tem em mente – é aliás o contrário disso. A ideia da

verdade como uma coisa que se ‘cria’ ou se ‘faz’ (no sentido de fabricar) em vez que uma coisa que se ‘encontra’, aponta para uma noção de ‘descrição’ e não para uma procura de ‘factos brutos’ e uma tradução que se lhes adequa. Mas há uma diferença crucial entre o sentido que Rorty dá a ‘descrever’ e aquele que dão Anscombe e MacIntyre, que se pode reconduzir às diferentes noções de verdade que um e outros têm. Anscombe deixa claro que uma acção (ou uma coisa, uma pessoa, etc) ter várias descrições verdadeiras não implica que se pode dizer tudo sobre tudo, nem que se pode dizer qualquer coisa sobre tudo. Já Rorty está convencido que tudo se pode maquilhar, e que ‘verdade’ não é uma ferramenta útil. Por isso é que interessa a Rorty a ideia de manobrar várias descrições de uma mesma coisa, quantas mais, melhor.

Esta ideia é também uma das principais razões que levam Rorty a valorizar tanto o vocabulário de Freud – é um vocabulário que lhe permite, segundo ele próprio, não optar entre Kant e Nietzsche (ou Bloom), i.e., não optar entre o “*dutiful fulfiller of universal obligations*” e o “*strong poet*” como melhor caracterização do humano. Como se disse, Rorty afirma que o próprio Freud não estaria interessado em, nem concordaria com, a ideia de ‘humanidade’ como uma categoria natural com uma natureza intrínseca, e portanto, não estaria preocupado em arranjar uma imagem que a explicasse. A sua ruptura com o Platonismo (em todos os sentidos, desde o residual de Kant até ao invertido de Nietzsche), permite-lhe ver tanto o “*übermensch*” como a “consciência moral comum” apenas como exemplos, ou seja, como duas das inúmeras possibilidades de adaptação, “*two out of many strategies for coping with the contingencies of one’s upbringing, of coming to terms with a blind impress.*” (CIS, p.35).

E, se, como vimos, nenhuma estratégia (nem a do ‘génio’, nem a do ‘monstro’, nem da pessoa absolutamente comum, nem a de ninguém) é privilegiada em relação a outra – nenhuma é mais humana que outra, nenhuma ‘expressa o humano’ melhor que outra – então, Rorty pode dizer que Freud tornou possível alternar várias descrições da mesma coisa (neste caso, a coisa sendo o ser humano) sem perguntar qual está certa. E deste modo se pode perceber que alguém queira, em vez de descobrir a descrição certa, aumentar o repertório de redescrições disponíveis.

Ora, um mundo ou uma cultura em que toda a gente tivesse desistido de insistir na tentativa de juntar os domínios público e privado, em que toda a gente estivesse convencida desta des-divinização do mundo e de si própria, em que todos reconhecessem a sua natureza absolutamente contingente (aliás, em que não se usassem termos como ‘natureza’ com o preciso sentido com que acabou de ser usado), seria a utopia liberal de Richard Rorty. Nos capítulos seguintes de *Contingency, Irony and Solidarity*, Rorty descreve esta utopia e o seu habitante ideal – o ironista liberal.

O argumento de Rorty sobre cultura tem duas partes: a primeira, negativa, é que o vocabulário do Iluminismo que gerou a democracia e as ideias liberais, é agora um impedimento para a sua preservação e progresso. A parte positiva do argumento consiste em dizer que o vocabulário que gira em torno das noções de ‘metáfora’ e ‘auto-criação’ (em vez de ‘verdade’, ‘racionalidade’, ‘obrigação moral’, etc) – i.e. de Davidson-Wittgenstein para a linguagem, de Nietzsche-Freud para a consciência e a identidade própria – é o que melhor serve os propósitos de uma democracia liberal. Dizer isto, não é, claro, dizer que é este o vocabulário que estabelece os fundamentos da democracia. Aliás, a própria ideia de ‘procura de fundamentos’ não tem aplicação neste vocabulário. É dizer que é nos termos deste vocabulário que é possível redescrever as práticas e os objectivos e as esperanças de uma sociedade democrática e liberal.

Rorty pretende, por isso, oferecer uma redescrição de uma cultura liberal, que permita que a própria cultura se recrie nas suas práticas e esperanças. A noção de cultura liberal é portanto o centro da sua atenção durante o terceiro capítulo, e é caracterizada assim:

“...in its ideal form the culture of liberalism would be one which was enlightened, secular, through and through. It would be one in which no trace of divinity remained, either in the form of a divinized world or a divinized self. Such a culture would have no room for the notion that there are nonhuman forces to which human beings should be responsible. It would drop, or drastically reinterpret, not only the idea of holiness but those of “devotion to the truth” and of “fulfilment of the deepest needs of the spirit”. The process of de-divinization (...) would, ideally, culminate in our no longer being able to see any use for the notion that finite, mortal, contingently existing human beings might derive the meaning of their lives from anything except other finite, mortal, contingently existing human beings” (CIS, p.45)

O habitante ideal desta utopia é o “ironista liberal”, que não está preocupado em encontrar a ‘Verdade’ sobre a sua essência e a do mundo, nem acredita que isso seja possível. Está preocupado, isso sim, em ser o melhor que pode ser. E reconhece, também, que nasceu, cresceu e aprendeu a reconhecer-se, e ao mundo, a partir de um vocabulário. Não está à espera de uma posição que lhe permita ver sobre todos os vocabulários, nem de uma espécie de meta-vocabulário que lhe forneça critérios para julgar a adequação dos outros. Sabe que vocabulários são como ferramentas, e trata o seu vocabulário (aquele que habitualmente usa – o seu vocabulário final) com a ironia de quem sabe que é apenas mais um.

Um ‘vocabulário final’ é feito de palavras como ‘bom’, ‘belo’, ‘verdade’, ‘justo’ mas principalmente de termos mais paroquiais como ‘Cristo’, ‘Inglaterra’, ‘decência’, ‘a Revolução’, ‘a Igreja’, ‘progressivo’, ‘rigoroso’:

“These are the words in which we formulate praise of our friends and contempt for our enemies, our long-term projects, our deepest self-doubts and our highest hopes. They are the words in which we tell, sometimes prospectively and sometimes retrospectively, the story of our lives.” (CIS, p.73)

Rorty define o ‘ironista’ a partir da relação que ele tem com o seu ‘vocabulário final’: se alguém (1) tem dúvidas persistentes e radicais sobre seu vocabulário final, porque se deixou impressionar por outros vocabulários de outras pessoas que encontrou, ou personagens de livros que leu; e (2) se apercebe que nenhuma frase dita no seu vocabulário pode eliminar essas dúvidas; e ainda (3) não pensa que o seu vocabulário está mais próximo da realidade que outros, nem que haja *algum* que esteja, então é, inconfundivelmente um ‘ironista’. Um ironista sabe que qualquer coisa pode ser maquiada, i.e. redescrita, e parecer bem ou mal, e renuncia à tentativa de encontrar critérios de escolha entre vocabulários diferentes. Por isso, a sua preocupação é em conhecer tantos vocabulários, tantas descrições do mundo quantas for possível, na esperança de conseguir, através da estratégia de variar o ângulo, poder ter uma visão mais rica do mundo e de si próprio. O ironista liberal quer redescrever-se, criar-se; não está preocupado, como se disse, com a verdade sobre a essência das coisas – aquilo que o preocupa é a possibilidade de ter sido “iniciado na tribo errada”, ou seja, de ter aprendido a jogar o jogo de linguagem errado, e por isso, de se ter tornado num tipo errado de ser humano.

Por isso é que se compreende que Rorty tenha uma ideia muito particular sobre o papel dos livros e dos críticos literários na sua utopia liberal. Em vez de os expulsar como Platão, Rorty puxa-os para o papel que foi, há muito tempo, da religião, e depois da ciência. Um livro, ou melhor, aquilo que um autor oferece quando escreve um bom livro (um grande livro) é um vocabulário. E o ironista quer esse vocabulário, quer todos os que conseguir, quer experimentá-los.

“We redescribe ourselves, our situation, our past, in those terms and compare the results with alternative redescrptions which use the vocabularies of alternative figures. We ironists hope, by this continual redescription, to make the best selves for ourselves that we can.” (CIS, p.80)

Mas, atenção, não sucede que um *'liberal ironist'* pegue num romance como quem pega num manual de instruções, pelo menos não depois de Freud:

“The novel serves the function in secular morality of the sermon in religious morality. It is the principal means of connecting abstract precepts and ideals with particular occasions and lives. It is also the principal means of moral education, the place where the young can find self-descriptions. If, as Breuer says, "the literature of today can no longer ... be 'positive' without becoming untrue," then it is not clear that literature can any longer serve a moral function, except to provide training in how to live as an ironist.” (FMH, p. 179)

Por isso, um ironista liberal não espera de um crítico que ele lhe decifre ou traduza um romance, que ele mostre aquilo que “realmente” lá está. Os críticos podem, em vez, ser uma espécie de conselheiros morais, mas não porque saibam mais, nem porque sejam melhores pessoas e muito menos por terem um qualquer acesso privilegiado a uma verdade moral – simplesmente, “*they have been around*” (CIS, p.80). Ou seja, já puderam ler muito, conhecer, se assim se pode dizer, outras tribos, outras formas de vida, e por isso, podem, se souberem por tudo isso à disposição, mostrar como esses vários vocabulários oferecem as mais variadas descrições, boas para diferentes propósitos. Rorty descreve a actividade do crítico nestes termos: compara-a com o processo pelo qual as pessoas “encaixam” amigos (ou inimigos) novos em contextos de amigos ou inimigos antigos, revendo opiniões sobre uns e outros. Ler livros, e colocá-los em contextos cada vez maiores e mais diversificados faz aumentar a rede de “conhecimentos” de uma pessoa, e é talvez o modo mais eficiente de não se ficar preso num vocabulário.

Por isso, um grande romance desafia, por um lado, quem o lê a redescrever-se – acrescenta mais um pormenor ao vocabulário ou à roupa que cada um está a tecer para si próprio. Mas por outro lado, ao mostrar-se como ‘mais uma maneira de olhar para o mundo’, pode ajudar a aumentar o âmbito da sensibilidade de quem o lê – ou seja, a alargar a ideia do ‘nós’ a que se pertence, e assim, estender ainda mais a solidariedade por essas pessoas que são, afinal, “como nós”. Mais do que um tipo de livros apontar para a *'private irony'* e outro tipo para a *'liberal hope'*, ler muitos livros (bons livros), como conhecer muitas pessoas ou muitas culturas, e compará-las, encaixá-las e sintetizá-las e redescrevê-las em contextos cada vez mais ricos faz com que aumentem cada vez mais o âmbito da ideia de ‘nós’ e também a estima por não se ficar preso num vocabulário sob o qual pouco se tem a dizer.

A literatura, os livros, os autores, os críticos, têm, por isso, um papel 'moral' fundamental, sem o qual nem o discurso sobre os livros nem o discurso daquilo a que habitualmente se chama filosofia moral fica completo. Não é que sejam necessariamente didáticos ou edificantes, é que fornecem as ferramentas para que uma pessoa possa redescrever-se a si e ao mundo nos seus próprios termos.

Esta visão de Rorty deixa por explicar uma série de pormenores que parece implicar – nomeadamente, como é que ler livros alarga o âmbito da sensibilidade, ou mais precisamente como é que ler livros faz com que alguém se torne mais solidário. O que Rorty diz é que ler corresponde a ganhar familiaridade com outro vocabulário final – esse vocabulário final pode ser mais ou menos diferente do de quem lê o livro, mas que daí se siga que quem coleciona vocabulários finais tenha maior apreço por não ser cruel é, pelo menos, duvidoso. O argumento parece ser que ler um romance, implica, de algum modo, uma identificação com as personagens que muitas vezes têm um vocabulário final radicalmente diferente – e Rorty sugere que, dessa identificação concreta com esta ou aquela personagem nasce uma preocupação geral que corresponde a um alargamento da ideia de 'nós', isto é, faz com que mais tipos de pessoas caiam sob a designação 'nós'. A solidariedade incide precisamente sobre o 'nós', e portanto, quanto mais largo o âmbito de 'nós' para alguém, mas solidária será essa pessoa.

Mas não acaba aqui o papel da Literatura, dos livros e dos críticos literários. Rorty também sugere que, como se referiu, num mundo e numa cultura ideal, os críticos literários são aqueles para quem alguém se pode voltar para tentar responder à pergunta sobre 'o que fazer da vida?'. Não é que eles tenham uma resposta, mas, simplesmente, e como o seu trabalho consiste em redescrever (os livros que lêem, as personagens, o mundo), tentando sempre ter descrições mais ricas e mais inclusivas, "*they've been around*". Rorty sugere que a perfeição privada que tem que ver com "tomar posse do seu passado", consiste em redescrever-se nos seus próprios termos, em criar as metáforas, criar o vocabulário pelo qual alguém é descrito, resumindo, em poder dizer, olhando para as contingências que trouxeram cada pessoa ao ponto onde se encontra, "*thus I willed*", como Nietzsche.

No entanto, para se aceitar este ponto sobre a relação com a literatura, tem de se aceitar todo o caminho de Rorty até aqui – tem de aceitar-se, por exemplo, que a perfeição privada é totalmente dissociada da esfera pública, e que consiste essencialmente na redescricao de que Rorty fala, que, por sua vez, só ganha sentido no contexto da teoria de Rorty sobre a verdade. A discussão aprofundada deste ponto levaria este estudo para fora do campo em que se propôs jogar, e portanto, durante o resto do capítulo, procurar-se-á fazer o caminho não "até aqui", mas "a partir daqui". Para isso, interessa focar um aspecto

particular da descrição de Rorty, e que é a comparação que Rorty faz entre livros e amigos. Rorty faz um paralelo, como se referiu entre a crítica literária e o modo como se inserem amigos ou inimigos novos em contextos de amigos ou inimigos antigos. A ideia é que as descrições que se tinha dos contextos e dos amigos são alteradas, o acrescento implica uma redescrição, quer do conjunto como de cada elemento do conjunto.

Interessa este paralelo porque a ideia de comparar livros, ou personagens de livros, com ‘amigos’ é uma ideia recorrente na discussão sobre a relação entre filosofia moral e crítica literária. Do lado dos que defendem que estes dois campos devem coincidir, ou pelo menos ter uma relação bastante estreita, tanto críticos como filósofos usam a imagem dos ‘amigos’.

E se este é um ponto em comum, não é de todo o único. Mesmo quando as ideias sobre ética divergem – como as de Richard Rorty e Martha Nussbaum – há um outro ponto que é habitualmente comum e que concerne a atenção ao particular, ao individual. Estes dois pontos (a imagem dos ‘amigos’, e o foco no particular/individual) são precisamente dois pontos que levantam muitos problemas na aproximação que estes autores querem fazer entre filosofia moral e literatura.

O ponto dos ‘amigos’ traz, muitas vezes atreladas teses sobre “mundos da ficção”, onde depois entram teorias “especiais” da verdade, estatutos “especiais” de existência, ideias e ferramentas complicadas para distinguir pessoas de personagens literárias, além de várias ideias (pelo menos) contra-intuitivas sobre o modo como uma pessoa se relaciona habitualmente com os seus amigos. Por sua vez, o foco no particular mina, num certo sentido, a própria ideia de ler um romance (ou de usar um romance) como matéria prima da filosofia moral. Tentar-se-á mostrar como estes dois pontos são abordados por Martha Nussbaum, uma das proponentes mais ferozes de uma convergência entre Literatura e Filosofia Moral.

Em *Love’s Knowledge*, Martha Nussbaum reúne vários ensaios (alguns anteriormente publicados, outros inéditos) e, acrescentando uma longa introdução e uma breve nota no fim de cada ensaio, tenta cosê-los numa posição integrada cujo tema principal é a relação entre literatura e filosofia moral. Esta posição desenvolve-se em torno de três tipos de argumentos: um primeiro grupo pode ser resumido na frase “*Style itself makes its claims*” (LK, p. 3) e consta de argumentos sobre a relação entre ‘estilo’ ou ‘forma’ e ‘conteúdo’, nomeadamente no que toca a tópicos da ética, e sobre a natureza do conhecimento e da atenção éticos e a sua relação (adequada ou inadequada) com vários tipos de ‘estilo’; o segundo conjunto de argumentos propõe uma concepção ética determinada, a que Nussbaum chama ‘aristotélica’, e tem como bandeiras o papel da actividade emocional (além da intelectual) na deliberação e no entendimento ético, e a

prioridade da percepção do particular – situações particulares, contextos particulares, etc. – sobre a aplicação de regras abstractas; finalmente, o terceiro grupo de argumentos (que supõe os dois anteriores) defende a ideia de que esta concepção ética encontra a sua expressão mais adequada em formas a que habitualmente se chama ‘literárias’ em vez de ‘filosóficas’, e conclui que, para que esta concepção seja levada a sério, a noção de ‘filosofia moral’ tem de ser redescrita de modo a incluir no seu campo de estudo este tipo de textos.

O primeiro ponto que será abordado (a questão dos ‘amigos’) implica uma discussão de argumentos do primeiro e terceiro grupos, o segundo, evidentemente, será discutido em relação com argumentos do segundo grupo, sobre o papel e a importância do particular na “concepção aristotélica”.

A primeira vez que Martha Nussbaum compara livros com amigos é na secção B da Introdução, durante uma passagem assumidamente autobiográfica em que pretende explicar como é que surgiu o seu interesse por filosofia e literatura:

“More remotely, however, it began, I can only suppose, from the fact that, like David Copperfield, I was a child whose best friends were, on the whole, novels – a serious, and for a long time, a solitary child.” (LK, p.11)

Nesta passagem, compreende-se bem o propósito da metáfora – a imagem de crianças que gostam mais de ler do que de brincar com os outros meninos não precisa de ser especialmente rebuscada, nem é preciso entender nesta frase nada mais do que esta imagem. Mas, mas à frente, na secção E (*“Ethical Relevance of Uncontrolled Happenings”*), Nussbaum está a fazer um paralelo entre coisas que Aristóteles disse a respeito de ética e afirmações de Henry James a propósito de ler livros, sendo o ponto em questão o tipo de aprendizagem que está em causa numa discussão sobre ética. Não se trata, segundo Aristóteles, de uma mera aprendizagem de regras e princípios, é uma aprendizagem que tem de ser prática, da experiência, para que alguém seja capaz de numa situação concreta, dar atenção e perceber o que é relevante para a acção – é uma aprendizagem que requer a direcção de alguém, mais do que fórmula. James, por sua vez, sugere que os romances oferecem precisamente esse tipo de aprendizagem – tanto nos esforços das personagens como na actividade que propõem ao leitor. Mas mais do que isso (e é este o ponto), Aristóteles afirma que esta direcção depende, em certa medida, de laços de amizade que permitam não só que uma pessoa confie na direcção que outra lhe dá, mas também que motivem o desejo de partilhar uma forma de vida – e de, como se diz, “ver o mundo com outros olhos”. E James, mais uma vez afirma que são os romances aquilo que, por

excelência, pode fornecer isto, não só nas representações de relações entre personagens, mas até na relação que constitui a leitura. A implicação segue-se:

“Both certain characters, and, above all, the sense of life revealed in the text as a whole become our friends as we read, “participators by a fond attention”. We trust their guidance and see, for the time, the world through those eyes (...)” (LK, p. 44)

E logo na secção seguinte (“*Novels, Examples and Life*”), Nussbaum torna a recorrer a esta imagem, desta vez para descrever as ‘vantagens’ que um texto literário tem sobre um texto filosófico, mesmo que este use exemplos complexos, quando se trata de exemplificar, apresentar e/ou representar algum assunto ou situação com relevância ética.

“Schematic philosophers’ examples almost always lack the particularity, the emotive appeal, the absorbing plottedness, the variety and indeterminacy, of good fiction; they lack, too, good fiction’s way of making the reader a participant and a friend; and we have argued that it is precisely in virtue of these structural characteristics that fiction can play the role it does in our reflective lives” (LK, p. 46)

Não se irá proceder a um levantamento exaustivo de todas as outras ocorrências desta imagem, por não ser necessário. Fica claro que, com ela, Martha Nussbaum quer chegar a uma concepção de leitura em que quem lê entra numa relação parecida com uma amizade não só com as personagens da história, mas também com o próprio sentido de vida transmitido (pelo autor?) no texto. É esta relação que sustenta que os livros possam ter relevância na vida moral, porque é por ela que podem oferecer algum tipo de ‘direcção’, a saber, o tipo que é importante para uma aprendizagem ética, que supõe confiança, partilha, capacidade de se pôr no lugar da outra pessoa, e outras características que normalmente fazem parte de uma relação deste tipo.

Mas será que ‘amizade’ é a melhor descrição que se pode ter de leitura? Em “*The Moral of the Story*”, um artigo em que expõe vários argumentos contra posições (com a de Nussbaum) que defendem uma (ou várias) espécie (s) de convergência entre crítica ou literatura e filosofia moral, Candace Vogler mostra, com razão, que as diferenças entre o que alguém faz quando está a ler e o modo como alguém se relaciona com os seus amigos sugerem que esta imagem não é tão precisa, nem tão útil, como Martha Nussbaum precisava que fosse.

Uma dessas diferenças é a privacidade: ninguém no seu perfeito juízo investigaria a vida dos seus amigos num detalhe comparável com o grau de detalhe que têm as descrições de personagens a que se tem acesso na leitura de um romance. De uma personagem, é possível não só conhecer o que pensa e sente (enquanto pensa e sente), conhecê-la como se fosse por dentro, mas – e até mais importante do que isso – também assistir a todos os momentos cruciais da sua vida, ler as cartas que escreve e recebe, saber o que pensam os outros dela, etc., e tudo isto em primeira mão. E, como diz Candace Vogler, mesmo que alguém por alguma razão decidisse tratar deste modo um amigo seu, teria de, uma vez concluído o exame, garantir que esse amigo morria, para que nada mais pudesse acontecer-lhe, nada mais pudesse alterar aquilo que ele já tinha sabido (TMOTS, p.13-15).

E, se é possível conceber um romance que daria tão pouco “acesso” às personagens que retratasse como aquele que habitualmente se tem à vida dos amigos, então, muito provavelmente, esse romance não serviria para os propósitos de Nussbaum. Porque a sua leitura não implicaria o tipo de actividade ou atenção (ou ‘percepção’) que os bons romances implicam.

Mas, além disto, e como se pode constatar pelo resto do artigo de Vogler, este ponto sobre ‘amigos’ acaba por conduzir, na maior parte dos casos, a discussões sobre o sítio preciso onde se tem de traçar a fronteira que distingue personagens de pessoas. Esta discussão, por sua vez, faz-se muitas vezes baseada em conceitos estranhos como ‘mundo da ficção’. O ‘mundo da ficção’ é, supõe-se, o mundo em que as frases verdadeiras sobre Sherlock Holmes são realmente verdadeiras – ou seja, é o mundo em que é a frase ‘Sherlock Holmes existe’ é verdade. Por isso, o mundo da ficção é feito de “seres” com uma existência especial. Depois de se aceitar que este mundo é a melhor maneira de falar sobre personagens de livros, se se quer usar livros para falar de pessoas (de filosofia moral), ou, de igual modo se se quer usar pessoas para falar de livros, é preciso ter muito cuidado com a legitimidade de “passagens entre mundos” – e surgem perguntas como ‘como é que uma coisa que não existe pode ensinar alguma coisa ou ser um exemplo a seguir?’.

E se se pode aceitar que o ambiente que ler um livro cria à volta de quem o lê parece um ambiente cheio de vida, cheio de interacções sociais – com pessoas imaginárias, claro – é preciso sublinhar que abrir um livro e começar a ler criam, na maior parte das vezes, um espaço de silêncio, quase uma fronteira de isolamento entre quem lê e as pessoas e as coisas que o rodeiam. Mais, assim como não é nada difícil imaginar a figura do irónico que coleciona cinicamente vocabulários finais, sem que isso o torne num tipo de pessoa que alguém queria ser, também é fácil conceber a figura daquela pessoa cheia de amigos imaginários, mas com pouco interesse em amizades reais. Ou, melhor, cheia de

amizades que não lhe exigem que se ponha realmente em causa, ou que perdoe alguma coisa que não achou possível, ou que seja fiel para lá de um limite difícil qualquer, ou que arrisque expor-se, amizades que nem exigem as coisas mais prosaicas das amizades de todos os dias, como ser deixado à espera muito mais tempo do que o que se estava a contar ou dizer ‘hoje é o meu dia de pagar os cafés’.

Assim, a imagem dos ‘amigos’ acaba por não ser uma boa imagem para falar de livros, porque a relação de amizade não corresponde em pontos muito importantes àquilo que acontece quando alguém está a ler – as diferenças são grandes demais e as aproximações não são suficientes para que o trabalho adicional que muitas vezes se tem de ter (as tais distinções da ontologia “especial”) valha a pena.

O segundo tópico comum a Rorty e Nussbaum é a devoção ao particular e ao contingente. Em traços muito gerais, o argumento é que uma moral de regras abstractas e princípios gerais não faz justiça à situação dos humanos. Há pormenores de mais que lhe escapam, ou implica um tipo de racionalidade que não só não corresponde a como é menos que o tipo de racionalidade suposto ou defendido por Nussbaum e Rorty.

Nussbaum argumenta que, em linha com Aristóteles, a racionalidade que está em causa quando se trata de um “conhecimento ético” não é uma racionalidade de princípios e leis gerais ou universais. A ideia, portanto, de que haja um sistema pré-feito de regras que possa, em cada situação, resolver o problema da escolha não corresponde àquilo que Nussbaum chama ‘escolha racional’. Parece estar envolvida nesta ‘escolha racional’ uma outra faculdade – ou habilidade – além (e mais do que) a capacidade de aplicar regras a casos concretos, uma faculdade ou habilidade a que Nussbaum chama, mais uma vez, de acordo com Aristóteles, “percepção”. *“Discernment rests with perception”* é a frase aristotélica que Nussbaum usa como se fosse uma espécie de mantra. E o argumento sobre a prioridade da percepção (no conhecimento ético, ou seja, no saber o que fazer em cada situação) é sempre um argumento sobre a prioridade do particular. A percepção é a capacidade pela qual alguém apreende a situação em que se encontra, com todas as suas *nuances*, e em todo o seu detalhe, e tendo realizado isso o mais atentamente possível, discerne responsabilmente quais os aspectos relevantes ou significativos.

Assim, a percepção não é apenas o meio para chegar a uma boa escolha, mas é, em si própria uma actividade eticamente relevante. Este é o passo em que se consegue compreender de onde surge o tom que Nussbaum quer dar à ética (enquanto domínio da filosofia e enquanto parte da vida das pessoas):

“It is very clear, in both Aristotle and James, that one point of the emphasis on perception is to show the ethical crudeness of moralities based

exclusively on rules, and to demand for ethics a much finer responsiveness to the concrete". (LK, p.37)

Nussbaum defende que a vida é, ultimamente, feita de situações concretas, riquíssimas em detalhe, e por isso mesmo, sempre diferentes. E é precisamente aqui que Nussbaum encontra o paralelo entre personagens de romances e pessoas: ambas têm uma vida feita de pormenores, e em que lhes é exigida a capacidade de ter atenção a esses pormenores e de saber quais são os relevantes para cada situação.

Mas surge um problema com este paralelo – não é que seja falso que a vida de uma pessoa se teça a partir de pormenores e detalhes, de contingências, ou que a capacidade de discernimento e atenção a essas particularidades não seja um elemento crucial da vida boa. O que acontece é que, mais uma vez, a aproximação entre a vida e os romances a partir deste ponto traz mais problemas que soluções.

O primeiro e mais óbvio desses problemas tem que ver com o estatuto do particular enquanto exemplar. Se se dá valor a uma determinada personagem, ou romance, ou episódio precisamente por ser absolutamente particular, é complicado perceber como é que essa particularidade absoluta pode servir como exemplo – já que, com toda a probabilidade, não se repetirá uma situação como a descrita pelo romance em questão. Mas, mesmo que não se tratasse de ‘exemplos’, e se falasse apenas de uma ‘aprendizagem’, o problema manter-se-ia: uma parte importante de aprender é precisamente ser capaz de fazer generalizações (ou de distinguir quando é que é preciso uma generalização ou uma particularização), comparações ou aproximações. Uma situação absolutamente particular (que, no limite, seria dificilmente compreensível) não se deixa aproximar ou comparar, é, nessa medida, irredutível. E essa irredutibilidade faz com que seja pelo menos problemático o seu estatuto de exemplo ou de “coisa a partir da qual se pode aprender”.

Candace Vogler, no artigo citado acima, sugere que esta “obsessão com o particular” está relacionada com um certo modo de olhar (a história, a política, seja o que for) que tem o seu centro na noção de ‘indivíduo’. Esta ideia, que não se analisará detalhadamente neste estudo, leva também a concluir que nem todos os tipos de literatura servem o propósito de Nussbaum (ou de Rorty). Este argumento de Vogler interessa aqui na medida em que aponta, como já apontava o último parágrafo sobre a aproximação entre a vida das pessoas e os romances (ou entre pessoas e personagens), para uma diferença estrutural entre Nussbaum e MacIntyre – uma diferença que deixa MacIntyre claramente em vantagem.

Como se disse, é provável que Martha Nussbaum discorde de várias das ideias de Rorty que se apresentou. E no entanto, a abordagem de Rorty, apesar de não se envolver na rede de problemas em que vimos que Martha Nussbaum acaba por se enredar, abre caminho para ela. Ao dizer que os romances e os críticos são em sentido próprio o sítio para onde alguém com preocupações éticas se deve virar, Rorty convida a descrições como a de Nussbaum.

É curioso reparar que Nussbaum advoga uma concepção aristotélica, e por isso, poderia supor-se que se aproximasse mais de MacIntyre e da versão que se apresentou no primeiro capítulo. E de facto, há vários pontos de contacto. Mas MacIntyre, ao aproximar ‘personagens’ de ‘pessoas’ não tem de enfrentar os problemas do primeiro tipo descrito acima. A ideia de unidade narrativa de uma vida não implica uma teoria especial da Literatura (ou da arte), porque, simplesmente, dizer que a a unidade da vida é a unidade da sua história, uma história que é preciso saber contar e saber levar a bom termo não equivale a dizer que a boa vida corresponde à vida das boas personagens em bons livros. MacIntyre não precisa de escolher o que é uma “boa personagem” ou um “bom livro”, nem de falar em ‘existências especiais’ ou em ‘amigos imaginários’.

Além disso, MacIntyre também não tem de se preocupar com os problemas que vêm do foco exagerado no particular. Aliás, a descrição do conceito de virtude revela-se um melhor ponto de partida também na medida em que exige uma explicação do modo como seguir regras faz parte da actividade moral, mas não a esgota nem a define. E por isso, a crítica a uma moral de princípios não se fundamenta na sua eventual “cruza”, mas sim no facto de ser uma moral que se foi construindo sobre um mau pressuposto, como se viu na análise da crítica que MacIntyre faz do Iluminismo. Nussbaum pode ter razão em vários aspectos da sua argumentação, mas no fim, enreda-se numa teia complicada demais, uma teia que acaba por estar bem mais longe de Aristóteles do que o que Nussbaum desejaria.

A única distinção entre personagens e pessoas que, em linha com Anscombe e MacIntyre, é preciso fazer é, como se apontou, que as pessoas têm alguma coisa a dizer sobre as suas descrições, são autores (co-autores) do seu papel, da sua história. A noção de ‘descrição’ é aqui crucial: pessoas precisam de saber dar razões das suas acções, precisam de saber contar a história de se encontram a fazer parte, precisam, por maioria de razão, de uma boa descrição de si próprias.

Não penso, como Rorty, que se trate de um exercício irónico de conjugar e mastigar vários vocabulários, com medo de ter sido iniciado num mau. Penso que se trata mais de saber contar a própria história, e de se reconhecer como aquele que conta histórias – aquele, isto é, que dá, fabrica, ou encontra um sentido. Assim, a pergunta ‘o que fazer da

vida', parece-me, não é uma pergunta estética como Rorty parece sugerir, nem é uma pergunta impossível de se responder e que precisa de ser eliminada, ou pelo menos anestesiada, como Freud sugere: recriar-se, construir-se, tomar posse do seu passado, redescrever-se nos seus próprios termos, não são meramente como arranjar uma roupa nova, ou como tomar um comprimido – serão talvez mais parecidos com arranjar uma alma.

A literatura e a crítica, assim, entram no campo da filosofia moral com menos força do que aquilo que Rorty sugere, e menos ainda do que Nussbaum defende – mas não sem força.

Diria, em oposição a Rorty e a Freud, que 'recriar-se' e 'redescrever-se' exigem uma noção de fim. Mas este 'fim' não tem de ser (não é, de facto) uma imagem determinada, como um sítio onde se chega. Será menos um estado de 'perfeição' do que um 'ir aperfeiçoando-se'. Pode ser, como MacIntyre sugere, um fim formal, não completamente determinado, que não se consegue, honestamente, dizer que se conhece, mas que se vai reconhecendo. Isto é, um fim que corresponda a ter alguma ideia da pessoa que se quer ser. Ir-se tornando na 'pessoa que se quer ser' é uma espécie de *narrative quest*. Os livros, as histórias das personagens que se vai lendo e relendo, podem ajudar nisto, podem servir como 'material' de que esta ideia da 'pessoa que se quer ser' é feita, (como podem os filmes, e as pessoas com quem nos cruzamos, por exemplo) – não porque sejam 'particulares', mas porque são ou têm 'histórias'.

Assim, não me parece que as personagens ou os livros sejam amigos imaginários – ou seja, não me parece que tenham uma existência especial ("no mundo da ficção"), nem um estatuto privilegiado (por serem 'particulares' ou 'exemplos' em vez de princípios universais e/ou abstractos da filosofia moral). Ou melhor, não me parece necessário nem muito útil falar dessa existência especial ou desse estatuto privilegiado: cria mais problemas do que aqueles que resolve. Não me parece que tenhamos sempre de falar de ética para falar de livros nem de livros para falar de ética, ou pelo menos não mais (e não mais seriamente) do que aquilo que habitualmente fazemos.

Parece-me, isso sim, que as noções de 'descrição' e de 'redescrição', entendidas no sentido amplo em que as proponho (um sentido que Anscombe explicou como funciona, e que aceita as sugestões de MacIntyre de identidade como *narrative self*) nos ajudam a perceber como é que as personagens de livros podem de algum modo ajudar alguém a perceber como é que se responde à pergunta 'o que fazer da vida?'.

Bibliografia

- ANSOMBE, G.E.M; *Intention*, 2nd ed.; Oxford: Basil Blackwell, , 1976
- ANSCOMBE, G.E.M.; “Under a Description” in *Noûs*, Vol. 13, No. 2 (Maio, 1979)
- ARISTÓTELES; *Ética a Nicómaco* – tradução do grego e notas de António C.Caeiro; 1^a ed.; Lisboa: Quezta Editores, 2007
- ARISTÓTELES, *Metaphysics books I-IX*, 11^oed; Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library, 2003
- BARNES, J. ed.; *Cambridge Companion to Aristotle*, 3rd ed.; NY: Cambridge University Press, 1995
- DURRANT, M. ed.; *Aristotle’s De Anima in focus*, 1st ed.; NY: Routledge, 1993
- FREUD, S.; *Analysis Terminable and Interminable*, SE*, 23, 211-253
- FREUD, S.; *Beyond the Pleasure Principle*, SE* 18, 7-64
- FREUD, S.; *Civilization and its Discontents*, SE* 21, 58-145
- LAPLANCHE, J e PONTALIS, JB; “*Vocabulaire de la Psychanalyse*”; Paris: Puf, 2007
- MACINTYRE, A.; *After Virtue*, 3rd ed.; London: Duckworth, 2007
- NUSSBAUM, M. ; *Love’s Knowledge*, 1st ed.; NY: Oxford University Press, 1990
- RORTY, R.; *Contingency, Irony and Solidarity*, NY : Cambridge University Press, 2008
- RORTY, R.; “Freud, Morality and Hermeneutics” in *New Literary History* Vol. 12, n^o1 “*Psychology and Literature: Some Contemporary Directions*” (Outono 1980), pp. 177-185
- VOGLER, C; “The Moral of the Story” in *Critical Inquiry*, Vol. 34 n^o1 (Outono 2007) pp. 5-35

*SE: The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, ed. by James Strachey et al. London : The Hogart Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953-74.