



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Igor Teo Rodrigues

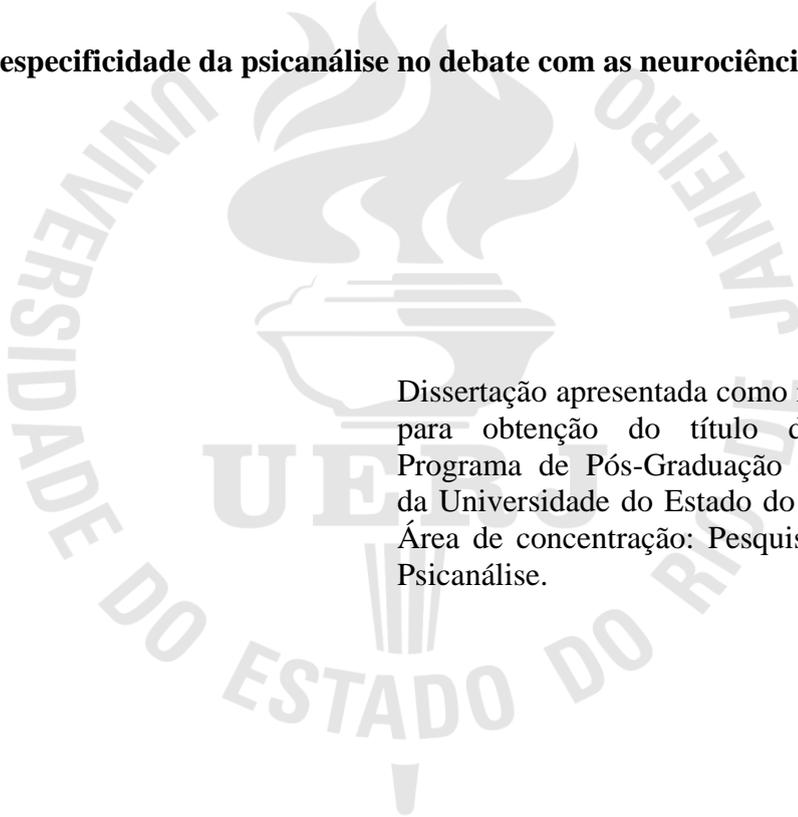
**A especificidade da psicanálise no debate com as neurociências**

Rio de Janeiro

2018

Igor Teo Rodrigues

**A especificidade da psicanálise no debate com as neurociências**



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Sonia Alberti

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

R696 Rodrigues, Igor Teo.  
A especificidade da psicanálise no debate com as neurociências / Igor Teo Rodrigues. – 2018.  
122 f.

Orientador: Sonia Alberti  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Neurociências – Teses. 3. Consciência – Teses. I. Alberti, Sonia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Igor Teo Rodrigues

**A especificidade da psicanálise no debate com as neurociências**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Aprovada em 21 de março de 2018

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Sonia Alberti (Orientadora)  
Instituto de Psicologia – UERJ

---

Prof.<sup>o</sup> Dr. Vinicius Anciães Darriba  
Instituto de Psicologia – UERJ

---

Prof.<sup>o</sup> Dr. Richard Harrison Oliveira Couto  
Universidade Estácio de Sá

Rio de Janeiro

2018

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, à minha família por todo apoio e contribuição para que esse caminho fosse realizado.

Aos meus amigos, por serem as melhores partes de mim. Sobretudo a sempre presente companhia de Rodrigo Ferreira e as conversas da madrugada sobre filosofia e psicanálise com Victor Garcia.

À professora Sonia Alberti, minha orientadora, que acolheu a proposta de trabalho, e que minha experiência com ela foi um aprendizado ímpar sobre sustentar o discurso da psicanálise. Também a todos de seu grupo de orientação, sempre muito acolhedores.

À professora Ana Jacó, que, desde a graduação, foi para mim amparo e encorajamento à carreira acadêmica.

Finalmente, à Universidade do Estado do Rio de Janeiro que, sob todas as crises, resistiu como um bastião do que pode representar uma universidade.

Saí para uma caminhada no final da tarde, fui até um de meus lugares preferidos embaixo de uma grande e frondosa árvore. Ali sentei e comecei a pensar no significado da vida. Estava tão fresco e agradável que logo relaxei e peguei no sono. Comecei então a sonhar que estava sobrevoando um belo campo florido. Olhei para trás e vi que tinha asas. Elas eram grandes e bonitas e se agitavam rapidamente. Eu havia me transformado numa borboleta! Senti uma enorme sensação de liberdade e alegria ao voar suavemente em qualquer direção que quisesse. Tudo nesse sonho parecia completamente real em todos os sentidos, tanto que, depois de um tempo, eu me esqueci por completo que um dia fora Chuang Tzu. Eu era simplesmente uma borboleta e nada mais. Acordei e percebi que eu era novamente Chuang Tzu. Isso é que me intriga. Eu achei que era Chuang Tzu que tivesse sonhado ser uma borboleta. Mas, e se sou uma borboleta que, agora mesmo, está sonhando ser Chuang Tzu?

*Chuang Tzu, 389-286 a. C.*

## RESUMO

RODRIGUES, Igor Teo. *A especificidade da psicanálise no debate com as neurociências*. 2018. 122 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

O presente trabalho tem o objetivo de retomar a obra freudiana, apoiado na leitura lacaniana, para assinalar a especificidade da psicanálise frente às neurociências. Ao lermos a obra pré-psicanalítica de Freud, vemos já presentes no autor considerações fundamentais sobre a neurologia e o lugar que dará conta às formulações da psicanálise. A partir de Lacan, fundamentamos a compreensão da psicanálise sobre linguagem e inconsciente. Procuramos demonstrar como isso pode se relacionar – nos encontros e desencontros – com a investigação da consciência efetuada pelas neurociências. Como conclusão, entendemos que a psicanálise não apenas mantém sua especificidade, como também é preciso pensar qual modelo de cientificidade pode incluir a psicanálise, ao invés dela simplesmente haver que se adaptar, sacrificando com isso seus conceitos, ao paradigma dominante.

Palavras-Chave: Psicanálise. Neurociências. Consciência. Inconsciente. Ciência.

## ABSTRACT

RODRIGUES, Igor Teo. *The specificities of psychoanalysis in the debate with the neurosciences*. 2018. 122 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The present essay has the objective of resuming the Freudian work, supported in the Lacanian reading, to indicate the specificity of psychoanalysis in relation to the neurosciences. When we read Freud's pre-psychoanalytic texts, we already see in the author fundamental considerations about neurology and the place that will account for the formulations of psychoanalysis. From Lacan, we base the understanding of psychoanalysis on language and unconscious. We try to demonstrate how this can be related - in encounters and disagreements - with the investigation of the consciousness developed by the neurosciences. As a conclusion, we understand that psychoanalysis not only maintains its specificity, but also we need to think about what model of scientificity may include psychoanalysis, rather than simply having to adapt it, sacrificing its concepts, to the dominant paradigm.

Keywords: Psychoanalysis. Neurosciences. Consciousness. Unconscious. Science.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
1	<b>A INVENÇÃO FREUDIANA</b> .....	10
1.1	<b>Freud neurólogo</b> .....	10
1.2	<b>O início da psicanálise</b> .....	20
1.3	<b>Das pulsões à segunda tópica</b> .....	32
2	<b>LINGUAGEM E INCONSCIENTE</b> .....	42
2.1	<b>A alteridade</b> .....	50
2.2	<b>Desejo e inconsciente na clínica analítica</b> .....	56
3	<b>O FENÔMENO DA CONSCIÊNCIA</b> .....	63
3.1	<b>Damásio com Merleau-Ponty</b> .....	66
3.2	<b>Os embaraços da consciência</b> .....	77
3.3	<b>Inconsciente cognitivo</b> .....	83
4	<b>OS LIMITES ENTRE PSICANÁLISE E NEUROCIÊNCIAS</b> .....	87
4.1	<b>A estrutura da ciência</b> .....	90
4.2	<b>Uma psicanálise naturalista?</b> .....	98
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	112
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	116

## INTRODUÇÃO

Os avanços das neurociências nas últimas décadas, permitido pelo progresso tecnológico, promoveram grandes debates no campo científico. Tradicionalmente vista como um ramo da biologia, as neurociências também incorporam grande interdisciplinaridade ao seu campo, integrando áreas como educação, computação, antropologia, linguística, medicina, filosofia e psicologia. No início do século XXI não é possível ignorar as neurociências, e isto não é diferente para a psicanálise.

No debate entre neurociências e psicanálise, há que se atentar para um risco: a possibilidade de uma área se ver reduzida a outra. Em outras palavras, a euforia pelas descobertas das neurociências tem o efeito em alguns de, ao tentarem introduzir um diálogo com outros campos, querer reduzi-los a uma interpretação única, ignorando suas próprias elaborações e evidências, em nome de uma suposta universalidade irrefutável do discurso da biologia.

Há autores contemporâneos que, ao quererem estabelecer o diálogo da psicanálise com as neurociências, abandonam a primeira em favor de “cognitizá-la”, relegando a descoberta freudiana a uma mera etapa para a chegada das neurociências. Minha pesquisa visa demonstrar que Freud não está ultrapassado, e a psicanálise guarda a importância e a especificidade do seu discurso na contemporaneidade, podendo contribuir com os problemas enfrentados pelas neurociências. No terceiro capítulo, por exemplo, proponho um diálogo interdisciplinar entre neurociências, psicanálise e fenomenologia acerca do tema da consciência. Trata-se de mostrar as especificidades de cada campo, e em que medida há encontros e desencontros. Veremos o que a psicanálise pode acrescentar à discussão.

A presente dissertação tem, portanto, o objetivo de retomar a obra freudiana, apoiado na leitura lacaniana, para assinalar a especificidade da psicanálise frente às neurociências. Como questão principal e norteadora, nos questionamos: qual o lugar da psicanálise em meio ao discurso das neurociências? Se fui bem sucedido nessa empreitada dissertativa, cheguei à conclusão de que – dado a sua consistente fundamentação própria e autonomia enquanto campo e discurso – não cabe a ela se tornar uma neuropsicanálise, cedendo aos autointitulados “avanços da ciência” para filiar-se como uma boa aliada a qual seja o projeto em curso. Mas demonstrar a sua especificidade irreduzível, que pretendo esclarecer ao longo deste texto, como verdadeira contribuição às neurociências ou qualquer

outra ciência que queira como ela escutar o sujeito.

Antes de emprendermos considerações sobre o debate entre psicanálise e neurociências, foi preciso retornar aos escritos de Freud e à própria constituição, e conseqüente divisão entre esses dois campos. No primeiro capítulo da dissertação, retomaremos o período anterior ao surgimento da psicanálise, quando Freud se identificava como neurólogo e pesquisava num campo que hoje poderia ser reconhecido como neurocientífico. Defenderemos que sua chegada à psicanálise não foi fortuita ou um desvio do caminho científico que vinha empreendendo. Ao contrário, houve uma pesquisa em curso que o conduziu à invenção da psicanálise. A continuidade que existe entre a sua pesquisa neurológica e o surgimento da psicanálise, antes de representar uma profunda ruptura, talvez seja um interessante indício para o debate entre psicanálise e neurociências.

No segundo capítulo, nos dedicaremos a entender a linguagem a partir do fenômeno do chiste, na medida em que ele representa a especificidade fundamental do ser falante, sublinhada por Lacan, a saber, da equivocidade. Definiremos conceitualmente o inconsciente e sua relação com a alteridade, outra especificidade do discurso da psicanálise. É importante retomarmos o lugar da alteridade frente ao interesse das neurociências em explicar a consciência e o inconsciente através de uma visão cognitivista. O inconsciente proposto pelas neurociências não se assemelha ao conceito desenvolvido por Freud.

Definida a especificidade do discurso da psicanálise, avançaremos no terceiro capítulo para a discussão com as neurociências de temas como individualidade, consciência e o próprio inconsciente. Nosso principal interlocutor do campo das neurociências será o português Antônio Damásio, reconhecido fundamentador teórico e divulgador científico. Também faremos algumas interlocuções com outras pesquisas das neurociências na medida em que forem convenientes ao assunto.

Finalmente, no quarto capítulo, trataremos de pensar o lugar deste debate entre psicanálise e neurociências, apontando discursos mais esperançosos e empolgados com ele, como também os limites que inevitavelmente enfrentaremos nessa conversa entre dois campos.

O percurso desenvolvido na dissertação ocorreu no sentido de retornar ao texto freudiano para demonstrar seus fundamentos, aprofundá-los a partir da leitura lacaniana, em que, num terceiro momento, pudéssemos pensar numa discussão com as neurociências, para finalmente pensar os termos em que esse debate se mostra possível.

# 1 A INVENÇÃO FREUDIANA

## 1.1 Freud neurólogo

Sigmund Freud (1856-1939), antes de inventar a psicanálise, era um neurólogo. Nascido numa família judaica, Freud ingressou na Universidade de Viena aos 17 anos para estudar medicina, tomando conhecimento da anatomia e da histologia do cérebro em seus estudos. Seu primeiro livro publicado foi *Sobre as concepções das afasias: um estudo crítico* (1891), escrito oito anos antes de *A Interpretação dos Sonhos*, obra considerada a fundadora do campo da psicanálise. Tal livro faz parte de sua obra neurológica, designada comumente também como pré-psicanalítica. Neste estudo, Freud traça uma crítica à doutrina do psiquiatra alemão Karl Wernicke (1848-1905) sobre a afasia, aceita na época de maneira quase universal. Se por um lado encontramos nessas páginas um Freud ainda neurólogo, preocupado com as questões relativas à fisiologia, por outro notamos também já presentes algumas preocupações teóricas que serão mais tarde o arcabouço da psicanálise: noções de representação-palavra e da existência de um aparelho de linguagem.

Mas antes: o que são as afasias? Este problema da neurologia da época de Freud – e o qual ele se vê também, enquanto neurólogo, compelido a trabalhar sobre – pode ser definido de maneira geral como uma perturbação da formulação (afasia motora) ou da compreensão (afasia sensorial) da linguagem. Isto é, uma alteração da função da linguagem de origem fisiológica após esta ter sido adquirida de modo normal. Geralmente está relacionada a alguma lesão em áreas como a Área de Broca<sup>1</sup>, Área de Wernicke<sup>2</sup>, Giro Supramarginal e Giro Angular<sup>3</sup>. Existem diferentes manifestações clínicas de afasias, mas geralmente são caracterizadas pela dificuldade em se expressar verbalmente ou compreender aquilo que está sendo dito. Podem levar a um discurso vago ou ausente de

---

<sup>1</sup> Descoberta pelo cientista francês Paul Broca (1824-1880) em 1861, se acreditava que esta parte do cérebro era responsável pela expressão da linguagem, contendo os programas motores da fala.

<sup>2</sup> Acreditava-se que esta região do cérebro humano era responsável pelo conhecimento, interpretação e associação das informações, mais especificamente a compreensão da linguagem. Danos na área de Wernicke podem fazer com que uma pessoa que escuta perfeitamente e reconhece bem as palavras, sendo incapaz de agrupar estas palavras para formar um pensamento coerente, caracterizando doença conhecida como Afasia de Wernicke. A área recebe o nome em homenagem a Karl Wernicke.

<sup>3</sup> A superfície do cérebro humano é composta por sulcos e giros. Os primeiros tratam-se das depressões que delimitam os segundos.

sentido, com longos circunlóquios. Há casos ainda de grave comprometimento da linguagem escrita ou falada.

Ao retomar as concepções de afasia de Wernicke, Freud traça uma crítica à compreensão da época conhecida como corrente localizacionista que, a partir dos mapas frenológicos, localiza as funções cerebrais a regiões específicas do cérebro. Freud afirma: se há centros responsáveis pelo armazenamento de imagens mnêmicas motoras e sensoriais, não podemos procurar o substrato fisiológico de uma função apenas numa parte ou outra do cérebro, mas compreendê-la como resultante de processos que abarcam o cérebro em toda sua extensão (FREUD, 1891, p. 33).

Freud, em 1891, se preocupa pelos chamados distúrbios da linguagem. No entanto, por um viés diferente do que faria anos mais tarde pela psicanálise. Freud está interessado naquilo que denomina aparelho de linguagem e as alterações causadas sobre ele de maneira fisiológica. Mas Freud observa também que muitos sintomas das afasias, como os erros verbais, provinham de associações verbais em que as palavras de som ou sentido semelhantes substituíam uma palavra em questão. A visão freudiana é de que as parafasias só podiam ser compreendidas se levássemos em conta a linguagem e suas associações, e não apenas a anatomia ou a fisiologia do cérebro.

Alguns interessantes questionamentos já são pontuados pelo criador da psicanálise, como ao questionar que se, embora a compreensão de Wernicke fosse uma grande evolução em relação às épocas anteriores que tentavam localizar habilidades psíquicas em determinadas regiões do cérebro – declarando que apenas elementos psíquicos mais simples podiam ser localizados – talvez não fosse um erro ainda tentar localizar conceitos complicados como atividade psíquica a terminações nervosas específicas? Se uma fibra nervosa que, em todo seu percurso, esteve sujeita a uma estrutura fisiológica e modificações fisiológicas, será justo prover apenas sua extremidade com uma representação ou um quadro mnemônico? Freud está aqui questionando se categorias complexas da psicologia como “vontade” e “inteligência”, que possuem relações complexas no mundo fisiológico, poderiam ser reduzidas a simples representação sensorial. Neste sentido afirma:

A cadeia dos processos fisiológicos no sistema nervoso provavelmente não tem uma relação de causalidade com os processos psíquicos. Os processos fisiológicos não terminam simplesmente onde os psíquicos se iniciaram. Na verdade, a cadeia fisiológica continua, só que cada membro da mesma (ou alguns membros individuais) corresponde, a partir de um dado momento, a um fenômeno psíquico. Com isso, o processo psíquico é um processo paralelo ao fisiológico (a dependent concomitant). (FREUD, 1891, p.72)

Ao aparelho de linguagem é rejeitada a hipótese de que ele seja composto de centros especiais separados por regiões corticais sem função, e que em determinados pontos do córtex, os chamados centros, estariam armazenadas as representações que servem à linguagem. Para tanto, Freud recusa a ideia de que as fibras sejam meras condutoras, copiadoras das informações, e de que, por conseguinte, a representação seja uma cópia da impressão. A área da linguagem é, segundo Freud (1981, p.80), uma área cortical coesa dentro do qual as funções da linguagem ocorrem de modo complexo. A definição de centro da linguagem pode ser tomada de um ponto de vista anatomopatológico (a ocorrência de afasias), mas não fisiológico.

As afasias são ainda, no entendimento de Freud (1891, p.85), sempre afasias de condução, questionando a existência das afasias centrais. O raciocínio freudiano é lógico: se o processamento ao longo de uma fibra não se dá apenas em sua extremidade, mas é o próprio processo de condução desse impulso que caracterizará de algum modo o que ocorre em sua extremidade, não podemos situar a primazia de um processamento em uma área central. Do mesmo modo, a destruição ou lesão de uma área “centro” não é nada mais que uma afasia devido à lesão de vias de condução que se reúnem nos pontos nodais chamados de centro.

Freud se interessa também pela palavra enquanto representação complexa, distintamente de entendê-la como uma unidade funcional, como faz a teoria localizacionista. Para Freud, uma palavra é composta da associação dos elementos visual, acústico, sinestésico, e de suas relações entre si. A representação-palavra, no entendimento freudiano, se liga a uma representação-objeto. A incapacidade de simbolização, isto é, a incapacidade de estabelecer essa ligação entre as representações de palavra e objeto são as chamadas agnosias, distúrbio da linguagem que Freud denomina “afasia agnósica” (1891, p.96). O paciente se torna incapaz de reconhecer ou identificar objetos, pessoas, sons e formas, mantendo as funções sensoriais (visão, audição, tato) intactas. Nessa condição, o aparelho de linguagem permanece intacto, mas as lesões ocorrem nas projeções em áreas vizinhas, as chamadas áreas parassensoriais.

O que é importante assinalar sobre isso é que Freud, ao falar de uma representação-palavra e suas associações com um objeto através de um complexo associativo, está recusando o conceito de impressão, no qual uma impressão seria articulada com outra, e uma ideia se trataria assim de simples reprodução de impressões. Como aponta Garcia-Roza, “o que é representado na representação não é um objeto, mas séries diferentes de

associações” (1991a, p.151). Isso não implica que impressões sejam inexistentes, mas que elas não ocorrem de maneira mecânica, articuladas ponto a ponto como uma estimulação periférica da ideia. A significação, deste modo, não é dada nem pela coisa em si, tampouco pela representação, mas pela relação entre a associação de vários registros nos quais se dá a representação.

Freud pode fazer essas referências às relações de significação entre o fisiológico e o psíquico por ter classificado a relação entre ambos como “*a dependent concomitant*”. Isto é, os processos fisiológicos não são causalidade para os processos psíquicos, mas o psíquico é paralelo ao fisiológico de modo que seus respectivos fenômenos são distintos e irreduzíveis uns aos outros. Este entendimento será muito importante ao longo de nosso trabalho.

Em 1895, Freud escreveu o *Projeto para uma Psicologia*, manuscrito que permanecia sem título, mas que assim foi denominado pelos seus editores ao publicarem onze anos após sua morte, no ano de 1950. Suas duas primeiras partes foram escritas numa viagem de trem após encontrar-se com Wilhem Fliess (1858-1928), correspondente frequente de Freud e com quem trocou muitas ideias no período anterior à formulação da psicanálise. Após o fim da sua terceira parte, todo o texto foi enviado pelos correios para apreciação de Fliess. Freud nunca terminou de escrever esta obra, mas podemos encontrar também nele o início da elaboração de ideias que se tornaram angulares para a psicanálise.

As cartas trocadas entre Freud e Fliess, talvez seu amigo mais íntimo nesse período, servem de material de grande valor para entendermos o surgimento da psicanálise. Sem que jamais houvesse a intenção de publicá-las, Freud escreveu para seu interlocutor de 1887 a 1904, período que abarca os desenvolvimentos iniciais da teoria psicanalítica. Nessas cartas, Freud conta casos de pacientes que vinha atendendo em sua clínica neurológica, fala sobre o crescimento de seus filhos e das dificuldades financeiras que passava no início da carreira clínica. É com Fliess que Freud confessa também suas hipóteses sobre a questão sexual por trás das neuroses.

Freud escreveu na carta de 27 de abril de 1895 (MASSON, 1986, p.128-129) que se encontrava cientificamente num mau caminho, preso na “*Psicologia para Neurologistas*”. Trata-se de um momento brevemente anterior ao *Projeto* que logo apresentaremos. Já na carta de 25 de maio do mesmo ano (MASSON, 1986, p.129-132), afirma se encontrar comprometido com a psicologia, confessando se tratar de uma meta distante que sempre lhe acenou. Foi através da problemática da neurose, presentificada nos seus pacientes, que tal aproximação enfim ocorreu. Seu objetivo naquele momento se divide em dois: estabelecer

considerações quantitativas, isto é, uma espécie de economia das forças nervosas, e extrair da psicopatologia uma concepção para o entendimento da dita psicologia normal.

No *Projeto*, Freud está preocupado em estabelecer a psicologia como uma ciência natural. Para tanto, seu objetivo se sustentava em dois eixos principais: 1) o que diferencia atividade de descanso é um valor quantitativo; 2) os objetos assumidos para tal análise são os neurônios (Freud, 1895, p.355). Encontramos assim nesta obra um Freud ainda neurólogo, preocupado em responder aos problemas da psicologia de sua época com uma teoria do funcionamento psíquico através de um modelo quantitativo energético e que, ao se dispor de outros conceitos, também se utiliza da denominação de relações entre neurônios. Sua aproximação com tal problemática se dá através das observações clínicas de fenômenos patológicos, especialmente aqueles caracterizados por “excesso de intensas ideias” (FREUD, 1895, p.356), tal como observava ocorrer na histeria e na neurose obsessiva, em que determinadas características assumem um excesso quantitativo. Processos como estimulação, substituição, conversão e descarga, sugerem a excitação de certos neurônios, bem como suas condições de escoamento.

O princípio de inércia prevê que um sistema neural primário, uma vez que tenha adquirido uma quantidade de energia, emprega-se em dispensá-la através da conexão com algum mecanismo muscular, tornando-se assim livre do estímulo inicial. O processo de descarga é uma função primária do sistema neural. E na medida em que a complexidade do organismo aumenta, o sistema neural não apenas recebe estímulos externos, como também do elemento somático em si, isto é, estímulos endógenos que também urgem por descarga. Freud situa aí a origem de certas necessidades como fome, respiração e a própria sexualidade.

Freud define que existem dois tipos de neurônios: os permeáveis, que permitem a passagem da energia com facilidade, e os impermeáveis, chamados de barreiras de contato, onde o aparelho psíquico armazena energia, e que permitem sua passagem apenas parcialmente. Os neurônios permeáveis, denominados por Freud de sistema  $\phi$ , servem à função sensorial do organismo, enquanto os impermeáveis, chamado de sistema  $\Psi$ , são veículos para a memória e para a ocorrência dos processos psíquicos em geral.

Diante disso, Freud se pergunta: de onde se origina o fenômeno da consciência? Não no mundo externo, já que, segundo a ciência natural, apenas existem massas em movimento do lado de fora. Isto é, o real, ausente de sentido em si mesmo. A consciência fornece os elementos qualitativos onde a ciência natural reconhece apenas o quantitativo. Sendo assim, é de suspeitar-se que a função estrutural do sistema neural consiste em

transformar os elementos externos quantitativos em qualitativos. Freud desenha então um caminho pelo qual o estímulo deve ser conduzido, onde sofrerá as modificações para se tornar uma percepção consciente de uma qualidade: de  $\phi$  para  $\Psi$ , e de  $\Psi$  para  $\omega$  (Freud, 1895, p.372). Este último, *Wahrnehmung*, a percepção, à qual Freud se refere também como sistema perceptivo<sup>4</sup>. Esta é a descrição do processo no qual uma sensação de caráter quantitativo é conduzida enquanto um estímulo pelos neurônios  $\phi$ , processada pelos neurônios  $\Psi$ , constituindo finalmente uma percepção consciente do sistema perceptivo  $\omega$ .

A teoria freudiana propõe uma novidade para o entendimento da consciência em seu tempo. Segundo a teoria mecânica contemporânea a Freud, a consciência é apenas um apêndice aos processos fisiológicos, no qual sua ausência não causaria nenhuma interferência ao curso de seus eventos naturais. Já segundo outra teoria que também lhe é contemporânea, e à qual Freud faz referência, a consciência é o lado subjetivo dos eventos fisiológicos, inseparável do processo em sua ocorrência. A teoria de Freud está, segundo o próprio, entre ambas: a consciência é o lado subjetivo de apenas parte do processo fisiológico, este o do processo perceptual  $\omega$ ; sua ausência poderia não afetar os processos fisiológicos anteriores, mas implicaria na falta das contribuições do sistema  $\omega$  ao processamento global (FREUD, 1895, p. 373).

A partir desta organização funcional que Freud busca explicar os fenômenos psíquicos. Entre eles, a experiência de satisfação. O acúmulo de energia nos neurônios tem como consequência a necessidade da sua descarga ao longo de suas enervações. A primeira reação a isso é uma alteração interna, ou, dito de outra forma, uma expressão emocional, como o choro ou mesmo uma enervação vascular (um movimento). O excesso de energia é um desconforto para o qual o organismo busca uma ação para solucioná-lo. Freud assinala que o recém-nascido não tem a capacidade de encontrar uma solução de forma autônoma (1895, p.379). Ele depende da ajuda externa, de um outro, que faça algo para aliviar seu desconforto, de modo que sua tensão interna encontre seu escoamento. Por exemplo, quando um bebê começa a chorar devido a um desconforto interno, um outro – geralmente materno – interpreta seu choro como fome. A mãe oferece então o seio para ele se amamentar, solucionando assim a questão do desconforto por ela causada. Esta é uma experiência de satisfação, que como Freud assinala, é mediada necessariamente pela alteridade.

A experiência de satisfação produz um caminho neural entre duas imagens-

---

<sup>4</sup> O uso da letra  $\omega$  (ômega) é uma referência ao W da palavra alemã *Wahrnehmung*, como  $\phi$  (phi) de fisiológico e  $\Psi$  (psi) de psicológico.

memórias: o objeto de desejo e o movimento reflexo. No exemplo da relação do bebê com a mãe, seriam estas imagens-memórias respectivamente o seio da mãe e o choro com vistas a solucionar o desconforto da fome. Quando o estado de urgência, ou também chamado “desejo” ressurgir, a catexia passará pelas duas memórias e irá ativá-las. Freud assinala, no entanto, que a ativação do desejo pode produzir numa primeira instância algo próximo de uma percepção, nomeadamente uma alucinação (1895, p.381). E se isso conduz a uma ação reflexa, um desapontamento inevitavelmente irá se seguir uma vez que se trata de um objeto alucinado. É, portanto, necessária a diferenciação entre o seio real da mãe e o seio alucinado, produzido pelo investimento do traço mnêmico do desejo, diferenciação esta que deverá ser fornecida pela percepção externa.

A alucinação é um investimento no traço mnemônico da experiência de satisfação. O traço mnemônico, por sua vez, é uma representação da experiência de satisfação, mas não ela em si. O que está em jogo nesse esquema traduz-se em dizer que é possível memorizar a experiência de satisfação, mas não a satisfação que essa experiência produziu. O investimento no traço mnêmico busca recuperar a satisfação a ela associada, ao mesmo tempo em que essa satisfação já está perdida, e ainda que ela se repita, nunca será igual à satisfação da vez originária. A grande novidade do pensamento freudiano é alertar que, em vistas de uma situação desconfortável, a reação do ser humano não é adaptar-se à situação de desconforto, mas alucinar a sua satisfação enquanto solução para seu desconforto. Em outros termos, diante de um mal-estar, o ser humano recorre à fantasia.

O caminho neural entre dois traços mnêmicos é chamado de trilhamento (*bahnungen*). Na medida em que as vivências de satisfação vão sendo registradas é que são constituídas as memórias. Só há memória porque nem todos os caminhos percorridos pelas associações de  $\phi$  a  $\Psi$  são iguais, pois se fossem indiferentes, todos os caminhos seriam possíveis. Mas é o trilhamento (*Bahnung*) que indica os caminhos trilhados onde houve registros de satisfação, e, portanto, podem ser reinvestidos. Como aponta Garcia-Roza (1991b, p.136-137), o trilhamento não deve ser entendido como efeito mecânico de hábito, e sim como aquilo a que Freud chama de prazer de repetição. Não se trata de pela rememoração encontrar a satisfação de uma necessidade, mas de, a partir de uma necessidade, dar lugar ao prazer de repetição.

Um estado de desejo produz a atração pelo objeto de desejo, ou dito de outro modo, a seu traço mnêmico. Uma experiência de dor e desconforto, por sua vez, resulta na repulsa à hostil imagem-memória. Freud (1895, p.383) situa que existe um movimento de atração do desejo e também a presença de uma defesa. Na situação de defesa há um recalçamento

da imagem-memória com o objetivo de remover a hostil imagem-memória o mais breve possível assim que surge uma situação de desconforto. Ambos os processos indicam, portanto, que há no sistema  $\Psi$  – lugar das memórias – a presença de uma organização que interfere na passagem da energia para tais atividades, organizando-as. Freud denomina esta organização de **eu**, definindo-a como “a totalidade do investimento  $\Psi$  em qualquer momento” (1895, p.384).

Enquanto se esforça para se livrar do acúmulo da catexia através do método da satisfação, o eu inevitavelmente influencia também a possibilidade da repetição da experiência de desconforto, já que a satisfação na tentativa de repetir uma experiência não é garantida. Como forma de lidar com isso, Freud assinala que o eu pode recorrer à inibição como mecanismo de defesa (1895, p.385). Por exemplo, numa fobia em que o sujeito experimenta um inexplicável medo de sair às ruas, a incapacidade de sair à rua pode ser encarada como uma inibição, uma restrição imposta pelo eu ao sujeito para não despertar a angústia ao deflagrar determinado comportamento.

Na segunda parte, Freud pretende analisar a histeria a partir das hipóteses desenvolvidas na primeira parte do *Projeto*. Deste modo, descreve que o paciente histérico é acometido por uma compulsão operada pelo excesso de ideias intensas. Uma determinada ideia emerge na consciência com uma especial frequência, sem que os eventos em curso justifiquem-na. A emergência de tal ideia resulta em eventos que não podem ser explicados a princípio, como despertar de afetos intensos, enervações motoras e inibições. Tais ideias se portam como intrusas, manifestando-se muitas vezes de forma incompreensíveis, incapazes de serem esclarecidas pelos processos de pensamento racional. Freud (1895, p. 406) situa então dois tempos. Antes da análise, a ideia A é extremamente intensa, forçando seu caminho para a consciência de forma frequente. Depois da análise, descobre-se que existe uma ideia B que causa as mesmas reações ao indivíduo, mas que seus efeitos não são absurdos, tampouco incompreensíveis os motivos de sua repressão. O que Freud conclui é que este fenômeno se dá porque, tal como uma metáfora, o pensamento A substitui simbolicamente a B.

Freud (1895, p.407) compara que um soldado pode sacrificar a si próprio pela bandeira, enquanto esta representa o símbolo de sua nação, e ninguém imagina que isso seja um fenômeno neurótico. O símbolo histérico seria algo diferente. Um cavaleiro que luta pelas luvas de uma moça, ao adorar simbolicamente sua donzela pelas suas luvas não é impedido em pensar ou servi-la de outras maneiras. Mas o paciente histérico substitui B por A em sua vida psíquica, de modo que o símbolo tomaria conta da coisa completamente.

Assume-se assim que A é a compulsão, enquanto B é o recalçado. Ao que a análise revela que para cada compulsão há uma ideia correspondente que sofreu recalçamento.

A origem do recalçamento de certas ideias está relacionada ao fato delas serem desconfortáveis ao eu, que promove a resistência a sua emergência, ao passo que como solução surge a compulsão por seu substituto simbólico. As neuroses são assim, em última instância, defesas do eu, tratando-se na verdade de um mecanismo normal do aparelho psíquico, mas que sob certas condições produzem algo entendido por patológico.

Segundo Lacan (1955, p. 36), o *Projeto* é uma tentativa freudiana de teoria psicológica. Se por vezes remete a componentes biológicos, tal como neurônios, a biologia freudiana nada tem a ver com a biologia do organismo. Lacan defende, na verdade, que Freud está no *Projeto* manipulando símbolos com o intuito de resolver questões energéticas. Afinal, como Freud anuncia no início do seu texto, seu objetivo é fazer da psicologia uma ciência natural. Isto é, ser colocada em termos quantitativos, o que ele fará a partir do conceito de energia. Neste movimento, Freud acabou encontrando também o sonho, percebendo que o aparelho psíquico não existe apenas para adaptar-se ao ambiente, mas uma de suas funções mais fundamentais é sonhar. Em outros termos, fantasiar.

Terá Freud, do *Projeto* à *Interpretação dos Sonhos*, abandonado uma perspectiva fisiológica para adentrar numa perspectiva psicológica? Lacan se opõe a isso, dizendo que aquilo que Freud fez foi descobrir o funcionamento do símbolo, a linguagem operando sobre o cérebro. Tal virada em sua obra e carreira não é uma escolha pessoal, uma repentina preferência. Mas Freud, como revela em suas correspondências a Fliess, se vê forçado a tomar este caminho. Ao fundar, anos mais tarde, a psicanálise, Freud não abandona seu pensamento anterior para estabelecer uma nova maneira de pensar, mas esta é a continuidade de algo que ele já vinha elaborando anteriormente, acrescido de algo novo. Freud, formado pelas disciplinas neurológicas e anatomofisiológicas, parte de uma arquitetura do funcionamento nervoso baseado em arcos-reflexo, isto é, o sistema  $\phi$ . Mas este não é suficiente, e ele interpõe um outro sistema, com função de equilíbrio, filtragem e amortecimento, o sistema  $\Psi$ . Por fim, a percepção-consciência em  $\omega$ . No entanto, ao chegar à obra dos sonhos, Freud vai alertar que tais lugares psíquicos com que trabalha têm apenas uma dimensão simbólica, e, portanto, não devem ser buscados anatomicamente. Que lugar é este? Trata-se do inconsciente, que pretendemos abordar mais a frente.

Freud revela na carta de 8 de novembro de 1895 (MASSON, 1986, p.151-152) que empacotou seus manuscritos do *Projeto* e os atirou na gaveta com a pretensão de retomá-los só no ano seguinte. Confessa ver-se diante da psicologia sobrecarregado de trabalho,

irritado e confuso. Freud não retomou nunca mais a escrita do *Projeto*, mas sabemos jamais ter abandonado sua pretensão científica.

Em anexo à carta de 1 de janeiro de 1896 (MASSON, 1896, p.159-170), Freud afirma que o rumo tomado pela constituição da neurose dá-se, em geral, do seguinte modo: uma experiência de natureza sexual é tida como traumática, sendo conseqüentemente recalçada; seu recalçamento ocasiona a formação de um sintoma primário, constituindo uma defesa bem sucedida que equivaleria à saúde, se não fosse a existência do próprio sintoma; as ideias recalçadas retornam e entram em conflito com o eu, formando novos sintomas ou a doença propriamente dita. Essa compreensão sobre a etiologia das neuroses, baseada no sexual, como afirma na carta de 4 de maio de 1896 (MASSON, 1986, p.186-187), começa a afastá-lo da comunidade científica, e sobretudo de Josef Breuer (1842-1925), que fora seu mentor e colaborador por muitos anos.

Em 6 de dezembro de 1896 (MASSON, 1986, p.208-215), Freud revela, na correspondência conhecida como “carta 52”, estar trabalhando com a hipótese de que o aparelho psíquico seja formado por um processo de estratificação. Seus conteúdos, os traços mnêmicos, estão sujeito, de tempos em tempos, a rearranjos a partir de novas circunstâncias. A memória não se faz presente de uma única vez, mas sim registrada e rearranjada a partir de várias indicações. Inicialmente, Freud situa a instância da percepção, isto é, dos neurônios nos quais se originam as percepções, à qual a consciência se liga, mas em si mesmos não retém nada do que aconteceu. O segundo registro é o do inconsciente, seus traços correspondem a lembranças conceituais, igualmente inacessíveis à consciência. Por fim, pré-consciente é o terceiro registro, ligado à representação da palavra. O recalçamento dá-se entre o inconsciente e o pré-consciente, tal como um “erro de tradução”, em que um determinado traço mnêmico, associado a uma intensa experiência desprazerosa, de conteúdo, sobretudo sexual, atravessa de um registro ao outro apenas deslocado sob a forma de outro conteúdo, ou mesmo de um sintoma. A importância desta carta está no fato de que nela Freud começa a desenhar um aparelho psíquico que será fundamental à teoria psicanalítica. Foram nas cartas do ano seguinte, em 1897, que Freud passa ao entendimento de que a lembrança por si não é uma motivação para a formação de um sintoma, mas apenas um meio, um método (MASSON, 1986, p.252). A primeira motivação é, na verdade, a libido. O que significa dizer que os sintomas são na verdade a realização de um desejo, uma busca por satisfação.

Já na carta de 31 de agosto de 1898 (MASSON, 1986, p.326-327), Freud descreve a consciência como apenas um órgão sensorial e todo o conteúdo psíquico como apenas

representação, enquanto os processos psíquicos são sempre inconscientes. Isso para confessar na carta seguinte, de 22 de setembro do mesmo ano (MASSON, 1986, p.327-328), que ainda não consegue encaixar o orgânico e o psicológico dentro dessa perspectiva. O que Freud sabe, no entanto, é que suas ideias pouco remetem ao biológico, tanto que na carta de 7 de agosto de 1901 (MASSON, 1986, p.447-449), ao planejar escrever um texto sobre a bissexualidade, pede que Fliess fosse seu coautor por crer que seu amigo está mais apto a dizer algo da parte anátomo-biológica, e confessa seu desejo em concentrar-se no aspecto psíquico da sexualidade e na explicação do tipo neurótico.

## 1.2 O início da psicanálise

Desde a cisão com Josef Breuer em meados da década de 1890, seu companheiro inicial nos estudos da histeria que permaneceu convicto na perspectiva da neurofisiologia, Freud já estava interessado na raiz sexual das neuroses e no seu modo de funcionamento psíquico. Assim Freud chegou à publicação d'*A interpretação dos sonhos* (1899), considerada a primeira obra psicanalítica.

Se os povos antigos entendiam os sonhos como mensagens divinas e não necessitavam de maiores razões para sua origem, a partir da emergência da ciência, os sonhos necessitavam de uma explicação causal e racional, cabendo seu entendimento à psicologia ou a fisiologia. A maioria dos autores do tempo de Freud entendia que o sonho se relacionava às perturbações fisiológicas do organismo, em que as múltiplas excitações corporais se tornariam estimuladores da atividade psíquica e da produção onírica. Uma vez que a concepção da origem somática dos sonhos era amplamente aceita pela psiquiatria, Freud discordou desta abordagem, entendendo que o psíquico pode ser também a origem primária de um fenômeno (FREUD, 1899, p.59).

Freud entende que o sonho substitui as representações por alucinações, sendo esta sua única distinção dos pensamentos de vigília. A partir das representações inscritas sob a forma de traços mnêmicos, o sonho cria uma situação, dramatizando uma ideia. O sonho, neste sentido, é um reinvestimento destas representações, surgindo sob a forma de uma alucinação. Interpretar um sonho, por sua vez, é indicar seu sentido, encontrar “um elo de mesmo peso e mesmo valor no encadeamento de nossas ações psíquicas” (FREUD, 1899, p.117), algo que as teorias científicas do sonho contemporâneas a Freud não permitiam,

pois para elas o sonho não era um ato psíquico, mas apenas um processo somático manifestado por certos sinais no aparelho psíquico. Importante assinalar que, como ressalta Garcia-Roza (1993, p.43), quando Freud se refere ao aparelho psíquico, não o faz sob a noção de uma psicologia. O psicológico empregado por Freud é utilizado para se contrapor ao somático, de modo que o aparelho psíquico deve ser entendido não como um sistema psicológico, e sim um sistema simbólico.

O criador da psicanálise sempre deixou claro que aquilo que investigava não deveria ser procurado anatomicamente através de um método frenológico. As instâncias do aparelho psíquico não são estruturas orgânicas ou regiões cerebrais, mas estruturas simbólicas, isto é, símbolos com os quais Freud operou para demonstrar como o psíquico funcionava. A presença do psíquico sobre o somático é virtual. Caso pareça tentador às neurociências buscar nas regiões cerebrais indícios do funcionamento simbólico do sistema psíquico, devemos lembrar que Freud tratava a relação do psíquico e do somático como uma dependência concomitante. Sem dúvida, não haveria o psíquico sem o orgânico que lhe fornecesse base, o que as lesões de pacientes neurológicos demonstraram. Entretanto, o fenômeno psíquico não pode ser reduzido apenas ao fisiológico, já que o simbólico guarda sua especificidade. Uma reação física é apenas uma reação sem a palavra que a tome por algum sentido, esta que pode inseri-la no campo simbólico, onde uma reação não é apenas uma reação, mas legitimamente um ato.

Freud pôde chegar ao entendimento do sonho como ato psíquico através do método psicanalítico quando, através de sua regra principal, solicitava que os pacientes lhe comunicassem suas ideias e pensamentos que lhes ocorriam sem o medo de que aquilo que dissessem fosse parecer absurdo ou repreensível. Os próprios sonhos relatados em associação livre demonstraram que podiam ser inseridos retrospectivamente no encadeamento psíquico de alguma ideia entendida como patológica. Segundo o método da psicanálise, os sonhos estão sujeitos à interpretação do mesmo modo que os sintomas (FREUD, 1899, p.122). O estado de coisas apresentadas no sonho se organiza de tal maneira como o sonhador desejaria, a partir do reinvestimento das suas representações, o que permitiu a Freud concluir que o sonho é realização de um desejo. A pergunta que obviamente segue é se mesmo os sonhos desagradáveis ao sonhador poderiam ser entendidos assim. Sim, e possivelmente seu aspecto incômodo dá-se através da distorção onírica causada pela censura psíquica, cujo objetivo é disfarçar um conteúdo desejado no inconsciente ao passar para a mente consciente, ultrapassando as barreiras defensivas do eu.

Uma representação que na vida cotidiana é repreensível aos ideais do eu, encontra no sonho, no momento em que as resistências da vida de vigília cedem com o sono, o seu reinvestimento. Rompendo a defesa do eu, tais representações recalçadas retornam à consciência sob a forma de uma alucinação. Essa travessia não é feita sem um preço. É somente através de distorções que este conteúdo consegue retornar à consciência, o que confere ao sonho um caráter simbólico.

A palavra é identificada por Freud como “ponto nodal de múltiplas representações” (1899, p.365), de modo que as neuroses se manifestam através de suas possibilidades de condensação e disfarce frente à censura, tal como os sonhos também o fazem. Podemos dizer que, na perspectiva freudiana, as regras da vida psíquica de vigília não são tão diferentes do que se encontra nos sonhos. O que faz do aparelho psíquico uma verdadeira máquina de sonhar. Não é de estranhar, portanto, que foi a interpretação dos sonhos a via régia para Freud fundamentar a hipótese do inconsciente e fundar a psicanálise.

Os dois mecanismos de figurabilidade do sonho identificados por Freud são a condensação (*Verdichtung*) e deslocamento (*Verschiebung*). O primeiro é um mecanismo no qual o conteúdo manifesto do sonho aparece como uma versão abreviada dos pensamentos latentes. Um exemplo de condensação é quando uma pessoa do sonho manifesto representa várias pessoas do conteúdo latente, podendo ser parecida com uma pessoa A, ter gestos e atitudes da pessoa B, vestir-se como C e ter a profissão de D. Já o deslocamento, também enquanto efeito da censura onírica, opera pela substituição de um elemento latente por outro remoto que funcione em relação ao primeiro como simples alusão, ou ainda mudando o acento de um elemento importante para outros sem importância. Se os conteúdos representacionais sofrem deslocamentos e substituições nas neuroses e nos sonhos, seus afetos permanecem imóveis. Isso significa dizer que em análise descobre-se que se certa reação a uma ideia parece exagerada, uma vez compreendido aquilo a que ela se liga na cadeia representacional, o afeto por ela despertado passa a ser compreensível.

Lacan (1957a) assimila tais mecanismos àqueles desempenhados pela metáfora e metonímia na linguagem. Na condensação temos uma sobreposição dos significantes, dando origem à metáfora; no deslocamento, a substituição dos significantes com base numa cadeia é equivalente à metonímia. A noção de significante utilizada por Lacan é proveniente de Ferdinand de Saussure (1857-1913), em que Saussure entendia a linguagem composta por signos, estes divididos entre as dimensões significante e significado. Enquanto o significante se refere à parcela material do signo linguístico (o som da palavra,

por exemplo), o significado corresponde à ideia, o sentido ou o conceito associado a ela. Lacan reinventa a proposta original de Saussure demonstrando, através da experiência psicanalítica, que o significado não possui uma relação fixa com o significante, sendo extremamente volátil, deslizando ao longo de uma cadeia de significantes. Tal deslocamento é entendido por metonímia, em que o sujeito desliza dentre os significantes de sua história. A metáfora, por sua vez, acontece quando um significante toma o lugar de outro (recalcado), ainda que o significante oculto permaneça presente pela sua conexão metonímica com o resto da cadeia.

Lacan demonstra que condensação e deslocamento, metáfora e metonímia, não se restringem apenas aos sonhos, mas são os mecanismos fundamentais do inconsciente, como Freud mesmo identifica em textos posteriores através da análise de atos falhos, chistes, etc. Ademais, como aponta Garcia-Roza (1993, p.97), metáfora e metonímia são as responsáveis por uma das mais importantes características da linguagem, que é sua equivocidade, a abertura para o equívoco, de modo que ela possa dizer outra coisa totalmente diferente do que uma suposta literalidade. O sonho, tal qual a palavra, é passível de múltiplas representações. E é sobre a palavra, as estruturas da linguagem, que se dá a figurabilidade do sonho, de modo que o trabalho do sonho obedece às leis do significante.

Lacan (1957a, p.225) nos alerta ainda que a linguagem não se confunde com as diversas funções somáticas e psíquicas que a produzem no sujeito falante. Que sejam necessários órgãos específicos para se falar é uma coisa, mas a linguagem com sua estrutura preexiste à entrada que nela faz cada sujeito a um dado momento de seu desenvolvimento. O sujeito apenas se reconhecerá ali num lugar já inscrito desde seu nascimento.

Aquilo que recordamos do sonho está sujeito à infidelidade da memória, já que não apenas guardamos o sonho depois de despertados de maneira lacunar, como também adulterado pelas tentativas de recuperações. Certamente distorcemos o sonho ao tentar reproduzi-lo. Freud (1899, p.542) argumenta, no entanto, que tais modificações na redação de vigília não são arbitrárias, e permanecem ainda em relação associativa com o conteúdo em cujo lugar se colocam. Ou seja, em nada atrapalham o trabalho interpretativo dos sonhos em análise, pois pelo contrário, justamente isto faz parte da sua condição de interpretação. É a partir das associações que um sujeito estabelece ao contar um sonho que ele pode interpretá-lo.

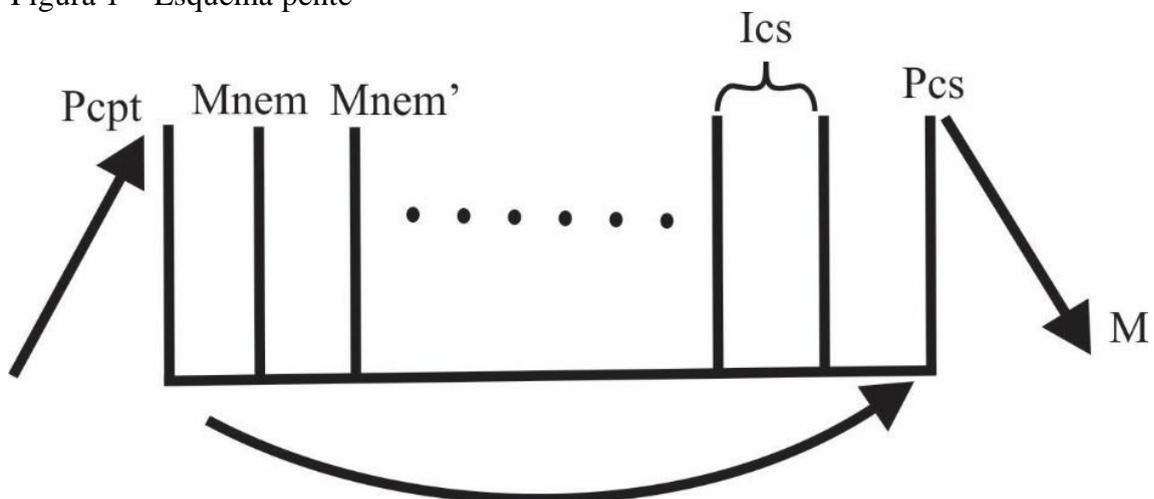
Freud retoma no capítulo VII d'A *Interpretação dos Sonhos* a elaboração do aparelho psíquico que havia iniciado com o *Projeto*, tomando cuidado para que este não

seja confundido com a anatomia, tampouco haja a tentação de localizá-lo em alguma região específica do corpo (1899, p.564), Esse aparelho é constituído por instâncias, ou dito de outro modo, sistemas. Sua atividade tem uma direção, esta partindo dos estímulos (internos e externos), e por fim terminando em suas inervações. Nele há uma extremidade sensível e outra motora, na primeira há o sistema que recebe as percepções e no segundo as comportas da motilidade. Em geral, a atividade psíquica dá-se da extremidade perceptiva à extremidade motora. Porém, isto é apenas o processo reflexo do aparelho psíquico.

Das percepções que chegam ao aparelho, restam vestígios delas em forma de traços mnemônicos. A memória é uma função relacionada ao conjunto destes traços. A cada percepção de uma experiência inscreve-se um traço mnemônico no aparelho psíquico (Mn, Mn', Mn'' etc). O sistema perceptivo (Pcpt) não é capaz de conservar a memória, de modo que nossas lembranças, sem excluir aquelas mais recentes ou mais profundas, se tornam inconscientes no aparelho psíquico. É possível, claro, que se tornem conscientes, mas seus efeitos dão-se na maior parte das vezes de forma inconsciente. Aquilo que entendemos no senso comum por personalidade, nada mais é que o conjunto destes traços mnêmicos.

Na extremidade oposta ao sistema perceptivo está o pré-consciente, visto que aquilo que está presente nele é mais fácil de ser acessado pela consciência. O pré-consciente detém as chaves da motilidade voluntária, sendo o inconsciente, por sua vez, todo o sistema que se encontra por detrás dele. Nada chega à consciência sem passar pelo pré-consciente, o que faz com que tal conteúdo sofra alterações neste processo. O caminho que leva o conteúdo pelo pré-consciente à consciência permanece parcialmente bloqueado durante o dia pela resistência, cedendo durante o sono para a formação do sonho.

Figura 1 – Esquema pente



Fonte: FREUD, 1899

Na formação do sonho, a excitação toma um caminho retrógrado, e em vez de se propagar no sentido motor, se propaga no sentido sensível até alcançar a percepção e gerar uma alucinação. Se o caminho do processo psíquico pode ser denominado de progressivo ao longo do aparelho, o caminho do sonho dá-se de forma regressiva. Mas a regressão não pertence apenas ao sonhar, pois o recordar intencional e outros processos do pensamento normal correspondem a uma regressão do aparelho psíquico, com a diferença que na vigília raramente alcançam a percepção. Apenas no sonhar que a representação torna-se novamente a imagem sensorial da qual se resultou.

Continuando com a hipótese de que o sonho é a realização de um desejo inconsciente, Freud (1899, p.581) assegura que o desejo consciente pode ser apenas um excitador do sonho quando este desperta um desejo inconsciente similar no qual se reforça. Os desejos inconscientes, dito de outro modo, aqueles que foram recalcados, têm origem infantil segundo a investigação clínica da psicanálise. Metaforicamente, Freud (1899, p.589) se refere a esta relação da seguinte forma: o pensamento diurno representa o empresário para o sonho, porém, nada pode fazer sem capital. O capitalista que disponibiliza os gastos psíquicos para o sonho é o desejo provindo do inconsciente.

E o que é o desejo? Responder essa pergunta lança luz ao próprio aparelho psíquico. Freud retoma na *Interpretação dos Sonhos* a elaboração sobre o tema que já havia realizado no texto do *Projeto*, e que assinalamos anteriormente neste capítulo. Inicialmente, o aparelho tem como objetivo se manter livre de estímulos tanto quanto for possível, assumindo o modelo de aparelho reflexo, que faz descarregar o mais breve possível a excitação. Mas isso não funciona com as carências da vida, uma vez que, por exemplo, na situação de fome, a situação de choro e a descarga emocional não são suficientes para ver-se livre do desconforto. É necessário que haja uma assistência alheia, no caso, um outro (para o bebê, a mãe) que o alimente, e por meio desta experiência haja uma vivência de satisfação. Na ocorrência desta vivência ocorre, por sua vez, o surgimento de uma percepção – a percepção de nutrição – que surge no momento em que um traço mnêmico for ativado tão logo a necessidade apareça. O reaparecimento da necessidade, isto é, uma condição de falta, faz com que a moção psíquica tente outra vez investir naquela inscrição conhecida, tentando recriar aquela percepção, e conseqüentemente, a situação da primeira satisfação. Essa moção é propriamente o desejo.

O investimento simplesmente no traço mnêmico, no entanto, terminaria numa alucinação, necessitando que seja construída pelo bebê uma prova de realidade. O desejo é visto, deste modo, como uma tentativa de retorno àquela satisfação que um dia deu conta

da falta que se inscreveu. Uma vez que aquela via é identificada como satisfatória, como um caminho bom a ser seguido devido a experiências anteriores, o desejo é uma tentativa de percorrer esse caminho novamente para se encontrar com aquela satisfação outra vez. A situação de desejo produz assim uma fantasia de satisfação, na qual, durante o sonho, é vivenciada sob a forma de alucinação. A vida de vigília não transcorre do mesmo modo, uma vez que, sob a prova da realidade, o desejo deve mobilizar o sujeito a buscar sua satisfação no mundo externo.

Ainda que todo sonho seja a realização de um desejo, sob a forma alucinatória, há outras formas do desejo se realizar. Através da clínica, Freud compreende que os sintomas são também realizações do desejo inconsciente. E assim como no sonho, não se trata apenas de uma expressão inconsciente, pois a ela é necessário somar-se um desejo do pré-consciente que se realiza por meio do mesmo sintoma, fazendo-o determinado duplamente. Por vezes, desejos conscientes e inconscientes não são complementares, mas conflitantes entre si. O sintoma emerge finalmente como a solução deste conflito psíquico, ainda que sua ocorrência seja aflitiva para o sujeito.

Freud (1899, p.598) exemplifica com o caso de uma paciente histérica que apresentava o sintoma de ter vômitos frequentes. Dois desejos eram concomitantes, o de ser mãe e outro de possuir o maior número possível de homens como amantes. Seus vômitos se mostravam, por um lado, como a realização do antigo desejo de estar sempre grávida e ter muitos filhos (considerando o enjoo como um sintoma comum da gravidez). Contra o desejo de ter o maior número possível de homens levantou-se uma defesa, uma vez que os vômitos constantes também significavam perder sua beleza, de modo que não agradaria mais homem nenhum. O sintoma era realização simbólica para o primeiro desejo e se inseria como punição ao segundo, sendo aceito pelas duas instâncias psíquicas e transformando-se em realidade.

Neste momento, diferente do *Projeto*, consciência e percepção se encontram como funções distintas na teoria freudiana, não mais coexistindo em  $\omega$ . A consciência, no esquema do aparelho psíquico, é um órgão sensorial para a percepção das qualidades psíquicas (prazer e desprazer), e, por vezes, aos processos de pensamento que se dão no sistema pré-consciente. No esquema do aparelho psíquico, a consciência se encontra tanto do lado da percepção (Pcpt) quanto da motilidade e da ação (M).

Quanto à psicodinâmica do desejo, este pertence originalmente ao sistema inconsciente, enquanto o pré-consciente tende a recalcar esse desejo. O recalque do conteúdo inconsciente se torna necessária devido ao fato de que o fluxo de representações

no inconsciente, deixado a si mesmo, ocasionaria um prazer ao qual o pré-consciente identificaria como desprazer. O objetivo do recalque é, portanto, impedir a geração deste desprazer. Os sintomas neuróticos não apenas indicam este conflito como lhe põem um fim. Tal processo se dá, no entanto, no desconhecimento da consciência, o que sublinha Freud ao afirmar que a psicanálise revela que “as mais complexas produções de pensamento são possíveis sem a participação da consciência” (1899, p.621). Demonstrando assim que, se para Descartes havia um sujeito que pensa, para Freud o sujeito é, na realidade, pensado.

Como destaca Milner (1995, p.34), apoiado na leitura lacaniana, Descartes correlacionou o pensamento à consciência através do *Cogito*, “penso, logo existo”, gesto também fundador da ciência moderna. Mas Freud vai além com sua obra inaugural da psicanálise: existe pensamento no sonho (e mais tarde no chiste, nos tropeços da vida cotidiana etc.). O pensamento não é corolário exclusivo da consciência. Há um pensamento não referido à consciência, há o inconsciente. Tal concepção é estranha ainda hoje para as neurociências, que buscam na consciência explicações para o pensamento. Ou, como veremos no terceiro capítulo, quando admitem um inconsciente que pensa, referem-no ao somático, aos processos mecânicos do organismo. Mas, como afirma Milner (1995, p.35), o somático não lida com a verdade nem com a palavra. A psicanálise sim.

Como diz Lacan (1957a, p.248), Freud se diferencia de Descartes porque, com o inconsciente, o correto seria dizer “penso onde não existo, portanto existo não penso”. Em outros termos, o pensamento acontece justamente aonde o sujeito não se pensa, mas é pensado, revelando a subordinação do sujeito ao significante. Por exemplo, no sintoma, determinado pela metáfora, no qual um significante enigmático substitui um termo da cadeia significante, recalçando-o, mantendo ainda a significação inacessível ao sujeito consciente. Já o desejo, reportado a uma perda original impossível de ser substituída, e encarrilhado nos “trilhos eternamente tendidos para o *desejo de outra coisa*” (LACAN, 1957a, p.249), responde à metonímia, determinando o próprio deslocamento do sujeito na cadeia significante em busca de um objeto que lhe forneça a satisfação almejada.

Se o primeiro desejar pode ter sido um investimento alucinatório da lembrança de satisfação, esta lembrança não é capaz de cessar a necessidade e com isso promover um prazer associado à satisfação. Assim foi necessário que além do traço mnêmico, houvesse um sistema que pudesse ligar às forças psíquicas da motilidade voluntária para que o sujeito fosse ao mundo externo encontrar sua satisfação. Tal é a gênese da diferenciação dos sistemas inconsciente e pré-consciente, onde, por fim, a consciência aparece como

órgão sensorial, já que os processos de pensamentos se dão, segundo a psicanálise, de forma inconsciente. Num esquema evolutivo, aos processos de pensamento inconscientes, acrescentou-se o pré-consciente e a consciência para que estes dessem a prova da realidade e evitassem que todo desejo terminasse por fim em sua própria alucinação. E como Freud (1899, p.638) sempre reafirma, tais instâncias, representações, pensamentos e formações psíquicas em geral não podem ser localizadas organicamente no sistema nervoso, mas sim *entre eles*. Isto é, dá-se de maneira virtual sobre o componente somático, numa *dependência concomitante*.

A questão da consciência se mostra assim delicada para a psicanálise. Se retomarmos o *Projeto* de 1895, Freud concebia a consciência ligada à percepção, constituindo um sistema a parte de  $\phi$  e  $\Psi$ , estes últimos inconscientes. O sistema  $\phi$  é responsável pela relação do organismo com o meio circundante, recebendo as excitações provenientes do mundo externo e respondendo com uma ação motora no esquema conhecido como arco-reflexo, no modelo de estímulo-resposta. No caso dos animais, é esse sistema que garante a adaptação e a sobrevivência do organismo, identificando as necessidades e movendo-se para satisfazê-las. Entretanto, nem todo comportamento pode ser feito em termos puramente mecânicos, exigindo um registro de experiências, aprendizagem, seletividade, ao que cumpre o sistema  $\Psi$ , o sistema da memória. Enquanto moderador entre estímulo e descarga, ele filtra e amortece, regula o fluxo energético. Este último, no entanto, não possui contato com a realidade externa, com a qual poderia se orientar. É o sistema  $\omega$ , que vai fornecer os signos de realidade. Diferenciar, do desejo, o objeto de sua alucinação.

A partir do texto da *Interpretação*, sabemos que a consciência não integra o sistema psíquico. Ela se coloca numa condição limite, como vemos no *esquema pente* construído por Freud. Garcia-Roza (1993, p.213) afirma que ela não participa da economia energética do aparelho psíquico e nem poderia participar. Se integrasse o sistema psíquico, ela não poderia funcionar como indicador externo de realidade para o próprio sistema. De fora, ela pode fornecer os signos de realidade do qual o sistema psíquico não tem acesso. A consciência é um acréscimo ao aparelho psíquico, que como Freud já havia assinalado no *Projeto*, contribui de maneira fundamental na qualidade de seu funcionamento.

Mas se alguns contemporâneos de Freud preferiram descartá-la – sobretudo os *behavioristas* que, diante dos embaraços da consciência, excluíram-na do seu sistema, trabalhando apenas com o comportamento visível, através de um sistema de estímulos e respostas – o fundador da psicanálise não hesitou em trabalhar com ela, reconhecendo sua

função e seu lugar no aparelho psíquico. Se Freud veio a desvelar o inconsciente é porque tinha muito bem em conta a consciência. Se o inconsciente é fonte dos pensamentos e, principalmente, lugar da verdade do desejo inconsciente, a consciência é um efeito de superfície do inconsciente. Não há via de acesso para o inconsciente se não por seus efeitos produzidos no nível da consciência: sonhos, discurso, sintomas, atos. A consciência não é assim excluída ou recusada pela psicanálise, mas apenas descentrada do lugar privilegiado que ocupava para a ciência e para filosofia.

Ainda sobre a consciência, duas décadas mais tarde, Freud retornará a ela no texto *Nota sobre o “Bloco Mágico”* (1925), quando comenta sobre brinquedo Bloco Mágico, comparando-o ao funcionamento da memória. Trata-se de um retângulo com uma capa de celuloide transparente e uma folha recoberta de cera. Com um estilete pode se escrever sobre a capa, que aparentemente não ficava marcada, permanecendo escrito na folha recoberta de cera. Para reescrever sobre o bloco bastava apagar separando suavemente a capa de celuloide da folha de cera, e assim o bloco aparecia outra vez limpo e pronto para recolher novas impressões. O paralelo com o aparelho psíquico está na folha transparente representando a consciência, que transmite sem reter, recobrando e protegendo ainda as folhas internas. A folha interna, por sua vez, mesmo depois de apagada e limpa, ainda guardava as marcas, tal como os registros mnêmicos inconscientes.

Nesse texto, Freud está reafirmando que a consciência possui as percepções, mas não guarda os traços permanentes delas, podendo assim agir como uma folha em branco a toda nova percepção. Os traços permanentes são preservados em sistemas mnêmicos contíguos ao sistema perceptual. Soluciona-se assim o problema de combinar duas funções – obter novas informações e armazenar as antigas – dividindo-as entre duas partes ou componentes separados, mas inter-relacionados. O sistema perceptivo, ao receber os traços de percepções, acompanhadas pela consciência, transmite-os para os sistemas mnêmicos inconscientes. Uma vez realizada esta operação, a consciência se extingue enquanto o funcionamento psíquico se detém. Isto é, o sistema inconsciente de memória continua a operar sem a contribuição da consciência.

Em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), Freud permanece investigando o inconsciente tomando como ponto de partida o fenômeno do esquecimento. Seu interesse surge do fato de que, por exemplo, no caso do esquecimento dos nomes, não apenas temos o nome como esquecido, mas também como erroneamente lembrado, uma vez que no afã de recuperar o nome perdido surgem outros nomes substitutos à consciência. Tal deslocamento não se dá de forma aleatória e, como postula a psicanálise, o elemento

esquecido possui alguma conexão com algum conteúdo inconsciente.

Freud (1901, p.5-10) exemplifica com uma situação própria. A caminho de visitar a catedral de Orvieto, na Itália, se esqueceu do nome do pintor dos afrescos. Buscando em sua memória, os nomes que lhe apareceram foram Botticelli e Boltraffio, reconhecendo ambos como incorretos. Outra pessoa lhe informou o nome correto – Signorelli - qual imediatamente reconheceu. Analisando o porquê deste esquecimento, Freud o associa ao fato de que na conversa anterior falavam dos costumes na Bósnia Herzegovina. O tema era morte e distúrbios da sexualidade. As palavras Herr (senhor em alemão), presentes em Herzegovina, e Signor (senhor em italiano), presente em Signorelli, que estavam na conversa anterior, interferiram na cadeia associativa e afetaram a sua memória. O esquecimento, deste modo, antes de ser uma falha de uma função psíquica, é uma ação bem sucedida do recalque em eliminar da consciência os elementos desprazerosos, como no exemplo de Freud, associados à morte e a doenças associadas à sexualidade. Signorelli entrou na cadeia associativa anterior pela proximidade com Herr de Herzegovina, na qual devido ao seu conteúdo, teve o destino do recalque. Como substitutos surgiram Botticelli e Boltraffio, de prefixo Bo, presente também em Bósnia.

Das lembranças infantis e da recorrente amnésia infantil a qual temos por naturalizada, Freud nota que é comum nos lembrarmos de situações de pequenas importâncias, mas aquelas mais intensas e plenas de afeto raramente apresentam seus vestígios. Obviamente há uma seleção por parte da memória do seu conteúdo. Mas se na vida adulta tendemos a guardar as experiências mais intensas, Freud se pergunta sobre o porquê de guardarmos situações banais e de pouco valor da infância. Freud denomina tais recordações de lembranças encobridoras, podendo ser definidas como recordações que se portam como um manto sobre outros fatos da vida psíquica, anteriores ou posteriores, estes sim significativos e importantes.

Ao recordar, um adulto utiliza um repertório de referenciais psíquicos. Freud (1901, p. 36) sugere que nas lembranças infantis, principalmente aquelas mais antigas, não possuímos o traço mnêmico verdadeiro das experiências, mas sim uma elaboração posterior delas, uma vez que, para significar um traço mnêmico, são necessários outros traços anteriores ou posteriores. A elaboração posterior dessa lembrança sofre a influência de uma diversidade de forças psíquicas também posteriores. Portanto, as lembranças de infância são sempre, de algum modo, lembranças encobridoras de um traço mnêmico original para sempre perdido. Isso significa dizer que mesmo as lembranças ditas traumáticas relatadas em análise não representam o trauma original à neurose, mas uma elaboração posterior

dela, feita em lembrança, já que o real da experiência é o traço mnêmico unitário, e que apenas na cadeia significativa – em associações com os traços anteriores e posteriores – que se pode falar sobre ela. No entanto, ao falar deles em referência a outros traços, é naturalmente perdido seu caráter significativo em si mesmo, pois estará sendo referido a outros significantes. Em outras palavras, recordar um evento é também o metaforizar para tentar contá-lo, o que faz de sua recordação já uma elaboração simbólica.

Freud também se debruça sobre os lapsos da linguagem, seja em fala, escrita ou escuta. Em resumo, estes se referem ao fenômeno de quando há alguma substituição do conteúdo daquilo que é falado, escrito ou escutado, de forma não intencionalmente consciente, de modo a denotar um engano. No entanto, para a psicanálise, não há nenhum engano para o inconsciente, e a ocorrência do lapso representa uma verdade para o último. Como, por exemplo, o sujeito que, numa reunião social, durante uma conversa com uma mulher, diz: “A senhora viu a exposição de hoje na Wertheim? Está totalmente *decotada*” [*dekolletiert*, em vez de *dekoriert*, decorada]. Freud (1901, p.49) assinala que, mesmo tentando conter-se na admiração pelo decote da senhora, o pensamento proibido veio à tona como uma palavra equivocada.

O mesmo equívoco das palavras também pode acontecer em ações, como quando, por exemplo, trocam-se as chaves do trabalho e de casa, talvez porque o sujeito “se sente em casa” no trabalho (Freud, 1901, p.107). Do mesmo modo, o duplo sentido da linguagem e das expressões é algo notável ao psicanalista. Segundo Freud, termos apresentados no discurso como *cair*, *dar um passo em falso* e *escorregar* podem indicar fantasias do abandono de certo equilíbrio corporal. A psicanálise revela que a linguagem não é apenas uma ferramenta para representar a realidade e dizer coisas, mas é a própria estrutura da realidade. Mesmo o domínio das ações se dá em alguma medida em relação à linguagem. Atos casuais também podem revelar algo do inconsciente, como a esposa que perde seu anel de casamento na lua de mel, ou uma senhora que por anos assina com seu nome de solteira antes de divorciar-se, ambos os exemplos dados por Freud (1901, p.131-132).

Na concepção freudiana, aqueles que se julgam sadios e de boa índole, apenas possuem tal estima de si mesmos por manterem seus sentimentos egoístas, invejosos e hostis recalcados sob o peso da educação moral. Tal como o sonho, que traz em si uma condição de estranheza ao próprio sonhador que o impede de reconhecê-lo como uma atividade psíquica própria, os atos falhos são a passagem dessa estranheza do inconsciente para as vias da motilidade, atravessando a barreira do recalque, de modo que muitas vezes seu autor também não identifica nos seus atos a sua própria autoria.

A discussão empenhada por Freud – que desde o título do texto em questão já anuncia não se tratar de graves exemplos de neuroses, mas sim da influência do inconsciente nos fenômenos normais do cotidiano, aos quais todos nós estamos submetidos – esbarra na questão do determinismo do comportamento humano. Será a psicanálise uma superstição que tenta explicar todas as ocorrências da vida através de uma mística própria? A isso Freud (1901, p.166) responde que se o supersticioso encontra as explicações numa causalidade externa (Deus, os astros, a sorte do destino), na psicanálise a causalidade dos atos humanos é interna. Isto é, psíquica. Completa ainda:

São duas as diferenças entre mim e o supersticioso: primeiro, ele projeta para fora uma motivação que eu procuro dentro; segundo, ele interpreta mediante um acontecimento o acaso cuja origem atribuo ao pensamento. Mas o oculto para ele corresponde ao que para mim é inconsciente, e é comum a nós dois a compulsão a não encarar o acaso como acaso, mas interpretá-lo. (FREUD, 1901, 166)

### 1.3 Das pulsões à segunda tópica

A psicanálise surgiu a partir da experiência clínica de Freud. Como um desbravador, Freud avançou pelos fenômenos com que se deparava, construindo conjuntamente ao seu trabalho como analista uma base teórica que sustentasse seu método. Por esta razão, entendemos que na psicanálise tratamento e pesquisa coincidem, não sendo atividades distintas. Por detrás dos sintomas, das fantasias, dos comportamentos, Freud encontrou um mundo de representações. Sendo a palavra um complexo de representações, é na própria linguagem que a psicanálise encontra a sustentação de sua prática. Os sintomas, por sua vez, não se tratam apenas de angústias e inibições psíquicas, mas são também manifestações corporais, tal como um frio na barriga, um tonteira, ou uma boca seca. Inevitável que, com a psicanálise, Freud questionasse os limites entre o corporal e o psíquico.

Algumas abordagens, como a Gestalt-terapia (Rodrigues, 2007), já criticaram a psicanálise por supostamente se tratar de uma prática racionalista, de modo que, quando o paciente se deita no divã para falar, se esquece do corpo e este último fosse ignorado. Trata-se de um grande engano, e um desconhecimento da psicanálise e do processo analítico. O corpo não deixa de se insinuar e se apresentar em nossa clínica. Afinal, o corpo faz sintomas, produz fenômenos, adoece e é assaltado pela angústia. Enfim, o corpo fala.

Não há sujeito sem corpo.

As neurociências, por outro lado, pretendem reduzir toda dimensão de linguagem a uma resposta fisiológica. Tudo se reduziria assim a um corpo mecânico, todo sintoma e angústia não seria outra coisa senão um descompensamento bioquímico. Freud já estava a par da influência química no comportamento desde 1890, como sabemos do seu texto “Tratamento psíquico ou anímico”. Mas como nos lembram Alberti e Fulco (2005), esta verdade não deve valer para explicar toda e qualquer causa para os fenômenos que assolam o sujeito. Neste sentido que é oportuno neste trabalho, que pretende discutir junto às neurociências questões como linguagem, consciência e corpo, retomarmos o conceito de pulsão elaborado por Freud. Afinal, como afirma Rossi (2006, p.15-16), a ontogênese psicanalítica se, por um lado, não existe sem a história das relações pessoais do sujeito, por outro está profundamente enraizada no conceito de pulsão. Ainda que se voltando à linguagem, a existência da pulsão nos recorda que a psicanálise não deve se resumir a uma hermenêutica ou a uma nova especialidade linguística.

Ao encontrar a etiologia da neurose na sexualidade, não foi de uma forma biológica que Freud a abordava. Se a biologia até Freud podia considerar que o instinto era o que regulava a sexualidade, tendo objeto e alvo normais definidos por uma suposta natureza humana, ao estabelecer conceito de pulsão, Freud mostra que desde a origem aquilo que é do biológico no ser humano está subordinado à linguagem e à incidência da cultura. O ser falante goza não dos objetos do mundo, mas de suas representações.

Na base das neuroses, Freud encontrou a pulsão. Por detrás dos comportamentos humanos há uma energia pulsional contribuindo com as forças que sustentam seus pensamentos, atos, falas e fantasias. A pulsão é uma força constante em busca de satisfação, encontrando-a na pluralidade dos seus investimentos. Até mesmo por detrás dos sintomas Freud encontrou a pulsão, o que permitiu a formulação de que “os sintomas são a atividade sexual dos doentes” (FREUD, 1905b, p.100).

A psicanálise trabalha sobre o sintoma partindo da premissa de que estes são substitutos de uma série de processos, desejos e aspirações investidas de afeto que, mediante o recalque, tiveram a satisfação negada através de uma atividade psíquica consciente. As formações retidas no inconsciente encontram sua expressão através dos fenômenos sintomáticos, por vezes de natureza somática. O sintoma somático demonstra que não há uma cisão entre o que pode se considerar fenômenos corporais e fenômenos psíquicos. Em sua base, há componentes representacionais e a presença de uma pulsão, que não é essencialmente somática ou psíquica, mas se dá na fronteira entre eles.

O termo em alemão para pulsão é *Trieb*, usado por Freud desde o *Projeto* de 1895, embora nesta época ainda não estivesse delimitado conceitualmente. Apenas nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905b) que foi introduzida sua especificidade. Desde o *Projeto*, Freud distingue que há estímulos provenientes do mundo exterior e outros que se originam internamente ao próprio corpo. O que o aparelho psíquico recebe do exterior é uma quantidade de energia que ele deve dispersar, livrando-se do desconforto que é o acúmulo de tensão interna, ordenando-a em ações específicas. Vinte anos mais tarde, em *A pulsão e seus destinos* (1915a), texto considerado parte da sua obra de metapsicologia, Freud retorna a essa discussão.

Pulsão não é igual a estímulo. Partindo da fisiologia, a noção de estímulo está ligada ao funcionamento de arco-reflexo, em que um estímulo externo vem em direção ao tecido nervoso e é descarregado a partir de uma ação. É o caso de uma luz que incide sobre o olho e as pálpebras se fecham. A pulsão, por sua vez, não é uma força momentânea de impacto, mas uma força constante (1915a, p.54). Como sua origem é no próprio corpo, nenhuma fuga ou ação é capaz de dar conta dela, apenas uma satisfação, alcançada diretamente ou através de certas modificações.

Freud conceitua a pulsão como “um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (1915a, p.57). Seu caráter impulsivo, isto é, seu elemento motor, tem característica geral: toda pulsão é uma porção de atividade para o organismo. Sua meta é a satisfação, embora diversos caminhos possam ser traçados para tanto. Seu objeto não lhe é natural, sendo variável e atendendo a única condição de tornar possível a sua satisfação.

Lembremos que Freud, ao definir no *Projeto* e na *Interpretação dos Sonhos* a vivência de satisfação, explica que o desejo se estabelece numa facilitação na qual, a partir de uma urgência, um impulso psíquico reinveste a imagem mnêmica do objeto com a finalidade de reproduzir a satisfação original. O que é investido, portanto, é a representação de um objeto. Na posse dos signos da realidade, o aparato psíquico deve distinguir a representação da realidade da sua alucinação, ou seja, a imagem-percepção da imagem-lembrança. Como aponta Garcia-Roza (1995, p.94-95), a distinção se faz entre duas representações, e não entre uma representação e um objeto externo. O objeto da pulsão permanece concebido como uma representação, de forma que os signos da realidade servem como uma comparação a fim de “corrigir” a representação em sua atualização. Atividade sempre parcial, já que essa comparação é sempre marcada por certa dubiedade e

o objeto da fantasia aparece idealizado em sua forma e satisfação. Os objetos que seguem àquela satisfação original nunca a substituem completamente, cabendo ao sujeito eventualmente lidar com a falta que lhe causa.

Se a pulsão não se liga a um objeto externo, e sim a uma representação, a satisfação da pulsão só é possível se mediada pela representação. Isto significa dizer que a pulsão não tem um objeto natural, e, portanto, é a fantasia de cada sujeito que irá oferecer este objeto. O que implica na submissão da pulsão à articulação significante. Se Freud refere-se a uma natureza sexual ao falar das pulsões e das neuroses é porque a sexualidade humana se constitui a partir da captura das pulsões pela rede significante. Como sinaliza Garcia-Roza (1995, p.161), o sexual para a psicanálise está relacionado ao desejo, e não à pulsão em si mesma, como seria o caso dos instintos dos animais. O ser falante não se encontra subordinado às leis biológicas do instinto para encontrar sua satisfação em algum objeto externo, tampouco num objeto que pré-exista na ordem do natural, menos ainda que existam objetos corretos e “normais” para se exercer a sexualidade e encontrar uma satisfação. A sexualidade, a partir da psicanálise, não se refere necessariamente ao ato do coito, mas representa a multiplicidade de investimentos pulsionais possíveis de um sujeito em vida, em seus diferentes destinos, da satisfação direta ao recalque, passando ainda pela sublimação (esta última a elevação da realização do seu desejo em fins culturais, como a arte, ou outras atividades sociais).

Com o conceito de recalque, Freud (1915b) postula que a satisfação da pulsão, a princípio prazerosa, só se torna aceitável se conciliada com outras exigências e intenções. O que significa dizer que nem todos os investimentos pulsionais são aceitáveis na vida cultural ou mesmo para o próprio eu. Alguns envolvem admitir certo egoísmo, agressividade, entre outros comportamentos que a vida cultural e a moral reprimem. Deste modo, o prazer decorrente da satisfação de uma pulsão pode gerar um desprazer maior ainda para o eu. O destino dessa pulsão se torna então o recalque. No texto *O Inconsciente* (1915c), Freud afirma que a psicanálise demonstrou que o processo de recalque não é capaz de eliminar uma representação, mas apenas a torna inconsciente. Tais conteúdos não deixam de produzir efeitos em sonhos, sintomas e atos falhos.

Freud (1915c, p.105-107) afirma que é comum percebermos atos e manifestações em nós mesmos que aparentemente não possuem ligação com o restante da nossa vida psíquica. Poderiam muito bem ser atribuídos a outra pessoa, ainda que nós mesmos sejamos seus autores. Como se pudesse existir uma segunda consciência em minha pessoa unida àquela que me é conhecida. Por exemplo, sujeitos que relatam serem totalmente

outras pessoas em determinadas situações de raiva ou euforia, como se esse outro não possuísse relação com seu eu. Freud considera que atribuir simplesmente a esse fenômeno a presença de uma segunda consciência merece crítica, já que uma série de processos anímicos gozam de certa independência da consciência, ocorrendo sem normalmente termos conhecimento deles. Teríamos que supor assim também uma terceira, quarta, quinta ou talvez uma série interminável de estados de consciência, todos desconhecidos entre si. Assim, esses fenômenos – que revelam a presença de um outro em mim mesmo – não representam uma segunda consciência, mas sim a existência de atos psíquicos privados de consciência. Os casos da psiquiatria conhecidos como dupla personalidade nada contrariam tal concepção, mas apenas podem ser descritos pela psicanálise como uma cisão da atividade anímica em dois grupos, sendo que a mesma consciência volta-se alternadamente para um ou para outro.

Quanto à prática da psicanálise, Freud (1915c, p.113) alerta que de nada adianta comunicar a um paciente uma ideia que acreditamos que ele tenha recalcado. Isto não suprime suas resistências, tampouco cessa suas consequências. Pelo contrário, a ideia se manterá recalçada. O recalque só pode ser suprimido quando uma ideia consciente, após superação da resistência, entra em contato com o traço de memória inconsciente. Percurso que o paciente deve fazer por conta própria através de sua fala, pontuada analiticamente pelo analista em sua função.

O conceito de pulsão é importante também por situar a posição da psicanálise frente ao problema cartesiano mente *versus* corpo. Em sua condição de fronteira entre o somático e o psíquico, a pulsão demonstra como tal fronteira é ficcional. A pulsão investe representações ideativas de objetos, mas também é força da motilidade para que o sujeito busque esses objetos na realidade. Ela é um representante psíquico, mas também uma exigência de satisfação, sendo encontrada até nos sintomas. Um sintoma, por sua vez, é uma atividade simbólica, mas que não é menos fisiologicamente vivenciada por conta disto, tal como percebemos nos sintomas dos pacientes na clínica: dores de cabeça, dores de barriga, paralisias, suores, impotência etc.

Na perspectiva freudiana, não há diferença entre aquilo que o sujeito fala do que ele faz. Até porque a fala é uma atividade motora que, assim como qualquer outra atividade, mobiliza representações – traços mnêmicos inscritos no inconsciente – para ocorrer. Um sintoma, para a psicanálise, não é apenas uma ideia obsessiva, um comportamento, mas pode ser também uma doença. O campo da pulsão está mesmo numa condição limítrofe entre o corpo e a mente, entre o organismo e seu conteúdo simbólico e representacional.

O inconsciente freudiano consiste assim de representantes pulsionais que querem descarregar seus investimentos. Em outros termos, o inconsciente é constituído de impulsos de desejo. Tais impulsos coexistem, o que significa dizer que dois impulsos de desejos podem ser ativados ao mesmo tempo, ainda que suas metas sejam incompatíveis, e nenhum dos dois eliminam um ao outro. Não há negação ou contradição no inconsciente, tudo isso é trazido apenas pela censura entre o inconsciente e o pré-consciente. Do mesmo modo, os processos do inconsciente são atemporais, não sendo ordenados temporalmente nem alterados com a passagem do tempo. O que explica o fato de desejos infantis ainda se manterem firmemente presentes no sujeito por toda a vida.

Freud (1915c, p.131), porém, preocupa-se em demonstrar que o inconsciente não é uma instância rudimentar, ou que a comunicação entre os sistemas se resume ao recalque, quando o pré-consciente simplesmente lança ao abismo do inconsciente tudo aquilo que lhe parece perturbador. O inconsciente mantém relação com o pré-consciente, de modo que é impossível afirmar que há uma divisão pura e sistemática entre esses dois sistemas psíquicos. A dificuldade em lidar com esse problema está na ênfase dada à qualidade de ser consciente, única característica dos processos psíquicos que é diretamente acessível.

Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud afirma que, se no início a psicanálise tinha como objetivo descobrir o material inconsciente e comunicá-lo ao paciente, com o passar do tempo percebeu-se que não era suficiente. O paciente não tem acesso a todas suas memórias, e o objetivo de tornar consciente o inconsciente mostrou-se que não poderia ser completamente atingido. Não é possível recordar tudo o que foi recalcado. Dessa maneira, o sujeito se vê no presente repetindo o material recalcado como uma experiência contemporânea. Na compulsão à repetição, o sujeito se vê diante dos mesmos problemas, vivenciando novamente o mesmo trauma do qual às vezes sequer lembra-se da sua origem. Por exemplo, um benfeitor que é sempre abandonado por seus protegidos, um homem constantemente traído por suas amizades, um amante que sempre acaba tendo a mesma sucessão de fases e fim de um relacionamento. Freud (1920, p.14) conta a história de uma mulher que se casou sucessivamente com três maridos, cada um dos quais caiu doente logo depois e teve que ser cuidado por ela em seu leito de morte. Tais pessoas podem argumentar que são perseguidas por um destino maligno ou grande azar, o que a psicanálise não endossa. A perpétua recorrência do mesmo indica que há um comportamento ativo por parte da pessoa, ainda que se veja vítima das situações.

Por trás desses fenômenos, Freud identifica o mesmo mecanismo que guia os sonhos traumáticos e o impulso que leva as crianças a brincar. Trata-se de uma tentativa do

sujeito, a partir da reatualização da experiência, de se colocar como ativo numa situação na qual anteriormente era apenas vítima, dominando a situação. O ex-combatente de guerra que constantemente sonha com as torturas que enfrentou ou a criança que brinca imitando a discussão de seus pais são tentativas de elaboração de uma experiência desagradável, em que o sujeito se via incapaz de reagir adequadamente, de modo que, na repetição, o sujeito se coloque numa posição de autor e ensaie maior domínio sobre ela.

O recalco que não pode ser recordado pode vir a retornar como repetição. Portanto, ainda que as memórias do inconsciente não sejam mais acessíveis à consciência, elas se presentificam a partir da repetição dos atos, ao que uma análise pode dedicar sua interpretação. Isto significa dizer que, uma vez que a recordação não pode ser completamente recuperada após a marca do recalque, o sujeito se vê compelido a repetir essa experiência no presente como forma de recordá-la. O trabalho do analista não é, deste modo, de ser um investigador das reminiscências da memória, mas analisar a repetição que se dá no presente.

No Seminário 11, Lacan (1964) observa a relação da repetição (*Wiederholung*) com a rememoração (*Erinnerung*). A rememoração ocorre até certo limite, pois o ato de evocar memórias deixa furos de algo não totalmente representável para o aparelho psíquico, ao qual Lacan identifica como real. Esse furo, ao constituir o universo subjetivo do sujeito, faz da fala e da vida instâncias nunca acabadas. Resta sempre algo mais a se dizer ou se fazer sobre algo. A rememoração é uma construção feita por uma retomada de fragmentos mnêmicos que produzem um desfile dos significantes, aos quais sempre resta uma falta. A repetição, por sua vez, se liga ao elemento excluído da cadeia de significantes, que, apesar de excluído, é em torno dele que tudo gira.

As relações do sujeito com seus objetos apontam para o desejo como falta estrutural, evidenciando o próprio furo na linguagem *a*. O que se repete é a própria falta, que faz mover os significantes dentro de uma cadeia associativa. A repetição faz funcionar o simbólico, dando ao desejo seu mote original, de fazer do desejo motor da capacidade dos sujeitos se reconectarem a objetos. É da impossibilidade de significar o desejo, de dar a ele um valor último, que faz do desejo algo que sempre retorna como furo a ser significado. No seminário da carta roubada, Lacan (1966a) associa a repetição ao significante recalco, esquecido, mas que não se esquece do neurótico. Ao contrário, ali onde o sujeito diz não se lembrar ou entender a razão da repetição, o significante, como retorno do recalco, opera, já que o deslocamento dos significantes é o que “determina os sujeitos nos atos, no destino, nas recusas, nas cegueiras, nos sucessos e na sorte, não obstante seus dons inatos e seu

crédito social” (LACAN, 1966a, p.37).

No capítulo V do Seminário 11, Lacan (1964) retoma ainda dois conceitos contidos no pensamento aristotélico — a Tiquê e o Autômaton — para refletir acerca da problemática da repetição e sua relação com o real. O Autômaton é a insistência dos signos. Ele se caracteriza pelo automatismo inconsciente da cadeia de significantes, marcando, sob a dominância do princípio do prazer, o retorno, a volta insistente dos signos. O significante que sempre se repete.

Já a Tiquê indica um mais além do princípio do princípio do prazer. Trata-se do encontro com o furo, com o real. A repetição não é assim reprodução, nem recordação, muito menos o retorno dos signos, nomeado aqui de Autômaton. A repetição apresenta na verdade um fracasso em repetir, pois está marcada pela impossibilidade de alcançar o ponto original pelo desejo, ponto faltoso e real. A repetição que se produz é uma espécie de retomada sobre o ponto original mítico da primeira satisfação, proporcionando ainda, desta maneira, o aparecimento inevitável do novo.

Finalmente, no texto *O Eu e o Isso* (1923), Freud formula a segunda tópica. Ela não tem o objetivo de anular a primeira, definida entre consciência e inconsciente, mas complementá-la com uma nova perspectiva psicodinâmica. A consciência permanece sendo diferente da atividade psíquica, como uma das qualidades possíveis dela. O inconsciente compreende aquilo que está disponível para a consciência, mas apenas não está por questão momentânea (o pré-consciente), e o recalcado, cujos conteúdos estão inacessíveis a consciência.

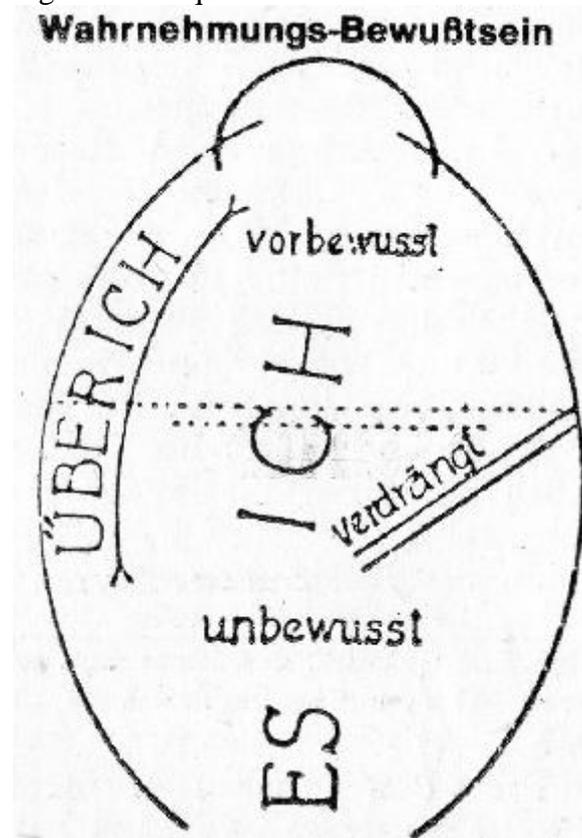
Além desta divisão sistemática, Freud (1923) afirma que existe a ideia de uma organização coerente dos processos psíquicos na pessoa, denominada de eu. O eu liga-se à consciência, dominando os acessos à motilidade, ou seja, à descarga de excitação no mundo externo. É a instância psíquica que controla todos os processos parciais e que, à noite, durante o sono, pratica a censura frente ao sonho. Do eu partem as repressões não apenas quanto às fantasias noturnas, como também para a vida de vigília.

Numa análise, percebemos que o paciente encontra-se submetido a certas resistências das quais ele mesmo não tem ciência. Muito do que escuta, diz ou faz, aparenta ser uma difícil tarefa para si próprio, ainda que ele nada saiba disso. Freud (1923, p.15) afirma que o próprio eu também é em parte inconsciente, comportando-se como o recalcado. Deste modo, Freud (1923, p.15-16) introduz a demonstração de que o inconsciente não coincide com o recalcado, embora todo recalcado seja inconsciente.

Se a consciência é apenas a superfície do aparelho psíquico, em seu interior estão as

representações. Resíduos de memórias, percepções que, como traços mnêmicos, podem voltar a ser conscientes ou, permanecer inconscientes e recaladas. Por sua vez, para Freud (1923, p.15), uma pessoa é assim um *isso* psíquico em cuja superfície se acha o *eu*. Tais partes não se encontram separadas, mas o eu conflui do *isso* em sua dimensão interior. A comparação pode ser feita com um *iceberg*, em que a parte superior à água é o eu pré-consciente e consciente, sendo também a de menor tamanho. Na parte inferior, submersa, mas ainda constituindo o bloco de gelo, está a maior parte deste, constituindo o *isso*, de natureza totalmente inconsciente. A imagem a seguir estabelece uma representação.

Figura 2 – Esquema olho



Fonte: FREUD, 1923

O recalado conflui com o *isso*, mas também é apenas uma parte dele. O que foi recalado está separado do eu apenas pelas resistências, pois o *isso* ainda pode comunicar-se com ele. O eu é assim a parte modificada do *isso* pela influência do mundo externo, das mediações do pré-consciente e da consciência, sem, no entanto, deixar de confluir com o *isso*. Ele também se esforça em fazer valer a influência do mundo externo sobre o *isso* e os seus propósitos de satisfação pulsional, seja pelas regras culturais e sociais, seja pelo teste de realidade. Por fim, Freud (1923, p.23) compara o eu à razão, enquanto o *isso* é a sede das paixões.

Funcionalmente, o eu tem o controle dos acessos à motilidade. Então como um cavaleiro, ele age sobre o isso, o cavalo, tentando dominá-lo com forças próprias ou emprestadas. Por vezes, o cavalo é mais forte que ele, e assim o eu toma as vontades do isso como se dele próprio fossem. O eu, porém, não se guia sozinho. A ele se soma a instância do supereu, consciência moral responsável por zelar pelos mandantes sociais adquiridos, fornecendo elementos para os quais o eu deve se basear para além da percepção externa.

O supereu – que geralmente é transmitido através da educação de mestres e pais – fornece determinações as quais, se não cumpridas, retornam como sentimento de culpa, menos valia, ou merecimento de punição. O isso, por sua vez, exige a satisfação pulsional, sem ter acesso aos mandantes do super-eu ou os signos da realidade externa, o que torna a vida do eu bem difícil na tentativa de conciliar as diferentes exigências.

Freud chama a atenção de que a doença pode muitas vezes oferecer uma vantagem ao doente. Como alvo de seus investimentos pulsionais, o sujeito prefere estar doente, por de algum modo obter ali uma satisfação secundária. Freud identifica também que os sintomas frequentemente satisfazem à culpa e à necessidade de punição superegoica. Neste sentido, o isso é completamente amoral, o eu pretende-se moral, enquanto o supereu é hipermoral, podendo tornar-se cruel em suas exigências. Indo além de uma instância proibitiva ou punitiva, o supereu se coloca também como ordenativo. Seu caráter ideal, sua emergência como demanda, impulsionam o sujeito a certa direção ao gozo.

Por fim, a dinâmica da segunda tópica mostra que o sujeito é dividido, não apenas em consciente e inconsciente, mas também entre seu desejo – procurando objetos pulsionais para o isso – e a demanda – visando atender aos desígnios do supereu.

## 2 LINGUAGEM E INCONSCIENTE

Segundo Joel Birman (2003), o que permitiu a psicanálise se estabelecer como um saber diferente da psicologia e da psiquiatria, não podendo ser reduzida a estas, foi o inconsciente. Enquanto na leitura psiquiátrica dos tempos de Freud, o psiquismo estava restrito ao campo da consciência, de maneira que é nesta que se incidia a alienação mental, a psicologia se centrava nos estudos das faculdades mentais, como sensação, percepção, atenção, memória, imaginação e entendimento, sempre também referidos à consciência. O psíquico se identificava com o ser da consciência e a subjetividade se fundava sob ela.

Desde o início da década de 1890, a partir do ensaio sobre as afasias, Freud concebia – como vimos no primeiro capítulo – o psiquismo como um aparelho de linguagem. Isto é, como elaborado posteriormente no *Projeto* e na *Interpretação dos Sonhos*, um conjunto de signos capaz de dotar de sentido os acontecimentos vivenciados pelo sujeito. No *Projeto*, mais especificamente, Freud situa que o psiquismo não é apenas um aparelho de linguagem, mas ele é também permeado por intensidades. Um acontecimento, sobretudo de ordem sexual, pode produzir um excesso quantitativo no psiquismo. O trauma é entendido como um excesso estranho ao corpo da criança vivenciado num passado remoto, que por ainda desconhecer a linguagem, não estaria dotado de sentido. É apenas num segundo momento, ao se defrontar com uma experiência análoga (traço mnêmico secundário) que este pode ser compreendido, como Freud ilustra ao falar das lembranças encobridoras na *Psicopatologia da vida cotidiana*.

As formações do inconsciente, como o sonho e o ato falho, são momentos em que a resistência derrapa em sua função instrumental. Outra formação do inconsciente, ao qual nos dedicaremos neste capítulo, é o chiste.

Freud discute em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905a, p.8-9) que num chiste fica evidente o contraste entre sentido e *nonsense*. É no jogo de palavras, nos trocadilhos, no equívoco, que atribuímos um sentido diferente a algo que a princípio não teria nenhum. Descobrimos uma verdade, concedendo-lhe consequências lógicas que ultrapassam a natureza original do comentário. Mas no que consiste a técnica de fazer um chiste?

Marco Antonio Coutinho Jorge (2000, p.116-126) nos fornece a seguinte lista de técnicas a partir da leitura do capítulo “A técnica dos chistes” na referida obra freudiana:

- I. Formação de substitutos

- a. Condensação com formação de palavra composta
- b. Condensação com modificação
- II. Múltiplo uso do mesmo material
  - c. Como um todo e suas partes
  - d. Em ordem diferente
  - e. Com leve modificação
  - f. Com sentido pleno e sentido esvaziado
- III. Duplo sentido
  - g. Significado como um nome e como uma coisa
  - h. Significados metafóricos e literais
  - i. Duplo sentido propriamente dito (jogo de palavras)
  - j. *Double entendre*
  - k. Duplo sentido com uma alusão

Percebemos como I e II remetem àquilo que Freud já havia identificado em jogo nos sonhos, respectivamente, como condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia), acrescentando à capacidade em III de o significante obter múltipla significação. Aquilo a que todas estas formas de construções de jogos de palavras aludem, de modo geral, é a estrutura significante, em que mais de um sentido pode habitar na mesma estrutura. As palavras comportam a dimensão do equívoco do sentido. O que Freud evidencia é que, para existir piadas, precisamos fazer o múltiplo uso das mesmas palavras, às vezes com apenas algumas modificações.

Marco Antonio também destaca que a grande tendência do chiste é flertar com o proibido, aludindo à obscenidade, agressividade, cinismo e ceticismo, aquilo que é recalcado em nossas relações sociais, mas que justamente por esta razão tende a retornar na produção do chiste. Nos gracejos podemos afirmar que o sujeito do inconsciente triunfa momentaneamente em relação ao recalçamento. Pontualmente suspenso, tal conteúdo pode ser partilhado pelos sujeitos em sociedade, o que gera uma descarga de prazer, o humor. O conteúdo recalcado pode encontrar sua satisfação quando o recalque é ferido apenas momentaneamente e circunscritamente.

Se a obra de Freud é rica em exemplos, aqui remeteremos a um que acreditamos sintetizar o que expomos de maneira geral, sem, no entanto, acharmos que esgote o tema. Trata-se da história de um rei que passeava por seus domínios, quando encontrou um aldeão que era extremamente parecido consigo mesmo. Ele ficou impressionado com a semelhança física entre eles, e lhe perguntou: "A sua mãe já esteve na corte?". O aldeão,

então, lhe respondeu: "Não, senhor, mas meu pai sim".

A pergunta que o rei dirige ao aldeão é extremamente ofensiva, mas este lhe dá o troco na mesma moeda. Podemos perceber que a fonte de prazer dessa piada não é somente o conteúdo expresso por ela, mas também a técnica utilizada para sua formação. Podemos comprovar isso se expressarmos diretamente o seu pensamento, lhe retirando a sua roupagem de piada. A resposta do aldeão, expressa de forma direta, ficaria algo como: "Não, senhor, o seu pai não fez sexo com a minha mãe, mas provavelmente foi meu pai que fez sexo com a sua". A troca de ofensas se resguarda através de uma resposta aparentemente absurda em relação à pergunta inicial, mas engendra um sentido cômico às palavras usadas pelo aldeão quando figuramos sua intencionalidade.

O chiste promove a livre promoção do pensamento, revestido de um caráter absurdo e *nonsense* capaz de suspender as repressões ao seu conteúdo. O prazer e o fenômeno do riso a que frequentemente nos vemos associados, está ligado à economia na despesa psíquica. No entanto, não é apenas enquanto cômico que Freud concebe o chiste. No capítulo V de sua obra sobre o tema, Freud entenderá o chiste como um processo social.

Freud afirma que "os determinantes subjetivos da elaboração do chiste com frequência não se situam muito longe daqueles determinantes das doenças neuróticas" (1905a, p. 93). Tal colocação articula-se com o fato de que Freud chama atenção para o fato de que ninguém se contenta em fazer o chiste apenas para si. Um impulso em contar o chiste é tão forte que está ligado à própria forma de elaborar um chiste. Pois se alguém simplesmente acha algo cômico, pode divertir-se consigo mesmo, mas para que exista um chiste é necessário ser contado a alguém mais, como se o processo psíquico de construção de um chiste não estivesse terminado até então.

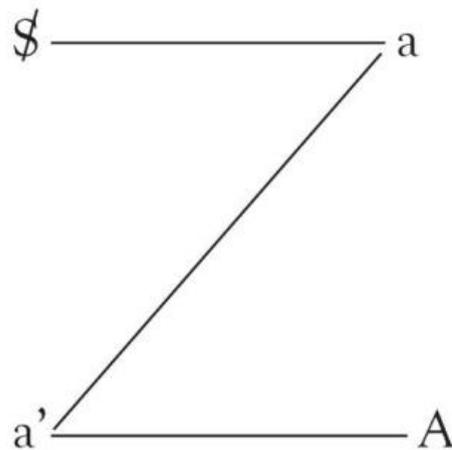
Ao encontrar algo cômico ou pensar em algo divertido, posso rir daquilo. No entanto, uma vez que já conheço a fonte do humor, não posso rir novamente. Ou ainda, quando sou o inventor de certo chiste, também sou privado de abertamente sentir prazer daquilo pela mesma razão. É necessário que eu conte o chiste a alguém que o desconheça, para que eu mesmo possa me identificar com a gargalhada que ele produza ao se manifestar em outra pessoa.

O chiste, em seu estágio inicial, enquanto jogo de palavras e pensamentos, parece prescindir de uma pessoa como objeto. Mas para criar um gracejo, requer-se uma outra pessoa para poder comunicar a sua elaboração e alcançar seu resultado. Essa pessoa não é o próprio objeto, mas uma terceira pessoa alheia a este. É como se, para que exista um chiste, é necessário um terceiro que o reconheça. Isto não significa dizer que são necessárias três

peças reais, mas que é necessário supor três pessoas, isto é, é necessária uma estrutura ternária. A primeira pessoa, aquele que comunica; a segunda pessoa, a que é objeto; a terceira pessoa, aquela que escuta para validar o que foi dito.

Tal estrutura remete ao que Lacan (1955, p.329-330) apresenta no Seminário 2 como Esquema L. No entanto, o modelo que Lacan apresenta possui uma estrutura quaternária, diferente da que Freud apresenta sob três elementos. Qual o motivo dessa diferença? A razão é que Lacan diferencia conceitualmente o sujeito que fala e o eu enquanto instância psíquica, distinção ausente em Freud. Para Lacan há assim o sujeito, o eu, o outro e o terceiro (que ele chama de Outro). Lacan escreve o esquema:

Figura 3 – Esquema L



Fonte: LACAN, 1955

\$ é o sujeito, o sujeito analítico. O que não representa o sujeito em totalidade, já que Lacan (1955, p.330) critica a concepção de que existira um sujeito total. Se na psicologia busca-se encontrar um sujeito em sua totalidade, através da esperança de fundar uma perspectiva holista, para Lacan esse sujeito não existe. Se existisse, estaríamos cada um em seu canto, sendo total, mas é porque para todos se estabelece uma falta que os sujeitos se unem entre si, buscando construir algo. Importa à psicanálise, portanto, não o sujeito em sua totalidade, mas em sua abertura.

Todavia, o sujeito não se vê em \$. Ele se vê em  $a'$ , isto é, como um eu. O que a análise ensina, por sua vez, é que o eu é uma forma de se colocar no mundo, constituir objetos. E é sob a forma de um especular que ele se mede, através das relações com aqueles que ele julga serem seus semelhantes. Esses outros também se relacionam com seu eu, e a eles Lacan atribui no esquema o lugar de  $a$ .

Da relação entre o eu e outro se interpõe uma dimensão que identificamos como

linguagem (A, o Outro). Ela inclui desde as regras da gramática, que preciso usar de forma quase automática ao falar, até a dimensão dos significantes que lhe tomo emprestado. A dimensão da linguagem se coloca entre um eu e outro para que se possa falar, e a ela que devemos nos remeter para fazer passar uma mensagem. No entanto, a linguagem funda um muro, já que nunca se chega exatamente ao outro lado, mas ao falarmos estamos sempre nos referindo a este muro.

É através da ordem definida pelo muro da linguagem que o eu e o outro constituem sua realidade. Para Lacan, tudo começa com a relação entre o sujeito e a linguagem, sendo tanto o eu como o outro apenas objetos para estes. Quando um sujeito fala a um semelhante, isto é, de um eu para outro eu, ele fala com o outro a partir de sua própria imagem, mas referido como um sujeito ao Outro.

Ao falarmos ao outro, supomos que existe, além da pessoa que fala (que sou eu) e o objeto da fala, um outro sujeito, alguém a quem se possa falar para fazer a mensagem chegar. É necessário supor um sujeito que possa validar o que falo, assim como ele validaria um chiste que faço. Este tipo de comunicação chama-se intersubjetiva, dando-se de sujeito para sujeito. Mas Lacan dirá que não há intersubjetividade. A linguagem se coloca como muro a esta comunicação. Isto é, aquilo que digo não é exatamente o que chegará ao outro lado do muro. Entre o que quero dizer, o que o outro escuta do que digo, e por fim entende do que ouviu, há a dimensão do equívoco (LACAN, 1972). O que significa dizer, em outros termos, que a mensagem que sai não é aquela que chega do outro lado do muro.

Se ao falar busca-se este outro sujeito, ele retorna apenas sob a forma de um objeto para o sujeito que fala. Suas ações e falas serão inscritas na dimensão de objetos e investimentos de minha própria fantasia. Assim como para este outro, em sua própria dimensão subjetiva, sou para ele também um objeto. Há sempre apenas o sujeito que fala e seus objetos, o que revela uma solidão estrutural ao habitar a linguagem.

Por outro lado, é esta dimensão mesma do equívoco que qualifica a linguagem, de onde a pluralidade de sentidos e interpretações pode surgir. Diferente da simples comunicação, na qual aquilo que sai é sempre igual ao que chega. Tal diferença é notável quando comparamos a comunicação entre máquinas e seres falantes. Quando uma máquina emite um comando, outra máquina pode responder exatamente ao que foi exigido dela. Como, por exemplo, “feche a porta”. A mensagem diz que a porta deve ser fechada, o que será cumprido por outra máquina. Um sujeito, por outro lado, pode perguntar: “mas o que você quer realmente quer dizer com isso, que eu apenas encoste ou tranque-a também?”.

O chiste é um jogo com o equívoco, semelhante ao que o pintor Salvador Dalí cometeu certa vez para provocar o também pintor Pablo Picasso. Enquanto Picasso era um entusiasta do comunismo quando jovem, quando Dalí foi expulso do grupo surrealista, André Breton cunhou para ele um anagrama maldoso – *Avida Dollars* – como se seu único interesse fosse o dinheiro. Entretanto, o que Dalí disse em 1951 foi: *Picasso é comunista, eu também não*.

O prazer do chiste parece mais evidente na terceira pessoa, aquele que escuta, do que no seu criador e quem o comunicou. No entanto, Freud (1905a, p. 96) alerta que tal percepção não é certa, pois não há meios de medir e comparar se formos para além do riso e da gargalhada como evidência da satisfação. Seria um engano imaginar que não há prazer para aquele que enuncia o chiste. Para encontrar uma explicação para tal fenômeno, Freud (1905a, p. 100-101) retoma então as perguntas “por que não conseguimos rir de um chiste feito por nós próprios?” e “por que somos levados a contar nosso próprio chiste a mais alguém” para revelar que há uma ligação intrínseca entre as duas. Somos compelidos a contar nosso chiste para mais alguém porque somos incapazes de rir deles, uma vez que já temos em nossa memória os rastros de sua formação, e para algo ser cômico deve acontecer de surpresa, se apresentar como uma novidade. Ao contar o chiste para outra pessoa, deste modo, tenho como objetivo reencontrar o prazer perdido, impossível para eu alcançá-lo sozinho, na medida em que vejo ter sido bem-sucedido e capaz de ter provocado o riso no outro com qual agora me identifico. Isto é, o prazer perdido originalmente retorna sob a forma de gozo sob identificação quando conto a um outro.

E se Freud disse que os determinantes subjetivos da elaboração do chiste com frequência não se situam muito longe daqueles determinantes das doenças neuróticas, podemos articular isso com o que Dunker (2015) refere quanto ao sintoma comportar sempre uma demanda de reconhecimento. Segundo o autor, todo sofrimento contém não apenas uma demanda de reconhecimento no outro, bem como também uma política de identificação. A política diagnóstica psiquiátrica da atualidade, por outro lado, tais como os DSM<sup>5</sup>, constroem todas as demandas de reconhecimento, inclusive aquelas que se dão por meio do sofrimento, ao padronizá-las sob um formato normativo e comum a toda uma classe. A psicanálise, por sua vez, valoriza que o sujeito possa dizer ao analista – o que certamente faz pela própria dinâmica de demanda de reconhecimento no outro – a sua forma de sofrer, guardando a sua especificidade e gramática singular de dizer isso. É a

---

<sup>5</sup> Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)

partir dessa escuta que algum diagnóstico pode se estabelecer na relação, assim como é isso que autoriza a sua intervenção, dentro da relação em que o analista é um objeto para o sujeito e seus sintomas. Mas um objeto diferente, que na sua posição de analista, ao não responder como um outro, se coloca como um objeto faltante, causa do desejo.

Como defende Dunker (2015, p.31), um sintoma enquanto modalidade de sofrimento não pode ser afirmado enquanto psíquico, cultural ou socialmente causado, tampouco pode-se dizer que possui uma causa única cerebral e orgânica. A oposição entre uma ontologia material única (cerebral, corporal ou orgânica) e um mentalismo (mental, ideal, psíquico) não pode ser partilhada pela psicanálise. O sofrimento que o paciente manifesta sob a forma de um sintoma mostra-se, na verdade, como sentimento de perda de poder (impossibilidade de fazer reconhecer o seu desejo) ou como expectativa irrealizada de liberdade (impossibilidade de reconhecer o próprio desejo). É a partir de uma dinâmica de reconhecimento que o desejo pode ser colocado em palavras e, de fato, reconhecido. Uma dinâmica que inclui o Outro que presentifica uma questão de reconhecimento.

Retornando ao texto dos chistes, Freud (1905a, p. 103) lembra que os processos de condensação, com ou sem formação de substitutivos, representação pelo *nonsense* ou oposto, representação indireta, os quais estão na produção dos chistes, também se apresentam na elaboração onírica. Embora geralmente falamos em “fazer um chiste”, Freud entende que em sua ocorrência há algo de involuntário. Eles não estão disponíveis em nossa memória quando precisamos deles, mas aparecem, como que involuntariamente, em nossas cadeias de pensamentos, indicando sua origem inconsciente.

Como Lacan (1958) desenvolve no Seminário 5, *As formações do inconsciente*, a técnica do chiste demonstra como opera o significante. O enigma do sonho, o equívoco do ato falho, o jogo de palavras no chiste e o simbolismo do sintoma são os meios pelos quais o inconsciente se apresenta. Inconsciente que, n’*Os chistes e as relações com o inconsciente*, Freud demonstra não se tratar apenas de uma instância individual, guardada no interior do psíquico, mas está em jogo na própria dimensão da linguagem. É necessário que haja três pessoas para que haja o chiste, e conseqüentemente, um fenômeno inconsciente. Podemos dizer, por fim, que o inconsciente acontece como um chiste.

Como aponta Dunker (2008, p. 113-114), embora Freud já articulasse em sua obra o inconsciente com a linguagem, Lacan substitui os empregos e incidências da noção de inconsciente pelas propriedades imanentes da linguagem. O desejo e o deslocamento (*Verschiebung*) pela metonímia, o sintoma e a condensação (*Verdichtung*) pela metáfora. Tal noção advém de sua conhecida tese, presente no Seminário 11, onde afirma que o

inconsciente se estrutura como uma linguagem (LACAN, 1964).

Certamente houve uma sensível mudança no conceito de inconsciente ao longo da história, desde sua produção por Freud em 1900, seu desenvolvimento ao longo de sua obra, e como tal conceito é pensado hoje, depois das contribuições da linguística, da lógica, da etnologia e, sobretudo, a partir da leitura de Freud feita por Jacques Lacan. Isso não significa o abandono do conceito freudiano de inconsciente para a adoção de uma nova concepção, notoriamente lacaniana. Lacan não recusa Freud, mas dá um passo mais no próprio texto freudiano. A partir de Lacan, torna-se evidente que o inconsciente não é uma instância individual. Suas formações, pelo contrário, incluem a presença de uma alteridade, seja ela enigmática e desconhecida como no enigma do sonho, marcada por um equívoco de sentido e intenção como o ato falho, flertando com a pluralidade de significado no chiste, e simbólica em busca de reconhecimento do outro no sintoma. Isto implica dizer que numa situação clínica não há dois inconscientes, o do paciente e o do analista, mas apenas um único inconsciente que é produzido naquela relação, sendo notoriamente uma relação marcada pela alteridade.

No Seminário 11, Lacan (1964, p.32-33) diz que o que está em jogo no sonho, no ato falho, no chiste é um tropeço. Numa frase pronunciada, algo se estatela. Na ruptura, na fenda que se mostra a partir desse deslize, surge uma abertura para uma ausência, onde se insinua o inconsciente. A verdade não está, neste momento que o discurso consciente vacila, naquilo que o sujeito afirma que realmente queria dizer, mas naquilo que de fato disse ou fez. Essa é a aposta da psicanálise, que é a aposta de que o ato falho diga sobre o inconsciente.

Quinet (2004, p.69) aponta que Lacan chega a sugerir o termo “equivocação” (*une bévue*, em francês), que equivoca com o inconsciente (*unbewusste*, em alemão) de Freud. O inconsciente assume assim a posição de uma suposição, um operador lógico sobre o qual algo se produz. Dinâmica semelhante do chiste, em que a aposta num equívoco de sentido permite que algo se produza. O que Lacan demonstra é que, na realidade, não existe um inconsciente tal como um astrônomo descobre um planeta ou um biólogo categoriza uma nova espécie, mas há um discurso. Um encadeamento de significantes que o paciente fala ao analista, e que a partir dessa fala algo se produz porque não se sabe tudo sobre ela.

## 2.1 A alteridade

Chegamos à compreensão de que a psicanálise não trata da construção de um conhecimento acerca do indivíduo (indiviso, que não se divide), mas da revelação de que este é não apenas dividido – entre consciência e inconsciente, entre desejos contraditórios e diferentes demandas – como também está remetido a uma alteridade.

O sujeito da psicanálise é estranho a si mesmo, tal qual o sonho bizarro que ele produz, o ato falho que comete, o sintoma cuja razão desconhece, onde ele é *um outro para si mesmo*. De modo análogo, a palavra existe como uma carta: tem um remetente e destinatário. O remetente é quem faz um sintoma, comete um chiste, emite um discurso que *tem como destinatário um suposto outro sujeito, o Outro*. Esse sujeito é apenas suposto na minha relação com o mundo, já que não tenho acesso a ele se não pela forma de um objeto, como um *outro*, seja do espelhamento que tomo dele a partir do meu próprio eu e com quem me identifico, seja dos meus investimentos pulsionais.

Quando um sujeito procura um analista com uma demanda, ele carrega consigo uma questão para o Outro que se encarna no analista. O inconsciente não existe desde o princípio, mas é ao supor sua existência que a análise poderá acontecer. Isto é, na medida em que o sujeito diz algo sem querer e o analista toma aquilo como algo que o sujeito de fato quis dizer – quando o analista aposta que o dito em sequência ao relato de um sonho não foi por acaso, ou mesmo quando o sujeito, que estava falando de seu sintoma, resolve falar também da sua mãe e de como aquilo lembra-o dela.

Retomando Freud, lembremos que a alteridade está presente desde aquela que poderia ter sido a primeira experiência de satisfação do ser humano. Esta relacionada com as grandes necessidades corporais. Sobre isso, Freud afirma que

A excitação estabelecida pela necessidade interna buscará um escoamento de motilidade, que podemos chamar de ‘alteração interna’ ou de ‘expressão da emoção’. A criança faminta chorará ou se debaterá desamparadamente. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente da necessidade interna não corresponde a uma força que percute de maneira momentânea, mas a uma que atua de maneira contínua. Apenas pode ocorrer uma mudança quando, por uma via qualquer – no caso da criança por meio da assistência alheia –, se faz a experiência da vivência de satisfação, que elimina o estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência é o surgimento de certa percepção (no exemplo, a percepção da nutrição), cuja imagem mnêmica daí por diante fica associada com o traço mnêmico da excitação da necessidade. Tão logo essa necessidade reapareça, resultará, graças à ligação estabelecida, uma moção psíquica que pretende investir outra vez a imagem mnêmica daquela percepção e causar novamente a própria percepção, ou seja, na verdade reestabelecer a

situação da primeira satisfação. Uma moção dessas é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o investimento pleno da percepção por parte da excitação da necessidade é o caminho mais curto para a realização do desejo. (FREUD, 1900, p. 593-594)

Ao contrário da maioria dos animais, o ser humano possui um desenvolvimento intrauterino inacabado, o que tem como consequência um despreparo para a vida logo ao nascer. Sua fragilidade perante o mundo externo o coloca numa total dependência de um outro, responsável pelos seus cuidados. Para o ser humano sobreviver após seu nascimento, depende que seja acolhido e recebido de um outro. Quando um recém-nascido, acometido pela fome, chora e se agita, as respostas motoras são ineficazes para eliminar seu estado desagradável. É apenas quando um outro fornece o alimento – no caso da fome, podendo variar de acordo com a tensão interna motivadora – que a tensão é suprimida. Freud chama de vivência de satisfação essa eliminação de tensão decorrente de estímulos internos. A partir dela, ao se repetir o estado de necessidade, surge um impulso psíquico que procura reinvestir a imagem mnêmica do objeto com a finalidade de reproduzir a satisfação original.

O desejo, desse modo, é um desejo de reencontro com o objeto que produziu um dia uma satisfação. Paralelamente, este desejo aponta para uma falta, uma vez que nunca uma satisfação será igual a outra. Quando Freud fala sobre a realização do desejo através do sonho, ele está falando de uma realização que não se opera na realidade factual, como seria o exemplo da mãe que alimenta o bebê que chora de fome. É na ordem da fantasia que o sujeito encontrará a satisfação, e não no registro de suas necessidades biológicas.

Todavia, não basta que esse outro lhe preste cuidados para ele ser o que entendemos por sujeito, é necessário que ele seja recebido por um ser falante. Apenas um outro ser falante que poderá introduzi-lo num mundo de linguagem, numa ordem significante. Na experiência de satisfação definida por Freud, o desejo é introduzido a partir do outro que acolhe o bebê em sua situação de desamparo e fornece seus primeiros objetos, não-naturais, alvos dos seus investimentos mnemônicos. Isso transforma esse outro num Outro primordial.

A experiência de satisfação também remete a certo trauma, pois como sinaliza Freud, o corpo não comporta o excesso de excitação. E excitação aqui não apenas tomado como desconforto, mas também como um excesso de prazer. A introdução desse prazer levará também a angústia de sua ausência na medida em que, por sua vez, será mola propulsora para o desejo. Ou seja, é nessa mediação marcada pela alteridade que a criança torna-se um sujeito desejante.

Garcia-Roza (1994, p. 142) afirma que o humano, quando deseja um objeto, assim o faz como condição de esse objeto estar mediatizado pelo desejo do Outro. Por exemplo, o soldado que arrisca a sua vida para tomar a bandeira do inimigo não deseja aquele pedaço de pano, mas o objeto de desejo de outros, que carrega em si um significado simbólico. Quando um homem deseja uma mulher, não é o corpo enquanto objeto natural que está sendo desejado (como seria no caso do instinto biológico), mas o corpo historicamente e subjetivamente constituído. Não é a mulher enquanto corpo que está sendo desejada, mas a mulher enquanto próprio desejo.

A psicanálise, desde seu início, revela que a condição humana se torna possível a partir da linguagem. Mesmo se acreditarmos numa suposta ordem natural que a preceda, é apenas através da linguagem que podemos nos referir a ela. Há, portanto, uma desnaturalização do mundo, da história, do corpo e da vida. Segundo Garcia Roza, “apenas por uma licença teórica que dizemos que o objeto natural foi perdido. (...) para a psicanálise, ele nunca foi tido” (1993, p. 195). Mesmo o nosso corpo, que podemos imaginar como lugar da herança biológica, do reino dos genes, é necessariamente um corpo apossado pelo simbólico, como fica evidente na somatização dos sintomas histéricos em que conflitos psíquicos se traduzem em verdadeiras vivências corporais.

Em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud retoma que a criança elege seus objetos de investimento pulsional tomando como referência suas vivências de satisfação. As primeiras satisfações são vivenciadas a partir das funções vitais de autoconservação, ao que Freud chama de pulsões do eu, e apenas mais tarde se tornam independentes delas. Tal apontamento novamente demonstra o papel determinante das pessoas encarregadas da nutrição, do cuidado e da proteção da criança. Mas o que Freud introduz neste texto vai para além disto. Há uma ordem de investimentos que existem não apenas para a conservação biológica da criança, mas são de ordem cultural, da linguagem e de uma incidência significativa.

Ao considerarmos as atitudes dos pais, os cuidadores das crianças, com seus filhos, é possível que seja comum encontrarmos uma superestimação dos seus filhos. Freud entende que essa é uma marca inequívoca do estigma narcísico que governa este vínculo afetivo: um amor ou atenção que toma como referência a si próprio. Prevalece uma compulsão dos pais em atribuir à criança toda uma classe de perfeições, que talvez um observador mais afastado emocionalmente da situação não entenderia. Prevalece também a tentativa de impor à criança as conquistas culturais almejadas pelos pais: a criança deve ter melhor sorte que seus progenitores, cumprir seus sonhos, seus desejos irrealizados. Para

Freud, o comovedor amor parental não é outra coisa senão o narcisismo dos próprios pais reinvestido na criança. Tal investimento erige na criança a formação de um ideal pelo qual seu eu pode se medir. Sobre este eu ideal recai o amor de seus pais e o gozo que uma vez a criança experimentou na infância. Incapaz de privar-se deste estado de perfeição narcísica de sua infância, o sujeito procura recobrá-lo sob a forma do ideal do eu, funcionando este último como uma projeção substitutiva do narcisismo da infância e que foi seu próprio ideal. A insatisfação em conseguir cumprir esse ideal superegoico se torna consciência de culpa, que originalmente foi uma angústia frente ao castigo dos pais quando isto representava a possibilidade de perder o amor destes.

O eu designa a representação que o sujeito faz de si mesmo. Tal fonte de representação é externa. Leader (2011, p. 57-61), apoiado no que Jacques Lacan desenvolve como estádio do espelho, discutirá que muitos animais não possuem a compreensão de sua própria imagem especular. Isto é, se forem colocados de frente a um espelho, irão reagir ao seu reflexo como se ela fosse outro animal. Já o ser humano possui uma identificação imaginária de si, da sua imagem e dos limites do corpo que circunscreve o seu eu. O ser humano, ao ver-se no espelho, sabe que está vendo a imagem de si próprio. Esta identificação, no entanto, não é inata. A criança desenvolve essa identificação imaginária ainda nos primeiros momentos da infância, através da relação com os outros.

É na relação com o Outro que é criada a fronteira do que é o eu e do que é o outro. Leader (2011, p. 60) exemplifica dizendo que muitas vezes os adultos dizem às crianças “você tem olhos lindos, parecem com os de seu avô” ou “suas orelhas lembram as orelhas da sua avó”, unindo a imagem corporal à história discursiva da criança, além de geralmente usar o nome da criança como vocativo, ligando-a ao mesmo. Desse modo, não é só a imagem corporal que dá forma ao eu, sendo este último constituído também pelas enunciações, pelos juízos de valor, pelas declarações de preferência ou de rejeição.

Como assinala Garcia-Roza (1995, p. 61), esse exterior a que Freud se refere, mais do que a figura material e humana de pais e mães, é a própria ligação simbólica entre os seres humanos. No mundo humano, a palavra intervém como estruturadora. Ela ordena e regula o imaginário, mas também faz com que esse imaginário seja aprisionado numa rede de significantes sem começo nem fim. No mundo humano, a pulsão se distancia do instinto biológico, e submetida à linguagem, produz a fantasia – as coordenadas simbólicas que situam o sujeito no mundo e o orientam em seus pensamentos e atos – que inviabiliza qualquer tentativa de explicação dos atos humanos apenas em termos adaptativos.

É através da linguagem, do simbólico, que a criança ingressa na cultura, na ordem

das trocas simbólicas, rompendo com a relação dual e imaginária que mantinha inicialmente com a mãe. Ávidas por saber quem elas são, de onde vieram e para onde vão, se são queridas, desejadas, as palavras situam as crianças no mundo simbólico. Aquilo que os adultos que com elas possuem forte ligação afetiva lhe contam e fazem torna-se os primeiros referenciais de mundo, oferecendo pistas confusas à fundamental questão do que esse Outro, que lhe dá cuidados e lhe faz permanecer vivo, também quer ou espera dela.

Entrar na ordem simbólica significa também aceitar as regras e convenções da sociedade, junto com as proibições e limites necessários para que ela funcione, o que tem efeitos no próprio corpo. A criança carrega uma grande moção pulsional, mas ao entrar na ordem simbólica, é dito à criança o que e quando comer, quando se deve ou não defecar ou urinar, é ensinado a se usar roupas para se cobrir o corpo e que não se deve acariciar as partes íntimas publicamente etc. Os adultos estão constantemente impondo regras culturais a um corpo sedento por satisfação. Deste modo, junto do imaginário, o simbólico toma o corpo e organiza-o, inscrevendo nele a lei (LEADER, 2011, p. 65). O neurótico se subordina à lei, e quando deseja romper com ela, padece de culpa. No entanto, mais do que proibir certas modalidades de satisfação, a lei fornece à pulsão representações às quais ela pode se ligar. Constitui a fantasia dos objetos que devem ser desejados.

Desse modo, torna-se evidente que, para a psicanálise, não há sujeito sem Outro, o “grande Outro”, que aparece nos sonhos, lapsos, sintomas e chistes, que é da ordem do simbólico, e, portanto, tecido de linguagem, podendo ser encarnado ainda no Outro do amor ao qual se dirigem as demandas e ao qual está articulado o desejo.

O Outro simbólico é constituído pela linguagem e seu discurso é o inconsciente, lugar das determinações simbólicas e da história do sujeito, daquilo que foi dito pelos outros e foi importante para si em sua infância, ou até mesmo antes de ter nascido. É a partir deste Outro que se coloca para o sujeito a questão de sua existência, seu sexo e sua história. Até mesmo seu corpo, com suas características significantes, é um corpo histórico formado pelos ditos do Outro, e histórico, constituído pelo retorno do recaiado (QUINET, 2004, p.70). O inconsciente, enquanto discurso do Outro, não é um lugar no cérebro, passível de ser descoberto anatomicamente, mas é simbólico, presente na cadeia significante, determinando o que um sujeito pensa, fala, sente, age e apresenta em seu corpo.

Biologicamente, existe uma cisão entre a espécie humana e os demais animais neste sentido. Embora em muitas espécies de animais seja possível encontrar sistemas de comunicação eficientes, aquilo que entendemos por linguagem – um repertório simbólico

capaz inclusive de tomar a si mesmo por referência – é tipicamente humano. Isto é, as palavras não apenas têm significados determinados que representam certos objetos, como também podemos utilizar essas palavras em diferentes contextos para distintas significações. Podemos dizer que “o dia está frio” no sentido de que frio representa uma baixa temperatura, como podemos dizer que “uma pessoa é fria”, associando o significante a alguém que metaforicamente faltaria “calor humano”.

O inconsciente não está em nenhum mais além da existência humana, tampouco na profundidade oculta da mente, mas se encontra presente nas próprias palavras do sujeito, essas palavras que, no momento em que o sujeito as enuncia, traçam uma história. É o próprio advento da linguagem na espécie humana que funda o inconsciente, em que todo uso da linguagem é essencialmente metafórico, uma vez que as palavras não traduzem exatamente a realidade dos objetos do mundo, mas o representam em seu potencial de significação.

Quinet (2012, p.22) afirma que o sujeito é marcado pelos significantes do Outro, mas em si não possui uma identidade *a priori*. O autor exemplifica que o significante pode ser homem, advogado, esquerda, paulista etc. Entretanto, nenhum desses significantes existe em sua essência, mas podem apenas ser tomados em referência a outros significantes. O sujeito desliza pelos significantes do conjunto da linguagem, e alguns significantes podem se veicular como uma obrigação que o sujeito deve acatar para se definir. São os significantes com que o sujeito se identifica e o situam no mundo simbólico. Para a psicanálise, no entanto, esta identificação é uma alienação. O sujeito não é essencialmente o que o Outro aponta para ele. Apenas se encontra alienado nestes significantes. Numa análise, o sujeito pode pouco a pouco descobrir quais são esses significantes, desalienando-se, abrindo a possibilidade de novas experiências subjetivas.

Pensar o inconsciente como discurso do Outro, segundo Quinet (2012, p. 24-25) nos revela que os significantes são socialmente e historicamente definidos, variando de acordo com a sociedade, o tempo histórico e as formas de organização social da vida em que o sujeito se encontra. Nesse sentido, a invenção freudiana aponta que o sujeito não é um indivíduo autônomo, mas sim marcado pelo Outro do inconsciente. Este Outro enquanto ordem simbólica jamais está ausente na relação do sujeito com o outro, seu semelhante, mas se eleva enquanto um terceiro simbólico que mediatiza as relações entre o eu e o outro.

Lacan afirma no Seminário 11 (1964, p. 27-28) que antes da formação do sujeito existe uma estrutura que o antecede. Antes que se estabeleçam as relações humanas, certas relações já são determinadas. Antes de vir ao mundo, o sujeito já possui um nome, às vezes

um time de futebol ou até mesmo uma profissão. Ele nasce em determinada classe social com seus valores e preconceitos, num país com sua cultura e língua. Entretanto, o Outro não é total, ele é furado, possuindo uma falta. No inconsciente sempre falta um significante último que daria um sentido último à vida, à história e às questões do sujeito. Um significante que fosse como uma palavra final, estando o sujeito aberto infinitamente a sempre ter algo mais a falar sobre qualquer coisa.

É na medida em que o Outro falta em nossa expectativa derradeira que não há garantia de nada. Falta garantia até mesmo que o Outro exista afinal. Deste modo, o sujeito procura um Outro em que possa se ancorar diante da própria condição incerta da vida, depositando nele seu amor e segurança. É nesta medida em que um “pequeno outro” pode encarnar para o sujeito o “grande Outro”. Mas é ao se deparar com a falta do Outro que advém o que Freud chama de desamparo. E como afirma Quinet (2012, p. 31), ir além do desamparo é o destino de uma análise conduzida até o fim, pois é justamente por existir uma falta no Outro que pode emergir o próprio desejo.

## **2.2 Desejo e inconsciente na clínica analítica**

O motivo que pode levar um sujeito à clínica psicanalítica é provavelmente uma queixa. Algo na sua vida que não o tem agradado e lhe causa incômodo. O alvo de sua queixa pode ser, mas não necessariamente é, o sintoma, pois enquanto a primeira trata-se simplesmente de algo que o tem incomodado, o sintoma é uma manifestação do inconsciente, que pode ser incômodo ou até lhe servir muito bem. Ainda que o sintoma seja fonte de sofrimento, não podemos acreditar que seu surgimento foi por acaso. Um sintoma é a melhor solução que o sujeito encontrou até então diante de um conflito, existindo um motivo para ele existir daquele modo. A grande diferença da psicanálise para outras abordagens – tais como a neurociência em sua tentativa de correlacionar os chamados transtornos mentais a déficits bioquímicos do funcionamento orgânico – é tratar o sintoma não como um defeito de uma funcionalidade, um déficit na adaptação social, mas como a própria expressão do sujeito. Expressão de algo que não é facilmente dizível, e que dificilmente o sujeito faria diretamente.

Como articula Maurano (2003), começando pelo sintoma, a psicanálise se propõe

justamente a trabalhar sobre o sujeito que em algum momento de sua história foi convocado a responder questões fundamentais como “quem sou eu?”, “qual o meu lugar?”, “o que faço para ser amado?”, e suas respostas determinaram quem ele é hoje. O sintoma, neste sentido, é uma resposta ao Outro, às suas questões e impasses. O que o sujeito conhece como sua identidade, para a psicanálise, trata-se na verdade de uma ancoragem subjetiva em determinados significantes. Quando nascemos, recebemos um nome que não escolhemos, somos acolhidos num contexto que já possuía uma história anterior a nós mesmos e por pessoas que possuem suas próprias fantasias sobre o nosso lugar dentro dessa ordem. É dentro desse arranjo possível e particular a cada indivíduo que somos convocados a responder como alguém. A fantasia que cada um constitui sobre si mesmo, o mundo e seu funcionamento, norteia nossas ações, sustentando o sintoma e garantindo esse lugar que sintomatizamos.

É bem comum que no início o analisando fale de seus sintomas como algo que tenha se abatido sobre ele e nada tivessem a ver consigo próprio. Vê-se apenas como vítima, e seus sintomas são fatalidades que ocorrem sem que ele saiba a razão de ter sido escolhido como alvo. No entanto, essa posição foi uma escolha, ainda que inconsciente. A tarefa do analista é convocar o sujeito a se implicar no seu discurso, em sua escolha subjetiva. Essa convocação não ocorre sem consequências. Se o sintoma é uma resposta, ele geralmente tem um endereçamento ao Outro que lhe suscitou a questão. O que o Outro quer de mim?

Em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*, Lacan (1953, p.163) diz que a função da linguagem não é de informar, mas evocar. O que se procura na fala é, na verdade, a resposta do Outro. Retomando Freud, podemos dizer que o Outro inicialmente corresponde à mãe. O ser onipotente, de quem a criança depende completamente para se manter viva. Ao mesmo tempo, esse cuidado não é muito claro quanto ao seu objetivo. Seus comportamentos oferecem pistas confusas com as quais a criança vai tentar preencher sua fantasia. Segundo Žižek (2006, p. 54), este enigma aterrorizante se define em: o que esse impenetrável quer de mim? Para Lacan, tal enigma está presente em cada ser humano, onde o desejo do homem é o desejo do Outro.

O que o sujeito deseja é sustentado pelo que o Outro deseja, isto é, o espaço simbólico em que ele habita. Mesmo quando os desejos são transgressivos, violando normas sociais, essa transgressão depende do que ela transgride. É nesse sentido que se insere a fantasia enquanto resposta para o enigma do desejo do Outro. A questão propriamente do desejo não é “O que eu quero?”, mas “O que os outros querem de mim? O que eles veem em mim? O que sou para esses outros?”. A fantasia fornece a resposta

singular de cada sujeito para esse enigma, pois em seu nível mais fundamental, ela diz o que o sujeito é para os outros. Desse modo, o sujeito não é o resultado do desenvolvimento de potenciais inerentes ao espírito humano ou de algum programa genético, mas de algo que é desencadeado no encontro com o desejo do Outro em sua impenetrabilidade.

Lacan (1957b, p. 172) retirou a expressão *Che vuoi?* do conto de Jacques Cazotte, *Le diable amoureux*, para representar esse enigma. O conto fala de um demônio que se apaixona por Álvaro, um humano, se disfarçando como uma jovem mulher para ganhar seu afeto. Em certo momento, o diabo pergunta “*che vuoi?*”, que em italiano quer dizer “que queres?”. Álvaro invoca o diabo em busca de respostas, mas este lhe lança uma questão sobre o seu próprio desejo. *Che vuoi?* é a pergunta que faz com que o sujeito se confronte com seu próprio desejo, o que numa análise não há como escapar.

Lacan diz que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (1964, p. 44), apontando justamente para este desejo que habita o sujeito estruturado pelo Outro. Mais além, o sujeito deseja apenas na medida em que ele experimenta o Outro também como desejante, como o lugar de um insondável desejo. Como a criança que se confronta com o outro que o acolhe e se pergunta “o que queres de mim?”, “o que devo ser ou fazer para ser amado?”.

O outro não apenas se endereça ao sujeito com um enigmático desejo, mas também se confronta com o fato de que ele mesmo não sabe o que realmente deseja. Esse confronto aponta para a dimensão da impenetrabilidade do outro ser humano, a impossibilidade de obter uma resposta final ao enigma do *Che vuoi?*. Há, segundo Žižek (2006, p. 56), um cerne traumático estranho que persiste para sempre em meu próximo, inerte, impenetrável e enigmático. Um enigma não apenas para o sujeito, mas para o outro também. Com a ideia de *Che Vuoi?* entendemos que, em psicanálise não se trata de uma visão determinista a partir do Outro, mas precisamente que o sujeito emerge em sua singularidade ao tentar encontrar uma solução a esse enigma, sendo a resposta, de algum modo, sua escolha subjetiva.

A noção de enigma é uma ruptura com o determinismo, pois na medida em que o próprio emissor da mensagem ignora a maior parte do que ele quer dizer, e na medida em que a criança possui apenas seus próprios meios para organizar ou teorizar sobre aquilo que lhe é comunicado, não é possível encontrar qualquer causalidade linear entre o discurso do Outro e o que a criança faz a partir dele. Há assim um espaço de hiância subjetiva que, mesmo pensada sob termos causalistas ou probabilísticos, não é possível prever ou determinar com uma precisão quantificável. Neste sentido, a psicanálise questiona alguns pressupostos da ciência moderna, fundada sobre certo tipo de determinismo, cuja discussão

retomaremos ao final do quarto capítulo.

Como defende Goldenberg (2006, p. 60), a aposta da análise é identificar a estrutura que antecede o fato. Isto é, identificar a pergunta enigmática da qual o sintoma emergiu como resposta do sujeito. Podemos dizer que o percurso analítico é uma resposta em busca da sua pergunta esquecida, mas que esta última não esqueceu o sujeito, continuando a ser respondida pelo sintoma. O sujeito conduz sua vida segundo essa lógica que desconhece e chamamos de fantasia inconsciente. E a clínica demonstra que, mesmo sem se dar conta, o paciente se encontra ativamente comprometido na origem e na manutenção dos seus sintomas.

Žižek (1999, p.275-276) representa isto com uma história. Certa vez, no teatro, um homem chegou atrasado e procurava seu lugar na plateia quando o ator, naquele mesmo instante, em sua interpretação disse "Quem está perturbando meu silêncio?". O pobre homem, que não estava se sentindo à vontade no teatro pelo atraso, reconheceu-se como destinatário da frase e respondeu alto para todos ouvirem: "Meu nome é X, peço desculpas pelo atraso, meu carro quebrou no caminho". Esse chistoso incidente, na verdade, revela o equívoco fundamental que faz parte de nossas relações. Sempre que nos reconhecemos no chamado da demanda do Outro, trata-se de assumir pretensiosamente o lugar de destinatário de algo que originalmente não é necessariamente nosso.

Se nossa identidade é constituída pelo grande Outro, isso não é suficiente para dizer sobre ela, já que não são todos os significantes que estão dispostos no discurso social que me representam. É na medida em que há uma interpelação – tal qual o homem do teatro que se sente interpelado pela fala do ator – que o sujeito se vê convocado à subjetivação. Trata-se do movimento em que o sujeito se reconhece no chamado de um Outro que “não existe”, como por exemplo, o chamado de Deus para o crente, o chamado da História para o revolucionário, ou o chamado da mãe para a criança. É esta interpelação, na medida em que o sujeito passa a crer que esse chamado de fato se refere a ele, que constitui o processo de subjetivação.

Na visão lacaniana, o inconsciente não determina a neurose (LACAN, 1964, p. 29-30), como uma relação de causa e efeito presente nas leis da física newtoniana, mas é justamente o ponto de hiato entre causa e consequência. Nessa hiância, alguma coisa acontece em que o sujeito tem algo a falar sobre. Se o objetivo da psicanálise é que o sujeito fale a partir dessa hiância, se torna evidente que a psicanálise não se fundamenta como simples técnica de tratamento de transtornos psíquicos, mas enquanto possibilidade de desvelar a dimensão mais radical da existência humana. O tratamento psicanalítico não

visa uma suposta realização ideal do paciente e comum à espécie, mas levar o sujeito a enfrentar os impasses essenciais ao seu desejo.

As relações entre sujeitos são fundadas na dependência de uma complexa rede de regras e pressupostos. Desde as regras da gramática que temos que dominar de maneira cega e espontânea (pois se nela pensássemos o tempo todo, nossa fala se desarticulária) até às regras simbólicas que constituem nosso entendimento de mundo, permitindo que compreendamos de alguma forma uns aos outros. Apesar de todo seu poder fundador do sujeito, o Outro é essencialmente virtual, existindo na medida em que o sujeito age como se ele existisse para fora dele. A única coisa materialmente observável são os indivíduos e suas atividades, de modo que a ordem simbólica só se torna conhecida na medida em que o sujeitos acreditam nela e agem de acordo com sua suposta existência.

Na perspectiva lacaniana, não existe um sujeito para além dos muros da linguagem. Todos nós estamos subordinados às nossas respectivas fantasias subjetivas sobre a vida, o mundo, o amor, a relação com os outros, e é com isso que nos encontramos na experiência de análise. Como Lacan explica no Seminário 2 (1955, p.330-331), quando um sujeito fala a um semelhante, isto é, de um eu para um outro, ele fala a partir de sua própria imagem. Aquele com quem se fala é também aquele com quem o sujeito se identifica. Porém, o que o sujeito realmente busca é se endereçar ao Outro, na medida em que busca se encontrar com um outro sujeito. Estes sujeitos que estão do outro lado do muro da linguagem, onde, a princípio, jamais serão alcançados. Resta apenas o sujeito que fala e seus objetos, o que revela uma solidão estrutural ao habitar a linguagem.

A análise, neste sentido, tal como formulada por Lacan (1955, p.334), tem como objetivo que o sujeito tome consciência, através da transferência, não da sua relação com o eu do analista enquanto este também lhe é um outro, mas com este Outro ao qual constantemente se endereça, e a partir disto, todos os outros de sua vida. Trata-se de descobrir progressivamente a que Outro ele de fato se endereça em busca de reconhecimento, seja em seus atos, seja em seu discurso, seja em seus sintomas. A partir desta descoberta, assumir uma posição que o refere ao seu desejo.

Lacan (1955, p.309) alerta que, se muitos analistas pensam que uma interpretação analítica é mostrar ao sujeito o que ele realmente deseja com base num objeto sexual do passado, eles estão enganados. Pelo contrário, trata-se de, a partir da interpretação, contribuir para que o sujeito possa nomear, articular, passar para a existência, esse desejo que ainda não se fez surgir. Que o sujeito reconheça o seu desejo, e nomeie seus objetos após isso, a partir de uma insistência e, mais ainda, dessa ausência mesmo que o constitui

ao princípio.

Se a ciência e a política tentam descobrir a gênese do desejo, Žižek (2012, p. 65) afirma que mesmo se a ciência fosse capaz de manipular o genoma humano, isso não permitiria a ela dominar e manipular a subjetividade, pois o que nos torna singulares não é propriamente nossa fórmula genética, tampouco como nos desenvolvemos a partir da influência do ambiente, mas a presença de um Outro que presentifica uma questão. Do mesmo modo, os avanços em inteligência artificial talvez ainda não representem uma real inteligência, tal como esperamos de um ser falante. Para as máquinas artificiais pensarem como seres humanos, seria necessário existir a dimensão do inconsciente, e esta se colocaria quando essas máquinas pudessem dialogar entre si, questionarem-se sobre os seus desejos e, mais importante, se perguntarem o que uma outra máquina pode desejar dela.

Como diz Lacan (1953, p.164), uma reação – bioquímica ou supostamente intersubjetiva – não é uma resposta. Se aperto um botão elétrico e a luz acende, não houve resposta aí senão para meu próprio desejo. Mas quando chamo aquele com quem eu falo, pelo nome ou qualquer outro vocativo, intimo-lhe a função subjetiva que ele deve retomar para responder-me, mesmo que para repudiá-la. É preciso intimar a uma alteridade desejante.

Nas neurociências, àquilo que não pode ser explicado pelo funcionamento cerebral ou pelas influências genéticas, é relegado como fator ambiental. Como se o ambiente – e toda sorte de acontecimentos sociais, culturais, econômicos – fosse responsável por toda variação que ocorre fora das previsões biológicas. Lacan (1953, p.110) já criticava a psicanálise norte-americana que se curvou a esse discurso, ocupando-se da adaptação do indivíduo ao meio social, e a resolução dos conflitos entre sujeito e ambiente. A descoberta freudiana, na verdade, aponta que a subjetividade não pode ser resumida a variáveis ambientais, mas relaciona-se com a própria alteridade. O conflito do sujeito não é apenas com o ambiente, em suas adaptações e desadaptações no meio social, mas o conflito é do sujeito consigo mesmo, quando a alteridade está inclusive em si próprio. Retomaremos essa questão também no quarto capítulo.

O objetivo último de uma análise é assim, nas palavras de Žižek (1999, p.285), auxiliar o sujeito a desfazer-se dos seus “apegos apaixonados” aos significantes do Outro, que também é aquilo que lhe garante a consistência de seu ser, e, assim, submeter-se à destituição subjetiva. Trata-se do atravessamento da sua fantasia fundamental. Algo que só pode ser realizado no confronto com a inconsistência do Outro: com o fato de que o Outro, parental ou da fantasia, não é realmente o mestre de seus atos e palavras, e os sinais que ele

emite são desconhecidos para ele próprio.

O que o Outro deseja é uma forma defensiva contra o desamparo que é o “ser” do próprio sujeito. Entretanto, há um desejo que subsiste mesmo tendo atravessado a fantasia fundamental: o desejo do analista. Este não é o mesmo que o desejo de se tornar analista, mas é o desejo de alguém que se submeteu à destituição subjetiva, e como aponta Žižek (1999, p.317), é o desejo liberado da ideia fantasmática de que “há algo em mim mais que eu mesmo”, um tesouro secreto que me faria digno do desejo do Outro.

### 3 O FENÔMENO DA CONSCIÊNCIA

No texto *Uma dificuldade da psicanálise* (1917), Freud afirma que existiram três feridas narcísicas na humanidade cuja consequência foi uma mudança significativa na forma como o homem vê a si próprio. Os três pensadores responsáveis por elas foram Nicolau Copérnico, Charles Darwin e o próprio Freud.

Primeiramente Copérnico no séc. XVI deslocou o homem da posição de habitante do centro do universo para habitante de um pequeno e inexpressivo planeta que gira em volta do grande astro Sol. Já não éramos mais o centro da Criação, mas apenas mais um mundo no meio de diversos outros. Em seguida veio Darwin para combater a arrogância do homem que se pensava possuidor da razão e de uma natureza muito distante daquela atribuída aos animais. Com a seleção natural percebemos que não somos mais a obra final da Criação. Por último, coube a Freud desferir o golpe final na ideia de autoimportância que o homem tinha de si próprio. Com Freud descobrimos que o homem não é senhor nem dentro de sua própria casa. A perspectiva do inconsciente revela que a consciência e o eu não possuem o lugar privilegiado que lhes eram atribuídos até então.

Entretanto, a ferida não foi tão profunda quanto Freud imaginou, o narcisismo do *self* impera e ainda hoje as neurociências buscam orientar seus estudos a partir da consciência. Entretanto, como psicanalistas, não podemos fechar os ouvidos para o que as neurociências dizem. Ainda que perspectivas diferentes, desde suas teorias e métodos, podemos observar sua produção para estabelecermos um debate.

As neurociências realizam suas investigações em laboratórios, um ambiente controlado, a partir da aplicação de testes psicológicos em pacientes lesionados, exame de ressonância magnética, medição dos componentes bioquímicos atuando no organismo. Uma metodologia diferente da psicanálise, que como Freud deixou claro em sua obra, aquilo que o psicanalista se ocupa está ligado à linguagem e não ao organismo. As formações do inconsciente não são objetiváveis em escalas de avaliação científicas, mas, como Aflalo defende, são “subjetiváveis e a subjetivar” (2012, p. 44).

Como Lacan denuncia no texto *O lugar da psicanálise na medicina* (1966b), a medicina na era científica – e por que dizer hoje também as neurociências – serve-se de um modelo de organização industrial. Esta lhe fornece não apenas os meios, mas também as questões para introduzir as medidas de controle quantitativo, gráficos, escalas e dados estatísticos para definir e estabelecer as constantes biológicas. Em outros termos, o

exercício científico não é guiado unicamente pelo interesse de se fazer ciência, mas a própria ciência é atravessada pelo discurso do capitalismo, que demanda uma determinada forma de conhecimento guiada por exigências de produtividade, aferida em escalas quantitativas. Para as exigências de produtividade não há espaço para a palavra, mas cabe aos números e estatísticas revelarem a eficácia dos investimentos. Onde está o sujeito falante e que detém a verdade de si diante de gráficos, exames e imagens que supostamente falam por ele? O que deseja este sujeito diante das demandas construídas a despeito dele?

Enquanto num laboratório as contingências e variáveis devem ser reduzidas e controladas, o mesmo não se pode esperar da clínica analítica. Afinal, um sujeito em análise é alguém que vive seu cotidiano aberto aos acontecimentos imprevisíveis que a cada dia se interpõem, e uma ou mais vezes na semana encontra com seu analista para falar. Não existem critérios absolutos para afirmar qual intervenção é mais eficaz, tampouco como excluir interferências relativas a contingências externas a própria clínica. O que não significa que aquilo que acontece num *setting* analítico não possua efeitos perceptíveis. É na medida em que o sujeito percebe-se em questão que o sujeito atualiza os efeitos de sua análise em sua vida. Todavia, o analista não age como um operador maquinista, que sabe quais botões devem ser apertados para produzir efeitos esperados. Mas, a partir de sua escuta, aposta na relação analítica para fazer intervenções que coloquem o sujeito em questão, fazendo com que a análise aconteça.

Desde Freud, pesquisa e clínica andam juntas na psicanálise, de modo que o saber não se dá *a priori*, como se fosse anterior ao sujeito, tal qual um manual diagnóstico que já pudesse conter a verdade de seu sintoma. Mas é na medida em o sujeito diz de si que a questão do saber se coloca na clínica. Como aponta Dunker (2011), na psicanálise, a escuta é a essência da clínica. Trata-se aqui de uma escuta metódica, atenta ao detalhe, à incongruência, ao deslize, à repetição e à ruptura da fala, aberta a interrupções, insistências e silêncios do discurso. A psicanálise se ocupa assim do sujeito que não se resume aos exames técnicos e às avaliações neurocientíficas, sem com isso desvalorizar seu uso e importância dentro daquilo ao que as neurociências se propõem. Apenas situamos que aquilo de que o analista se ocupa é outra coisa. A escuta da psicanálise aposta na própria capacidade do sujeito em dizer sobre seu sofrimento e trabalhar sobre ele.

Como discutem Alberti e Elia (2008), pode-se entender rigorosamente por ciência como o modo de produção de conhecimento que segue os parâmetros metodológicos estabelecidos por Galileu e interpretados pela arquitetura discursiva de Descartes, linhagem a qual Freud se filia. A psicanálise, embora derivada deste método inaugural da ciência

moderna, não permanece no seu campo por operar sobre ele uma subversão radical. O sujeito do conhecimento é excluído do método científico para conferir caráter de objetividade ao objeto conhecido, retornando justamente ao interesse da psicanálise, desvelando a Outra cena, o inconsciente.

A Ciência Moderna produziu uma transformação no mundo ao questionar as certezas teológicas que antes o homem possuía, desnaturalizando os lugares do velho mundo. Há um corte entre o mundo antigo e o mundo moderno. A partir do século XVII, o mundo não era mais determinado por Deus, um universo fechado, mas um lugar de incertezas. O ceticismo e a dúvida se tornaram métodos de investigação, e a angústia se tornou mais íntima ao ser falante. O método científico se propõe, portanto, à produção de um saber que vise dar conta de entender, prever e controlar a realidade. Seus cálculos visam lidar com as variáveis e produzir um saber objetivo. Para a ciência, o sujeito é somente uma variável passível de mensuração quando, por exemplo, interfere num experimento científico. Nestes cálculos, a ciência deve excluir o sujeito, representando aqui um certo incômodo. Quando o sujeito aparece na ciência, é porque algo não foi objetivo o suficiente, e os dados da amostra foram corrompidos. Mas Lacan alerta: “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1966c, p.873).

O *Cogito* inaugurou a possibilidade de tratar os objetos pela linguagem. Quando Descartes diz “penso, logo sou”, mais do que um pensamento, isto é uma fala. A existência é afirmada através da linguagem. O *Cogito* faz surgir assim um sujeito pensante abordável pela linguagem, pelo simbólico. Mas se, por um lado, o pensamento cartesiano fundou uma concepção de sujeito para a ciência, ela também o excluiu como incômodo na fundamentação de um saber objetivo sobre a realidade. É ao reconhecer o inconsciente que a psicanálise subverte tal noção, enquanto herda sua arquitetura simbólica (ERLICH; ALBERTI, 2008). O sujeito calado pela ciência em seus ideais de objetividade retorna na psicanálise como causa. É a verdade como causa que Lacan destaca no texto *A ciência e a verdade* (1966c). Verdade do sujeito que é foracluída na ciência, mas muito interessa à psicanálise. É essa interferência incômoda, que bagunça os dados por uma causa subjetiva, que tem espaço na psicanálise.

Se as ciências caminham em direção à produção de um saber, a clínica da psicanálise existe a partir do momento em que há um não saber, ou um saber que não se sabe, designado como inconsciente. Não se sabe tudo, o que abre espaço para que o sujeito situe sua questão. Trabalhar sobre essa questão é o que a clínica se propõe. A psicanálise formula-se assim não como uma teoria da mente, mas, tal como é a perspectiva lacaniana,

como uma posição ética sustentada pelo analista em que os conflitos essenciais ao desejo emergem para que o analisando se ponha ao trabalho. Maria Rita Kehl assinala que

(...) a produção de um estilo, que responda à singularidade da relação do sujeito com seu desejo e seja capaz de dotar de uma dimensão simbólica a repetição sintomática, é o que a psicanálise propõe, no lugar da compulsão do neurótico, de tudo conhecer/tudo explicar. A ética da psicanálise não responde a um "dever conhecer", mas a um "deixar falar" a verdade do sujeito. Em vez de produzir certezas sobre o ser, a psicanálise surge como uma espécie de prática a dúvida: o "que sais-je?" de Montaigne deve desbancar o "cogito ergo sum" cartesiano. (KEHL, 2002, p. 73)

Isso não significa que a psicanálise seja menos rígida quanto aos seus parâmetros. Seu objeto de análise é o discurso, o uso da linguagem em seus múltiplos efeitos, do silêncio ao excesso de palavras, da interrupção ao encadeamento, da metáfora à metonímia, do sentido à falta sentido, da letra à palavra.

As neurociências, por sua vez, como aponta Bassols (2015, p.4) não possuem um campo teórico próprio, mas tomam como referência o cognitivismo como suporte científico para fundar sua posição. Em seus ideais enquanto ciência e constituição de um saber, o ser humano e seus comportamentos são explicáveis biologicamente. Frente às tentativas de localizar neurologicamente o funcionamento comportamental, emocional e psíquico do ser humano, há um grande salto entre a atividade neuronal e de fato aquilo que se entende por psíquico. Em nenhum lugar biológico reside o sentido da experiência subjetiva, uma vez que uma reação física é apenas uma reação. O sentido, por sua vez, necessita da linguagem, pois no hiato entre o sujeito e seu suporte neuronal há a dimensão do inconsciente e da palavra.

### 3.1 Damásio com Merleau-Ponty

Segundo Milner (1995, p.53-53), sempre foi difícil imaginar que não exista nada fora do universo. Daí a recorrência, em representações, das figuras fora-do-universo, entidades metafísicas para além do mundo, como Deus, o Homem, o Eu. Essa propriedade de exceção recebe nomes diversos, e durante muito tempo a filosofia aqui invocou a alma, instância do homem que o aparentava a Deus. Mas a alma é uma concepção do mundo antigo. Quando este cedeu à ciência moderna, a alma pouco a pouco também teve que dar a

sua vez. Veio então, no seu lugar, a consciência.

O neurocientista António Damásio é um pesquisador que orienta seus estudos a partir da consciência. Em seu livro *O mistério da consciência* (1999), Damásio busca compreender o *self* a partir de suas bases neurais. Proponho-me a aproximar neste capítulo o *self* do *eu* na leitura freudiana, inclusive com o intuito final de mostrar não serem redutíveis um ao outro. A consciência, na perspectiva de Damásio, é o que se produz entre o *self* e o objeto que ele contempla. Isto é dizer que a consciência é a consciência de um objeto para o *self*.

Damásio entende que o problema da consciência se dá em função de dois atores: o organismo e o objeto a partir das relações que esses elementos constituem entre si. Notamos aqui como Damásio faz jus a sua formação biológica e não reconhece um sujeito, mas diz claramente se ocupar de um organismo, uma entidade biológica e natural. O organismo é onde a consciência pode ocorrer, enquanto o objeto se refere a qualquer objeto passível de ser conhecido, seja externo, interno ou ainda a representação do organismo em si. A cognição, por sua vez, consiste na capacidade do cérebro em montar padrões neurais e formar imagens. Damásio se refere a esses padrões como representantes para o organismo, para o objeto ou para a relação entre os dois.

Primeiramente, é preciso marcar que há uma diferença entre consciência e estado de vigília. Damásio (1999, p.25) relata casos de pacientes com alguma alteração neurológica que podem estar despertos, sem, no entanto, terem consciência disto. Quanto a suas crises de ausência, não guardam recordações desse período ao recobrem a consciência, tampouco respondem a partir de si enquanto presentes nela, podendo ser chamados pelo nome e não entenderem que estes se referem a eles.

Mas se, para o organismo, a consciência não é um fenômeno correlato à vigília, o mesmo não se pode dizer da sua relação com a emoção, da qual é inseparável. As emoções não se encontram apenas nos seres humanos, mas existe algo característico ao ser humano que é vincular emoções a ideias, valores, princípios e juízos, isto é, às mais diversas representações. Damásio (1999, p.44) defende que, como a própria palavra indica, emoção é o ato de movimentar, designando assim um conjunto de reações do organismo, tal como choro, agitação, raiva, nervosismo, palpitação etc. Os estudos filogenéticos demonstram que a emoção apareceu na evolução da espécie antes da consciência, e estaria relacionada aos comportamentos de resposta como sobrevivência de um organismo em seu meio. Com o acréscimo da consciência, passamos a poder representar essas emoções como sentimentos: felicidade, tristeza, ansiedade, entre outros. E se, para Damásio, vimos que as

ideias são segundo em relação às emoções, vimos nos capítulos anteriores que para Freud estão para a linguagem.

Para a biologia, a emoção é um mecanismo regulador para a sobrevivência, sendo que até mesmo em diferentes espécies de animais é possível encontrar certa consistência entre elas. Damásio (1999, p. 53-54) afirma que a função biológica da emoção compõe uma interioridade e uma exterioridade. A função externa é a indução de uma resposta à determinada situação, como, por exemplo, um animal em perigo que pode correr, imobilizar-se ou lutar. A função interna é a regulação do organismo para que ele esteja preparado para a ação externa, como no mesmo exemplo, alterando o fluxo sanguíneo, os batimentos cardíacos e a respiração. Mas qual a relevância de falarmos em emoção quando queremos entender a consciência? Se as emoções fornecem respostas automáticas, como uma regulação a certas situações, organismos que possuem consciência são dotados de outro nível de regulação. Ao poder tomar conhecimento da emoção como um objeto e representá-la num sentimento, isto representaria um avanço adaptativo na evolução, quando o organismo se torna mais capaz de avaliar e reagir às suas próprias necessidades.

São dois tipos de circunstâncias nas quais as emoções podem ocorrer (DAMÁSIO, 1999, p.55-56). Primeiro, quando um organismo tem acesso a determinados objetos ou situações a partir de seus mecanismos sensoriais. Segundo, quando a consciência tem acesso a certos objetos e situações representados como memórias. A perspectiva freudiana aqui nos vem como ressalva: mesmo quando um objeto externo é percebido pelos mecanismos sensoriais, isso não ocorre sem uma representação, o que significa dizer que não apenas os objetos da memória que se manifestam na consciência como representação, mas a própria realidade também. De qualquer modo, todo objeto ou situação conduz a uma reação emocional, embora com intensidades diferentes. A emoção é acompanhante de qualquer processo de pensamento ou comportamento, sendo um dos meios pelos quais eles operam e são operados. A oposição razão *versus* emoção é falsa para o organismo: pensamos e agimos emocionalmente.

A teoria de Damásio defende que existem dois tipos de consciência. Sua forma mais simples é a consciência central, que fornece ao organismo um sentido de *self* concernente a um lugar e um momento, noções de aqui e agora. O campo de ação dela é o presente, não iluminando o futuro, tampouco podendo se voltar ao passado. A consciência ampliada, um grau de consciência mais complexo, fornece ao organismo um complexo sentido de *self* – a identidade – e o situa em um determinado ponto do tempo histórico individual, ciente do passado e da possibilidade do futuro. Ela pode tomar como referências as memórias e

outros tipos de conhecimentos adquiridos.

A consciência central é um fenômeno simples, não sendo exclusivamente humano, e não depende da memória. Por outro lado, a consciência ampliada é um fenômeno complexo por contar com vários níveis de organização adquiridos pelo organismo ao longo da vida. Entretanto, é um engano imaginar que a consciência ampliada seja outra consciência diferente da consciência central. Na verdade, ela se constrói sobre o alicerce da consciência central, de modo que um comprometimento nesta última destrói todo o edifício da consciência ampliada.

Lidar com a consciência, neste sentido, é uma tarefa difícil. Comportamentos, como previam os *behavioristas*, são expressões de processos psíquicos privados que se tornam conhecidos através da sua manifestação emocional. Entretanto, não há qualquer indício de que um seja igual ao outro. Analogamente, eletroencefalogramas e imagens de ressonância magnética funcional retratam correlatos psíquicos, mas estes correlatos também não são o psiquismo em si. Diferente de uma ciência natural que pode observar seu objeto materialmente, os conteúdos psíquicos são essencialmente subjetivos. Uma das formas de estudar a consciência, segundo as neurociências, se dá a partir da análise de sua ausência. Por exemplo, no caso de um paciente em coma. Neste caso, o paciente se encontra fisicamente ativado – isto é, denota presença de sinais de ativação do sistema nervoso autônomo, como rubor e palidez, comportamento dos pelos (eles arrepiam com o contato), suor, ereção do genital etc. – mas não se encontra desperto e em estado de alerta, que como vimos, não é igual à consciência, embora seja uma das necessidades básicas para sua ocorrência.

No chamado automatismo epilético, o paciente experimenta crises de ausência, momentos em que a consciência é suspensa, junto com a emoção, a atenção e a resposta comportamental adequada à situação. O paciente epilético pode, subitamente, em meio a uma conversa lúcida e coerente, interromper o que vinha dizendo ou executando e ficar o vazio, sem focalizar coisa alguma. Durante isto, permanece desperto, com tônus muscular preservado, não cai nem possui convulsões, ou mesmo derruba o que estiver segurando. A crise pode durar desde poucos segundos a dezenas deles. Quanto mais longa uma crise de ausência, maior a probabilidade do automatismo aparecer, quando o paciente inicia uma série de comportamentos “de forma automática”. No automatismo, seu rosto permanece inexpressivo, mas caso tiver um copo sobre a mesa ele pode beber o líquido, pode arrumar suas roupas, andar em direção a uma porta e abri-la, sentar-se numa cadeira e até permanecer ali. Quando a crise tem fim, a consciência retorna e o paciente não possui a

lembrança de qualquer comportamento que tenha feito, lembrando-se apenas onde estava antes do episódio da crise ter começado. Os eventos que ocorrem durante a crise não são registrados na memória, e são incapazes de serem recuperados. Se interrompido durante a crise, o paciente pode olhar para quem o interrompe totalmente confuso ou mesmo indiferente, talvez simplesmente afastando-o um gesto. Desperto durante a crise, ele é capaz de processar objetos que surgem em seu campo perceptivo, mas não apresenta conteúdos emocionais, crenças ou reflexão em suas ações. Como aponta Damásio (1999, p.86), há um estado de vigília, com tônus muscular, capacidade de mapear o ambiente e executar ações, atenção suficiente para mecanismos perceptivos e motores, mas não o bastante para executar uma tarefa com precisão. Mesmo quando muitas funções cerebrais são mantidas, falta a consciência nesta situação, e seu correlato, a emoção. O que demonstra que um organismo pode até relativamente funcionar sem a consciência, mas sem ela muitas funções que consideramos normais se encontrariam comprometidas.

Em estágios avançados da doença de Alzheimer, a consciência pode também se encontrar comprometida. Se nos estágios iniciais o quadro é dominado pela perda da memória, na medida em que a devastação avança, com frequência há uma progressiva degradação da consciência. O declínio inicial dá-se na consciência ampliada, até o ponto em que se perdem todas as noções autobiográficas. Quando a consciência central é comprometida, perde-se completamente a noção de *self*. O estado de vigília é mantido, mas os pacientes reagem a pessoas e objetos de maneira elementar, seja por meio do toque ou apenas segurando um objeto. No entanto, não há indícios que essas reações procedem de algum planejamento, intenção ou premeditação. A atenção é sempre perdida em questões de segundos, de modo que o paciente não consegue manter-se em um propósito global. Tanto este caso como o anterior demonstram que ao fenômeno da consciência está associada à ideia de personalidade, uma intencionalidade própria, o que significa ser necessária a capacidade de acessar as memórias ou os registros mnemônicos sob a forma de representações.

Na visão de Damásio (1999, p. 97), a memória não é essencial à consciência central. Tudo o que esta modalidade de consciência exige da memória é uma brevíssima memória de curto prazo. Entretanto, nossos vastos repositórios autobiográficos são fundamentais para que exista uma consciência ampliada. Damásio relata que chegou a esta conclusão a partir de seu paciente David, que possuía graves comprometimentos da memória causados por uma encefalite. Aos 46 anos, sua doença causou lesões nos lobos temporais esquerdo e direito, tornando-o incapaz de aprender fatos novos. Tornou-se indiferente para o paciente

encontrar uma pessoa nova ou visitar um novo lugar, pois, como diríamos pela psicanálise, David não retinha novos significantes na memória. Se alguém se apresentasse a ele, saísse da sala e voltasse 20 segundos depois, já seria um desconhecido novamente. Ainda assim, David sabia seu próprio nome, mas não se reconhecia ao ver uma foto. Também não se lembrava das aparências e vozes dos membros da sua família, sendo incapaz de identificá-los. David podia dizer sua profissão ou o nome da cidade onde morava, mas não conseguia imaginar o local ou reconhecer as fotografias destes. Ou seja, David guardava algumas recordações, mas era incapaz de acessá-las especificamente. David era consciente?

David apresentava todos os requisitos para a consciência central. “Desperto e alerta”, apresentava reações emocionais e possuía intencionalidade consciente, escolhendo a cadeira que prefere sentar, a comida que gostaria de ingerir, e por aí vai. Entretanto, sua capacidade de se perceber historicamente estava afetada: ele era capaz de perceber um objeto faturalmente no presente, mas incapaz de conscientemente colocá-lo em perspectiva na sua história, construindo um passo a passo que contasse a história das razões da escolha daquele objeto, ou mesmo identificar o que o objeto representava para si. Também não conseguia conceber um futuro planejado, já que isto requer uma manipulação de imagens do passado. David tinha consciência do aqui e do agora, mas, devido à lesão, sua memória biográfica disponível à consciência se encontrava reduzida.

A consciência central é o conhecimento que advém sempre que um objeto se apresenta, com o correlato de um padrão neural (uma representação nos termos de Damásio) para ele. Entretanto, embora aparentemente instantânea, os neurônios levam milésimos de segundos para poderem processar a informação. Para a vida de vigília é praticamente irreconhecível esse tempo, de forma que todos nós vivemos sem perceber o atraso que há para que o objeto “esteja entregue” à consciência. No decorrer deste processo está a tarefa neural de representar um objeto para a consciência, a partir de processos de percepção, memória e linguagem. Representar significa, em termos de processamento, interpretar um objeto. Dizer que um objeto evoca uma representação anterior não significa dizer que um objeto percebido é simplesmente pareado com um anterior, como um esquema de replicação, mas que perceber um objeto é também interpretá-lo em seu sentido, o que fazemos a partir dos referenciais que já adquirimos através do aprendizado na relação com outros objetos anteriores.

Não é apenas um objeto externo que a consciência deve representar, mas também a si mesma. Esta representação que as neurociências se esforçam a investigar ao falarem de *self*, advém noção de que há um indivíduo único e delimitado, que mesmo mudando

gradualmente ao longo do tempo através de suas experiências, mantém certa estabilidade de sua identidade entre passado e presente justamente através da ligação entre as suas memórias. Para a psicanálise, este *self* (*eu*) é, em última análise, também um objeto. Se há *alguém ou algo* que representa algo, inclusive a si mesmo – tomado como um objeto – somos forçados a supor um sujeito que não seja igual a isto que é representado.

Nesse domínio, não há percepção pura. Seja simplesmente pensando um objeto ou o percebendo em sua materialidade no mundo exterior ao organismo, os registros que mantemos ao longo de nossa história, assim como as reações emocionais guardadas destas experiências e o que percebemos em determinado instante, produzem um ajustamento entre o que é percebido e a forma como o compreendemos. Isto significa dizer que estamos a todo momento construindo a percepção, uma vez que ela não é simplesmente dada pelo mundo. Ao vermos um par de óculos, não vemos vidros ligados por hastes de metais, apesar de sabermos que é disso que se trata, mas tão imediatamente quanto o processamento cerebral se dá vemos um par de óculos. O significado é construído através das representações, fruto não apenas da experiência pessoal, mas também daquilo que é herdado ao vivermos numa cultura, os significantes do Outro.

Merleau-Ponty (1945) foi um fenomenólogo que estudou a consciência a partir da percepção. No seu entendimento, construímos a percepção, obviamente, com o percebido. Entretanto, quando a grandeza de um objeto varia de acordo com a distância que estamos dele, ou sua cor difere da recordação que temos dela, reconhecemos que os processos sensoriais não estão alheios às influências do observador. O sensível não é assim definido apenas como efeito imediato de um estímulo exterior. A atividade de representação da percepção não pode ser entendida como cópia do mundo exterior, mas um processo de integração do qual o texto do mundo é constituído neste processo, não sendo natural ao mundo externo tampouco prévio à consciência ou inerente ao mundo das ideias.

Antes de pensar a própria percepção, nos vemos envoltos com a questão daquilo que define o que é um objeto para ela. Digamos que é uma figura que se destaca sobre um fundo. O objeto tem contornos que não pertencem ao fundo, desprendendo-se dos demais objetos presentes na tela da percepção. O objeto também é estável, de modo que a figura dele é o que continua sobre o fundo na passagem do tempo. Para Merleau-Ponty (1945, p.35-36), ver uma figura é possuir simultaneamente as sensações pontuais que fazem parte dela. Como ao olhar um quadro, podemos ver o cinza, o preto, o bege... e o conjunto faz o quadro *Guernica* de Pablo Picasso, justamente porque podemos passar rapidamente de uma impressão à outra. Quando vejo o cinza, porém, o sentido de cinza é fornecido pelas

experiências anteriores do qual aprendi a empregá-lo. O conhecimento se dá assim num sistema de substituições metafóricas e metonímicas, em que as palavras levam a sensações, e significar o percebido é constituir uma constelação de sensações.

Isso atesta para o papel da memória na percepção, como se perceber fosse, em alguma medida, recordar-se. Na leitura de um texto, as impressões da retina devem ser completadas por uma projeção de recordações: as representações que fornecem sentido. Todavia, Merleau-Ponty (1945, p.44) objeta que, se as impressões estiverem dispostas de outra maneira, o texto de um jornal pode se tornar ilegível, ou a paisagem de um quadro irreconhecível. É que para vir a completar a percepção, as recordações precisam ser tornadas possíveis pela fisionomia dos dados. Aquilo que é visto deve estar organizado de uma maneira que eu possa reconhecer ali também as minhas experiências anteriores. Curiosamente, no momento em que a evocação das recordações é tornada possível, o trabalho que dela se espera já está praticamente feito.

Para que, ao olhar a sombra de um gato sobre uma parede, eu reconheça que ali se trata de um gato, é necessário que a unidade de significação do gato esteja inscrita em seus elementos para que, de algum modo, eu remeta aquilo à significação esperada. É neste sentido que uma ilusão só pode enganar na medida em que ela se faz passar por uma percepção autêntica, em que a significação possui relação com o sensível, e não apenas vem de outro lugar (seja a memória, a projeção, o mundo das ideias etc.). A ilusão imita a experiência em que o sentido recobre o sensível. Se a experiência perceptiva se resumisse ao recordar, toda percepção seria sempre uma ilusão. Mas se admitimos que as recordações não se projetam por si mesmas nas sensações, e elas na verdade as confrontam com o dado presente para reter aquilo que se harmoniza, então reconhecemos que um texto originário traz em si algo que vai para além da projeção das recordações. Isto é, a própria percepção.

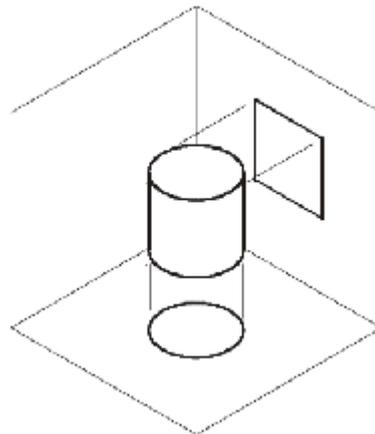
Perceber, neste sentido, não é experimentar impressões que já traríamos conosco como recordações a serem completadas, mas sim, dentro de uma constelação de dados, é ver surgir um sentido imamente à percepção que sem nenhum apelo às recordações tampouco seria possível. Posso escutar um misto de sons difusos e neles reconhecer chamarem meu nome, porque eu completo aquele caos com sentido. Mas não seria possível ouvir meu nome se o próprio caos de sons não tivesse algo que remetesse ao som do meu nome. Merleau-Ponty (1945, p.48) afirma assim que perceber não é só recordar.

Só há consciência quando há um objeto para ela. Mesmo os fantasmas de uma experiência interna, a vida privada da consciência, só são possíveis quando eles assumem uma relação de objetividade, um distanciamento em relação a ela. A atenção assume um

papel fundamental, quando indo para além de articular dados preexistentes, realiza uma articulação nova entre eles, considerando-os como figuras. A atenção constitui os objetos a cada instante que pouso a consciência sobre eles, e a cada instante repetido, o objeto é reapreendido novamente e posto sob sua dependência. Nesse processo se interpõe um distanciamento entre sujeito e objeto. É porque sou ator da consciência, e não uma coisa dela, que posso olhar para o objeto e percebê-lo como coisa.

Para a consciência há, portanto, apenas o presente. O que se relaciona com aquilo que Damásio se refere como consciência central, sua forma de manifestação mais básica. Eu só posso ter conhecimento de outras visões, outras percepções que não aquela, por intermédio do tempo e da linguagem, o tempo de outro instante e a linguagem do outro que representa uma outra percepção do objeto que contemplo. O que nos remete, por sua vez, à ideia de uma consciência ampliada.

Figura 4 – Percepção sob perspectivas



Fonte: Google Imagens, autor anônimo

A percepção só me permite visualizar por cada vez um lado do cilindro da imagem acima. Dependendo da perspectiva, posso ver o cilindro como círculo ou mesmo quadrado. Todavia, para que minha percepção mude, e com ela a consciência que eu tenha do objeto também mude, preciso me deslocar espacialmente e contemplá-lo em algum outro instante. Ou, que por meio da linguagem, se faça representável outra perspectiva deste mesmo objeto.

Para Merleau-Ponty (1945, p.105), o objeto não se esconde ou engana. São justamente as nuances e as diferentes possibilidades de perceber a forma que o objeto quando se apresenta que o constitui. A estrutura de horizonte, suas perspectivas, não me

perturbam quando tento apreender o objeto, mas são antes a sua condição de consciência. Aquilo que o objeto tem para se dissimular também é aquilo que ele tem para se revelar.

Tal como também a psicanálise compreende, a consciência se manifesta no instante e mesmo a consciência que tenho hoje do meu passado, e aparentemente recobre exatamente aquela que foi a experiência passada, não é do passado em si que tenho consciência, mas de como ele se manifesta no presente. Igualmente no futuro, a consciência que eu venha a possuir não reconhecerá o presente como hoje eu o vivencio, mas será efeito do presente que será aquele futuro. Portanto, podemos entender porque Damásio crê que a consciência ampliada só se pode construir sobre a central e não o contrário.

Representar o próprio corpo para a consciência constitui uma particularidade. Diferente de uma mesa ou uma cadeira, as quais posso me afastar e que posso perceber de outra forma, o corpo é um objeto que não me deixa. Na medida em que ele me acompanha, é justamente através dele que posso me afastar ou aproximar dos outros objetos do mundo. Ainda assim, o corpo é objeto por ser passível de ser observado, situado em nosso tato, nosso olhar, isto é, nossa percepção. Sua presença constante, no entanto, o torna um objeto particular do qual não posso me ausentar, como são os demais objetos do mundo. Todavia, meu corpo é veículo para a percepção, sendo um objeto que existe comigo.

Os objetos exteriores ao corpo eu posso manejá-los, dar a volta em torno deles, mas quanto ao corpo possuo certo limite. Posso ver o corpo sob certo ângulo, mas para apreendê-lo em outras perspectivas seria necessário um segundo corpo, do qual nele, este último não seria mais observável. Se me vejo num espelho, meu corpo não deixa de seguir minhas intenções, como uma sombra. E se a observação consiste em variar o ponto de vista mantendo o objeto fixo, o corpo não se subtrai à observação do mesmo modo.

Em sua atividade, o corpo guarda um paradoxo. Se posso ver e tocar o mundo faço-o através do meu corpo. Isto é, ele é aquilo que vê e aquilo que toca. Portanto, o corpo não pode ser pensado como qualquer objeto exterior. Mas também o corpo pode ser visto e tocado, o que lhe faz atribuímos “sensações duplas” (MERLEAU-PONTY, 1945, p.137). Quando toco minha mão direita com a esquerda, o objeto mão direita também tem a propriedade de sentir, tal qual a mão esquerda. As duas mãos, no entanto, não podem ser percebidas ao mesmo tempo como tocadas e tocantes em relação à outra. Se pressiono minhas mãos uma contra a outra, não são duas sensações que se sobrepõem e eu as sinto em conjunto, mas há organização ambígua em que posso perceber a cada instante, alternando de acordo como deposito minha atenção, cada mão como tocante ou tocada a cada vez. Posso reconhecer a mão tocada como a que em breve será tocante, e vice-versa.

Entretanto, sempre está em jogo a mesma estrutura: um sujeito-tocador e um objeto-tocado, de modo que um ou ambos não podem ocupar a mesma função ao mesmo tempo.

Se meu corpo é um objeto-sujeito, sendo “capaz tanto de ver como sofrer” (MERLEAU-PONTY, 1945, p.139), não posso me tornar consciente sem construir um distanciamento deste corpo de mim. O que implica, na visão fenomenológica, um recalçamento do corpo. Este corpo parece um outro – um objeto – para a posição de sujeito que ocupo, ainda que seja através dele que experimento o mundo.

Para que haja consciência, é preciso que exista um algo do qual ela seja consciente, isto é, um objeto. Se, do outro lado, há um sujeito que responde por essa consciência, é porque ele está implicado no ato de significar, sem ser reduzido ao significado neste processo, pois se assim fosse ele cairia na condição de coisa, objeto. A coisa não se conhece, repousando numa condição de ignorância. Se há algo que torna a coisa cognoscível é o sujeito. Para a fenomenologia, este sujeito é da consciência. Entretanto, como apenas uma função, a consciência não possui em si uma essencialidade, *sendo, portanto, livre de atributos*. Existe enquanto perspectiva de ser aquele que observa os objetos do mundo, e observa até o seu próprio eu e seu corpo, que são representados por ele como objeto. Pois se algum atributo lhe coubesse, ele seria o conhecido, logo o objeto.

Estaria o sujeito então fora do mundo? Como atestar a existência de algo que nem no mundo estaria? A fenomenologia se vê envolta em algumas questões. Como vimos em Merleau-Ponty (1945, p.249), da representação à consciência, o sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtive. Portanto, quando contemplo o azul do céu, não sou diante dele um sujeito acósmico – fora do mundo – mas me enveredo nele, na mesma medida em que ele que se pensa em mim. Quando estou diante do céu, minha consciência é esse próprio azul ilimitado. O sujeito não é igual ao objeto, e é necessário que se faça diferente para que haja um e outro, mas quando estou numa relação de sujeito e objeto, é porque fenomenologicamente o sujeito se lança ao objeto, e o objeto se faz presente no sujeito, dando-lhe a face do mundo.

Para a psicanálise, o sujeito está referido ao campo da linguagem. Como aponta Luciano Elia (2004, p.36), Freud se refere em sua obra a um sistema de representações (*Vorstellungen*), traços de memória (*Erinnerzeichen*) e signos de percepção (*Wahrnehmungszeichen*). Trata-se não daquilo que a consciência contempla no instante, mas nos registros da experiência. O que faz do sujeito da psicanálise um sujeito numa história. Uma teoria como esta se refere a materiais simbólicos, ou em outros termos, à linguagem.

Neste sentido, não há pensamento fora do mundo, fora da linguagem. Se normalmente atribuímos aos pensamentos certa interioridade, segundo Merleau-Ponty (1945, p.249), frequentemente nos enganamos em relação a isso porque quando temos os pensamentos já constituídos, expressos, podemos nos lembrar deles de maneira silenciosa, dando a ilusão de que são uma espécie de vida interior ao psiquismo. Mas, na realidade, a vida interior é uma linguagem interior. O pensamento puro seria, por outro lado, um vazio de consciência. Portanto, não existiria sequer um sujeito pensante, queira ele se pensar consciente ou inconsciente. Quando temos a impressão de que possuímos um pensamento, mas ainda não conseguimos colocar exatamente em palavras, é porque ainda não o temos totalmente. Isto é, o temos pouco representado, ele mesmo ainda nos é pouco elaborado. É na medida em que é expresso em fala – dita ao outro, ou silenciosa para si mesmo – que o pensamento ganha existência na “matéria” das palavras.

Não é na realidade empírica, na positividade, que podemos encontrar o sujeito. Para sermos justos, devemos dizer, como enuncia Elia (2004, p.70), que o sujeito é sempre suposto. Não vamos encontrá-lo na realidade e apertar sua mão, mas somos forçados a supô-lo na medida em que, fenomenologicamente, objeto nenhum guarda em si sua condição de cognoscível a si mesmo; e, estruturalmente, significante nenhum guarda sua própria significação. Precisamente, é o ser falante – habitado pelo e no horizonte simbólico – que pode fazer girar a roda da fortuna.

### **3.2 Os embaraços da consciência**

Como podemos saber que estamos conscientes? Para Damásio, estamos conscientes quando estamos no ato de conhecer, quando as representações fluem pela atenção e percepção constituindo o que chamamos de pensamentos. A consciência existe em fluxo, e os constantes encadeamentos de representações constituem uma narrativa, da qual uma vez que somos os espectadores constantes da nossa própria narrativa, também podemos nos perceber como protagonista dela. Essa é a consciência central, da qual graças ao que chega do mundo externo pelos mecanismos sensoriais ou venha dos depósitos da memória, constitui uma primeira pessoa: aquele que observa e escreve essa história. O sujeito da narrativa. O “truque” da consciência é fazer essa narrativa conhecida pela atenção e percepção.

A narrativa se faz de modo incessante. Podemos tentar representar isto de maneira inclusive poética: a consciência é como uma música que toca, revelando as notas representadas na partitura. Ao escutarmos uma sinfonia, percebemos apenas os sons, mas sabemos serem efeitos das notas tocadas e que estão representadas graficamente na partitura. A cada instante, não está presente toda a partitura, mas a cada momento soa apenas uma nota, um acorde, ou mesmo um silêncio. A consciência existe enquanto a música toca. Ela é pulsante, inconstante, um fluxo incessante e alternante, complexo e multi-instrumental de sons e silêncio. Todavia, sabemos que é uma música porque há alguém que toca e escuta. O sujeito.

O sujeito é efeito da narrativa das representações, mas não se encontra nelas. É mais certo dizer que o sujeito é aquilo que se desloca nela. Como na música, o ouvinte que permanece ali a cada nota, sem, no entanto, ser a nota. O sujeito pode se fazer presente numa história, numa narrativa, na medida em que se representa nela como personagem, o que faz sob a forma de um *self*, um eu. Quando um sujeito em análise conta a história daquilo que aconteceu no final de semana ou de algo que aconteceu anos atrás, sabemos que há um sujeito porque há uma narrativa, e o sujeito é função de quem constrói uma narrativa.

Analisando o conceito de consciência central em relação ao eu freudiano e às três instâncias do psiquismo, devemos lembrar que, se a consciência central é a fugaz consciência do instante, algo dela perdura sob a forma de memórias. Por exemplo, imaginemos uma música. As notas que não estão disponíveis à consciência naquele instante, podem se tornar conscientes eventualmente, se tocadas, quando estão guardadas na partitura, ou como diria Freud, numa outra instância (pré-consciente, inconsciente). A memória é o arquivamento das experiências que a consciência central obteve e que podem ser acessadas ou utilizadas como referenciais para comportamentos, planejamentos, anseios etc. Os registros pessoais, no transcorrer da vida, constituem um *self autobiográfico*, noção correspondente a de consciência ampliada. Esta, a consciência de ser uma pessoa, portador de uma história e que se reconhece a partir de certos referenciais.

A continuidade da consciência baseia-se na geração constante de pulsos de consciência, que, segundo Damásio (1999, p.144), corresponde ao incessante processamento de uma infinidade de objetos (externos ou lembrados), cuja interação real ou evocada produz reações ao organismo. Condenada à transitoriedade, a consciência central, no entanto, é capaz de constituir uma segunda modalidade consciência, a partir do registro de suas experiências sob a forma de narrativas, que é a consciência ampliada,

nascida dos registros mnêmicos. A consciência ampliada é não estar apenas consciente do objeto que se apresenta em determinado instante, mas da história que o eu e o objeto possuem.

Isto significa dizer que a experiência, seja boa ou ruim, é perdida após o término da sua vivência. Como uma nota que é tocada e ao fim do seu tempo de execução cede lugar a outra. Todavia, a experiência – guardada como memória, consciente ou inconsciente – retorna sob a forma de narrativa, estrutura constituinte da trama do sujeito. Num mecanismo semelhante àquele que Freud introduz em *Além do princípio do prazer*, do qual a memória perdida do trauma retorna sob a forma de uma repetição, podemos dizer que as experiências que vivemos retornam como palavras que usamos para construir nossas narrativas. Tais narrativas sobre nossos prazeres e sofrimentos formam os laços que nos constituem e constroem nossa história. É sobre a narrativa que a psicanálise atua.

A psicanálise não atua de forma orgânica ou energética, mas sobre a fala, uma vez que a fala é o que possuímos para dizer de nossa vida e nossas experiências. Não é forçoso dizer assim que ao mudarmos narrativas também mudamos vidas. Para alguns paradigmas metodológicos parece absurdo que seja possível curar depressão, ansiedade ou demais questões às que reconhecemos reações fisiológicas associadas, como hormônios e neurotransmissores, “apenas conversando”. Mas se fazemos isso, é porque palavras não são “apenas palavras”.

Nesse sentido, o próprio *self* se coloca como uma representação, um dos elementos da cadeia narrativa que é uma história, talvez a nossa própria história de vida. Em termos psicodinâmicos: um representante que representa o conhecido (objeto) e um representante que representa o conhecedor (o *self* ao qual Damásio se refere). A história encerrada no deslocamento das representações pela consciência não é contada por um *self* natural, uma individualidade que supostamente carregáramos desde o nascimento, e que se colocaria a falar de si em suas mais diversas experiências. A identidade singular que nos representa nasce justamente a partir da história que é contada: somos a música enquanto ela é tocada. Ou, como Lacan já afirmara (1957a, p.251-252), a função do eu, em suas inércias imaginárias, é acobertar o deslocamento metonímico que é o sujeito, como uma resistência ao discurso enquanto tal.

Estamos aqui sobrepondo a noção de consciência ampliada à de consciência central, que Damásio diferencia (1999, p.161-166). Se a consciência central é a concepção instantânea que, ao ver um pássaro ou sentir uma dor, você é quem vê a imagem ou sente a dor, numa relação sujeito-objeto, a consciência ampliada compreende o registro desta

percepção dentro de encadeamento significativo. Em vez de apenas sentir dor, você pode, por exemplo, raciocinar conscientemente que a dor que sente no cotovelo tem causa, pois você a adquiriu jogando tênis, e possui temporalidade, já que você se machucou há três meses. Também pode lembrar que sua tia teve uma dor parecida e procurou determinado médico, e já que a dor tem aumentado, é melhor não jogar tênis amanhã. A consciência ampliada se forma a partir da ativação e encadeamento de memórias autobiográficas que estão na consciência. Se a consciência central orienta-se no instante, e é reconstruída a cada pulso, a consciência ampliada é o que insiste da exibição constante e reiterada destes pulsos, fornecendo em meio à difusão de relações, uma substancialidade que reconhecemos por nossa identidade.

Na compreensão de Damásio, as memórias autobiográficas são objetos para a consciência ampliada, permitindo que o sujeito se relacione com elas do mesmo modo descrito para a consciência central. O que nos levaria a inferir que existe essencialmente apenas um tipo de consciência, ou que seria apenas uma modalidade diferente da outra, acrescida de mais recursos oferecidos ao organismo pela evolução. A consciência ampliada é assim a consciência central que se volta para sua própria história.

A consciência ampliada emerge de dois “truques” da consciência. O primeiro depende da existência de memórias que funcionem como objetos, as representações, que contém a biografia inconsciente do organismo, de suas experiências. Uma vez inscritas no psiquismo, as representações são evocadas cada vez que qualquer objeto estiver sendo processado pela linguagem e pela fala. A representação é tratada como um objeto, indutor da consciência central, junto com o objeto específico com o qual o organismo se relaciona. O segundo truque consiste em manter ativas as muitas representações que definem o *self* do organismo, mesmo quando elas não estão sendo invocadas naquele momento pela consciência central. Por exemplo, quando assisto a um filme, por mais que me identifique com o personagem e fantasie com aquela história, eu não esqueço que não sou aquele personagem. Ou ao ler este texto, ainda que esteja prestando atenção às palavras lidas, a consciência ampliada não deixa de se relacionar, sem se perder, com as ideias que o texto evoca, as questões que ele suscita, o barulho que acontece em algum lugar, alguma sensação corporal etc. Nem todos os conteúdos se manifestam com a mesma nitidez, mas alternam com a atenção. Do mesmo modo, apenas com a consciência ampliada podemos planejar comportamentos complexos não apenas agora, mas como em tempos maiores – como dentro de horas, dias, semanas etc. – o que fornece um propósito global ao comportamento.

A consciência ampliada comporta, portanto, a capacidade de estar consciente de uma gama enorme de entidades e eventos, e, como consequência, possuir um senso de perspectiva individual, sem estar reduzido ou preso ao jogo de percepção sujeito-objeto instantânea da consciência central. É poder estar não apenas referido ao instante que uma consciência se produz, mas aos significantes que a atravessam ao longo de uma história. As evidências para esta diferenciação se encontram, como vimos, nos pacientes com crises de ausência, automatismo epiléptico e até estado vegetativo, quando não podemos dizer que não possuem nenhuma consciência. A consciência central se encontra presente mesmo quando a ampliada se encontra comprometida. No entanto, o contrário não acontece, pois sem a possibilidade de constituir a relação sujeito-objeto, todo o edifício da consciência ampliada sequer se estabelece.

Apesar da assombrosa capacidade da consciência ampliada, não podemos nos esquecer de Freud ao dizer que não somos senhores em nossa própria casa. Pois se temos uma consciência que se diz ampliada, é porque ela se faz em referência ao tempo e à linguagem, à memória e ao simbólico. Em outros termos, é porque o inconsciente se faz presente. As neurociências não conseguem atestar quais memórias armazenamos e de quais nos esquecemos, também não consegue explicar como se dá o armazenamento de nossas memórias, como elas são classificadas e organizadas, tampouco dos inter-relacionamentos entre elas. O que é justificável: isso é sempre desconhecido, até para nós mesmos. Em geral, temos pouco controle direto da memória ou sobre a facilidade e dificuldade de sua recuperação ou evocação. Os processos mais fundamentais do pensamento permanecem inconscientes.

A situação é a mesma para nossa memória autobiográfica. Experimentamos nossa biografia conscientemente, mas não podemos prever como nossas experiências serão armazenadas, em que grau, com que força, profundidade ou superficialidade. Tampouco controlamos a partir da consciência como se estabeleceram os encadeamentos entre representações, como foram mantidos no decorrer do tempo, ou escolhemos premeditadamente as representações que usamos para nos relacionar com os objetos. Se quisermos ser realmente justos, a unidade biográfica – o *self* – reside como uma ficção em meio a tantas representações. Fernando Pessoa sabia disso, e não por acaso criou quatro poetas para se manifestar artisticamente.

O *self* é uma ficção necessária para se habitar o mundo. Do sujeito tenho conhecimento quando ele tem um nome, uma inscrição no governo, um lugar na família, se mostra por um sintoma. O que a experiência da psicanálise nos ensina, por sua vez, é que a

biografia é uma narrativa de ficção e que, como ficção, um sujeito não está inscrito naturalmente nos significantes, mas faz uso deles justamente para se constituir. A análise se conduz para que o sujeito se faça autor de sua ficção, a partir de sua estrutura de narrativa, tomando parte do lugar que se encontra nos determinantes de sua história simbólica, e possa escrever o restante daquilo que lhe cabe, desalienando-se do Outro que o constituiu.

Se a intenção dos neurocientistas ao investigarem a consciência foi revelá-la como a grande manifestação humana, a vitória do nosso narcisismo sobre as demais espécies, tiveram que eventualmente recuar em seus objetivos. Na *Declaração de Cambridge sobre a Consciência*, escrita por Philip Low (2012), neurocientista e pesquisador parceiro do físico Stephen Hawking, abaixo-assinada por diversos neurocientistas e proclamada publicamente na *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, é afirmado que os estudos em neurociências já possuem evidências suficientes de que o fenômeno da consciência está presente em diversas espécies de animais. Esta declaração não implica dizer que a consciência animal seja complexa, ou tomando novamente emprestado o termo de Damásio, seja ampliada como a dos seres humanos. Mas sim que a ausência de neocórtex não é impedimento para que um organismo apresente respostas afetivas ou conteúdos emocionais. Algum nível de consciência já se encontra presente com relativa eficiência nos mamíferos.

Podemos encontrar também em Damásio (1999, p.222) uma interessante confissão que parece contraintuitiva. Se normalmente a consciência é pensada como produto de uma evolução mais recente, a consciência depende justamente de regiões do cérebro mais antigas evolutivamente. Curiosamente, o que está no neocórtex são aquisições neurais como a percepção refinada e a linguagem. O que indica que a presença de consciência não é um fenômeno tão recente quanto se pensa na evolução. O que evidentemente não é antigo na evolução da consciência é a extensão que esta alcançou quando passou a ter interação com a memória, permitindo a construção de um registro autobiográfico de experiências, e fornecendo-a representações como maneira de operar.

Isto significa dizer que os animais podem ter consciência, mas a eles faltaria ainda a linguagem humana. Seus sistemas comunicativos são essencialmente funcionalistas. O que supomos fazer o ser humano diferente das demais espécies animais não está numa elaborada consciência, mas em ser falante, em estar na linguagem enquanto sistema simbólico de comunicação. Algo muito mais recente na evolução da espécie. Ou como vimos no capítulo anterior: o ser falante é falante não por possuir consciência, mas por possuir inconsciente.

### 3.3 Inconsciente cognitivo

As últimas décadas de pesquisas em neurociências demonstraram que a maior parte do trabalho realizado pelo cérebro é inconsciente. Mas o que as neurociências entendem por inconsciente não é o mesmo que a psicanálise conceitua. Se, para a psicanálise, o psiquismo não está no cérebro, as neurociências entendem que apenas temos acesso consciente a um resumo editado e não fidedigno do trabalho cerebral, ao qual, nesta perspectiva, se resume o psiquismo. A psicologia cognitiva se refere a esses fenômenos como processos automáticos ou memória implícita. Autores mais recentes das ciências cognitivas e neurociências, no entanto, optam por denominar *inconsciente cognitivo* (CALLEGARO, 2011, p.28), no sentido de que o processamento cerebral complexo não requer consciência da informação que está sendo processada. A teoria computacional serve de grande metáfora a este entendimento, nela o funcionamento psíquico é concebido como mecanismos de processamento de informações. Assim, a consciência não está ciente do processamento em si, mas apenas do seu resultado final.

O inconsciente cognitivo é uma miríade de circuitos neurais que se encarregam do trabalho rotineiro pesado, deixando a consciência livre para outras tarefas. Se não fosse assim, a consciência seria frequentemente exigida para as mais diversas atividades, o que a sobrecarregaria. Tal mecanismo facilitador se encontra nas atividades mais banais, como o simples reconhecimento visual ou auditivo de um objeto ou som familiar, quando as características físicas do som ou do objeto são comparadas com os registros de memória de estímulos similares para viabilizar o reconhecimento consciente. Na vida cotidiana reconhecemos uma pessoa ou um objeto familiar em milissegundos, mas não temos a percepção de todo processo que ocorre inconscientemente.

Callegaro (2011, p.42-48) ilustra tal dinâmica a partir da metáfora de um exército. A consciência pode ser vista como um general, que toma as decisões baseadas no resumo de informações que chegam ao seu conhecimento, como na crítica de Freud, “a consciência como o senhor de sua própria casa”. As informações que possui lhe foram fornecidas pelos oficiais de alto escalão e os assessores imediatos, que recolhem e sintetizam aquilo que é fornecido pelos níveis hierárquicos inferiores. Estes últimos, por sua vez, exercem o mesmo trabalho até chegar ao nível mais elementar. Seria impossível o general estar ciente de cada manobra, de cada adversidade ou situação encontrada pelo exército. O excesso de dados esgotaria a sua capacidade, sendo necessária certa autonomia aos seus subordinados.

A informação que chega à sua esfera são aquelas mais importantes e que requerem seu trabalho. Mas a comunicação do general com seu exército também não é simples. Seus assessores frequentemente distorcem informações e manipulam suas decisões. O que significa que esse senhor pode ser enganado por seus subordinados. O engano, para Freud, seria justamente depois disso ele ainda se considerar senhor.

Há uma série de processos automáticos que cuidam simultaneamente de funções como respiração, batimento cardíaco, digestão e movimento peristáltico, entre tantas outras sem participação consciente. Quando estamos sentados, por exemplo, não temos consciência da compressão que sofrem os glúteos, a menos que a atenção se volte para este fato. Não nos ocupamos conscientemente de diversas atividades a menos que apresentem alterações ao normal do organismo. Se a falta de circulação de sangue e a falta de oxigênio ameaçarem lesionar as regiões comprimidas, nos damos conta e nos remexemos na cadeira. Da mesma forma, a atenção consciente é acionada quando percebemos anomalias como taquicardia ou um som súbito. A enorme quantidade de tarefas elementares à preservação da vida é relegada a mecanismos inconscientes, de forma que o pensamento consciente pode se preocupar com outras coisas. Livre da sobrecarga, a consciência pode resolver problemas nunca antes enfrentados, planejar, criar, decidir, formular cenários alternativos e fazer cálculos de probabilidades.

O organismo vive sob um “piloto automático”. Nos aviões, os pilotos acionam o piloto automático quando o voo está tranquilo, e se alguma alteração acontece, eles retomam o controle da aeronave. Há atividades que nosso corpo também desenvolve de forma automática, mesmo aquelas que acreditamos sempre requerer atenção da consciência. Muitos motoristas experientes já tomaram equivocadamente um caminho rotineiro, como do trabalho, quando se dirigiam na verdade a outro lugar. De repente, o motorista percebe que não estava consciente do que se passou na estrada por um bom tempo, enquanto conversava com o carona. Quando um problema surge, o foco da consciência recai imediatamente sobre ele. O piloto automático inconsciente está assessorando permanentemente o processo consciente, assumindo o grosso das tarefas de rotina e liberando a consciência para reflexão e planejamento. No momento de crise, a consciência é convocada.

O inconsciente cognitivo, todavia, não é uma repetição cega. Ele possui flexibilidade adaptativa, demonstrando que pode se adequar a situações e aprender com elas. Uma das grandes descobertas das neurociências do começo dos anos de 1990 foram os *neurônios-espelhos*. Sua descoberta foi ocasional, quando um grupo de neurocientistas

italianos observavam o comportamento de macacos. Tais neurônios demonstravam atividade quando os animais em questão desempenhavam alguma ação específica, como pegar uma fruta. Mas também eram ativados quando o animal observava algum outro fazer a mesma coisa. Os neurônios-espelhos estão relacionados com a identificação, a empatia e o próprio processo de aprendizagem, mediado pelo outro. Há, deste modo, nos símios e seres humanos uma forte tendência à mímica inconsciente, que regula o aprendizado não apenas de comportamentos, mas a própria aquisição da linguagem.

Este modelo de inconsciente se relaciona ainda com a narrativa autobiográfica na medida em que ele constitui o fenômeno de autoengano (CALLEGARO, p.72-80). Se a atividade mental é essencialmente inconsciente, ela é editada por uma série de filtros cognitivos. O autoengano existe na medida em que somos propensos a mentir para nós mesmos sobre nossa personalidade, nossos desejos e nossas crenças mais profundas porque estamos constantemente revisando a nossa autoimagem. *Feedbacks* negativos das relações sociais são geralmente dolorosos, e os processos psíquicos possuem várias estratégias para escamoteá-los, não apenas para os outros, como para nós mesmos. Todos nós temos a tendência de furiosamente rejeitar um comentário que acreditamos ser injusto conosco, e se, mais tarde, o exame desapassionado mostrar que continha alguma verdade naquela afirmação, passamos a querer nos defender dessa ideia. O autoengano se assemelha assim a um mecanismo de defesa, protegendo a consciência de se ver confrontada com o modelo internalizado de si mesmo, a autoimagem, geralmente mais narcisicamente elevada do que ela de fato é. A busca pela coerência deste modelo de *self* governa inconscientemente nossa percepção, nossa memória, nossa emoção e nosso comportamento, afetando por fim a narrativa autobiográfica, de modo que por vezes ela é um esforço de autoengano. É neste sentido que os assessores presentes no inconsciente cognitivo estão ludibriando o general da consciência como, em última instância, uma forma de defendê-lo.

Podemos perceber que o inconsciente cognitivo não pode ser igualado ao inconsciente da psicanálise, estruturado como uma linguagem. Pois se o inconsciente cognitivo atua como um véu a tamponar a verdade, na psicanálise o inconsciente é o que insiste em demonstrá-la, seja no sonho, no ato falho, no equívoco. Se o inconsciente cognitivo quer enganar para proteger, o inconsciente freudiano é o que insiste mesmo com a presença de um recalque.

Lembremos que não é na biologia que Freud fundamentou a concepção psíquica, mas na dimensão simbólica, em última instância da palavra. Deste modo, o inconsciente freudiano não se refere a fenômenos biológicos desconhecidos pela percepção no cotidiano,

como a respiração e o batimento cardíaco. Tampouco o inconsciente representa um automatismo mecânico, mas na verdade uma dimensão de alteridade a si mesmo.

O sujeito da psicanálise não é um *self* autônomo e orientado sempre sob os mesmos ideais e uma suposta coerência. A existência do inconsciente atesta que o sujeito é dividido, e tal como demonstra o sintoma, seus desejos não são coincidentes e harmoniosos, mas frequentemente produzem um conflito subjetivo. O trabalho da psicanálise não é acabar com a divisão, tentar anulá-la, fazendo valer o eu sobre o inconsciente, tal como muitos pós-freudianos se esforçaram para fazer, e a perspectiva cognitiva hoje se propõe, mas implicar o sujeito em sua divisão, sem crer que vamos erradicá-la, permitindo que o sujeito realize algo a partir disso.

Percebemos assim o embaraço da ciência cognitiva em lidar com o inconsciente. Mais além, em lidar com um pensamento não referido à consciência. Quando o admite, o faz referido ao somático, ao organismo, como processo biológico independente da dimensão da palavra ou da alteridade. Algo que não podemos concordar a partir da experiência da psicanálise. Em contraposição à perspectiva da ciência cognitiva em tratar a consciência como um substituto da alma para os antigos (MILNER, 1995, p.54), a psicanálise postula um inconsciente material (ŽIŽEK, 2002), sustentado na matéria das palavras, presentificado pela alteridade, e marcado pela sexualidade e por uma dinâmica pulsional, que não o faz algo puramente mental, mas psíquico e somático.

Portanto, lidar com o inconsciente afasta a psicanálise da filosofia, como também da ciência, embora com esta última mantenha íntima ligação, como nos diz Lacan em *A ciência e a verdade* (1966c). Ela se fundamenta assim como um campo próprio, mantendo suas relativas especificidades. Sobre isso aprofundaremos finalmente no próprio capítulo.

#### 4 OS LIMITES ENTRE PSICANÁLISE E NEUROCIÊNCIAS

Num artigo relativamente recente, o neurocientista Sidarta Ribeiro (2003) pretendeu retornar a Freud nas neurociências afirmando que a vasta contribuição dada por este sobre a função do sonho foi, em grande parte, ignorada pela ciência por não se pautar por um método quantitativo ou de hipóteses verificáveis em métodos empíricos. O neurocientista afirma que hoje as neurociências alcançam em suas pesquisas resultados nesta área que se aproximam daquilo que Freud já afirmava. Por exemplo, que os sonhos contêm elementos da experiência do dia anterior, os “restos do dia”, estando relacionado ainda com a atividade mnêmica, desempenhando o sono papel essencial na consolidação da memória e na facilitação da aprendizagem.

No capítulo anterior, demonstramos também como Freud não está “atrasado” na discussão sobre consciência e inconsciência, e ainda hoje suas contribuições são relevantes. Mas por que ainda assim a obra freudiana é considerada de menor valor frente às pesquisas contemporâneas? Neste capítulo pretendemos responder a esta pergunta.

Sidarta Ribeiro (2003, p.59) acusa que, a despeito do grande impacto cultural de suas ideias, as formulações freudianas não se deram sobre uma base empírica e quantitativa, marcando um divórcio entre psicanálise e biologia. Como resultado, pouco ou nenhuma influência é atribuída a Freud no que diz respeito à investigação científica moderna que ele, por muitas décadas, precedeu. Para as ciências naturais, a psicanálise resume-se a um amontoado de observações isoladas, teorias não testáveis, argumentos de autoridade. Acusam ainda que Freud dedicou-se demasiadamente ao conteúdo simbólico em sua obra, e não ao substrato material do comportamento, o sistema nervoso, foco da biologia.

Mas se Sidarta Ribeiro, ao retomar Freud, nos surpreende ao promover um reencontro da teoria psicanalítica com as neurociências, ao perceber que ambas as áreas podem dizer coisas próximas, o neurocientista termina por se incluir dentre aqueles que, no princípio, parecia criticar. Quando Sidarta afirma que Freud focou apenas o conteúdo subjetivo dos sonhos, por exemplo, e não tratou do substrato material deste teatro, complementa afirmando que

apenas um entendimento mais profundo das bases neuronais da representação simbólica poderá dizer se Freud e Jung acertaram no detalhe e erraram no principal, ou se, ao contrário, anteviram a estrutura mesma da mente e de suas

funções primordiais (RIBEIRO, 2003, p.61)

Ou seja, por mais interessante que seja a aproximação das descobertas de Freud e sua capacidade de antever as neurociências, seu método ainda é insuficiente para as ciências naturais, e apenas uma verificação nos padrões da biologia (pesquisa experimental, controlada, quantitativa) poderia realmente dizer se algo é verdadeiro ou falso. Sidarta Ribeiro, enfim, não parece discordar daqueles que ignoraram Freud por conta do seu método, ainda que tenha lido alguns textos do criador da psicanálise.

A resistência à psicanálise por conta de seu método não é recente. Freud iniciou suas pesquisas, quando ainda estudante em 1876, estudando e desenhando células nervosas e diagramas do funcionamento psíquico. Os cientistas do século XIX usavam desenhos como uma ferramenta para registrar as observações feitas por eles ao olhar através de um microscópio. Como estudante de medicina, Freud utilizava este recurso muito tempo antes da fotografia evoluir ao ponto de poder capturar as imagens de microscópios. Os cientistas do século XIX também usavam diagramas para estabelecerem hipóteses daquilo que não conseguiam observar diretamente. Freud diagramava os processos mentais dado que a fisiologia de seu tempo não possuía recursos para observar o presumido substrato físico. De caráter especulativo, seus diagramas guiavam sua pesquisa e antecipavam o que era passível de ser observado.

As atitudes em relação ao valor científico de um diagrama que tinha como referência algo físico, ao contrário de uma estrutura hipotética ou simbólica, refletiam os debates filosóficos sobre o conceito de realidade. De um lado estavam os empiristas como John Locke e David Hume que sustentavam que alguém só poderia ter certeza do que experimentasse diretamente. É no início do século XIX, na França e na Inglaterra, que cresce a visão do positivismo: a ciência forneceria o único conhecimento válido (positivo), e os cientistas dentro de seus laboratórios deveriam evitar a teorização. Apenas a observação direta era confiável, mesmo se fosse necessária a ajuda de um microscópio (GAMWELL, 2006, p.22). Desta forma, desenhos realizados através de um microscópio eram bem-vindos em Londres e Paris, mas diagramas teóricos de domínio hipotéticos eram vistos com desdém.

Já a Alemanha foi influenciada idealismo de Immanuel Kant, que defendia ser fisicamente impossível observar o mundo diretamente, pois mesmo os dados da realidade (como flores e cantos de pássaros) são construções mentais elaboradas a partir de aparências sensoriais (cores, sons). Muitos pesquisadores alemães adotaram essa visão para

estabelecerem diagramas de mundos e dos domínios não vistos (a “coisa em si” de Kant, o objeto livre das construções mentais secundárias sobre ele). Mas conforme o debate filosófico foi substituído pela atividade científica, uma teoria só poderia ser confirmada quando seus resultados fossem capazes de serem observados por todos. Assim Gamwell (2006, p.23) explica como nos laboratórios alemães os desenhos que retratavam o que era visto nos microscópios se tornaram um método capaz de fornecer a observação indispensável para dar suporte e confirmar um modelo teórico.

Para o criador da psicanálise, uma teoria não sustentada pela observação não era ciência. Durante toda sua vida, Freud buscou afastar a psicanálise da especulação filosófica e tentou fazer da psicanálise uma ciência tão rigorosa quanto permitiam os dados coletados em seu laboratório – isto é, seu consultório. Mas a singularidade do caso alemão permitiu a Freud encontrar um equilíbrio entre a especulação teórica e os dados de observação. Se os positivistas colocaram um foco tão estreito na coleta de fatos, os cientistas alemães puderam avançar através de uma visão conjectural, mas ainda mantendo o cuidado para não faltarem em lastros para suas hipóteses.

Gamwell (2006, p.24-25) lembra que os conflitos entre observação e construção teórica também foram transtornos para a própria ciência natural. Pois se o químico Louis Pasteur havia revolucionado a medicina em 1865 ao anunciar a teoria dos germes na doença infecciosa com base em suas observações de micróbios, Charles Darwin foi inicialmente rechaçado pela ciência positiva porque o processo de seleção natural não era observável, sendo Pasteur mesmo um de seus críticos.

Darwin foi também uma influência para Freud, e já quando estudante e pesquisador da anatomia e fisiologia dos animais estava motivado por uma visão evolucionista darwiniana. Nas estruturas nervosas de enguias, lampreias e lagostas, Freud buscava sinais evolutivos que ajudassem a compreender a constituição do sistema nervoso humano. Por exemplo, uma de suas variadas contribuições, como afirma Mark Solms (2006, p.83), se deu quando Freud realizava seus estudos sobre a estrutura das fibras e células nervosas do lagostim de rio em 1885, ao retratar a unidade essencial entre célula e fibra nervosa quando este era ainda um debate altamente controverso. Sua contribuição sedimentou caminho para a doutrina do neurônio, embora por ter sido excessivamente cauteloso e reservado ao apresentar suas conclusões, não levou crédito pela descoberta do neurônio, oficialmente realizada apenas sete anos depois por Wilkelm Von Waldeyer-Hertz e Santiago Ramón y Cajal. Curiosamente, quando uma década depois Freud elaborou o texto do *Projeto* em torno da concepção do neurônio, não ficou claro – embora talvez para Freud provavelmente

fosse – o seu próprio papel seminal para o desenvolvimento de tal conceito.

No *Projeto* e nas suas correspondências com Fliess, estavam as tentativas finais de Freud em conceituar suas elaborações a partir de termos neurológicos. Os mecanismos neurológicos inferidos em seus estudos clínicos eram quase que inteiramente conjecturais, já que os complexos processos psíquicos não podiam ser mapeados pela neuroanatomia, devido à ausência de lesões, tampouco pela fisiologia, pela falta de métodos apropriados. Segundo Solms (2006, p.115), a necessidade em teorizar com base em conjecturas fez Freud abandonar as ilustrações neuropsicológicas para adotar as metapsicológicas. Igualmente, os desenhos vão se tornando cada vez mais raros ao avançarmos em sua obra, o que reflete também sua transição da neuroanatomia para a psicanálise. Os processos com que lidava se tornaram progressivamente mais complexos, dinâmicos e abstratos.

Entretanto, a questão da cientificidade da psicanálise em torno das suas conjecturas não se encerrou com Freud. Ainda hoje é um debate que sempre retorna, sobretudo ao tentar dialogar com outras áreas, como vimos com Sidarta Ribeiro. Para darmos mais um passo nessa discussão, é preciso entender o próprio desenvolvimento da ciência.

#### 4.1 A estrutura da ciência

Thomas Kuhn (1922-1996) foi um físico e filósofo da ciência que se dedicou a entender como acontecia o tão desejado “progresso da ciência”, desenvolvendo este tema numa de suas principais obras, *A estrutura das revoluções científicas* (1962). Sua perspectiva é de que a história da ciência não poderia ser vista como um mero repositório para anedotas e cronologias, contestando assim a ciência enquanto uma mera progressão cumulativa de informações. O progresso da ciência não é um desenvolvimento linear em direção ao maior conhecimento.

Segundo Kuhn (1962, p.63), o primeiro estágio do desenvolvimento da maioria das ciências se caracteriza pela competição entre diferentes concepções, cada uma delas parcialmente derivada e aproximadamente compatíveis com os ditames da observação e do método científico. O que diferencia as escolas não é propriamente o insucesso do método – afinal, todas são científicas – mas aquilo que Kuhn entende pela incomensurabilidade de suas maneiras de ver o mundo e praticar a ciência. Quando uma escola, e consequentemente uma particular forma de ver e praticar ciência acaba por dominar este

cenário conflituoso, estabelece-se assim uma ideia de ciência normal.

A ciência normal é a atividade na qual a maioria dos cientistas emprega o seu tempo e esforço, e é constituída pelos pressupostos comumente aceitos pela comunidade científica. O sucesso do empreendimento científico depende da disposição da comunidade em defender os pressupostos, ainda que com custos consideráveis. Por exemplo, a ciência normal pode suprimir novidades quando estas subvertem seus compromissos básicos. Entretanto, nem sempre uma anomalia entre o comum acordo da comunidade científica e o objeto de pesquisa pode ser suprimida. Quando isto acontece, a ciência normal se vê desorientada. Um novo compromisso, que se adeque à nova realidade de pesquisa, deve ser assumido para que a prática científica continue possível. Tais episódios são as revoluções científicas, momentos em que uma profunda alteração questiona os entendimentos estabelecidos, e a ciência normal deve se reorientar. Alguns dos responsáveis por tais momentos foram Copérnico e o heliocentrismo, Newton e a força gravitacional, Lavoisier e a descoberta das substâncias químicas. Cada um deles, a partir de suas descobertas, forçou a comunidade a rejeitar a teoria científica anteriormente aceita em favor de uma nova, incompatível com aquela. Como consequência, cada um desses episódios produziu uma alteração nos problemas à disposição do escrutínio científico e naquilo que poderia ser considerado legitimamente um problema da ciência ou não.

Os problemas com os quais a física lidava antes de Newton ou a química antes de Lavoisier não eram os mesmos que depois deles. A emergência de uma nova concepção de cientificidade traz consigo a invalidação do status científico da teoria anterior, ainda que por séculos seu método fosse inquestionável. Conjuntamente, os problemas antigos se demonstram irrelevantes diante dos novos problemas do novo método, estes sim que devem ser aprofundados em pesquisas. Portanto, uma nova teoria implica na mudança das regras que governam a prática da ciência. Uma nova teoria repercute inevitavelmente sobre muitos trabalhos científicos já concluídos com sucesso, podendo condená-los ao esquecimento. Por tal razão que Kuhn (1962, p.66) argumenta que uma nova teoria quase nunca pode ser considerada um mero incremento ao que já é conhecido. É uma profunda forma de conceber o mundo e o conhecimento.

Deste modo, a perspectiva de Kuhn é de que o chamado progresso científico não se dá através do acúmulo progressivo, mas através de revoluções. Transformações na forma de compreender, estar e atuar no mundo, que subvertem o estabelecido, negando formas anteriores ou posteriores de se conceber a ciência. A competição entre os segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que resulta na rejeição de uma teoria ou

na adoção de outra. O que nos adverte que, entre psicanálise e neurociências, não há um termo neutro e externo que possa validar o diálogo entre os discursos, mas é a própria competição destes campos que pode nos oferecer a amplitude deste diálogo.

O que Kuhn entende por ciência normal diz respeito à pesquisa baseada em realizações científicas passadas. Estas que foram reconhecidas pela comunidade científica e proporcionam os fundamentos para sua prática posterior. Após uma revolução, estabelece-se um paradigma na ciência, fazendo com que os pesquisadores estejam comprometidos com as mesmas regras e padrões em sua prática. Tal comprometimento e consenso produzem os requisitos para que haja uma ciência normal. Por exemplo, é o comum acordo entre os pesquisadores das neurociências sobre o que é o seu campo que permite o prosseguimento desta tradição. Os pesquisadores compartilham pressupostos e objetivos reconhecidamente comuns.

Na ausência de um paradigma, todos os fatos que possivelmente pertencem ao desenvolvimento de uma ciência poderiam parecer relevantes. O papel do paradigma é, selecionar da imensidão de fatos e informações aqueles que parecem mais relevantes e capazes de nortear o conhecimento de mundo. Para ser aceita como paradigma, uma teoria deve parecer à comunidade científica melhor que suas competidoras, mas não precisa – e Kuhn (1962, p.80) alerta que isso nunca acontece – explicar todos os fatos com os quais pode ser confrontada. Em outros termos, uma teoria não precisa explicar tudo, mas apenas o suficiente para ser aceita, considerando que nem tudo poderá ser compreensível através de seu paradigma. Consequentemente, ao mesmo tempo em que uma teoria seleciona fatos que colaboram consigo, exclui e esconde aqueles que lhe atrapalham. Estas questões terminam sendo vistas como problemas não legitimamente científicos.

Kuhn (1962, p.82) afirma ainda que quando um indivíduo ou grupo consegue produzir uma síntese que atrai a maioria dos praticantes da ciência, as escolas mais antigas começam a desaparecer gradualmente, seja por conversão de seus adeptos ao novo paradigma, ou a exclusão dos profissionais – com o conseqüente desprezo pelos seus trabalhos produzidos – que se afezem a concepções que destoem do paradigma comumente aceito. Um novo paradigma implica sempre uma nova definição rígida do campo de estudos. Aqueles que não desejam ou não são capazes de incluir seus trabalhos nela, devem proceder isoladamente ou unir-se a algum grupo destoante.

Atualmente, num tempo em que as neurociências se destacam nesse lugar paradigmático comum, podemos perceber como a psicanálise acaba ocupando o lugar de paradigma destoante, seja em termos de atenção dada pela comunidade científica ou espaço

permitido em publicações. Aqueles que prometem um diálogo indiscriminado da psicanálise com as neurociências para conseguirem maior aceitação da comunidade científica não estão tentando se encaixar num paradigma comum sacrificando a especificidade do discurso da psicanálise? Em outros termos, deixando de fazer psicanálise – ainda que se digam psicanalistas – para indiscriminadamente participarem do afã científico contemporâneo?

Um paradigma não é nada mais que um modelo ou padrão aceito. Um paradigma na ciência é a promessa de sucesso baseada na repetição de padrões anteriores. Por exemplo, na psicanálise, que o método clínico desenvolvido por Freud continue a operar em nossos consultórios, oferecendo tratamento aos pacientes e sendo fonte de pesquisa ao analista. Para as neurociências, que o método experimental em laboratórios possa fornecer respostas sobre o psíquico e o comportamento através de um entendimento biológico destes. A ciência normal consiste assim na atualização dessa promessa, atualização que se obtém a partir da ampliação do paradigma, aumentando a correlação entre os fatos e as predições do paradigma.

Kuhn (1962, p.88-89) afirma que a maioria dos cientistas, durante toda sua carreira, ocupa-se com operações de acabamento. A ciência normal com a qual estão ocupados é a tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos pelo paradigma da qual fazem parte. A ciência normal, a princípio, não tem o objetivo de trazer à tona novas espécies do fenômeno. Na verdade, aqueles fenômenos que não se ajustam aos limites do paradigma sequer são considerados. Os cientistas também não estão constantemente procurando novas teorias, podendo até ser bastante intolerantes com aquelas que divergem das suas. Em vez disso, a pesquisa científica normal está dirigida para a articulação dos fenômenos com as teorias já fornecidas pelo paradigma.

A confiança no paradigma é fundamental para o desenvolvimento da ciência. Ao concentrarem a atenção numa faixa de problemas considerados esotéricos, os cientistas são forçados a investigarem uma parcela de fenômenos com uma profundidade que de outro modo seria inimaginável. E a ciência normal pode relaxar as restrições que limitam a pesquisa toda vez que o paradigma deixar de funcionar efetivamente. Por exemplo, quando os pressupostos da biologia e da genética sobre o comportamento começaram a ser questionados por suas próprias descobertas, como a plasticidade neural, o modo de entender o desenvolvimento humano a partir da biologia foi alterado. Voltaremos a isso mais a frente. Por mais rígida que seja a ciência, quando encontra seus limites, um paradigma pode adaptar-se para manter-se ainda como instância norteadora.

A ciência normal não costuma produzir grandes novidades. Quem as produz são as revoluções, verdadeiras molas para o progresso da ciência na visão de Thomas Kuhn. Na ciência normal tudo já é conhecido de antemão, exceto os detalhes. Mas se, por um lado, parece uma atividade desinteressante descobrir algo que já está previsto, Kuhn defende que a tarefa do cientista envolvido com a pesquisa normal está na sua brilhante capacidade de resolver um problema antecipado de uma nova maneira. O desafio do cientista é resolver quebra-cabeças (KUHN, 1962, p.105). Ele busca assim resolver o aparente enigma entre teoria, realidade, técnicas e instrumentos que possui, sendo bem sucedido quando se mostra capaz de solucionar adequadamente os enigmas do paradigma.

A comunidade científica, ao adquirir um paradigma, adquire igualmente critérios para a escolha de problemas legítimos a serem pesquisados. De certo modo, esses são os únicos problemas que a comunidade aceitará como científicos ou encorajará seus membros a resolvê-los. Outros problemas, mesmo aqueles anteriormente aceitos, se tornam metafísicos ou parte de outra disciplina.

Como vimos no capítulo anterior, a partir da perspectiva das neurociências, Damásio retornou à questão da consciência para tentar explicá-la a partir de seu paradigma. Não importa que outros já tenham feito isso antes, como Freud ou Merleau-Ponty. A psicanálise ou a fenomenologia não são consideradas suficientemente boas pela comunidade científica para dar conta dessa questão. Portanto, cabe a um neurocientista reexplicar a consciência a partir de uma visão biológica.

A ciência normal é o empreendimento acumulativo ao qual a ciência pode se prestar. Ela permite a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento. Contudo, a ciência normal não se propõe a descobrir novidades no terreno dos fatos e das teorias. Uma nova descoberta na ciência é percebida antes como uma anomalia. Isto é, que, de alguma maneira, o fenômeno viola as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal. Segue daí, na atividade científica, uma exploração mais ou menos ampla da área onde ocorreu a anomalia. Este trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma for ajustada, de tal forma que o anômalo se converta ao esperado. É de tal modo que mesmo dentro de um rígido paradigma, a ciência normal pode se adequar a novas informações. A assimilação de um novo fato requer um ajustamento aditivo à teoria, algo que a ciência normal constantemente está recorrendo.

As descobertas são ao mesmo tempo construtivas e destrutivas. Quando a percepção de uma anomalia que representa determinado fenômeno é incapaz de ser assimilada por um paradigma prévio, eventualmente um novo paradigma emerge para substituir aquele

anterior, que passa agora a ser desconsiderado. No entanto, como afirma Kuhn (1962, p.147), a emergência de novas teorias é geralmente precedido por um período de angústia, insegurança profissional, pois exige a destruição em larga escala daquilo que era considerado normal. Essa insegurança se traduz no fracasso constante dos cientistas em resolverem os quebra-cabeças da ciência normal e produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca por novas regras.

Se as crises no conhecimento são uma pré-condição para a emergência de novas teorias, como os cientistas respondem à sua existência? Kuhn (1962, p.159) argumenta que os cientistas não costumam renunciar ao paradigma ao qual são filiados, mesmo quando se defrontam com anomalias profundas e graves. Uma teoria científica, isto é, após ter atingido *status* de paradigma, só vem a ser considerada inválida quando há uma alternativa para substituí-la. Isto não significa que os cientistas não rejeitem teorias ou que a experiência e a experimentação, as evidências, não sejam essenciais para a ciência. Mas é necessário algo mais do que simplesmente criticar alguns pontos da teoria. Ademais, os cientistas frequentemente, quando confrontados com anomalias entre teoria e realidade, concebem numerosas articulações *ad hoc* de sua teoria, a fim de eliminar qualquer conflito aparente.

Aos psicanalistas, por exemplo, interessados no debate entre psicanálise e neurociências, não é suficiente apontar as limitações das neurociências. Isto não é suficiente para deslegitimar o paradigma neuronal para a comunidade científica. Suas limitações podem ser suportadas enquanto percebidas como pequenas anomalias, vistas como problemas a serem resolvidos no futuro, lacunas a serem preenchidas numa promessa de conhecimento posterior. Ademais, a noção de um paradigma aceito confunde-se com o que é propriamente a ciência legítima, de modo que criticar ou rejeitar um paradigma soa praticamente como rejeitar a própria ciência. Neste sentido, quando psicanalistas apontam as incongruências das neurociências, uma vez que o paradigma neuronal está confundido com a própria legitimidade científica, parecem se tratar de críticas extra-científicas, vindas de um tipo de metafísica.

O que diferenciaria a ciência normal, cujo objetivo é completar as lacunas deixadas pelo paradigma como uma eterna promessa, da ciência propriamente em estado de crise, marcada pela insuficiência do paradigma em lidar com certas lacunas do conhecimento? Certamente não o simples fato de existirem contraexemplos paradigmáticos. Ao invés disso, a ciência normal existe justamente porque nenhum paradigma é capaz de resolver todos os seus problemas. Cada problema que a ciência normal considera um enigma pode

ser visto de outro ângulo: como contraexemplo, e, portanto, sinal de crise. Deste modo, psicanalistas podem achar que as limitações das neurociências são evidências da insuficiência do paradigma neural, enquanto os neurocientistas lidam com eles como meros problemas cujo paradigma um dia virá a solucionar. Como a ciência normal consiste em aproximar teoria de fatos, o fracasso em alcançar uma solução geralmente desacredita somente o cientista, e não a teoria.

Thomas Kuhn (1962, p.163) afirma que não existe uma linha divisória precisa entre o que é um problema da ciência normal ou uma crise na ciência. Para uma anomalia originar uma crise deve ser algo mais que uma simples anomalia. Sempre existem dificuldades em qualquer parte da adequação entre paradigma e fenômenos. Não há uma regra que possa responder absolutamente a tal questão. No entanto, sabemos que a crise pode terminar de três maneiras: (1) a ciência normal se mostra capaz de tratar do problema, apesar do desespero de quem imagina ser o fim do paradigma; (2) o problema resiste até mesmo a novas abordagens, e a comunidade científica podem concluir que no presente momento não há nenhuma perspectiva de solução; (3) uma crise pode terminar com a emergência de um novo candidato a paradigma, com uma subsequente batalha por sua aceitação. Tal transição, por sua vez, está longe de um processo cumulativo. É antes uma desconstrução de uma área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera generalizações teóricas mais elementares, bem como métodos e aplicações.

Se um paradigma vem a substituir o anterior, e não simplesmente complementá-lo, revela-se que há uma lógica incompatível entre eles. Se fossem compatíveis, não se trataria de paradigmas diferentes, mas métodos comuns, e, portanto, a mesma coisa. Em outras palavras, uma continuidade do paradigma. Uma nova teoria se reconhece justamente por permitir elaborações diferentes daquelas derivadas de sua predecessora. Neste sentido, num debate entre psicanálise e neurociências, é preciso ter cuidado para que não se imagine ser possível fazer uma justaposição, uma complementação simples tal qual uma suposta neuropsicanálise. Os paradigmas não diferem somente por suas afirmações, mas também à própria ciência que os produziu. Eles são métodos, áreas problemáticas e padrões de solução aceitos por comunidades científicas diferentes. Os debates entre paradigmas distintos a respeito de seus métodos, problemas e padrões de soluções servem antes para produzir escolas do que propriamente um acordo entre eles.

Portanto, a recepção de um novo paradigma requer com frequência a redefinição da ciência correspondente. Há certa ingenuidade imaginar que a psicanálise possa se encaixar no modelo cognitivo ou biológico, sem considerar a cientificidade particular que a

psicanálise traz consigo, inscrita em seu próprio método. O que, na tentativa de reconhecimento por outro paradigma, é muito comum que seja declarado como “não científicos”, já que não se igualam ao praticado pelas neurociências. À medida que os problemas mudam na ciência, mudam também os padrões que distinguem uma verdadeira solução científica de uma simples especulação metafísica.

Quando duas escolas científicas discordam sobre o que é um problema e o que é uma solução, elas inevitavelmente travarão um diálogo surdo ao debaterem os méritos relativos aos seus respectivos paradigmas. Cada paradigma revela-se capaz de satisfazer mais ou menos os critérios que dita para si mesmo, e incapaz de satisfazer alguns daqueles ditados por seus oponentes. Visto que nenhum paradigma é capaz de construir um saber sem lacuna, e não existem dois paradigmas que deixem sem solução exatamente os mesmos problemas (o que os igualaria como mesmo paradigma), a comunidade científica sempre será convocada a responder: quais os problemas são mais significativos a serem resolvidos? Há critérios extracientíficos que inevitavelmente interferem no que a ciência define como seus problemas mais importantes. Numa sociedade capitalista, a promessa de rentabilidade é um deles.

As operações, medições, elucubrações, estão sempre determinadas por um paradigma. A ciência jamais pode se ocupar de todas as manifestações possíveis de fenômenos. Ao invés disso, seleciona aqueles que são mais relevantes para a justaposição de um paradigma com o fenômeno imediato a ser estudado, qual foi parcialmente determinado por tal paradigma. Cientistas com paradigmas diferentes empenham-se em sentidos diferentes.

Deste modo, a competição entre paradigmas não é o tipo de batalha que pode ser resolvido simplesmente por meio de provas. Afinal, os proponentes de perspectivas diferentes discordam quanto à lista de problemas que devem ser resolvidos, e seus padrões científicos ou definições de ciência não são os mesmos. Neste sentido que Kuhn (1962, p.258) defende a importância da experiência de crise para o avanço da ciência. Quando um cientista adota um novo paradigma, ele o faz incerto da possibilidade dele poder resolver seus problemas. Em certa medida, é preciso ter fé de que o novo paradigma vai ser capaz de triunfar onde o anterior fracassou. Cientistas que não experimentaram as anomalias e os enigmas insolúveis do paradigma anterior raramente irão renunciar ao que acreditam terem por sólido para enveredar num caminho que pode se mostrar um engodo.

Finalmente, uma vez que nosso debate seja entre psicanálise e neurociências, será que podemos nos propor, enquanto psicanalistas, a um paradigma que será capaz de suprir

o neuronal? Tão ingênuo quanto acreditar que as neurociências superaram a psicanálise – como se a história da ciência fossem um processo cumulativo e evolucionista – é imaginar que a psicanálise, por mera complementaridade ou superioridade, possa dar às neurociências aquilo que elas não conseguem obter. Se falamos aqui de abordagens distintas, com suas próprias especificidades, é porque estamos falando da não complementaridade entre elas. O que, de todo modo, não inviabiliza o debate. A psicanálise pode se beneficiar das pesquisas em neurociências, como as neurociências podem se contribuir do que diz a psicanálise. Não há problemas num neurocientista como Sidarta Ribeiro buscar em Freud indícios daquilo que pesquisa atualmente, ou Freud inúmeras vezes ter se utilizado de referências neuronais ou biológicas para construir sua teoria. Só não podemos imaginar que estamos sempre a falar uma mesma língua, e esquecer que estamos, afinal, fazendo ciência em “países estrangeiros um ao outro”. Afinal, trata-se de dois campos discursivos.

#### 4.2 Uma psicanálise naturalista?

Benilton Bezerra Jr, em seu livro *Freud e as neurociências* (2013), advoga que Freud era um naturalista. Seu entendimento é de que o interesse do criador da psicanálise no texto do *Projeto* era, antes de tudo, descobrir uma fórmula que permitisse a integração entre as dimensões física e mental. A sua leitura de Freud – diferente da perspectiva lacaniana – é de alguém que jamais abandonou a pretensão de integrar a psicologia ao campo da biologia e da neurologia. A tese naturalista do próprio Benilton é de que o psiquismo deve ser entendido no âmbito da natureza, dos fenômenos naturais, e não fora dela. Bezerra Jr. compartilha do afã contemporâneo que vê na investigação das bases neurobiológicas uma possibilidade de explicar os fenômenos e experiências da vida psicológica e social, ainda que ele próprio não seja um reducionista eliminativo ao creditar apenas à biologia as explicações causais legítimas para os sentimentos e comportamentos.

O crescimento da neurobiologia das últimas décadas teve como promessa a capacidade de com ela explicar toda sorte de acontecimentos subjetivos, tais como a experiência religiosa, o livre-arbítrio, decisões econômicas, escolhas estéticas, decisões morais, o apaixonamento e por aí vai. Nasceram daí campos de pesquisa denominados de neuroteologia (BIELO, 2007), neurofilosofia (VICTORINO, 2009), neuroeconomia

(CAMERER, 2007), neuroeducação (ZARO *et al.*, 2010), neuroestética (SEMELER; CARMO, 2011), neuropolítica (LAVAREDA, 2011), neuroética (HAMDAM, 2017), neurociência social (GRANDE-GARCÍA, 2009), dentre outros. Vivemos, sem dúvida, décadas de uma neurocultura, quando qualquer saber, para se mostrar legítimo, deve buscar se aliar aos paradigmas da neurobiologia para fundamentar seu campo enquanto científico. Diferente não seria para a psicanálise, quando muitos já conclamam a possibilidade de uma neuropsicanálise (SOUSSUMI, 2004).

Segundo Bezerra Jr (2013, p.94), Freud era um naturalista por ser um “darwinista da mente”, o que significava entender o psiquismo como um efeito evolutivo da interação do organismo humano com seu meio. Ao longo de nosso percurso, vimos que ele não poderia ser entendido como um reducionista neste campo por não crer que o psíquico pudesse ser resumido ao funcionamento neurológico. Afinal, desde o texto das afasias, Freud entendia a fala como um fenômeno cujo funcionamento extremamente complexo resultava de processos associativos em vários níveis da atividade cerebral, derrubando, portanto, a tese fisiológica localizacionista. Embora ancorada no funcionamento neural, como já discutimos nos primeiros capítulos, a linguagem não está localizada em nenhum lugar físico do sistema nervoso. Se a realização dos atos linguísticos depende da atividade dos neurônios, o aparelho de linguagem proposto por Freud, em seu funcionamento, escapa justamente dessa dimensão neuroanatômica e neurofisiológica.

Quando Freud chegou ao *Projeto*, depois de propor um aparelho de linguagem no texto das afasias, ele se defrontou com as representações. O problema da histeria, por exemplo, não é a anatomia ou a fisiologia do braço ou da garganta. A histérica sofre como se desconhecesse a ciência da anatomia. A questão estava na ideia que ela possuía sobre seu corpo, e suas respectivas associações. Em outros termos, a neurose demonstrou a Freud que o sofrimento psíquico está ligado às representações, e não ao neurônio. Ou, como mais tarde elaborou Lacan, está ligado ao significante.

A primeira experiência de satisfação – desenvolvida por Freud também no *Projeto* – é acompanhada pela perda do seu objeto. Este objeto perdido, objeto da falta, precipita no sujeito a emergência de um movimento incessante em busca da reedição da satisfação originária. Essa busca, como vimos com Lacan, não é uma mera repetição automática, mas abarca um processo criativo do desejo. Em “A instância da letra”, Lacan diz

é a conexão do significante com o significante que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele

sustenta (LACAN, 1957a, p.515)

Desde o início, a psicanálise demonstra como a existência humana é regida pela presença da linguagem, que medeia a relação entre as pulsões e seus objetos. O universo de sentidos propiciado pela linguagem subverte a relação direta – e natural – entre necessidade e objeto, criando um campo para o qual o desejo se volta para objetos que se multiplicam, se substituem, deslocam, jamais reeditando a experiência originária de satisfação. Como Bezerra Jr mesmo aponta (2013, p.139), a vivência de satisfação é um dos pontos no *Projeto* em que a máquina fisicalista, composta pelos mecanismos neurobiológicos, mostra sua dependência para com o campo simbólico.

Com isso já poderíamos questionar a ênfase naturalista dada a Freud, já que a psicanálise revela uma descontinuidade entre ordem natural e simbólica. Mas Bezerra Jr defende uma perspectiva winnicottiana, à qual atribui uma teorização afeita ao campo biológico. Inúmeras vezes Donald Winnicott (1896-1971) utilizou na sua obra expressões como *natureza humana*, criando ainda uma *teoria do amadurecimento* em que compreendia a subjetividade gestada dentro de um padrão naturalista inato de desenvolvimento. Perspectiva diferente daquela defendida por Lacan, que situa a subjetividade numa ruptura com o plano imediato da natureza e recusa que haja uma sobredeterminação “genética” ao humano. Não significa que Lacan tenha ignorado a biologia, mas mesmo quando dela se serviu foi para mostrar que há descontinuidade do ser falante para com os outros animais (Miller, 2009, p.79).

Bezerra Jr (2013, p.174-175), apoiado numa psicanálise winnicottiana, defende uma correlação entre os estudos da psicanálise com aqueles da neurociência, tais como os de plasticidade neural ou epigenética. O que lastreará para ele a possível dialetização de uma determinação biológica genética, inata e exclusivamente orgânica. Isso porque, com a plasticidade neural, as estruturas cerebrais se transformam ao longo da vida por diferentes influências. A epigenética, por sua vez, entende que fatores ambientais alteram a maneira do organismo se comportar, sem com isso equivaler a uma alteração genética. Tais fenômenos estudados pelas neurociências fariam a distinção entre natural e não natural se tornar menos evidente. Experiências sociais e subjetivas podem transformar ou reinterpretar a materialidade anatômica e funcional do cérebro.

Portanto, há uma concepção diferenciada da natureza à luz destes fenômenos. O organismo – em seus neurônios, neurotransmissores, genes – não é mais uma determinação absoluta em termos de comportamentos ou sentimentos, engendrando e causando o

fenômeno psíquico e social com univocidade. As ciências da vida entendem hoje que a natureza, humana ou do mundo, está aberta, em permanente mudança, permeada por rupturas e transformações, e que ocorrem através das influências que não são propriamente biológicas, mas também históricas, culturais, simbólicas.

O fenômeno da plasticidade descortina o cérebro não como uma organização definida e fixa, mas como um órgão em constante desenvolvimento, se adaptando às mudanças que enfrenta, apontando para uma singularidade constitutiva a cada sujeito a partir de sua história no modo como suas heranças genéticas serão desenvolvidas.

Essa concepção de natureza se aproxima daquela defendida por Ilya Prigogine (1996) quando critica o determinismo assumido pela ciência moderna. Segundo Prigogine, a ciência após Descartes privilegia a ordem e a estabilidade, ao passo que, nos níveis de observação da natureza, constatamos na realidade flutuações e instabilidades. Deste modo, a ciência não deveria fazer limitações simplificadas dos seus objetos, idealizadas, mas nos por diante da complexidade do mundo real.

A natureza foi concebida no pensamento moderno como um autômato o qual a ciência pode controlar, pelo menos em princípio. Nela, tudo é dado, tudo é determinado, num conhecimento científico ideal que alcançaria a certeza. Tal concepção de natureza passiva, submetida a leis deterministas, se refere a um mundo idealizado, estável e evolutivo. As leis da física são vistas como regras matemáticas universalmente aplicadas em que podemos prever seus resultados, e os genes funcionariam como padrões determinísticos que se replicam em diferentes organismos.

Prigogine (1996, p.59) argumenta, no entanto, que, se a natureza fosse realmente um sistema estável, ela não teria nada em comum com o mundo que nos cerca. No mundo que nos cerca, pelo contrário, encontramos imprevisibilidade, instabilidades, bifurcações, enquanto os sistemas estáveis conduzem apenas a idealizações, aproximações da realidade. Por isso, Prigogine entende que a natureza deve ser descrita em termos probabilísticos, antes de qualquer determinismo. No conhecimento científico trata-se de probabilidades estatísticas num mundo indeterminado, em que o futuro não está dado numa causalidade linear.

Porém, o indeterminismo não deve ser confundido com ausência absoluta de previsibilidade, nos avisa Prigogine (2013, p.117), o que tornaria ilusória e ineficaz toda ação humana. O autor defende um limite à previsibilidade, pois não há conhecimento absoluto, sem um furo. Assim, a natureza não pode ser vista como um lugar de certeza e determinação, tal como biólogos do comportamento poderiam esperar dos padrões

genéticos ou das intervenções bioquímicas no cérebro humano. A ciência lida com sistemas complexos, caóticos e abertos à indeterminação. O mesmo se aplica à substância neural.

A epigenética compreende as heranças e transformações de uma geração para outra não determinadas no nível genético. Ela procura incluir assim, na biologia, os fenômenos da ordem da história, da cultura, do simbólico, resumidas sob o nome de fatores ambientais. Tais variáveis visam explicar as características do indivíduo que não podem ser entendidas por uma causalidade orgânica estrita. O que, por um lado, parece ser uma abertura da biologia face aos seus limites, por outro é também uma apropriação de outras questões para seu campo. Um modo de dizer que, afinal, mesmo os fatores ambientais e externos ao organismo não deixam de ser uma questão da biologia na medida em que eles afetam e transformam sua natureza. A epigenética é uma biologização do mundo externo. No lugar de, justamente, deixar o aprofundamento desses “fatores ambientais” aos estudos que possuem instrumentos para examiná-los, a biologização infantiliza estes – como emanados de um momento pré-científico – para crer que, um dia, poderá também dar conta deles num sistema “científico”, a saber, o seu próprio.

A partir de Lacan, devemos lembrar que a visada da psicanálise é outra. Como discutimos no segundo capítulo, a psicanálise se refere a uma experiência de alteridade, esta que não se resume a fatores ambientais. A alteridade que o mundo simbólico e da linguagem engendram no sujeito difere daquilo que nas neurociências é uma questão de ambiente e adaptação. Pois, como afirmou Sonia Alberti<sup>6</sup>, se nas neurociências o conflito dá-se entre o indivíduo e o ambiente, e daí ele realiza seus ajustamentos criativos para lidar com seus impasses, o conflito na psicanálise é do sujeito consigo mesmo, onde o “ambiente” é ainda parte integrante do próprio sujeito se o definirmos, com Lacan (1955, p.144), como sendo aquele que fala. Ou seja, é na alteridade que ele representa para si mesmo enquanto um ser falante – de desejos inconscientes e marcado por uma ordem significativa inscrita na linguagem do Outro – que o sujeito tem, em relação com o “ambiente”, uma relação mais *Moebiana* (tal como Lacan faz referência à topologia da *Banda de Moebius*) do que excludente. Acreditar que o Outro da psicanálise possa se resumir a uma variável ambiental é calar uma de suas contribuições teórico-clínicas mais fundamentais: não há sujeito sem Outro que, aliás, o pré-existe.

---

<sup>6</sup> Tal afirmação se deu no contexto de uma de suas reuniões de orientação ao longo da produção desta dissertação.

Figura 5 – Banda de Moebius



Fonte: Google Imagens, autor desconhecido

O crescimento do paradigma naturalista nas últimas décadas, alavancado pelas tecnologias de visualização cerebral, fez com que as neurociências e a biologia da mente avançassem sobre outros campos, tomando para si objetos que tradicionalmente pudessem ser de outras modalidades de conhecimento, como a filosofia, psicologia ou a religião. Como afirma Bezerra Jr (2013, p.181), a biologia passou a ser vista como a ciência do homem total, e a ideia de que toda atividade humana pudesse ser explicada com base na estrutura organizacional do cérebro e na dinâmica da atividade neural assumiu quase que um senso comum. Se algumas décadas antes eram populares as descrições psicodinâmicas, o uso de termos fisicalistas passou a dominar a forma de conceber e explicar a vida e a patologia mental. Não é raro que nossos pacientes já cheguem a nossos consultórios convencidos de que sofrem de uma depressão, ansiedade ou algum outro transtorno descrito no DSM, compreendendo assim sua questão como alguma patologia orgânica ou cerebral, mesmo sem nunca antes terem visitado um psiquiatra ou alguma outra especialidade médica. Através da popularização dessa concepção na mídia, como em filmes, programas de televisão, notícias, a visão naturalista se tornou mais do que uma premissa ontológica ou epistemológica, se tornou uma forma de ver e estar no mundo para os sujeitos da atualidade.

A psiquiatria biológica tentou combater a psicanálise, vista como um equívoco pseudocientífico dentro do seu paradigma, seja através da medicalização do sofrimento psíquico, no incentivo às terapias cognitivo-comportamentais ou declarações no meio

científico que tentavam difamar Freud. Por exemplo, a publicação de *O livro negro da psicanálise*, lançado no Brasil em 2011. No entanto, nomes nas neurociências, como Eric Kandel (1999) e Mark Solms (1999), retomaram Freud para mostrar que o criador da psicanálise havia antecipado e ainda hoje pode ser uma referência importante para as neurociências.

Como Bezerra Jr (2013, p.187) assinala, a relação entre psicanálise e neurociências não está clara para todos. Se alguns, como Kandel, são mais entusiastas, dizendo que o futuro da psicanálise e da psiquiatria dependem da unificação desses campos com a biologia, ora se fala de uma psicanálise biologicamente orientada, dotada dos requisitos de cientificidade privilegiados pela comunidade científica contemporânea, ora se fala de uma ciência neural psicanaliticamente orientada, na qual caberia à psicanálise iluminar e definir para biologia o campo no qual ela se aproxima. Uma psicanálise biológica ou uma biologia psicanalítica?

Dentro do campo psicanalítico, tampouco há concordância sobre se é possível integrar a psicanálise com as neurociências, pois há desde aqueles que veem nas neurociências a oportunidade de renovação da teoria psicanalítica, enquanto outros ressaltam que a subordinação a outros discursos fará a psicanálise perder sua própria especificidade. Afinal, não foi por tal razão que Lacan teve que retornar a Freud, quando de tão readaptada a outros discursos a psicanálise pós-freudiana deixou de ser psicanálise?

Para Bezerra Jr (2013, p.199), a vida subjetiva não surge fora do mundo natural, nem se dá independente dos processos biológicos. Por isso ela deve ser estudada não apenas pela filosofia ou psicologia, mas também pela biologia. Não há consciência ou sujeito sem um corpo ou um cérebro, estamos convencidos disto. Isso é necessário. Mas de que corpo, afinal, falamos? Será o corpo da ciência biológico o mesmo da psicanálise? Pois se tratam aqui de dois discursos, cada um com seu recorte específico.

Como psicanalistas, nos cabe questionar até que ponto faz sentido imaginar que a alegria ou a tristeza, por exemplo, são de fato somente aquilo que se passa nos neurônios. Se a esfera subjetiva é criada por processos físicos, ela não passaria de uma dimensão ilusória, aparência que não deveria ser confundida com seus processos físicos subjacentes, estes sim, então, fatuais. Não podemos crer que a experiência do apaixonamento seja a mesma para dois organismos separados pela história, cultura ou experiências singulares. Nenhum comparativo de redes neurais entre diferentes indivíduos ajudaria a entender a diferença da paixão, dos sentimentos e das sensações que, afinal, estão na linguagem. Bezerra Jr nos diz:

Um grego apaixonado do século V a.C. se sentiria atravessado pela flecha de Eros, tomado por uma força supraindividual que o arrancaria de si. Depois do *Werther*<sup>7</sup>, os apaixonados passaram a sentir a paixão como o efeito tempestuoso e arrebatador de vulcão escondido nas profundezas abissais do seu mundo interior (BEZERRA Jr, 2013, p.206).

Tal enigma não é diferente daquele enfrentado por Freud no *Projeto* e que culminou com a *Interpretação dos Sonhos* e posteriormente todo o restante de sua obra. Como da máquina física desenvolvida para se adaptar surge a máquina de sonhar, das fantasias e dos chistes? Será que, por detrás das fantasias subjetivas, dos significantes, quando a própria ciência não deixa de ser uma articulação simbólica, estaremos finalmente diante do real do cérebro?

O ufanismo biológico se expressa em conquistas cada vez mais ousadas no campo da biotecnologia, coisas que pareciam num passado recente apenas produtos da literatura de ficção científica. Em meio à voga biológica e futurista, a neurociência propõe uma leitura radicalmente naturalizante e materialista da mente humana, pretendendo assim superar a tradicional cisão entre corpo e mente, ou entre ordem natural e ordem simbólica. Como afirmam Russo e Ponciano (2002, p.349), a visão de um psíquico distinto do orgânico cede espaço para um monismo que pretende fornecer uma leitura naturalista do que até então se entendia por psíquico. Em outros termos, a redução do fenômeno psíquico à máquina que o possibilite.

O problema retoma a antiga discussão da filosofia entre imanência e transcendência, aplicada agora ao problema da subjetividade. Não há dúvidas que podemos entender o humano, a consciência e a subjetividade, a partir de suas características enquanto ser vivo e dotado de um corpo. Mas o sujeito é um corpo ou tem um corpo? Consciência e linguagem, como vimos nos capítulos anteriores, necessitam de um sistema nervoso para ocorrer, mas não estão em seu interior. São fenômenos linguísticos e sociais que transcendem à própria materialidade do organismo.

Isso não significa que, diferente do monismo das neurociências, a psicanálise seja dualista no sentido mais cartesiano. Como discutimos no primeiro capítulo ao tratar da pulsão, ordem natural e simbólica se entrelaçam na realidade humana, de modo que somático e psíquico, apesar de instâncias distintas, interferem mutuamente numa dinâmica cujos limites não são facilmente estabelecidos. Porém, certamente sabemos que um não pode ser reduzido ao outro.

---

<sup>7</sup> Referência à obra do período do romantismo *Os sofrimentos do jovem Werther* de Goethe.

Diante da completa imanência das neurociências, a psicanálise aponta para a presença de uma alteridade, de uma transcendência identificada com a dimensão simbólica. Enquanto que, para as neurociências, há a pretensão de que o sujeito possa se reduzir à natureza de ser vivo, em que toda sua complexidade (pensamento, razão, consciência e linguagem) pode ser compreendida por tal natureza. A hipernaturalização do ser humano conduz finalmente à percepção de que o ser falante não representa nenhuma descontinuidade em relação ao natural, como apontam Russo e Ponciano (2002, p.366).

Daí a pergunta que se impõe: qual a historicidade dessa divisão entre cultura e natureza, humano e animal, que as neurociências se propõem hoje a questionar? O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, ao falar do perspectivismo ameríndio (CASTRO, 1996), ressalta a descontinuidade entre ordem cultural e ordem natural como parte do pensamento ocidental, e que não se encontra igual nas sociedades indígenas da Amazônia, por exemplo. A ideia de uma continuidade entre humanos e animais fez parte de diversas culturas na história da humanidade, e podemos atestar isso em mitos, totens animais, crenças animistas. É na cultura ocidental, em particular, com a filosofia e a teologia que isso se alterou.

Como diz Harari (2015, p.83), as evidências antropológicas e arqueológicas indicam que os antigos caçadores-coletores, por exemplo, eram animistas. Eles não acreditavam na existência de uma distância entre os humanos e os animais. O mundo – os vales, as montanhas, as florestas – pertenciam igualmente a todos seus habitantes e todos eram sujeitos a regras comuns nele. Já na Bíblia, um dos textos mais fundamentais à nossa cultura, é dito que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, o que refletiria no ser humano como mais especial que os animais. Para Descartes, por sua vez, apenas o ser humano possuía alma e os animais eram meros autômatos. Na perspectiva cartesiana, se alguém chutasse um cachorro, o choro do animal não representaria uma emoção ou um sofrimento real, mas apenas a resposta mecânica do seu corpo à ação sofrida.

O homem europeu ocupava um lugar narcísico na cultura europeia que, como entendia Freud (1917), coube a Darwin estabelecer uma de suas feridas. Depois das descobertas de Darwin, o ser humano passou a ser visto pela ciência não mais como tão diferente dos animais, como concebia a filosofia e a teologia ocidental. Porém, enquanto capaz de viver em sociedade, o homem manteria sua superioridade na condição de “animal racional”.

Segundo Meighoo (2017), o status privilegiado do humano baseia-se primariamente na capacidade do uso da razão desde o advento do *cogito* cartesiano. Foi apenas com a

emergência do estruturalismo, no século XX, que se estabeleceu uma crítica ao racionalismo ao mudar a atenção dos estudos sobre o ser humano para o uso da linguagem. Rejeitando a prioridade do *cogito* e seguindo a ideia de discurso, não interessava mais o ser pensante, mas sim o ser falante. Neste sentido, o privilégio humano não estaria no uso da razão, mas no status privilegiado que o humano tem com a linguagem. Confluindo com a tradição filosófica clássica, o discurso do estruturalismo manteve ainda a descontinuidade entre humano e animal, apenas deslocando a questão da capacidade da razão para a capacidade da linguagem.

As pesquisas da etologia das últimas décadas começaram a questionar se cultura e comunicação complexa seriam realmente exclusividades humana. Como apontam Pagnotta e Resende (2013), existe uma controvérsia sobre a atribuição da cultura aos chamados *animais não-humanos*, termo que, por sua vez, já denota que o ser humano se inclui entre os animais. Tradicionalmente, nas ciências sociais, entende-se cultura como exclusividade da espécie humana por conta de sua vida em sociedade. Tal privilégio nos seria possível pela nossa capacidade do uso de símbolos e a articulação de uma linguagem complexa. Que a habilidade linguística dos humanos é uma característica única e que afeta todos os aspectos do comportamento humano, talvez a maioria dos cientistas sociais e naturais concordem. O problema dá-se, no entanto, num outro nível. Se os humanos são animais, mesmo o comportamento comunicativo simbólico deve ser entendido como uma variedade do comportamento comunicativo animal, e não algo completamente distinto, de uma outra ordem. Isto é, se não somos uma espécie radicalmente distinta aos animais, de modo que guardamos muitas semelhanças em termos evolutivos, nosso comportamento comunicativo deveria encontrar paralelos em outras espécies, sobretudo nos mamíferos superiores.

Na cultura ocidental particularmente, antes da revolução darwiniana, o ser humano se encontrava como uma espécie a parte do reino animal. A partir do momento em que se afirma uma continuidade natural entre seres humanos e animais, se torna questionável até que ponto o fenômeno cultural e a linguagem representam a descontinuidade entre nossa espécie e as demais, ou se a gênese desses fenômenos de algum modo já estaria inscrita nas espécies filogeneticamente próximas, como os primatas.

O primatologista Frans de Wall (2001) demonstra que existem comportamentos aprendidos socialmente entre os macacos, questionando a ideia de que todo comportamento animal seria instintivo ou geneticamente desenvolvido. Por exemplo, o caso documentado na ilha de Koshima, no Japão, em que um determinado macaco nos anos de 1970, ao invés de levar a batata-doce que sua espécie se alimentava diretamente à boca, como faziam os

outros animais, resolveu lavá-la antes. Não é possível saber se ele percebeu que a terra suja desgastava seus dentes ou se seria mais saboroso comê-la limpa. Fato é que ele simplesmente passou a mergulhar a batata num braço d'água antes de se alimentar. Três meses depois, outros começaram a imitá-lo. Hoje, comer batata-doce limpa é uma característica comum das novas gerações de macacos da ilha de Koshima.

Para os etólogos que entendem a cultura como comportamentos transmitidos socialmente, ou seja, que não foram adquiridos individualmente ou geneticamente, a técnica de lavar batatas é mais uma evidência de que animais possuem cultura. Assumindo que a complexidade da comunicação animal não é suficiente para escreverem obras literárias, por exemplo, Waal defende ainda assim que os humanos estão em continuidade com os animais, e não é possível advogar uma real dicotomia entre natureza e cultura. A cultura faria parte da natureza humana, e conseqüentemente da natureza animal em alguma escala. A única ruptura, se ainda poderíamos falar numa, estaria no fato do ser humano, evolutivamente, ter elevado a cultura a um nível mais complexo.

Isso significa que a distinção entre comunicação, código e linguagem é mais complexa do que uma simples oposição binária entre animal e humano, em que um fala e outro não. Meighoo (2017) usa o exemplo da dança das abelhas, estudada pelo linguista francês Émile Benveniste (1902-1976). As abelhas se comunicam entre elas através de movimentos físicos sem vocalização. A comunicação repousa sobre a percepção visual e não há nenhum convite à réplica ou diálogo. Também não há nenhuma informação linguística. Resume-se apenas a um objetivo: oferecer a localização do alimento. Essa é a diferença da comunicação em código para a linguagem. No código há um objeto fixo, a invariabilidade da mensagem, relação com simples circunstâncias e uma transmissão unilateral. E, se no código existe uma correlação fixa entre os signos e a realidade, na linguagem os signos devem ser avaliados a partir de suas relações um com os outros.

Se o fenômeno cultural e a comunicação com base em signos estão em alguma medida presentes em animais, a linguagem complexa – em que os significantes mantêm relações uns com os outros, e não simplesmente com a realidade – é propriamente humana. Lacan (1962) trata disso ao comentar de sua cadela Justine, quando nos diz que sua cadela fala. Ela tem palavra, sem que com isso ela tenha a linguagem.

Diferente de muitos humanos, Justine fala apenas quando tem necessidade. Ela tem sentimentos de amor por seu dono e manifesta-os em diversos comportamentos, seja saltando sobre ele, abaixando a orelha ou emitindo um latido mais específico. Ela se comunica quando precisa. Mas o que isso difere da comunicação humana? Lacan responde

que, para Justine, só há outros, pois sua relação com a linguagem não lhe dá acesso ao grande Outro (LACAN, 1962, p.42). A ausência da cadeia significante que marca essa diferença.

Se, como exemplifica Lacan (1962, p.56), digo: “*meu avô é meu avô*”, isto não necessariamente representa uma tautologia. Pois enquanto a primeira vez que o cito posso estar me referindo ao meu avô de fato, pai de meu pai, uma vez que já o citei, a partir de certo tom de voz, posso estar me referindo a uma qualidade sua um tanto quanto característica. Talvez que ele fosse mulherengo ou excessivamente burguês. Não há correspondência direta entre o significante *avô* e um objeto real, mas seu sentido só pode ser tomado em referência a outros significantes da cadeia. O significante é, portanto, diferente do signo usado na comunicação animal. Diz-nos Lacan:

Minha cadela está em busca de meus signos, portanto ela fala, como vocês sabem. E por que sua fala não é linguagem? Porque eu sou para ela algo que lhe pode dar signos, mas que não lhe pode dar significantes (LACAN, 1962, p.65).

A distinção de uma fala pré-verbal dos animais e a linguagem está justamente na emergência do significante. Pois o significante, ao contrário do signo, não é o que significa alguma coisa para alguém, é o que representa um sujeito para outro significante. É na emergência desse sujeito que a psicanálise marca uma especificidade.

Para concluir, lembremos que no contexto histórico de Freud, as atividades humanas estavam divididas e estudadas sob a forma de ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Como apontam Ferreira e Alberti (2013), Freud não se submeteu a essa distinção. Há apenas a preocupação em Freud de estabelecer uma ciência do psiquismo que estivesse rigorosamente de acordo com o paradigma de cientificidade da época, fornecido pelas ciências naturais. Ele não reafirmava essa dicotomia, tentando na verdade entender como ambos os domínios se intercruzavam no fenômeno do psiquismo.

Ao quê interessa a hipernaturalização do humano pelas ciências biológicas? Se na filosofia e na teologia ocidental o humano passou a ser superior aos animais, retomar sua naturalização e equivaler os humanos aos animais é frequentemente operado pelas neurociências como uma tentativa de dessubjetivar o humano. Se Descartes dissesse que o homem possuía alma e os animais eram meros autômatos, a tentativa das neurociências não inclui, como faziam os ameríndios estudados por Castro (1996) ou os antigos povos animistas, o reconhecimento de alma (subjetividade) nos animais. Trata-se na verdade de

reduzir o humano a um autômato igualmente funcionando a partir de seus mecanismos neurológicos e equilíbrios homeostáticos. Como diz Sonia Alberti<sup>8</sup>, é tornar o humano organicamente adestrável pelos discursos produtores de gozo, como é o discurso do capitalismo. Quando a psicanálise identifica os seres de linguagem como distintos dos outros por causa da incidência do significante é uma forma de garantir a eles um lugar de sujeitos de escolhas. O discurso do psicanalista, conceituado por Lacan (1970), é o único que identifica o outro como sujeito.

A ciência biológica busca reduzir o homem a um algoritmo. Seu comportamento deve ser deduzido a partir de certas leis naturais. Por exemplo, como assinala Harari (2015, p.94), que o interesse sexual humano se reduza a uma necessidade instintual de transmitir genes à próxima geração. Uma mulher que vê um homem bonito se comportaria do mesmo modo que uma pavo atraída pela bela cauda de um pavão. Estariam em jogo algoritmos bioquímicos que, na atração sexual de uma fêmea por um macho, avaliam se ele tem uma aparência saudável e fértil, portadora de bons genes. Como essa percepção não é consciente, esse é o “inconsciente biológico” do qual a biologia faria uso. Nesta perspectiva, está descartada a distinção que é a entrada do humano na linguagem, em que o apelo ao mundo natural não é direto, como numa simples referência a um signo (saudável, forte, belo etc.). Mas, como entendemos desde a perspectiva lacaniana, deve ser referida de um significante para outro significante. O humano não é um autômato orgânico que responde aos algoritmos da natureza, mas a incidência da linguagem faz com que ele possa desejar ou valorizar de forma independente dela.

A naturalização efetuada pela biologia trata o humano a partir do seu corpo, este enquanto corpo biológico, e, portanto, manipulável através de mecanismos bioquímicos. A intenção científica é fundamentar um entendimento materialista do humano, indo contra o idealismo e o espiritualismo, que advogaria uma essência espiritual para o sujeito. A psicanálise igualmente rejeita o misticismo em favor da ciência. Porém, o que Lacan sublinha é o efeito do significante sobre esse campo que é o campo vivo. Em outras palavras, a constatação lacaniana de que “ali onde está a linguagem, não há nenhuma necessidade de procurar referência em uma entidade espiritual” (LACAN, 1967: 15/11/1967).

A ciência compara o psíquico ao computador porque hoje é o que temos de mais moderno. Então se imagina que o funcionamento psíquico deva ser entendido sob algoritmos e processamento de dados, tal como uma máquina opera, com a única diferença

---

<sup>8</sup> Tal explicação se deu durante uma orientação para a construção da presente dissertação.

que a máquina é inorgânica, enquanto o humano tem um corpo orgânico. Comparar o funcionamento subjetivo ao processamento de dados pode ajudar em algum sentido às neurociências, mas, enquanto metáfora, é insuficiente para representar o ser humano. Por mais avançados que estejam os estudos de inteligência artificial, não criaram robôs capazes de sonhar, fantasiar e produzir equivocação inconsciente. Reduzir todo o fenômeno humano – desejos, fantasias, equívocos – à mera operação de algoritmos da natureza seria entender a própria natureza como lugar de estabilidade, previsibilidade e conservação. Uma natureza fechada e que pouco tem a ver com o mundo que de fato vivemos, aberto à imprevisibilidade e à criação, tal como argumenta Prigogine.

Supor que o desejo é um algoritmo neural operando sobre um autômato orgânico é ignorar que o desejo é desejo do Outro. Que a oferta cria a demanda, e não o contrário, como é numa concepção naturalista que concebe os objetos de desejos como naturais e já dados ao sujeito. Mas é na medida em que os objetos são objetos de desejo do Outro, isto é, encontram um lugar na relação do sujeito com a alteridade que representa a sociedade, a história e a cultura, que esses objetos passam a ser desejados em “primeira pessoa”. Os objetos não estão desde sempre dados, inscritos em seus genes ou instintos, mas fazem parte de uma narrativa singular de cada sujeito, descobertos no seu deslizamento através da cadeia significante. Ainda que a ciência fosse capaz de fornecer uma fórmula para o desejo humano, esta fórmula logo se tornaria obsoleta e ineficaz na medida em que o humano continuasse a se relacionar com os objetos, deslizando de significante em significante em relação a sua hiância, sua falta.

É neste sentido que a psicanálise não se reduz ao naturalismo das neurociências se sabemos que o psiquismo demonstrado por Freud não é orgânico, legível em neuroimagens ou num algoritmo cerebral. A incidência do significante implica numa relação do humano com a natureza que não é direta, tal como um signo. O significante o faz sujeito para outro significante, e apenas quando fala que podemos escutar esse sujeito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual o lugar da psicanálise em tempos de neurociências?

Yovell, Solms e Fotopolu (2015, p.5-6) argumentam que, se nas décadas iniciais das neurociências o cenário havia sido dominado pelo behaviorismo, o cognitivismo e a abordagem funcionalista, nos últimos vinte anos, as descobertas das neurociências ultrapassam as discussões destas perspectivas. Hoje, as neurociências se expandiram para dialogar com a psicanálise e a filosofia. Os autores entendem que as neurociências não podem se reduzir a examinar exclusivamente funções cognitivas e encontrar seus correlatos neurais. As neurociências cresceram para discutir temas como memória e linguagem, o que abre um campo de diálogo com a própria psicanálise.

Numa direção similar à tomada nesta dissertação, tais autores defendem que uma neuropsicanálise não deve implicar que as duas disciplinas se tornaram uma só, ou esse será um futuro breve, mas que psicanálise e neurociências continuarão sendo dois campos discursivos distintos, pois empregam métodos diferentes em sua investigação.

Porém, se estamos falando de campos tão distintos, resta finalmente uma interrogação: qual a relevância de um campo para o outro? Por que uma disciplina não pode continuar simplesmente ignorando a outra, já que não há uma relação de dependência entre elas?

A prática clínica da psicanálise existiu por décadas sem a contribuição das neurociências, e sua ausência jamais impediu que psicanalistas pudessem receber seus analisandos. Afinal, o trajeto de uma análise acontece na livre associação, no domínio das fantasias e na relação com a alteridade, temas que nunca dependeram das neurociências. O que impede a psicanálise de – como gostam de argumentar os neurocientistas – continuar “ignorando” os correlatos neurais da atividade psíquica? Aparentemente nada.

Os fenômenos representacionais são trabalhados a partir do discurso e da palavra. Esta foi a grande descoberta de Freud, a mesma que fundou a psicanálise e deu razão a nos intitularmos hoje como psicanalistas. Como afirma Lombardi (2002, p.90), não há relação entre o discurso sobre os neurônios e o discurso sobre as neuroses. Lá onde Freud diz neurônios no *Projeto* é preciso entender significantes, à luz da leitura de Lacan.

Mas, se as observações clínicas de Freud fundaram uma nova disciplina, tal acontecimento não se deu unicamente por esta via, de modo que as influências teóricas de Freud estavam fundamentadas em sua larga educação cultural e científica. Medicina,

neurologia, mitologia, filologia, dentre outras, serviram a Freud para fundar a psicanálise. E Lacan avançou no diálogo com a antropologia, matemática, linguística e filosofia. Então, ainda que nossa prática não seja dependente de outros campos, a formação do analista não pode acontecer prescindindo do diálogo com outras disciplinas. A psicanálise não pode se fechar aos critérios de sua própria epistemologia, uma vez que outras áreas foram fundamentais para criar e expandir o seu próprio campo.

É neste sentido que Yovell, Solms e Fotopolu (2015, p.14) afirmam que o diálogo com as neurociências é necessário, mas não suficiente para a psicanálise. Longe de ser imprescindível ou afirmar que a psicanálise sobreviverá apenas se convertendo ao paradigma neurocientífico, a psicanálise pode manter uma relação de diálogo com as neurociências, sabendo que sua extensão não se resume a este diálogo.

Além disso, a própria relevância científica da psicanálise pode ser demonstrada quando se coloca ao debate com outras áreas. Diferente de saberes esotéricos e ocultistas, que creem bastar-se em si mesmos, a psicanálise demonstra seu valor quando as próprias neurociências constantemente a convocam para o diálogo (ou quando não conseguem se esquecer de Freud, nem que seja para equivocadamente criticá-lo). Um campo discursivo como a psicanálise não pode se retirar do debate público. Ainda mais quando a psicanálise possui uma bibliografia tão extensa sobre temas em que ela pode contribuir às outras áreas.

Neste sentido que Lombardi (2002, p.93) determina que a pergunta acerca do estatuto científico da psicanálise não nos leva verdadeiramente a lugar algum. A questão que realmente nos devia interessar é outra: que ciência seria capaz de incluir a psicanálise?

Pode a neurobiologia, a psicologia cognitiva e a farmacologia eliminarem o sujeito dos seus respectivos campos? Sim, sempre que buscam suturar a hiância existente entre o neuronal e a linguagem, lugar de emergência do sujeito do inconsciente do qual trata a psicanálise. Abordar o sujeito que é eliminado nas quantificações científicas não coloca a psicanálise ao lado de uma psicologia que insiste numa causa espiritual, como faria uma filosofia religiosa. Como afirma Alberti (2002, p.104-105), a psicanálise é materialista, tal como o materialismo histórico. Freud fez com que o espírito se materializasse. O inconsciente é linguagem, e não age separado de sua significação. Trata-se apenas de reconhecer que esse materialismo, no qual Freud também se utiliza das pesquisas físico-químicas, não é puramente organicista.

Se as neurociências hoje se dão conta de uma estrutura do funcionamento psíquico do qual tentam recriar em simulações computacionais, a partir do conceito de redes neurais – complexos emaranhados sinápticos a transmitirem estímulos – é preciso cuidado para não

apressadamente, por influências externas como de laboratórios farmacêuticos, correlacionar levianamente síndromes, por elas mesmo identificadas, a um mau funcionamento sináptico ou neural. É preciso ressaltar a proliferação contemporânea de diagnósticos de depressão e ansiedade, conjuntamente às suas soluções medicamentosas em consultórios psiquiátricos. Existe uma aposta cada vez maior de que todos os problemas psíquicos, emocionais ou cognitivos podem ser resolvidos com os avanços da ciência neurológica. Como nos diz Nominé (2002, p.124), esse desenvolvimento científico não se interessa pelo que causa o sujeito. Que conflito subjetivo deflagra os sintomas e as respostas do sujeito aos problemas de sua existência? Foi tentando responder a isso que Freud chegou à psicanálise, numa via diferente de uma neurologia em que tal resposta estaria num mau funcionamento orgânico.

Esse é o trabalho do psicanalista. É naquilo que causa o sujeito que a psicanálise pode operar. Neste sentido, a psicanálise não é avessa à ciência, ou mesmo às neurociências. Afinal, é a partir do sujeito da ciência que a psicanálise pode ser pensada. Não se trata de uma rivalidade, mas de situar às neurociências – ainda que de maneira crítica – a existência de um sujeito do inconsciente não reduzível ao seu funcionamento neural. Um sujeito que é atravessado por uma causa que, como Gallano (2002, p. 135-136) nos diz, escapa radicalmente a qualquer hipótese objetivante sobre os transtornos psíquicos.

Talvez o maior problema aqui esteja naquilo que Sonia Alberti (2003) denunciou com veemência mais de uma década atrás. Trata-se de imaginar que aquele futuro pensado por Freud na frase *“O futuro poderá nos ensinar a influenciar diretamente com substâncias químicas as quantidades de energia e suas distribuições no aparelho psíquico”* (FREUD, 1938) é um futuro do qual já estamos vivendo e que as neurociências assumiram o papel de realizá-lo. Se tal frase é usada pelos defensores de uma neuropsicanálise afeita ao paradigma biológico para defender sua posição, isso nos mostra que o sentido do texto de Freud ainda está aberto e em disputa.

Há demasiada empolgação em imaginar que, de fato, as neurociências já possuam o conhecimento de quais as afecções psíquicas efetivamente poderiam se beneficiar das influências “eletroquímicas”. Menos ainda as neurociências podem-se imaginar capazes de localizar uma ideia na cadeia associativa junto do seu correlato enquanto uma célula nervosa ou atividade sináptica. Diante do afã neurobiológico que satisfaz ao interesse contemporâneo da indústria farmacêutica e de uma ciência positivista, a presente dissertação se insere como uma retomada do conceito de inconsciente elucidado por Freud e Lacan para marcar justamente essa dimensão de hiância entre atividade somática e dimensão simbólica. Trata-se assim de marcar o lugar da emergência do sujeito, foracluído

do discurso científico, mas sobre o qual opera a psicanálise naquilo que lhe causa.

Num futuro trabalho, pretendo aprofundar-me na questão da qual apenas iniciei ao final do quarto capítulo, e que pode ser entendida sob a pergunta de qual ciência poderia incluir a psicanálise, ao invés de tomá-la como mero discurso incômodo a ser eliminado. Seria uma ciência capaz de incluir a dimensão dessa hiância entre causa e efeito que representa o sujeito do inconsciente. Há indícios disso quando Prigogine defende, na física, um princípio de indeterminação na natureza. Longe de acreditarmos num futuro já dado por uma causalidade estritamente determinista, os fenômenos naturais estão em aberto, e não podem ser reduzidos, por exemplo, ao pareamento de resposta subjetiva a uma influência físico-química.

## REFERÊNCIAS

- AFLALO, A. (2012) *O assassinato frustrado da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa. Opção Lacaniana, n. 9
- ALBERTI, S. (2002) Crítica a uma teoria orgânico-dinâmica das neurociências. *Heteridade: Revista da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano*. pp.101-112
- ALBERTI, S. (2003) Primeiras questões sobre psicanálise e neurociências. **Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial**, Rio de Janeiro 2003
- ALBERTI, S; ELIA, L. (2008). Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 8(3), 779-802.
- ALBERTI, S.; FULCO, A. P. L. (2005) Um estudo, uma denúncia e uma proposta: a psicanálise na interlocução com outros saberes em saúde mental, como avanço do conhecimento sobre o sofrimento psíquico. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Ano VIII, n.4. p721-737
- BASSOLS, M. (2015) As neurociências e o sujeito do inconsciente. *Opção Lacaniana*. Ano 6, N. 17, Julho.
- BEZERRA JR, B. (2013) *Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIELO, D. (2007) Searching for God in the Brain. *Scientific American*. Volume 18, Issue 5.
- BIRMAN, J. (2003) *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- CALLEGARO, M. (2011) *O novo inconsciente: como a terapia cognitiva e as neurociências revolucionaram o modelo de processamento mental*. Porto Alegre: Artmed
- CAMERER, C. F. (2007) Neuroeconomics: using neuroscience to make economic predictions. *The Economic Journal*. v.117, n.519, p.C26-C42
- CASTRO, E. V. (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996.
- DAMÁSIO, A. (1999) *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras. 2015
- DUNKER, C. I. L. (2008) Um Retorno à Freud. Em: *Um Retorno a Freud*. Campinas: Mercado das Letras, p. 107-122.

DUNKER, C. I. L. (2011) *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica*. 1. ed. São Paulo: Annablume, v. 1

DUNKER, C. I. L. (2015) *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.

ELIA, L. (2004) *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro, Zahar.

ERLICH, H.; ALBERTI, S. (2008) O sujeito entre psicanálise e ciência. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 47-63, dez. 2008

FERREIRA, M. R.; ALBERTI (2013) Psicanálise e Ciência: a emergência de um sujeito sem qualidades. *Psicanálise & Barroco em revista* v.11, n.2: 210-224, dez.2013.

FREUD, S. (1890). Tratamento psíquico (ou anímico). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989. v. 7.

FREUD, S. (1891) Sobre as concepções da afasia. Em *Afásias: Sobre as concepções da afasia; As afásias de 1891*. Freud, S; Garcia-Roza, L. A. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. pp. 13-124

FREUD, S. (1895) A Project for Scientific Psychology (unfinished manuscript). Em *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts, and Notes: 1887-1902* (pgs. 347-445). Basic Books, 1977.

FREUD, S. (1899) *A interpretação dos sonhos*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

FREUD, S. (1901) Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Vol. VI Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, S. (1905a) Os chistes e sua relação com o inconsciente. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Vol. VIII Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, S. (1905b) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Vol. VII Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, S. (1914). Introdução ao narcisismo. Em *Obras Completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1915a). O instinto e suas vicissitudes. Em *Obras Completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1915b). A repressão. Em *Obras Completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1915c). O inconsciente. Em *Obras Completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1917). Uma dificuldade na psicanálise. Em *Obras Completas volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1920). Além do princípio de prazer. Em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 11-85). Rio de Janeiro: Imago. 1990

FREUD, S. (1923). O Eu e o Id. Em *Obras Completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1925). Nota sobre o “Bloco Mágico”. Em *Obras Completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

FREUD, S. (1938) *Compêndio da psicanálise*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

GALLANO, C. (2002) Psicanálise e neurociências. *Heteridade: Revista da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano*. pp.128-138

GAMWELL, L. (2006) O papel dos desenhos científicos na pesquisa durante o século XIX e início do século XX. Em *Da neurologia à psicanálise: desenhos e diagramas da mente por Sigmund Freud*. GAMWELL, L; SOLMS, M. Org. Jassanan Amoroso Dias Pastore. São Paulo: Iluminuras, 2008. pp21-27

GARCIA-ROZA, L. A. (1991a) As afasias de 1891. Em *Afasias: Sobre as concepções da afasia; As afasias de 1891*. Freud, S; Garcia-Roza, L. A. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. pp. 125-171

GARCIA-ROZA, L. A. (1991b) O projeto de 1895. Em *Introdução à Metapsicologia Freudiana, volume 1*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. pp.69-196

GARCIA-ROZA, L. A. (1993) *Introdução à Metapsicologia Freudiana, volume 2: A interpretação do sonho*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GARCIA-ROZA, L. A. (1994) *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar 2009.

GARCIA-ROZA, L. A. (1995) *Introdução à Metapsicologia Freudiana, volume 3: Artigos de metapsicologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

GOLDEMBERG, R. (2006) *Política e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006

GRANDE-GARCÍA, I. (2009) Neurociencia social: una breve introducción al estudio de las bases neurobiológicas de la conducta social. *Psicología y Ciencia Social*. Vol.11 (1-2). P.13-23.

HAMDAM, A.C. (2017) Neuroética: a institucionalização da ética na neurociência. *Revista Bioética*. Vol.25 (2): p.275-81

HARARI, Y.N. (2015) *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras.

JORGE, M. A. C. (2000) *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011

KANDEL, E. (1999) Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited. *American Journal Psychiatry* 156:4, April 1999

KEHL, M. R. (2002) *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

KUHN, T. S. (1962) *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LACAN, J. (1953) Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise . Em: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LACAN, J. (1955) *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, J. (1957a) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LACAN, J. (1957b). *Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, J. (1958). *Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, J. (1960). *Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, J. (1962). *Seminário, livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2003..

LACAN, J. (1964) *Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. (1970) *Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, J. (1966a) *Seminário sobre A Carta Roubada*. Em: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LACAN, J. (1966b). O lugar da psicanálise na medicina. *Revista Opção Lacaniana*. São Paulo, n. 32, p. 8-14, dez. 2001.

LACAN, J. (1966c) *A ciência e a verdade*. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Lacan, J. (1967). Seminário XV, O ato psicanalítico. Versão não oficial.

LAVAREDA, A. (2011) Neuropolítica: O papel das emoções e do inconsciente. *Revista USP*, Brasil, n. 90, p. 120-147.

LEADER, D. (2011) *O que é loucura? Delírio e sanidade na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013

LOMBARDI, G. (2002) A psicanálise não é uma neurociência. *Heteridade: Revista da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano*. pp.89-110

LOW, P. (2012) The Cambridge Declaration on Consciousness. *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*. Churchill College, Cambridge. Disponível em <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

MASSON, J. M. (1986) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago

MAURANO, D. (2003) *Pra que serve a psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar, 2010

MEIGHOO, S. (2017) Human Language, Animal Code, and the Question of Being. *Humanimalia*. Journal of human/animal interfaces studies, 8(2) - Spring

MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILLER, J-A. (2009) Elementos de Biologia Lacaniana. *Escola Brasileira de Psicanálise*. Belo Horizonte, MG.

MILNER, J-C (1995) *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

NOMINÉ. B. (2002) É preciso temer as neurociências? *Heteridade: Revista da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano*. pp.113-126

PAGNOTTA, M.; RESENDE, B. D. (2013) A controvérsia em torno da atribuição de cultura a animais não-humanos: uma revisão crítica. *Estudos de Psicologia*, 18(4), outubro-dezembro/2013, 569-577

PRIGOGINE, I. (1996) *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Editora Unesp. 2011.

QUINET, A. (2004) Incorporação, extrusão e somação: comentário sobre o texto “Radiofonia” em *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Org: Alberti, S.; Ribeiro, M. A. C. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2014

QUINET, A. (2012) *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

RIBEIRO, S. (2003) Sonho, memória e o reencontro de Freud com o cérebro. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. 25 (Supl II) 59-63

RODRIGUES, H. E. (2007) *Introdução à Gestalt-terapia: conversando sobre os fundamentos da abordagem gestáltica*. Petrópolis: Vozes.

ROSSI, C. (2006) Prefácio. Em *Da neurologia à psicanálise: desenhos e diagramas da mente por Sigmund Freud*. GAMWELL, L; SOLMS, M. Org. Jassanan Amoroso Dias Pastore. São Paulo: Iluminuras, 2008. pp15-17

RUSSO, J.A.; PONCIANO, E.L.T. (2002) O Sujeito da Neurociência: da Naturalização do Homem ao Re-encantamento da Natureza. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro. 12(2):345-373

SEMELER, A.M.R.; CARMO, J. (2011) A Neuroestética como retomada da experiência estética enquanto conhecimento visual. *Intuitivo*. Vol.4 (2). Porto Alegre. Novembro de 2011. p. 04-16

SOLMS, M. (1999) The Interpretation of Dreams and the Neurosciences. *Scientific Meeting of The British PsychoAnalytical Society*. 17th November, 1999.

SOLMS, M. (2006) Os desenhos de Sigmund Freud. Ilustrações e comentários. Em *Da neurologia à psicanálise: desenhos e diagramas da mente por Sigmund Freud*. GAMWELL, L; SOLMS, M. Org. Jassanan Amoroso Dias Pastore. São Paulo: Iluminuras, 2008. pp29-147

SOUSSUMI, Y. (2004). O que é neuro-psicanálise. *Ciência e Cultura*, 56(4), 45-47. Retrieved November 19, 2017.

VICTORINO, C. G. (2009) Uma introdução à neurofilosofia: o problema mente-corpo. *Revista da Biologia (USP)*. Vol.3, dezembro de 2009

YOVELL, Y.; SOLMS, M.; FOTOPOLU, A. (2015) The case for neuropsychanalysis: Why a dialogue with neuroscience is necessary but not sufficient for psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*. July, 2015

WAAL, F. d. (2001) *The ape and the sushi master: cultural reflections by a primatologist*. New York : Basic Books.

ZARO, M.A.; ROSAT, R.M.; MEIRELES, L.O.R.; SPINDOLA, M. AZEVEDO, A.M.P.; BONINI-ROCHA, A.C.; TIMM, M.I. (2010) Emergência da Neuroeducação: a hora e a vez da neurociência para agregar valor à pesquisa educacional. *Ciências & Cognição*. Vol 15 (1): 199-210 .

ŽIŽEK, S. (1990) *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo:

Boitempo, 2016.

ŽIŽEK, S. (2002) Luta de classes na psicanálise. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo 07 jul. 2002. Disponível em: <<http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/lutaclasesjungfreud.html>>

ŽIŽEK, S. (2006) *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, S. (2012) *O amor impiedoso* (ou: Sobre a crença). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.