

# OS FUNDAMENTOS DA PSICANÁLISE

## Freud e o problema da Consciência

### CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Nos meus estudos de filosofia, e mesmo anteriormente a eles, dois temas sempre perpassaram meus interesses: a questão da *verdade* e da apreensão da *realidade*. Dois temas tão intimamente relacionados que dificilmente pode ser tratado um sem que o outro seja tocado em seguida. Com efeito, trata-se dos temas epistemológicos absolutamente centrais, e nenhuma doutrina que lide com a questão do conhecimento pode pretender-se completa se não oferece ao menos uma tentativa de resposta às perguntas-chave sobre os mesmos:

O que é a realidade? Como é o mundo que nos cerca?

Podemos conhecer esse mundo, essa realidade? Interior e exterior?

Como formamos — defendemos e modificamos — nossas crenças a respeito do mundo?

Ou, em outras palavras, que critérios utilizamos, que fatores nos influenciam, que fatores são decisivos para criarmos, mantermos ou mudarmos nossas crenças, opiniões, teorias?

Como dar conta, além disso, das considerações epistemológicas que defendem a posição segundo a qual deveríamos falar antes de uma “realidade constituída” do que de uma “realidade dada, imutável”? Isto é, como podemos dar conta do fato de que toda realidade é apreendida por um ser humano (e descrita por seus conceitos), sem abandonar, com isso, a pretensão à objetividade?

Em filosofia da ciência, o nome sugere, a resposta é dada sobretudo via estudo das teorias e método científicos, com as predições e os experimentos passíveis de testemunho intersubjetivo desempenhando papel crucial na objetividade e confiabilidade dos resultados (e, conseqüentemente, das crenças) atingidos.

Já a psicanálise aponta antes para a precariedade da formação de nossas crenças sobre a realidade, no sentido de que cada sujeito apresenta um conjunto de crenças irredutivelmente seu. Assim, o fato de cada indivíduo possuir um modo peculiar de construir suas respectivas visões de mundo impediria, quase por definição, a possibilidade de uma intersubjetividade consistente. Na psicanálise, não parece valer a fórmula: o mundo é objetivamente o mesmo para todos.

De outro lado, entretanto, não se pode esquecer que a psicanálise tem como um de seus conceitos basilares a noção de *aparelho psíquico*, cujas operações constitutivas são regidas por certas leis que devem valer para todos os sujeitos. Isto é, se é verdade que esses sujeitos particulares vêm a possuir crenças e visões de mundo distintas, não é menos verdade que há uma espécie de núcleo central “universal”, por assim dizer, que guia a formação das mesmas.

Diferenças à parte, vale salientar que, tanto num quanto noutro caso, é requisito primordial entender como se dá o processo de construção das crenças de um sujeito, entender como esse sujeito constrói sua visão de mundo, sua realidade.

A psicanálise, naturalmente, vai focar na especificidade de cada sujeito (na sua realidade psíquica), enquanto a ciência privilegiará as crenças que adquirem um valor mais universal, isto é, crenças que, por seu caráter intersubjetivo, podem obter um acordo mais amplo por parte da comunidade (científica) relevante.

### **A “realidade” na teoria psicanalítica**

Naturalmente, devemos estar advertidos, embora esses temas epistemológicos interessem direta e fundamentalmente à psicanálise, não se trata exatamente do conhecimento que essa teoria trata. Mas nem por isso são temas menos importantes a ela. Ao contrário, o tema da realidade e suas questões associadas atravessam a teoria freudiana de ponta a ponta. Não é preciso muito para estabelecer o ponto.

Nós vemos, com efeito, que se formam ao redor desta problemática algumas de suas noções fundamentais. Por exemplo, Freud vai distinguir entre *realidade material* e *realidade psíquica*, a primeira designando tudo o que é obtido a partir do mundo exterior, a segunda designando ao mesmo tempo as construções fantasmáticas do desejo

e a apropriação que ele faz da realidade material. Ele vai, de outra parte, opor o *princípio do prazer ao princípio da realidade*, atribuindo a este o papel de princípio “corretivo” do primeiro. E, finalmente, não devemos esquecer que Freud definiu a neurose como uma espécie de fuga de um fragmento insuportável da realidade (material) e a psicose como a rejeição e um remodelamento dramático desta última.

Ora, o que nós temos de ver é que estas definições e diferenciações não são tão claras e tão nítidas quanto poderíamos supor à primeira vista. De fato, se olhamos mais de perto, vemos por exemplo que o princípio do prazer não se opõe verdadeiramente ao princípio da realidade, este último não sendo mais do que, num certo sentido, um princípio do prazer *retardado*. Além disso, deve ser salientado que, desde o fracasso da teoria freudiana da sedução, se enfraquece o império da realidade material em relação ao da realidade psíquica, já que esta tem o poder não apenas de criar um mundo independente daquela, mas também de estender seus efeitos sobre a realidade material ela mesma. E é exatamente o que se vê na neurose e na psicose.

Aqui, entretanto, há ainda um agravamento: com efeito, o que significa uma fuga ou um remodelamento da realidade material, feitos por ou a partir da realidade psíquica? Aqui é a ocasião de se perguntar se *toda* realidade material não é já apreendida em termos de realidade psíquica. É o momento de se perguntar se há efetivamente meios neutros e objetivos de apreender a realidade, quer dizer, se a realidade não é já e *sempre contaminada* pelos fantasmas e desejos do sujeito.

Observe-se que temos aqui uma questão análoga (embora não idêntica) àquela que se apresenta à filosofia da ciência, qual seja, a questão de saber se há efetivamente meios neutros e absolutamente objetivos de descrição da realidade ou se, antes, toda teoria (científica e outra) acerca da realidade seria já e sempre de algum modo contaminada pelas “categorias” (perceptivo-biológicas, lingüístico-culturais) humanas.

Sim, pois se a psicanálise aponta para o fato de que a realidade material é o “substrato” a partir do qual o sujeito constrói sua realidade psíquica; a ciência, de seu lado, também sugere a existência de um “mundo objetivo, existente independentemente de nós”, a partir do qual construiríamos nossas rebuscadas teorias científicas. Num caso como no outro, o resultado obtido é diretamente tributário dos modos específicos como se dá o processo de captura, apropriação e/ou processamento dos dados disponíveis.

Além disso, a analogia torna-se ainda mais pertinente e relevante no momento em que percebemos que as reflexões epistemológicas contemporâneas apontam diretamente

para a existência de uma irreduzível imbricação entre os ditos “fatos do mundo” e os ditos “fatos lingüísticos”. Citando Quine, “não existe realidade não conceitualizada”, querendo com isso estabelecer que não existem questões puramente factuais em oposição a questões puramente lingüísticas (ou convencionais).

Ora, levando a analogia um passo adiante, podemos perguntar-nos se essa imbricação não é da mesma ordem que aquela existente entre realidade material e realidade psíquica, no caso da teoria psicanalítica, e se, portanto, não poderíamos, talvez, beneficiarmo-nos do arsenal de uma para pensarmos a outra.

De fato, o *holismo* quineano nos conduz a e nos fornece o arcabouço conceitual para pensarmos as relações entre ciência e mundo como relações criadas fundamentalmente na linguagem e a partir da linguagem, o que pode ajudar-nos a lidar com as difíceis e por vezes paradoxais relações entre realidade psíquica e realidade material. Parodiando Quine, poderíamos dizer: “não existe realidade não psíquica”<sup>1</sup>.

Trabalhar simultaneamente nesses dois pólos de investigação pode abrir, assim, espaço para uma compreensão mais rica e mais ampla das questões centrais subjacentes, desde que, naturalmente, atentemos para uma diferença não menos importante. O “valor” fundamental por trás da construção “psicanalítica” da realidade é menos oferecer uma representação acurada do mundo exterior (da “realidade material”) do que encontrar as vias para a satisfação pulsional. Já o “valor” fundamental por trás da construção “científica” da realidade teria, sim, a ver com uma representação mais ou

---

<sup>1</sup> Alguns paradoxos são conhecidos. De fato, se toda realidade é psíquica, como escapar, por exemplo, do solipsismo? Existem outras mentes? Se a realidade psíquica desfruta de certa autonomia, por assim dizer, em relação à realidade material, como garantir a correspondência percepção-percebido? Ou, ainda: como garantir a própria existência do mundo exterior? É certo que esses paradoxos interessam à psicanálise de um modo (bem) diferente do que à filosofia. Entretanto, as eventuais soluções — todas perpassadas por uma “coloração pragmatista” — podem servir a ambas.

A interlocução com a filosofia da ciência pode mostrar-se frutífera na discussão de ainda outros pontos. Alguns exemplos. Como pensar a questão do “realismo” a partir da teoria psicanalítica? O fato de, na teoria psicanalítica, haver uma espécie de privilégio à realidade psíquica (em relação à realidade material) faria dela necessariamente uma teoria “anti-realista”? Ou poderíamos, talvez, pensá-la antes compatível com um “realismo pragmatista” (segundo, por exemplo, as linhas desenvolvidas em nosso “É possível um realismo pragmatista? Quine e o naturalismo”)?

De outro lado, como pensar a questão do quantitativo X qualitativo ou do físico X mental? Há real oposição entre as ordens de conceitos? Ou poderíamos dissolver esse “paradoxo” seguindo uma estratégia semelhante àquela utilizada por Quine e Davidson do “monismo anômalo”?

Ou ainda: se toda realidade é realidade psíquica, em que sentido poderia haver um privilégio à “construção neurótica” da realidade em relação à “construção psicótica” da mesma? Aqui, também, talvez conseguíssemos obter alguns importantes *insights* a partir da clássica discussão epistemológica a respeito das oposições entre subjetividade X objetividade; objetividade X intersubjetividade. Tanto esses quanto outros pontos de interlocução serão abordados e desenvolvidos em momentos estratégicos da exposição, com vistas a um enriquecimento das reflexões concernentes à temática geral da realidade.

menos acurada do mundo exterior (o que chamamos propriamente de conhecimento), ainda que, não menos, também com um subproduto direto da mesma, a saber, o controle tecnológico da natureza<sup>2</sup>.

### **O caminho lógico da exposição**

Deste modo, o eixo central de nossa argumentação não será feito em relação à questão epistemológica. Tão importante quanto ele seja, o aspecto epistemológico não nos basta. O exame da constituição da realidade se justifica *per se* no interior mesmo da teoria psicanalítica e merecerá assim grande atenção.

Além disso, em razão da amplitude do tema da realidade, o qual compreenderia a teoria psicanalítica inteira, ser-nos-á necessário delimitar ainda mais nossos propósitos e objetivos.

Esta delimitação será obtida pela diferenciação entre o *processo* de constituição/construção da realidade e os resultados desta constituição. Em outras palavras, nosso interesse será dirigido ao que se apresenta como *causa* da constituição, e não ao que se apresenta como *efeito* da mesma. Dito brevemente, é a realidade enquanto *constituente* que nos interessa, e não enquanto *constituída*. Em termos de contrapartida epistemológica, é a diferença entre as condições de possibilidade do conhecimento e o conhecimento enquanto adquirido. Se nos for permitida a analogia, poderíamos pensar em Kant, que, na *Crítica da Razão Pura*, examina a possibilidade de conhecer com segurança, os mecanismos de assimilação dos dados, as características destes mecanismos que fazem com que sua apreensão se faça de uma maneira confiável, segura. É por isso que ele examina justamente as categorias do entendimento e as formas da sensibilidade, as quais vão desempenhar o papel de garantes da validade *a priori* das leis das teorias científicas.

Nosso trabalho tenta, num certo sentido, seguir um esquema análogo. De fato, nós examinaremos o aparelho psíquico, suas leis e procedimentos primordiais, como ele pode fazer face ao real, como ele o assimila e faz dele a apropriação em termos simbólicos. São as condições e os mecanismos de recorte do real que nos interessam, e

---

<sup>2</sup> O que incidentalmente teremos oportunidade de ver, no momento devido, é que, num sentido importante, a busca pelo conhecimento ou domínio tecnológico pode ser facilmente subsumido à busca da satisfação pulsional.

não o resultado efetivo que tal recorte traz<sup>3</sup>. Assim, é o fato da prematuração humana, da inexistência de um objeto pré-definido de satisfação, de sua inserção na linguagem que nos interessa. É o recalçamento enquanto causa do sintoma que nós iremos investigar, e não o sintoma em si mesmo. É a pulsão enquanto tal que nos será necessário definir, e não seus destinos variáveis. Trata-se então de um trabalho que concerne aos fundamentos da teoria da psicanálise, os conceitos que estão na raiz da formação dos demais.

\* \* \*

Uma vez que o aparelho psíquico é o suporte de todos os processos concernentes à constituição da realidade, nossa exposição lhe dedicará atenção especial. É, afinal de contas, através dele que poderemos mostrar que a forma pela qual se organizam os objetos do mundo exterior é tributária da forma pela qual se organizam os modos de satisfação pulsional.

Nesta parte, tentaremos elucidar a conexão entre estas duas ordens de conceitos: a ordem pulsional e a ordem da linguagem. A primeira concerne o fato da fixação dos caminhos de satisfação e a tendência à sua repetição; a segunda concerne a linguagem e seu poder de (re)organizar os modos de percorrer estes caminhos. Pela primeira, nós temos o substrato causal último — real — do posicionamento do sujeito no mundo; pela segunda, temos o instrumento privilegiado — simbólico — para até ele chegar e, de algum modo, “manipulá-lo”.

Isto definido, nós examinaremos propriamente a “credibilidade” de uma realidade que se constitui a partir de tais bases. Trataremos, assim, dos mecanismos psíquicos encarregados da correção ou proteção do aparelho psíquico contra os distúrbios ou desvios eventuais a partir da assimilação do real. Será a ocasião de ver a oposição entre o princípio da realidade e o princípio do prazer, a importância e ao mesmo tempo a precariedade do critério de distinção<sup>4</sup>.

Neste ponto, o chamado *problema da consciência* adquire toda sua relevância.

### **Freud e o problema da consciência**

<sup>3</sup> O melhor exemplo é a diferença entre o processo de recalçamento e seu resultado, o sintoma. Com efeito, estudaremos o mecanismo do recalçamento (e da forclusão também), mas não a formação do sintoma (ou do delírio).

<sup>4</sup> A partir do qual o objeto alucinado pode ser diferenciado do objeto real, obtido pela percepção.

Aquele que ler atentamente o *Projeto de 1895*, as cartas subseqüentes a ele (especialmente a Carta 39), e seguir a obra de Freud até o final, perceberá espontaneamente que um problema em específico o afligiu durante toda sua vida intelectual: o problema da consciência. Qual sua localização exata? Qual a explicação de suas singularidades? — são algumas das perguntas que ficaram sem resposta. Apesar disso, a psicanálise progrediu.

Porém, o fato de que Freud tenha conseguido manejar bem suas construções teóricas sem resolver propriamente tal problema não deve minimizar a importância teórica que tinha a seus olhos, sendo abundantes as oportunidades em que ele salienta a importância do mesmo. Deste modo, uma solução adequada para tal problema pode certamente gerar grandes benefícios teóricos (e, conseqüentemente, práticos) para a Psicanálise, propiciando não apenas a oportunidade de resolver enigmas passados como também de rever certos encadeamentos teóricos não totalmente satisfatórios.

A relevância do problema da consciência torna-se ainda mais explícita quando nos lembramos de seu papel chave para a obtenção do “critério de distinção” ou do que Freud chamou de “teste ou prova de realidade”. De fato, desde o *Projeto*, é fundamental para o psiquismo, distinguir o objeto percebido do objeto rememorado, contar os signos de qualidade fornecidos pela consciência. Com efeito, o psiquismo usaria esses “signos de qualidade” como “signos de realidade”, apontando, assim, a ‘direção correta’ aonde dirigir a atenção psíquica e realizar a ação específica. Ora, acontece que essa “solução” freudiana para o critério de distinção, no entanto, o leva aos paradoxos acima mencionados.

O que tentaremos fazer aqui, precisamente, é proceder a um exame minucioso do problema da consciência e oferecer uma possível solução para o mesmo. O que tentaremos mostrar é que a consciência não é um sistema propriamente dito e, portanto, não possui uma localização tópica determinada. O que tentamos oferecer aqui, precisamente, é uma solução a esse problema secular, permitindo, ao mesmo tempo, um critério satisfatório de distinção (para a prova de realidade) e *um novo modo de pensar a questão tópica dos sistemas psíquicos*.

\* \* \*

A solução do problema da consciência não se resume, naturalmente, apenas ao prazer intelectual de pôr, eventualmente, fim a um enigma secular. Nós acreditamos que sua influência vai além. De fato, se a solução deste problema que tanto afligiu Freud é

aceita como meritória, então devemos, na extensão desse mérito, retornar nossos olhos com redobrada atenção ao *Projeto de 1895* bem como à carta 39. Não poderia realmente ser de outra maneira, pois se aí se encontram as chaves para a solução de um problema que se estendeu às demais tópicas freudianas, então se torna claro que o valor de tais textos pode ultrapassar em muito o meramente histórico. Pode-se agora voltar a tais textos não mais na intenção de provar que “toda a psicanálise já estava ali contida em germe”, mas naquela de se valer deles para eventualmente reconstruir uma nova tópica freudiana. Reconstrução que pode ser tanto a partir dos sistemas  $\phi$ - $\psi$  quanto a partir das últimas tópicas, as quais, naturalmente, teriam de ser repensadas à luz das descobertas e soluções obtidas.

E, acreditamos, tal reconstrução não traria dificuldades tão assustadoras. É verdade que o *Projeto de 1895* trata com sistemas de neurônios, vocabulário há muito extinto na teorização psicanalítica, mas mesmo lá (parte III do *Projeto*) já vemos que a importância central se concentra no seu aspecto representacional. Os neurônios eram a “matéria-prima” dos sistemas  $\phi$  e  $\psi$ , mas a ‘prima-dona’ era já a representação que o ocupava ou investia<sup>5</sup>. Além disso, a uma leitura precisa se revela que o  $\psi$  núcleo e o  $\psi$  *pallium* não somente guardam grandes aproximações teóricas com os sistemas Ics e PCs respectivamente, como também, sob certos aspectos, lhes acrescentam características complementares e extremamente frutíferas. Com efeito, sua própria concepção original associada a um sistema físico (em oposição a psíquico) lhes permite, por vezes, explicitar melhor algumas relações energéticas.

Assim, é nossa hipótese e aposta que vários conceitos centrais da psicanálise, e em especial a interconexão desses conceitos, podem ganhar enorme depuração teórica com essa reformulação da tópica freudiana e o resgate para a teoria atual destes textos preciosos que se mostraram cruciais na solução de problema tão delicado.

---

<sup>5</sup> Algo que foi bastante explorado nos demais desenvolvimentos teóricos deste trabalho, especialmente na seção dedicada ao aparelho de linguagem, mas também nas seguintes. Deste modo, ficam explícitos tanto o ponto de contato entre ambas as ordens de conceitos, a dita física e a propriamente representacional, quanto as principais pistas a serem seguidas em futuros desenvolvimentos teóricos.

## CAPÍTULO I

### O PROJETO DE 1895 E O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA

Mais acima nós mencionamos uma espécie de *aposta* que faremos.

Nós retornaremos ao *Projeto de 1895* e buscaremos nele o instrumental conceitual necessário para resolver um problema que atravessa toda a teoria freudiana, a saber, o problema da consciência.

O que nós tentaremos fazer, então, é:

(a) propor uma solução para o problema da consciência;

(b) tentar proceder, a partir da mesma — isto é, a partir dos conceitos retrabalhados em sua solução — a uma reescrita das tópicas freudianas.

Nessa reescrita, naturalmente, nós procuraremos gradualmente transpor — ou mesmo “traduzir” — essa terminologia mais “físicista/neurológica” presente nesses textos de modo a fazer coincidir com a terminologia mais “psicológica” do último Freud<sup>6</sup>.

\* \* \*

Dado que os conceitos do *Projeto* são fundamentais nessa primeira fase, esse capítulo conterà uma exposição mais detida dos mesmos. Ao mesmo tempo, aproveitaremos essa exposição para circunstanciar nosso problema e mobilizar o arsenal conceitual requerido para sua solução.

\* \* \*

In the end, our biggest purpose is to arrive at a conception, as precise as possible, of the psychical apparatus, its structure and functioning<sup>7</sup>.

Indeed, Freud’s conception of the psychical apparatus is the very core of his theory. Nevertheless, Freud’s topographical models are not free from problems or paradoxes. In fact, at least one of them pursued him his whole life, namely the problem of consciousness.

<sup>6</sup> O que será feito a partir do capítulo terceiro.

<sup>7</sup> Este capítulo é uma adaptação do artigo *Freud and Metapsychology I – Natsoulas and the problem of consciousness* (submetido para publicação a *The International Journal of Psychoanalysis*). Como tal, ele necessitará de alguns ajustes posteriores. Além, claro, de tradução.

Strategically, then, we will attack this problem and, by proposing a solution to it, put ourselves in a better position to achieve a more consistent view of the psychological apparatus, of Freud's theory.

By engaging in this task, we commit ourselves to the belief that Freud's conception of consciousness is something very much alive, not just a matter of historical curiosity.

Important to say, we are not alone. Rather, we are in very good company.

Thomas Natsoulas deserves a special mention here, given his remarkable series<sup>8</sup> of articles dedicated on the subject. We here follow his lead and share his thinking of Freud as a great theorist of consciousness and hence the importance of dedicating efforts in order to elucidate this crucial aspect of Freud's theory<sup>9</sup>. It is a way of both acknowledging Natsoulas' importance and justifying his election as our main interlocutor in this article.

\* \* \*

Our strategy will consist of two main moves.

(1) Firstly, we will try, from the beginning, to contextualise the problem of consciousness in relation to the role it plays in the Freudian theory, notably within the psychological apparatus<sup>10</sup>.

The central issues we need to face are:

According to Freud's theory:

(a) What are the main functions of the psychological apparatus? What does it try to avoid, to accomplish?

(b) What is the function of consciousness in *this* context, i.e., what role does it play so the psychological apparatus may achieve its main purposes?

Finally:

---

<sup>8</sup> Com efeito, Natsoulas escreveu até aqui mais de uma dezena de artigos sobre o assunto, sendo que apenas a famosa série *Freud and consciousness* conta com doze artigos. Para mais detalhes, ver bibliografia.

<sup>9</sup> Other names could also be cited. David Rapaport, for example, wrote: "I would like to point out that whether the theory proposed by Freud is valid or not, the very program it implies... is one of his most significant and most overlooked contributions to psychological theory" (Rapaport, 1960, p. 227). Smith's book — *Freud's Philosophy of the Unconscious* — can be also mentioned as another remarkable example (Smith, D. L., 1999).

<sup>10</sup> Natsoulas opted differently. "In general, I have not pursued [here]... another large topic pertaining to Freud's theory of consciousness, namely, what consciousness accomplishes, why it exists at all. I leave this topic for a future article ..." (Natsoulas 1985, p. 209).

(c) What conceptual problems are raised in order for consciousness to perform its functions?

(2) Secondly, we will try to offer a solution to the problem of consciousness, claiming that the inconsistencies or paradoxes found in Freud's conception of consciousness may be removed if we make a special adjustment in the theory.

What we will propose is that a most privileged way to avoid some major difficulties in the theory is — we anticipate — to do away with the *system* of consciousness *qua* system, to do away with the  $\omega$  system<sup>11</sup>.

In this sense, we will differ from Natsoulas' approach, who claimed he would “write neither as competitor or reviser” and “not propose to remove the defects so that Freud's conception might better perform its functions” (Natsoulas, 1992, p. 174).

Nevertheless, we *will not* offer a solution theoretically unavailable to Freud at the time of his writings. Indeed, we claim that this is a solution Freud himself could have achieved especially if he had made the key move of abandoning the idea of a specific *locus* of consciousness<sup>12</sup>. In this sense, also here “a special effort is made to be faithful to Freud's own conception of consciousness” (Natsoulas, 1992, p. 171).

## II

Notwithstanding his valuable efforts, Natsoulas somehow failed to contextualise the problem of consciousness and that may be viewed as a consequence of his approach.

Indeed, Natsoulas' choices as to which premises are central in Freud's conception of consciousness lead to insurmountable problems, the very problems which accompanied Freud to the end.

The problematic premise that Natsoulas takes as central is the idea of a *locus* of consciousness, which on its turn lends credibility to the first main distinction Natsoulas

<sup>11</sup> Evidently, consciousness as “function” will be preserved.

<sup>12</sup> True, in Freud's time, that was an idea one could hardly abandon. But still truer is the fact that Freud, as a scientist, would have gladly abandoned it, had he conceived a way out of the paradoxes he faced. Here we will try to show that there is such a way out and that it was within Freud's conceptual possibilities.

draws in his series of articles, namely the distinction between *basic* (or intrinsic) consciousness and *derived* consciousness<sup>13</sup>.

This move will have decisive consequences as to how Natsoulas builds Freud's conception of consciousness, as to how he explains some difficult passages, raises some problems or dismisses certain interpretations, for example, the hypothesis of consciousness as (merely) an appendage<sup>14</sup>.

Differently, our first move consists in approaching consciousness as 'secondary' in relation to the psychical apparatus.

This is an important move in that it emphasises the fact that Freud's conception of consciousness is born and shaped in the context of the functions and purposes of the psychical apparatus.

This is also an important move in that it provides us with a *criterion* as to which concepts should be considered more central and "untouchable" and which concepts more "adjustable" or revisable.

The (more) central concepts are those concerning the main purposes of the psychical apparatus, those without which the psychical apparatus cannot perform its functions.

Conversely, the more revisable concepts are those in which adjustments can be made without perturbing the functioning of the psychical apparatus.

More concretely, the point we want to make is the following. Although Natsoulas is obviously well supported in saying that Freud maintained the idea of a seat of consciousness to the very end, we will argue that revoking that position is only seemingly a major alteration in his (Freud's) views. Provided, naturally, that this adjustment will preserve the theory's main purposes, but that goes without saying.

So before anything we have to ask and be as clear as possible in defining:

- (a) What are the main purposes of the psychical apparatus?
- (b) What is needed for it to achieve those purposes?
- (c) What is the role of consciousness in *this* context?

<sup>13</sup> Cf. Natsoulas (1984) and Natsoulas (1985).

<sup>14</sup> Cf. Natsoulas (1989b) and also Natsoulas (2002).

### III

Freud (1920) reflects on the grounds for the existence of a “compulsion to repeat”, something he traces down to an “instinct to return to the inanimate state”. Such a tendency is thus explained: all systems, living or inanimate, have as their most primitive law the elimination of all energy/quantity that invades them. In an inanimate system, this is not a problem. Any quantity (Q) that enters it can be immediately removed by a sort of ‘reflex action’, following what could be called a ‘principle of inertia’. Nevertheless, a living organism cannot function according only to this principle. By resorting merely to the reflex action, the organism may eliminate the quantities coming from the outside, but will be not freed from the endogenous quantities. So the living organism must find another solution. From the internal stimulus, there is no direct escape.

The solution, according to Freud, is to bear a certain accumulation of quantity in the system. Not being able to immediately eradicate all quantity, the task now is to maintain it in a controlled level, so that, once it exceeds a certain limit, it may be later discharged through an appropriate action in the exterior world (‘specific action’). In the living system, the principle of inertia must give place to the ‘principle of constancy’: to keep the amount of excitation as low as possible or at least to keep it constant.

A similar reflection can be found in the *Project*<sup>15</sup>, some twenty-five years before, but that time in the context of a neuronal system, material basis of Freud’s first model of the psychical apparatus.

There Freud states that the primary aim of a neuronal system is that of divesting itself of Q (Freud, 1895, p. 296), following the model of the reflex arc and respecting the principle of inertia. It is also stated that the neuronal system of a living being cannot function according only to this principle, for the reflex action is not enough to eliminate the constant pressure from the endogenous stimulus. As above, the solution is to bear a certain accumulation of Q. The neuronal system must now respect the principle of constancy, what amounts to being able to keep Q in the organism within optimal levels

---

<sup>15</sup> This is certainly not a coincidence. As Strachey noted: “what is particularly remarkable is the closeness with which some of the earlier sections of the present work follow the ‘Project for a Scientific Psychology’” (Editor's Note to “Beyond the Pleasure Principle”, in Freud 1920, p. 5).

until it may eventually be discharged by means of an appropriate (specific) action in the external world.

Here as there, we have the same fundamental aim for every living organism/system: avoid Q, on the one hand; put up with/discharge Q on the other.

Let us note that this ‘energetic’ model of the psychical apparatus will be maintained in all its formulations throughout Freud’s work. Indeed, despite differences in the vocabulary, the aim of the psychical apparatus will always be the same, from the earliest to the latest texts: to handle quantities, to protect the system from an excess of tension. The healthy psychical apparatus is the one which manages to keep an optimal balance of the quantities. Conversely, the one which cannot satisfactorily handle or rid itself of the tensions falls ill. The symptoms are, properly speaking, badly managed drainages of the accumulated tension in the system.

Mentioning the *Project* here is not due to merely historical curiosity. Actually, doing a thorough analysis of it is key to our purposes, for it is there, to our understanding, where the construction of the psychical apparatus finds its more concrete if not best defined version, where Freud’s materialism is more evidenced. As a matter of fact, nowhere else is the psychical apparatus more explicitly described as a physical system, as a physical part of the brain. And Freud never really quit this materialistic stance, even when he chose a (more) ‘psychological’ vocabulary over a (more) ‘physicalist’ one. The so called “Freudian dualism” is nothing but a misinterpretation. As Natsoulas well put:

With regard to the relation of the mental to the physical, Freud was a materialist, just as most psychologists nowadays are. In his view, the mind or psychical apparatus was a certain physical system rather than something mental, which stood to the human body in a parallel, epiphenomenal, or interactive relation. The mind-body dualism that some people detect in Freud's (e.g., 1938a) later work is actually a methodological rather than substantive one. In addition, his dualistic-sounding statements are an admission of ignorance as to how some physical processes can possess those properties that give them “a subjective side (Natsoulas, 1984, pp. 196-7).

This point is worth emphasising, for there should be no doubt that in Freud's view the psychical apparatus is literally (part of) a physical system. In the specific case of the *Project*, the psychical apparatus will be conceived as a neuronal apparatus.

#### IV

The *Project* begins with a reference to its two basic concepts: "the neurones are to be taken as the material particles" and Q represents "the conception of neuronal excitation as quantity in a state of flow", subject to the general laws of motion (Freud, 1895, p. 295-6).

Freud conceives the psychical apparatus as the result of the relation between three systems of neurones, assumed as originally identical but functionally differentiated by the relative position that they occupy in the apparatus.

Firstly, there is the system of neurones  $\phi$ , in charge of the reception of the external stimuli.

Next, there is the system  $\psi$ , which "is out of contact with the external world; it only receives Q, on the one hand from the  $\phi$  neurones themselves, and on the other from the cellular elements in the interior of the body" (Freud, 1895, p. 304).

Finally, there is  $\omega$ , a special system of neurones able to capture key-information transmitted by  $\phi$  (through its 'period') and produce thereby perceptive quality. It is the so-called perception-consciousness system.

In the *Project*, the systems are so ordered:  $\phi - \psi - \omega$ .

The relation between the three systems can be briefly so described.

All quantity from external source reaches the psychical apparatus through  $\phi$ .

That external quantity will then break up into much smaller quotients in such way that the "quantity in  $\phi$  is expressed by complication in  $\psi$ " (Freud, 1895, p. 315). In other words: the more intense the quantity from  $\phi$ , the more ramified will be the paths in  $\psi$ . This way  $\psi$  works with much weaker levels of Q.

As for  $\omega$ , the system perception-consciousness, no quantity from  $\phi$  reaches it. Instead,  $\omega$  captures its period. The period is described by Freud as a factor of ‘temporal nature’, which is transmitted in all directions without inhibition or resistance through the neurones, “as it were a process of induction”. Through the period, essential discriminatory characteristics from the external world can be captured by the psychical apparatus. Freud also adds that “The  $\psi$  neurones too have their period, of course; but it is without quality or, more correctly, monotonous” (Freud, 1895, p. 310). It is then the “varied” (non-monotonous) aspect of the periods from  $\phi$  that can be ‘interpreted’ in  $\omega$  as qualities.

Having assumed all neurones as originally identical though, how to explain this functional specialization of the three systems?

Freud tries to provide a mechanical, quantitative, explanation for that<sup>16</sup>.

First, the  $\phi$  neurones, being subjected to an intense quantity from the outside, do not manage to bar the passage of quantity and remain therefore totally permeable to it. In other words, they let the quantity pass by completely, being unable, thereby, to generate memory. On the other hand, the intensity of quantity also prevents them from producing quality.

The  $\psi$  neurones, on their turn, receiving only the endogenous quantities (which are of reduced magnitude) and the already weakened stimuli from  $\phi$ , are able to offer some resistance<sup>17</sup> to the passage of quantity and so to hold it back, becoming filled up with it. They are more impermeable to the stimuli and hence able to produce memory. Not to produce quality, though, since their period is monotonous.

Finally, the  $\omega$  neurones, already protected from the excessive quantity by both  $\phi$  and  $\psi$ , are only reached by virtually null amounts of quantity, which permits them to produce quality.

$\omega$  cannot produce memory though, once the neurones in charge of perception must always be vacant for fresh and new stimuli. In effect, memory seems to imply

<sup>16</sup> Concerning this topic, cf. Freud, 1895, p. 299-310.

<sup>17</sup> Freud says that all neurones possess ‘contact-barriers’ (*Kontaktschranke*), which would be responsible for the retention of Q. The fundamental difference between the two systems would then be that the contact barriers in  $\phi$  remain unchanged — that is, they offer no resistance to the passage of Q — whereas in  $\psi$  they are altered, and permanently so. Therefore, only  $\psi$  is a mnemonic system (cf. Freud 1895, p. 299-300).

permanent retention of information, permanent alteration of the neurones involved, whereas perception and consciousness seem to require neurones to be always fresh and ready for new impressions. Perception (consciousness) and memory are thought of as being mutually incompatible<sup>18</sup>.

## V

### **The first human experiences**

According to Freud, human beings are born prematurely both physically and psychically. As a result, they exhibit more plasticity and an increased capacity to learn, but also require a longer period of dependence.

This fact will have decisive consequences on the development of the infant.

Firstly, incapable of surviving by herself, she will need another human being to come to her rescue.

Secondly, lacking instructions as to her own survival, she will have to acquire through experience and especially through other people almost all necessary information to this endeavour.

Thus precariously prepared for life, the infant has no other possibility than ‘crying’ when disturbed by an internal stimulation connected with the physical necessities. “But ... no such discharge can produce an unburdening result, since the endogenous stimulus continues to be received and the  $\psi$  tension is restored” (Freud, 1895, p. 317). The arrival of other person is needed to provide for her needs. There is nothing except this external help to cease the endogenous stimulation.

Once removed, such internal tension will give place to an experience of satisfaction (*Befriedigungserlebnis*), which will be imprinted on the child and will be, so to speak, her first survival instruction. Thereafter, this experience will be interpreted by the child as the privileged way of discharge/satisfaction.

---

<sup>18</sup> An important note: the system of neurones  $\phi$  serves for perception, but, properly speaking, it is not the responsible for it.  $\phi$  is only responsible for receiving the external stimuli (and transfer their periods). The system which is responsible for perception (and consciousness) is the system  $\omega$ .

“Thus, as a result of the experience of satisfaction, a facilitation (*Bahnung*) comes about between two mnemonic images and the nuclear neurones which are cathected in the state of urgency” (Freud, 1895, p. 319) in such a way that, when the state of necessity reoccurs, a psychical impulse will try to re-cathect the mnemonic image of the object (milk, breast) with the finality of reproducing the original satisfaction.

In other words, upon the re-emergence of the state of urgency, the quantity will flow through the facilitated path and re-cathect those  $\psi$  (pallium) neurones (those mnemonic images) involved in the previous experience of satisfaction.

However, there not being the presence of a real object, what follows is a *hallucination*.

As Freud states:

I do not doubt that in the first instance this wishful activation will produce the same thing as a perception — namely a hallucination. If reflex action is thereupon introduced, disappointment cannot fail to occur (Freud, 1895, p. 319).

This ‘direct’ path toward satisfaction — involving the so-called ‘primary process’ — proves therefore inadequate. Without the external object, the urgency is not removed.

The first human wish is then closely associated with the hallucinatory process. What the wishful activity aimed was to obtain ‘perceptive identity’, i.e., to reproduce the perception connected to the removal of the state of urgency.

Having proved inefficacious the hallucinatory satisfaction, however, the child will have to achieve her second vital instruction: she will have to learn to distinguish between the real object and the hallucinated one, between perception and memory.

Here the system  $\omega$ , the system perception-consciousness, enters the big picture and finds its *key-mission*: to enable the psychical apparatus to discriminate between perception and memory, to perform what Freud called ‘reality-testing’.

Let's recall the interaction between three systems.

The quantity coming from the external world (Q) first attains  $\phi$ , before reduced magnitudes reach  $\psi$ , where they can be retained and registered. On the other hand, when  $\phi$  is stimulated,  $\omega$  appropriates the period of the excitation and then the phenomenon of the perception-consciousness takes place, with quality being produced.

Let's now add that, when  $\omega$  generates quality, a small discharge is produced and information of it reaches  $\psi$ , indicating that there has been perception of a real object (and not just remembrance). In other words, that 'indication of quality' (in  $\omega$ ) also functions as an 'indication of reality'.

Counting on this 'criterion', the psychic apparatus can now distinguish between perception (external object) and memory (internal one) and thus avert the hallucinatory satisfaction, inhibiting this way the primary processes and opening room for the secondary processes to assume their prominence in controlling the psychical processes (Freud, 1895, p. 323 ff.)<sup>19</sup>.

## VI

### **Binding (*Bindung*) and psychism**

The human psychical apparatus must then be examined under two aspects: as a living organism, he must be able to accumulate energy, quantity; as a 'premature' organism, he must learn how to obtain satisfaction.

The first demand will be met by the operation of 'binding' of quantities; the second one will involve a tendency to repeat the primary experience of satisfaction, which will be henceforth the privileged model of all future satisfaction.

The concept of binding has as an underlying notion the distinction between the *free* and *bound* conditions of quantity, a key distinction that appears in Freud's work as early as 1894/1895 (Draft G), assumes more importance in the *Project* (1895), and remains valid throughout his work<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> The actual inhibition will be performed by a cathected ego. Cf. infra.

<sup>20</sup> Indeed, cf., for instance, Freud, 1938, p. 199: Its [the ego's] psychological function consists in raising the passage [of events] in the id to a higher dynamic level (perhaps by transforming freely mobile energy into bound energy, such as corresponds to the preconscious state)".

As we have seen, the psychical apparatus, forced by an accumulation of Q, must take steps for its discharge. Not being able to fully rid itself from the tension via reflex action, it must capture and transform this energy that invades it. Such capture or transformation is essentially done by the mechanisms of binding (*Bindung*) and cathexis (*Besetzung*).

Once captured, however, the excitement is not simply driven towards the discharge. It is somehow transformed. It passes from somatic to psychical energy. The difference between the two types of energy is somehow coextensive to the difference between Q in the free and the bound states. We can say that the psychism is inaugurated by the binding of Q<sup>21</sup>.

What happens then?

According to Freud, to bind the energy is to make it pass from a freely mobile state to a state where the energy is contained. In other words, the binding of Q is equivalent to the neurones' being capable of holding to their cathexes. The binding consists properly in a restriction to the free process of drainage of the excitements.

Connecting this to the primary experience of satisfaction, we can tell the following story.

We have the free, somatic, endogenous Q $\eta$  making increasing pressure on  $\psi$ , creating a 'state of urgency'. With the experience of satisfaction, special paths, facilitations, are created between the mnemonic images activated during the process and the nuclear neurones. Once the state is reactivated, the Q $\eta$  will preferably follow those paths/facilitations.

With time, however, the psychical apparatus learns that it must avoid the hallucinatory satisfaction and so it must refrain from authorising a straight discharge and wait for the indications of quality to arrive.

---

<sup>21</sup> Only in a next article will we be able to fully develop this idea. It implies distinguishing a territory of the instincts (drives, *Triebe*) *before* and *after* being captured in or transformed by the psychical apparatus. Before, it is the instincts in their purely intensive (somatic) aspect. After, it is the instincts already captured in the network of (psychical) facilitations, having already their destiny influenced by the individual experiences. It includes hence the identification of the instincts (drives, *Triebe*) with the endogenous Q in its free state, before being bound and/or captured in the network of facilitations. On the other hand, their representatives would henceforth be the circulating Q in the psychical apparatus (affect) and the cathected neurones or mnemonic images (representations).

Or, the way to achieve that is to bind the freely mobile quantity. By so proceeding, the psychical apparatus gets to reduce the internal pressure<sup>22</sup> — since the overall internal quantity of motion is reduced — and ‘buy time’ until the indications of quality/reality arrive.

The era of the secondary processes may start.

## VII

### **From the primary process to the secondary process**

The concept of binding is closely connected to that of the *ego*, for it also plays a key role in the inhibition of the primary process and consequent passage to the secondary process.

We saw that the psychical apparatus had to learn to distinguish between memory and perception so it can know when to authorise the discharge so the expected satisfaction can be attained.

However, *it is not enough* to have the means of distinguishing between perception and memory to avoid the primary process. Actually, for the indications of quality to be of some utility, it is necessary that the primary process *had already been* inhibited. Otherwise, even before the indications of discharge in  $\omega$  could arrive, the primary process *would have already taken place*, with the consequent hallucination. It is here that the ego plays its central role.

Let's examine why.

Endogenous quantities from the body make pressure on the psychical apparatus, which handles the situation by capturing them through the mechanisms of binding and cathecting.

---

<sup>22</sup> “And there seems to be no doubt whatever that the unbound or primary processes give rise to far more intense feelings in both directions than the bound or secondary ones” (Freud, 1920, p. 63).

It happens that this contention, carried out via contact-barriers, will have as an important consequence the forming of a group of neurones which is constantly cathected. It will be this set, this first organisation in  $\psi$  that Freud will call the ego.

In other words, originally the ego consists in nothing but this grouping of cathected neurones of  $\psi$  nucleus (the part of  $\psi$  directed to the reception of the endogenous quantities) which tries to unload the  $Q\dot{\eta}$  by ways that conduce only to an internal change (ultimately leading to the hallucinatory satisfaction). Such internal changes, however, not having any proper effect on the external world, do not provide the relief of the tension. This first moment corresponds to the register of the primary processes.

In a second moment, however, the ego becomes a more efficient organisation, capable of differentiating — resorting to the indications of quality sent by  $\omega$  — the mnemonic images from the perceptive images. It is this producing of quality that is used for the ego as an index of the presence of an external object, therefore an index of reality. In possession of this criterion, the ego can now use its cathexis to direct the psychical attention to the external world, without which the indications of reality could not be put to a good purpose.

It is not until this moment that the primary process can be effectively inhibited. Through the mechanism of attention, hence, the ego can increase its extension by also encompassing now the  $\psi$  pallium (the part of  $\psi$  which communicates with  $\phi$ ). This way the ego manages to perform a sort of regulatory function of all  $\psi$  system, enabling the psychical apparatus the passage to the secondary processes.

## VIII

### **When the criterion of distinction fails**

But how trustable is this criterion of distinction?

In fact, even in a so-called normal individual there are at least two circumstances in which the criterion of distinction fails:

- Due to an excessive cathexis of the wished-for object;
- In the dreaming process.

In the first case, as Freud puts it:

If the wished-for object is abundantly cathected, so that it is activated in a hallucinatory manner, the same indication of discharge or of reality follows too as in the case of external perception. In this instance the criterion fails (Freud, 1895, p. 325).

But being that the case, if we want some reassurance in using the criterion of distinction, there must be some *inhibition* of the wishful cathexis so it does not reach such high levels of intensity and no indication of quality is produced. This inhibition, we saw, is performed by the (cathected) ego. The reality-testing is hence one of its main functions (Freud, 1895, p. 325-7).

The second case, and a privileged phenomenon to examine, is the dream. In effect, the dream is a psychical phenomenon that not only bears some similarity to the pathological states, but also simulates in some sense the primitive way of functioning of the psychical apparatus.

What happens is that, when the individual sleeps, the ego “withdraws an enormous number of its cathexes, which, however, are restored on awakening, immediately and without trouble”. Such “lowering of the endogenous load in the  $\psi$  nucleus ... makes the secondary function superfluous” and is a precondition of sleep (Freud, 1895, p. 336).

Or, it happens that, being the ego unloaded (of its cathexes), it does not (cannot) perform properly the inhibition of the primary process and so nothing prevents the dreaming representations from having a hallucinatory character, i.e., nothing prevents them from being over-cathected, consequently awakening consciousness (with perception-like quality) and meeting with belief.

## IX

### Freud's conception of consciousness on trial

The explanation is convincing, but there are some problems that need to be confronted, especially those concerning the intricate relation between the neuronal systems. Particularly important are those involving  $\omega$  and its providing a way for the ego to perform the decisive reality-testing.

Indeed, we must look for appropriate answers to the following questions.

(i) In describing the neuronal systems, Freud said that  $\phi$  is unable to produce memory because it receives too much quantity, staying permeable all along. That being so, however, why does  $\omega$  fail to generate memory if  $\omega$  is only reached by the feeblest possible quantities?

(ii) Secondly, it is not clear why  $\psi$  neurones cannot produce quality. Freud tells us that their periods are monotonous, but we should not forget that the ‘rich’, ‘non-monotonous’ periods from  $\phi$  pass (uninhibitedly) through  $\psi$  before reaching  $\omega$ . Why then is not  $\psi$  itself able to produce quality from those periods? What prevents  $\psi$  from doing so if the quantity that reaches it is already reasonably weakened?

And more directly related to the two circumstances in which the criterion of distinction fails:

(iii) If  $\psi$  cannot produce quality by itself; if  $\omega$  is said to generate quality by appropriating the special periods from  $\phi$ , *and  $\phi$  is not active during sleep*, how to explain the production of quality in dreams?

(iv) If quality has its producing associated with the periods coming from  $\phi$ , how to explain the fact that merely over-cathecting mnemonic images in  $\psi$  could produce “the same indication of discharge or of reality ... as in the case of external perception” (Freud, 1895, p. 325)?

In a word: how to explain the producing of quality when  $\phi$  is not playing any role whatsoever? Is quality, after all, a function of  $\omega$  appropriating the special periods from  $\phi$  or, else, a function of the intensity of the cathexes in  $\psi$ ?

### Letter 39

Aware of the existence of some problems in the *Project*, shortly after his finishing it Freud wrote to Fliess and told him he had had “an idea which would result in a complete recasting of all my  $\phi\psi\omega$  theories” (Freud, 1896, p. 388). Indeed, we find there valuable clues as to solve the problems generated by the singularities of  $\omega$ , of the perception-consciousness system.

Here is some key information brought up by the *Letter 39*:

Freud starts by referring to the existence of

“two kinds of nerve-endings. The free ones receive only quantity and conduct it to  $\psi$  by summation”; The nerve-paths, however, “which start from end-organs do not conduct quantity but the qualitative characteristic peculiar to them; they add nothing to the amount in the  $\psi$  neurones, but merely put these neurones into a state of excitation” (Freud, 1896, p. 388).

Here we have already remarkable changes.

(a) The psychical apparatus has now only a single source of quantity: the body itself. All Q is  $Q\eta$ .

(b)  $\phi$  does not transfer any quantities to the other systems. All quantity that reaches it can be eliminated via reflex action. It *does* continue to transfer nonetheless its qualitative characteristics or periods. It is those qualitative characteristics that enable  $\omega$  to generate consciousness.  $\psi$  remains unable to generate consciousness, though, for its period is monotonous.

(c) Moreover, not being a source of quantity,  $\phi$  can now be next to  $\omega$ .

In effect, Freud

“insert[s] these  $\omega$  neurones between the  $\phi$  neurones and the  $\psi$  neurones, so that  $\phi$  transfers its quality to  $\omega$ , and  $\omega$  now transfers neither quality nor quantity to  $\psi$  but merely excites  $\psi$ ” (Freud, 1895, p. 388).

It is actually upon those indications that the distribution of Q in the  $\psi$  neurones will mostly depend (Freud, 1895, p. 389).

(d) The interaction between  $\omega$  and  $\phi$  consequently changes regarding the indications of quality. There is no longer any discharge in  $\omega$  and therefore no indications of it in  $\psi$ . What  $\omega$  does now is simply to excite certain  $\psi$  neurones, i.e.,  $\omega$  “indicates the pathways to be taken by the free  $\psi$  energy” (Freud, 1896, p. 388). In other words, it directs the freely mobile energy existing in  $\psi$  (the psychic attention) to the occurrence of perception.

Herein lies the primary function of  $\omega$ , in a sense: to attract the psychic attention to the transmission of the qualitative information (the periods) from  $\phi$  or, more to the point, to attract/direct the psychic attention to the events of the external world.

## X

Now let us see how (if) this ‘recasting’ could help us solve the problems (i) to (iv).

*(i) Why is not  $\omega$  able to generate memory if only virtually null quantities reach it?*

Actually, the *Letter 39* does not help much here, but we could try something along the following lines: if, on the one hand, too much quantity prevents the contact-barriers from retaining any information (although we do not need to worry about this anymore since  $\phi$  does not bring any quantity to the psychical apparatus), on the other hand *too little quantity (or none)* may not be enough to leave any traces either.

But now how to explain *mechanically, quantitatively* the functional differentiation between  $\psi$  and  $\omega$  neurones?

*(ii) Why  $\psi$  itself does not produce quality from  $\phi$  periods?*

With the topographical changes in the *Letter 39*, the privilege of  $\omega$ 's generating quality is explained: it is  $\omega$  which is close to  $\phi$ , hence getting firsthand its qualitative periods.

$\psi$ , on the other hand, having direct access only to its monotonous periods, would remain unable to produce quality from them.

*(iii) How to explain quality (consciousness) in dreams if  $\phi$  is not active during sleep?*

Even before the *Letter 39*, Freud had already proposed an explanation to it.

As a matter of fact, in the *Project* (and later in the *Interpretation of Dreams*)<sup>23</sup>, Freud resorts to the idea that a sort of ‘retrogressive motion’ from  $\psi$  to  $\phi$  would happen in dreams. That regression could happen in dreams because the ‘normal’ current from  $\phi$  to  $\psi$  (which occurs during waking time) would have ceased. In the absence of this current, as well as of a cathected ego, the flow of Q could retrogressively reach  $\phi$  simulating a perception. With the changes, the hallucination is “no longer a backward movement of excitation to  $\phi$ , but only to  $\omega$ ” (Freud, 1896, p. 389).

*(iv) How to explain the generation of quality by ‘merely’ over-cathecting mnemonic images?*

Here we can profit from the above explanation and suppose that an excess of Q backflows to  $\omega$  thus finding the requisites to simulate a perception.

\*\*\*

Nevertheless, as matters stand, there are still some unsettling questions to be asked.

Let us, for the sake of the argument, say we accept the hypothesis of regression as valid. Anyway, another issue has to be dealt with and associated with the precedent.

Let us once again examine the dreams and the changes they impose on the psychical apparatus.

In the dreaming process, we have seen, quality is produced, consciousness is awakened and the ego believes that it is before true reality. In other words, while dreaming, the ego attaches belief as much to the ‘waking reality’ as to the ‘dreaming reality’.

---

<sup>23</sup> Cf. Freud, 1900, p. 542.

Or, if the ego experiences both as ‘realities’, what sanctions the decision that in one case it should (could) act via motor action and not in the other case?

The answer seems straightforward.

When the ego withdraws its cathexes, it also removes the access to motility. That way, there would be no harm for the psychical apparatus in permitting the primary processes. As a preventive measure, then, the ego blocks the motility during sleep.

However, this reasoning is not quite satisfactory.

Why not?

Or, in order to justify why it is important to remove the access to motility during sleep, it is necessary that we *had already previously learnt* that the dream is actually a hallucination, and not an actual perception.

Yes, for the criterion of distinction rested, up to now, upon (the use of) the indications of quality provided by  $\omega$  to  $\psi$ , and it just happens that in dreams those indications *are* so provided. The criterion, therefore, cannot work properly.

But that being so, how the ego knows, safely, that we are dreaming (so it can block, safely, the access to motility)?

The answer, in that case, can no longer be given just in terms of the indications of quality provided by  $\omega$ . The criterion of distinction seems to be a little bit more precarious than we had expected<sup>24</sup>.

## XI

### Criterion of distinction & the system $\phi$

We remain with the following problems to solve.

---

<sup>24</sup> Interestingly enough, the same issue could be raised also in the case of the psychosis. As a matter of fact, the psychotic is someone to whom the reality-testing does not produce the desired effects. In effect, the psychotic is often unable to satisfactorily inhibit the primary processes and may hallucinate even during waking time. Nevertheless, even if she cannot rely on a good functioning of her criterion of distinction during waking time, her psychical apparatus still can satisfactorily manage to know that she is sleeping, that she is dreaming. Yes, for even though she is often unable to inhibit the primary processes in waking time, she still manages to block motility while sleeping/dreaming. The question is then the same: how the ‘psychotic’ ego knows it is dreaming? How does it distinguish between the daytime hallucination and the dreaming one? Our only certainty is that the ‘psychotic’ ego knows it for it does manage to block motility whenever asleep.

- How to explain (mechanically) the differentiation between  $\omega$  and  $\psi$  neurones?
- How to explain the production of quality without the periods from  $\phi$ , i.e., merely on account of there being an extra cathexis in  $\omega$ ?
- How to explain the motor paralysis whilst dreaming if the ego does not have any workable criterion to rely on (if the ego cannot merely count on the indications of quality)<sup>25</sup>?

Let us try to rephrase the last question.

If we had asked what was the difference — in terms of involvement of the neuronal systems — between the waking state and the dreaming one, we would have promptly answered that it was the closure of the sense organs and the consequent interruption of the stimuli (or data) from  $\phi$ .

The crucial difference is then the *absence of the  $\phi$*  system in the dreaming psychological processes, and not exactly the production of quality or the awakening of consciousness.

This point needs some emphasising.

It is true that whenever there is perception, there is also consciousness and the production of quality. But the converse is not true, since there is consciousness and quality during the dreams, when there is no perception happening.

When we sleep,  $\phi$  also sleeps.

Or, a conclusion that seems to impose itself is that what does allow the ego to distinguish waking (true perceptive) quality from the dreaming one is the presence of communication between the sense organs (source of external stimuli) and the psychological apparatus, namely between  $\phi$  and  $\omega$ .

The ego, hence, will block the access to motility whenever the communication between  $\phi$  and  $\omega$  is interrupted<sup>26</sup>.

Or, it just happens that this could also be a workable basis for the criterion of distinction as a whole.

---

<sup>25</sup> An alternative solution to this is to say that the withdrawal of the ego cathexes entails the motor paralysis. That is, the ego would not have to ‘know’ that or when one is asleep. The motor paralysis would not happen as the result of a ‘decision’ made by the ego, but would merely be a direct causal consequence of the unloading of its cathexes. Nevertheless, this does not alter the moral drawn from what follows.

In fact, after these reflections we realise that what could truly provide a trustable criterion of distinction between perception and memory, between the external and the internal world, is rather the presence/absence of communication along the axis  $\phi$ - $\omega$  than (just) the indications of quality provided by  $\omega$  (since  $\omega$  also happens to provide them in a number of occasions apart from perception).

In effect, the criterion could roughly work like this:

No periods from  $\phi \rightarrow$  'red light'  $\rightarrow$  sleep  $\rightarrow$  motor paralysis.

Periods from  $\phi \rightarrow$  'yellow light'  $\rightarrow$  perception is happening  $\rightarrow$  ego orientates psychical energy towards the qualitative information coming from *that* direction allowing therefore cathexes to reach the 'quality-threshold'; otherwise, the ego keeps the cathexes low.

Finally, if the quality envisaged is a match for the wished-for object, the ego gives the discharge by the specific action a green light.

## XII

### **Towards the solution: do we really need the $\omega$ neurones?**

Whether we are concerned about the ego's capacity of blocking motility during sleep or not, the previous reasoning proves interesting in more than one way.

But, first and foremost, we clearly see that the indications of quality from  $\omega$  *cannot* be said anymore the main factor as far as the criterion of distinction is concerned. It is rather  $\phi$  the key system in this respect.

Indeed, quality is promiscuously produced and if the ego does not know, beforehand, which 'kind' of quality is being produced, it cannot possibly know when to inhibit the primary process and/or the motor discharge.

Or, up to now,  $\omega$  — the system perception-consciousness — had the following crucial roles in the psychical apparatus.

---

<sup>26</sup> And that goes for both the neurotic and the psychotic.

(1) *Generating quality and hence consciousness.*

(2) *Providing a criterion* (the indications of quality) after which the psychical apparatus could distinguish between memory and perception so it would not engage into hallucinatory satisfaction.

What we realise is that  $\omega$  is not (essentially) needed for (2) anymore, since it is not the mere producing of quality that the ego relies upon but quality *plus*  $\phi$ .

Or, that opens up room for us to finally ask: what about (1)? Do we really need a special/separate system of neurones to perform (1)? Do we really need to assume that perception and memory cannot be performed by the same set of neurones?

What if, instead, we attacked that assumption altogether, i.e., what if we assumed that quality and consciousness are generated in the system  $\psi$ , by the  $\psi$  neurones, challenging therefore the idea of there being contradiction in thinking of one system as responsible for both memory *and* consciousness?

In a word, what if we assumed that  $\omega$  did not exist at all?

The time has now come for us to go where Freud did not and assume that  *$\psi$  neurones can after all generate quality* and hence be responsible for *both* memory and consciousness, leaving the  $\omega$  neurones nothing else to do but *disappear*.

Let us then assume that  $\psi$  neurones can generate quality and appropriate  $\phi$  periods.

What happens then in the psychical apparatus?

(1)  $\phi$  receives the excitation from the sense organs from which it captures discriminative information about the external world and transfers it to the system  $\psi$  by means of qualitative periods. No Q from there is passed on to  $\psi$ .

(2) The only quantity  $\psi$  actually has to deal with comes from the inside the body. All Q inside the psychical apparatus is  $Q\eta$ . After it reaches a certain level, by summation, it makes its way through the  $\psi$  neurones, where it is held up until it eventually may be discharged.

That is, below a certain level, it is not noticed. Above a certain level it puts the  $\psi$  system to work, creating thereby a state of urgency. The psychical apparatus then see to its discharge.

(3)  $\psi$  receives the periods from  $\phi$ , which are — upon some ‘criteria of relevance’ — somehow captured/stored, mainly<sup>27</sup> by being linked to events connected with the experience of satisfaction (or pain).

In other words, biologically, the experiences of satisfaction (and pain) will serve as guides, as sorts of ‘criteria of relevance’, upon which the psychical apparatus will notice, store, filter, or use the information provided by the qualitative periods from  $\phi$ .

(4) Primarily, therefore, all source of information about the external world comes from  $\phi$ .

(5) A perception will have then two aspects, one qualitative and one quantitative.

The qualitative, discriminative aspect of perception has mainly to do with the information provided by  $\phi$  through its periods. When we speak about a perceptual *image* we mainly refer to the qualitative aspect of the perception.

The quantitative aspect of perception, on its turn, has to do with the Q cathecting the neurones excited by those periods (meaning that a certain level of Q is needed for a perception to happen, below which that information goes by unnoticeably).

(6) Similarly, a memory will have two aspects, one qualitative and one quantitative.

The qualitative, discriminative aspect of the memory has also mainly to do with the information provided by  $\phi$  through its periods, as well as with the sensations resulted from the experience of satisfaction (or pain). When we speak about a mnemonic *image* we mainly refer to the qualitative aspect of the memory.

Analogously, the quantitative aspect has to do with the passage of more or less intense levels of Q (as well as its being linked to an experience of discharge), thereby creating the facilitations between the neurones.

As a matter of fact, facilitations will be created whenever an appropriate conjunction of ‘intensity’ and ‘relevance’ occur together.

---

<sup>27</sup> Mainly but not exclusively. Obviously qualitative information not directed related to the experiences of either satisfaction or pain is also appropriated by the psychical apparatus. Nonetheless it is not inappropriate to say that all information is, in a way or another, scanned having as the primary aim to help the psychical apparatus to rid itself of Q.

What about consciousness?

We are now in position of fully benefiting from our proposed solution.

(7) A memory being revived will be the result of a certain amount of Q flowing through neurones previously facilitated, which thereby will reactivate their qualitative aspects.

Below a certain threshold, this current will activate those qualitative aspects in a mild manner, i.e., the psychical apparatus will be able to revive those images as *memories*, meaning that the psychical apparatus will not mistake those images for perceptions<sup>28</sup>.

*Above a certain threshold* though, the current will activate those qualitative aspects to their fullest, i.e., it will bring about basically the same qualitative aspects a perception is capable of providing.

In that case, the psychical apparatus may actually mistake the revived memory for a perception.

(8) The generation of quality/consciousness will also be a function of two factors:

(a) The existence of a *passing current* through the neurones which reaches/exceeds a certain amount/threshold;

(b) The existence of qualitative information being provided by the neurones.

Or, in a psychical apparatus soon filled up with memories/facilitations, the second condition will always be fulfilled, leaving us with the simple and straightforward rule:

*Whenever a current of freely mobile energy cathects the  $\psi$  neurones over a certain limit, the phenomenon of consciousness occurs, (full) quality is generated.*

(9) That being, we also gain insight to better characterise how remembering relates to consciousness.

Indeed, Freud often stated that there is no quality in remembering and, on the other hand, that phenomenon of consciousness is the very producing of quality.

---

<sup>28</sup> A plausible explanation for this is that a current within certain boundaries would activate only some of those qualitative aspects, not all.

Obviously by no means did Freud have the intention of either denying that we do not have memory of any qualitative aspects (such as colours, smell, taste, etc.) or denying that we have conscious memories at all.

Nonetheless, this little and maybe relatively unimportant puzzle finds here an easy solution. In effect, now we have the means to clearly differentiate between a regular conscious memory (with qualitative aspects being evoked, but in a mild manner) and a conscious perception (with its qualitative aspects being evoked to the fullest); or between a regular conscious memory and a hallucinated one (with its qualitative aspects being evoked to the fullest, thereby ‘simulating’ a perception).

(10) Both the over-cathected wishful idea and, in a special way, the dreams, could be thought of as fitting in the last category.

As a matter of fact, the first circumstance is one where there is a straightforward excess of energy cathecting certain neurones, the conditions for generation of consciousness with full quality being met.

Normally, a cathected ego can prevent this from happening by inhibiting the cathexes, interfering in their flux, thereby confining them within the proper boundaries.

In the second circumstance though, there is no cathected ego to (properly) interfere in the flux of the freely mobile energy, and so it (the energy) may flow uninhibitedly in the direction of the best facilitated paths, having therefore no difficulty to reach/exceed the ‘consciousness/quality’ threshold.

(11) The transitoriness of consciousness also finds an easy explanation. Consciousness is essentially an ephemeral/transient/fleeting phenomenon because it is *nothing* more than the result of that freely mobile energy exciting certain neurones at a due time. Once that ‘surplus’ of energy is not available anymore (due to its being bound or discharged), no consciousness is generated.

### XIII

Or, from that, we need to draw a key consequence, namely, the fact that consciousness should not be thought of as a ‘true’ *system* (as are the Pcs and the Ucs; as

are the  $\psi$  system and its subparts,  $\psi$  pallium and  $\psi$  nucleus<sup>29</sup>), precisely localised in space and having a specific and separate set of neurones dedicated to perform this function.

Instead, consciousness as a *system* — the special set of neurones  $\omega$  — must literally disappear, so we only need to deal with consciousness as a *function*, a function that may be easily and safely performed by the  $\psi$  neurones.

But now how can the same set of neurones ( $\psi$ ) be responsible for both memory and consciousness? Are not those incompatible?

Or, the moment we have distinguished between the *path* (the neurone in its physical aspect) and the *passing current* of Q, we have by the same token opened up a way of challenging such alleged incompatibility.

Memory has to do with the (physical) creation of facilitations; it properly consists in the difference between those facilitations created between the neurones.

Consciousness, on the other hand, has to do with the *passing* current of Q through those very facilitations. What this passing current of Q through the facilitations does — as described in items (5)-(6) — is to excite those cells, those neurones, i.e., to activate those qualitative information brought by  $\phi$  periods or previously ‘stored’.

If this passing current is within certain boundaries, a regular remembrance is produced, with mildly intense qualities being generated.

If on the other hand this passing current exceeds a certain amount, reaches a certain threshold, the cells will be activated to their fullest, i.e., full, perceptive-like quality will be produced.

This way, we see, it is not contradictory *at all* to assume that both memory and consciousness may be performed by the same set of neurones, for they correspond to completely different aspects of activity of the cells.

And with that we believe to have answered a possible objection against our solution.

---

<sup>29</sup> In a next article, we will try to establish the close connection (if not full identity) between  $\psi$  pallium and the Pcs, between  $\psi$  nucleus and the Ucs.

Indeed, what we deduce from the above explanation is that there is no real incompatibility in assuming that a same set of neurones (neurones  $\psi$ ) is responsible for both memory and consciousness.

It is high time we joined Natsoulas in his quest, so can establish a fruitful dialogue with his work.

#### XIV

Accepting that reformulation of the psychological apparatus, it is our belief that the main paradoxes surrounding Freud's conception of consciousness may be solved, and hopefully none added.

At this point, let us try to see how our solution meets Natsoulas' main challenges and whether it lives up to the expectation and satisfactorily gives answer to some problems he (and Freud) left unsettled.

The following items may be enlisted as some of the main problems Natsoulas faces, especially in his series of articles "Freud and Consciousness"<sup>30</sup>.

(a) Basic/derived consciousness<sup>31</sup> X appendage hypothesis.

Having consciousness lost its status as a 'true' system (there are no  $\omega$  neurones anymore), the distinction between intrinsic and derived consciousness is no longer needed or wanted and we may fully benefit from the hypothesis of consciousness as an "appendage", as shall be supported in the discussion below.

(b) Unconscious emotions.

Although Freud wrote sometimes that "feelings are either conscious or unconscious" (Freud, 1923, p. 23), he nonetheless clearly states that there are no

---

<sup>30</sup> Due to space limitation, we will refrain from directly quoting the problematic passages. Nonetheless, whoever is familiarised with Natsoulas' series of articles will immediately recognise the topics and problems discussed below.

OBS: Aqui será necessário acrescentar uma exposição mais detida das propostas de Natsoulas, com vistas a não perder o leitor não-familiarizado com sua série de artigos.

<sup>31</sup> Cf. Natsoulas (1984) and (1985), articles named after that distinction.

unconscious emotions or feelings, that affects are never unconscious and that referring to ‘unconscious emotions’ is only a kind of ‘shortcut’, an useful manner of speaking<sup>32</sup>.

Natsoulas (1985; 1989b; 1991) and others<sup>33</sup> have much discussed about it, but none of them was able to form a more complete picture and — in the lack of a criterion as to which Freudian texts to privilege — no consensus was attained.

With our solution, however, we believe that matters become clearer and straightforward, for there is simply no ‘essential’ difference between a conscious content and a nonconscious one. For a nonconscious content to become conscious, all it needs is to have a certain amount of Q above a certain threshold<sup>34</sup>.

Obviously, as the ego controls (most of) the distribution of Q in the psychical apparatus, for a nonconscious content to become conscious, it will need to obtain the ego’s ‘approval’.

Strictly speaking, then, emotions are qualitative contents that get enough (freely mobile) cathexis to become conscious.

The so-called ‘unconscious emotions’, on the other hand, could easily be accounted for as being those contents that precisely did not get enough (freely mobile) cathexis to become conscious. Or, alternatively, those contents whose associated energy is in a bound state (as opposed to ‘in a free state’).

Or, that means that we can meaningfully speak of the same mental content as being either conscious or nonconscious, this specific difference being related to the way the psychical apparatus distributes its share of freely mobile energy. Obviously enough, the contents which are meant to be repressed do not (easily) get the necessary amount of Q to become conscious.

In this view, censorship is properly speaking nothing but a way of distributing the cathexis over the contents the ego finds more ‘appropriate’ (that is, more capable of — being a means of — producing a lasting discharge or satisfaction)<sup>35</sup>.

Indeed, as consciousness is no longer a true system (with a localised position and special neurones to perform its functions), there is no paradox in assuming that position.

---

<sup>32</sup> On the topic of unconscious emotions, cf., for instance, Freud, 1915, p. 178; 1920, p. 32; 1923; p. 22-3. Cf. also Natsoulas, 1985, p. 187 ff.

<sup>33</sup> Cf., for instance, Smith, D.W. (1986), Wolheim (1982). Closer to our position are those of Sandler & Joffe (1969) and Pulver (1971).

<sup>34</sup> In the same vein, Natsoulas’ question — what does it consist for a psychical process to be (or become) conscious? — also gets answered. Cf. Natsoulas, 1989a, p. 97.

Closely related is the next item.

(c) How does inhibition work? When or why does it fail?

The inhibition is a crucial job performed by the ego. It amounts to coordinating the distribution of the available free quantity in the psychical apparatus.

In other words, without the intervention of the ego, the freely mobile energy flows directly in the direction of the best facilitations (which will almost inevitably end up generating a hallucination, primary process). That is basically what happens in dreams.

With a properly cathected ego, though, the freely mobile Q does not go in the direction of the best facilitations; rather, it is retained and directed (better: diverted) to the stimuli from the external world. That is why Freud speaks of the “unbound or primary processes”, on the one hand, and the “bound or secondary ones” (Freud, 1920, p. 63), on the other.

The inhibition (of the primary process) fails whenever the ego is not properly cathected, as when we are asleep (therefore, dreams) or, in rarer cases, when the amount of freely mobile Q is such that even a cathected ego cannot control the whole process of distribution.

(d) Consciousness (or  $\omega$  processes), what difference does it make?<sup>36</sup>

As we have seen, there is no need to postulate a special set of neurones ( $\omega$ ) in charge of consciousness, so there are no special “ $\omega$  processes”.

As for consciousness or conscious processes, the answer is quite simple and straightforward.

The psychical apparatus has as its main function to handle its internal quantities so it can maintain them in an ‘optimal level’, ideally only retaining the amount of Q necessary for the specific action to take place.

Conscious processes are crucial in that they indicate where the action must take place so we can have a lasting discharge. Actually, that is the main criterion by which

---

<sup>35</sup> Naturally, the assessment as to what is appropriate or relevant is a complex matter, having to do with the delicate balance between the different pressures the psychical apparatus faces.

<sup>36</sup> Cf. Natsoulas, 1989b, p. 631 ff. See also Smith, D.W., 1986, p. 152-3.

something gets conscious at all. In other words, we become conscious of the very things that (at least in principle) may be used to permit a (lasting) experience of satisfaction.

Hence the privilege to the information from the external world (from  $\phi$ ), for the psychological apparatus has since long learnt that the lasting discharge is associated with the occurrence of a perception.

By scrutinising the external world, therefore, by scanning the information provided by  $\phi$  (and thereof becoming conscious), the psychological apparatus puts itself in a better position to act at the right moment.

That is why a pre-cathexis is important, why qualities without attention are useless. A lack of attention is, in fact and in practice, a lack of relevance the psychological apparatus is attaching to that event, at that particular moment.

We could apply the same reasoning to the content of dreams and actually provide a more global answer as to its main function.

In effect, whilst dreaming, the psychological apparatus may perform a sort of ‘rehearsal’ or ‘trial test’ before action can take place in the real (waking) world. By doing this, paths and contents may be (re-)integrated, with the consequent consolidation of learning. Indeed, without the constraints of the incoming perceptions and the risks of failing, the psychological apparatus can “experiment” more freely (less ‘censorship’) during dreams and try out different possibilities or ways of achieving the same result: satisfaction. That is why the ‘censorship’ is more relaxed during dreams, precisely because the risks of experimenting are very low, if any.

On the other hand, that is also why there is always going to be *some* ‘censorship’, for not all conceivable possibilities are ‘up for grabs’, meaning that the things the psychological apparatus cannot really conceive as being realisable (at all) in the real (waking) world are not going to become conscious *even* in dreams.

In still other words, “being or becoming conscious” is a sort of “ready-for-action-flag”: only things that may — at least in principle — get acted upon may become conscious. ‘To become conscious’, then, means to pass some sort of ‘test of relevance’. And what is the ‘criterion of relevance’? As we have seen, no other than the experiences of satisfaction and pain, so we can relieve/avoid tension.

Naturally, events that are *repressed* are not — cannot be — ‘ready for action’.

That is, the criterion of relevance functions both positively and negatively.

Oversimplifying, we could say that the events with positive associations — satisfaction, relief of tension — easily get marked with a ‘ready-for-action-flag’.

Conversely, the events with negative associations — pain, increase of tension — are marked with a sort of ‘danger’ or ‘keep-it-away-flag’, thereby being candidates *not* to become conscious.

All the things (perceptions, thoughts, wishes, plans, etc) that may become conscious are only the things that the psychological apparatus — after careful and weighted consideration of the pros and cons — reckoned to be potentially useful in the ‘real world’.

We could try the following formula:

*The things to become conscious are the things to become real.*

Our consciousness, then, is like a ‘stage’, where we rehearse, beforehand, the things and actions that we want or consider to perform in the world.

All the rest is barred and remains unconscious.

That is: all the things that are reckoned either to be strictly useless or dangerous remains unconscious. And among the latter are the repressed contents.

(e) How do thoughts processes become conscious?

Firstly, in order for thoughts to become conscious they have to pass the ‘test of relevance’. Here we could talk about a huge and permanent ‘competition’ among all our thoughts, among all the possible thoughts we may have. The winning ones get conscious, meaning that the psychological apparatus considered them (more) relevant for the actions the subject may perform in the world. Other relevant thoughts remain nonconscious nevertheless active at the background and may become conscious at any time as long as they manage to gather enough ‘strength’ to win the ‘competition’ against other thoughts.

Secondly, they have to pass the ‘test of consistency’. Here we could talk about the difference between the unconscious, ‘processed in parallel’, multi-modal processes and the conscious ‘serial’, linear processes. In other words, while unconscious representations do not have to be coherent, consistent, compatible with each other, conscious representations do have to exhibit such coherence. Hence, the representations

or set of representations which do not comply with this have to be somehow ‘translated’ to fit these terms.

In terms of psychical systems, the Ucs representations have to be translated into Pcs representations.

We translate Ucs (thing-)presentations (*Sachvorstellungen*) into Pcs (object-)presentations (*Objektvorstellungen*) by connecting them with word-presentations (*Wortvorstellungen*)<sup>37</sup>.

Taking the risk of oversimplifying, what happens in this process is the following:

The thing-presentations (*Sachvorstellungen*) are unstable in that their unity is very fluid, depending on their elements having occurred simultaneously in the past and/or their elements being causally linked to some experience of satisfaction (or pain).

Occasionally then, different elements of different situations may cluster together, regardless of their mutually contradictory attributes. Operating at the background, in parallel and unconsciously, that does not pose any problem.

On the other hand, being so context-dependent, once the context is changed, so are their connections. As the subject’s experiences accumulate, the multiplication of possible combinations becomes staggering, none of which has a strong enough ‘glue’ to provide a (more) permanent unity for any such Ucs representation.

With the Pcs ‘translation’, however, a whole new thing happens. By now becoming attached to word-presentations (*Wortvorstellungen*), the previously fluid representations can obtain a far more stable unity, an unity that, although still context-dependent, is language-dependent (therefore community-dependent), therefore free(r) from the always-mutating idiosyncratic context.

More than that. By means of this conceptual unity, the ‘newly born’ representations automatically pass the test of consistency, getting to rid themselves of mutually contradictory elements and so *becoming able* to become conscious.

As Freud states:

---

<sup>37</sup> “The question ‘How does a thing become conscious?’ would thus be more advantageously stated: ‘How does a thing become preconscious?’ And the answer would be: ‘Through becoming connected with the word-presentations corresponding to it’” (Freud, 1923, p. 20). The conceptual difference between thing-presentation (*Sachvorstellung*) and object-presentation (*Objektvorstellung*) will be explored in a next article.

Being linked with word-presentations is not yet the same thing as being conscious, but only makes it possible to become so; so it is therefore characteristic of the system Pcs and of the system alone (Freud, 1915, p. 202-3).

With that distinction, we see, we gain more insight into Freud's theory, for now we have a means to attach different properties to the different kinds of contents (representations) that each of the psychical system (Ucs and Pcs) possesses.

(f) The problem of 'meaning-transference'.

Natsoulas wrote:

"... Freud's thesis that consciousness is only of qualities. On the face of it, the latter thesis suggests that we are not conscious of meaningful sounds as meaningful in general and specifically; that is, we are not conscious of their meanings but only of their qualities. This surely cannot be what Freud meant to claim, but his theory may imply it" (Natsoulas, 1985, p. 200).

"Freud considered conscious thoughts meaningful, his theory requires their meaning be transferred to them from unconscious thoughts, which transpire, outside the perception-consciousness system, but the theory does not make this transfer possible" (Natsoulas, 2002, p. 281).

This is a problem which is raised only if we stick to the idea of consciousness as a 'true system', therefore requiring the unconscious contents to somehow physically 'enter' consciousness so they can "transfer" their meaningfulness. Or, that is impossible, hence the problem.

However, once consciousness is no longer a true system, the problem gets quickly dissolved.

Indeed, as we saw in the section (b), the same content can be either conscious or nonconscious, depending on how it gets cathected. And it gets 'properly' cathected depending on how the content in question relates to the ego's priorities of allocation of energy.

So, the meaning of the content remains attached to its nonconscious origin (either unconscious or preconscious), and the fact of that content becoming conscious does not interfere at all in that respect.

And, as we can see, this one — as well as the other issues — clearly represents no puzzle at all within our approach.

## CAPÍTULO II

### A MEMÓRIA NO APARELHO PSÍQUICO: DA PULSÃO À LINGUAGEM

No capítulo anterior, atacamos o problema da consciência e tentamos oferecer uma solução para o mesmo. Conforme mencionamos, o recurso ao instrumental conceitual presente no *Projeto de 1895* revelou-se fundamental. Com efeito, é ali — a despeito da ‘dureza’ do vocabulário fisicista — onde o aparelho psíquico e suas relações energéticas encontram sua versão mais ‘material’, mais concreta’.

Nesse capítulo, nós continuaremos a seguir a mesma estratégia, a saber, valer-nos desse instrumental conceitual do ‘primeiro Freud’, de modo a tentar aprimorar nosso entendimento do aparelho psíquico.

\* \* \*

Para Freud, o aparelho psíquico é antes de tudo um aparelho de memória, capaz de gravar as experiências para utilizá-las depois como *guia de ação*. Ora, acontece que a constituição deste aparelho se faz entre homens que constituem uma comunidade falante, o que vai ‘transformar’ este aparelho de memória num *aparelho de linguagem*.

Isto implica já duas coisas: (a) não há *um* aparelho de linguagem concebido isoladamente. Um aparelho de linguagem está sempre em relação com outros aparelhos e depende desta relação para se constituir; (b) o processo de aquisição da linguagem segue o processo normal de memorização, isto é, trata-se de um processo de ligação e associação que está na raiz da formação das palavras e da produção de significações.

Já dissemos que o registro da experiência de satisfação tem como resultado a formação de *Bahnungen*, as quais se apresentam como uma cadeia de percursos diferenciados ou privilegiados<sup>38</sup>. Isto quer dizer que a memória não é mais do que o conjunto destes trilhamentos, não é mais do que sua articulação. Examinemos em mais detalhe como estes trilhamentos se formam.

---

<sup>38</sup> Percorre-se preferencialmente o trilhamento ligado à satisfação ou descarga.

Inicialmente, devemos dizer que nem tudo o que é percebido é gravado pelo aparelho psíquico. Com efeito, não gravamos senão certos *traços* das impressões recebidas. A impressão, em si mesma, não constitui memória. São seus traços que serão registrados e depois organizados numa rede<sup>39</sup>.

O traço é propriamente uma *diferença* entre as *Bahnungen*. Ele vai constituir-se pela elevação de barreiras de contato<sup>40</sup> resistentes ao livre escoamento da excitação, e sua formação dependerá fundamentalmente de dois fatores: (a) da intensidade da impressão; (b) da repetição<sup>41</sup>. A intensidade da impressão será responsável pela formação das barreiras de contato, e a diferença entre elas dará lugar a um caminho preferencial. A repetição será o percurso mesmo desses trilhamentos favorecidos, os quais não são imutáveis, uma vez que de tempos em tempos os traços são submetidos a *retranscrições*.

### A Carta 52<sup>42</sup>

Na Carta 52, Freud comenta com Fliess sua hipótese de que nosso aparelho psíquico se teria estabelecido por um processo de estratificação sucessiva, pois “os materiais presentes sob forma de traços mnêmicos se encontram de tempos em tempos reordenados segundo as novas circunstâncias”<sup>43</sup>. “O que há de essencialmente novo na minha teoria é a idéia de que a memória é apresentada não uma só vez, mas muitas, e que ela se compõe de diversos tipos de signos”<sup>44</sup>.

Neste momento, Freud apresenta o seguinte esquema: em primeiro lugar, haveria as percepções (*Wahrnehmungen*), às quais a consciência se liga, mas que não conserva por elas mesmas nenhum traço do que se passou (já que percepção e memória se

<sup>39</sup> “As impressões em si mesmas são inarticuladas. (...) Quando elas são ligadas, as impressões entram na ordem das representações significantes” (cf. Wine, N., op. cit., p. 126).

<sup>40</sup> *Kontaktschranke*, segundo a terminologia empregada no *Projeto*. No resto de sua obra, Freud não utilizará mais a noção de *barreiras de contato*. Contudo, o que é importante frisar é o aspecto de *retenção* de energia, de quantidade. Isto perdurará na obra de Freud sob a noção de *inscrição*. Ou seja, a retenção de Q torna-se a retenção de *traços* de impressões ou traços de percepções. O vocabulário quantitativo dá lugar a um vocabulário “semântico”, e mesmo significativo. Esta mudança, como nós já o indicamos, pode já ser notada no *Projeto*, onde a abordagem da quantidade cede lugar à abordagem das representações. O que nós fazemos aqui é mostrar não apenas que o aspecto quantitativo não é antinômico ao aspecto representativo, semântico, mas também que ele serve ainda a esclarecer certas relações entre este aspecto semântico, significativo, e o aspecto pulsional, como se verá em seguida.

<sup>41</sup> *Esquisse*, op. cit., p. 321

<sup>42</sup> Carta 52, de 6 de dezembro de 1896. in: *La Naissance de la Psychanalyse*, op. cit., p. 153-160.

<sup>43</sup> Idem, p. 153.

excluem). Estas percepções se fariam registrar, num primeiro tempo, enquanto *Wahrnehmungszeichen* (traços de percepção), inacessíveis à consciência e articulados segundo uma associação por *simultaneidade*. A partir daí, duas outras transcrições ainda ocorrerão:

(1) a transcrição relativa ao sistema inconsciente (*Unbewusstsein*), que será ordenada segundo um sentido causal, sugere Freud, e igualmente inacessível à consciência; e

(2) a retranscrição que se faz a um nível pré-consciente, mediante ou mediada por representações-palavra (*Wortvorstellungen*)<sup>45</sup>.

E isto nos conduz ao campo da linguagem propriamente dita.

### **O aparelho de linguagem**

Até o momento, vimos que o homem é capaz de gravar os eventos que o atingem através da criação de grandes complexos associativos chamados *Bahnungen*. Ora, o que acontece é que, entre os múltiplos eventos que serão gravados pela criança, há a experiência do discurso do outro. Juntamente com o leite, o seio, o homem registra sons, sons de palavras, os quais ele vai terminar por associar a certos objetos devido a uma certa regularidade com a qual eles aparecem unidos.

A constituição do aparelho de linguagem se fará assim através de um processo de associação, o qual vai unir dois grandes complexos associativos: o complexo das associações de objeto e o complexo das associações de palavras.

As associações de palavra formam um complexo associativo (potencialmente) *fechado*, isto é, limitado em sua composição: imagem de leitura, de escrita, sonora, motora.

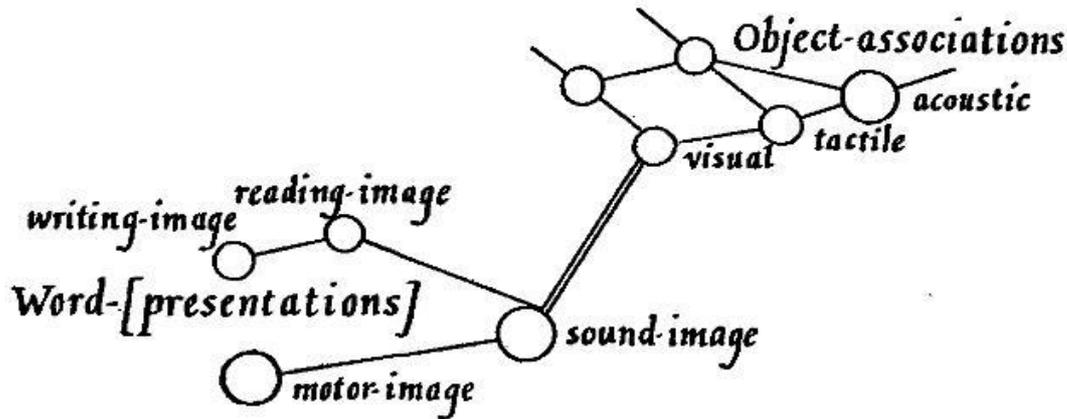
As associações de objeto, por sua vez, são um complexo essencialmente *aberto*, com suas cadeias sempre podendo ganhar novos ‘elementos’<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Idem, p. 154.

<sup>45</sup> Idem, p. 154-5.

<sup>46</sup> Com efeito, se é verdade, de um lado, que as imagens sonoras podem ganhar infinitas variantes em termos de pronúncia ou sotaque, podemos perceber, de outro, que tais variantes não alteram seu núcleo fundamental, isto é, o significado (cf. infra). O mesmo valendo para as variantes de escrita e leitura. O mesmo não se dá, porém, com as associações de objeto. Com efeito, formadas como são de imagens visuais, táteis, acústicas e cinestésicas, não há nada a princípio que restrinja o tamanho de tais cadeias associativas.



O ponto-chave a notar é que da associação entre esses dois complexos associativos se formarão de um lado a *representação-objeto* (*Objektvorstellung*) e, do outro, a *representação-palavra* (*Wortvorstellung*)<sup>47</sup>.

O que se produz por esta ligação tem conseqüências nos dois sentidos: as associações de objeto vão adquirir *unidade* a partir de sua ligação com a representação-palavra, formando a *representação-objeto*; por sua vez, a *representação-palavra* obtém *sentido* através da sua ligação com a *representação-objeto*. O aparelho de linguagem é assim um aparelho que articula representações, e esta articulação tem um efeito de sentido.

Observemos, contudo, que o efeito de significação vai resultar *não* da relação entre a *representação-palavra* e a coisa externa ou mundo exterior ou o referente (ou entre este e a *representação-objeto*), *mas* da relação entre a *representação-palavra* e a *representação-objeto*.

Sim, porque é apenas a partir da *representação-palavra* que a *representação-objeto* pode obter unidade e desempenhar uma função de conceito. É a *Wortvorstellung* que 'cria' a *Objektvorstellung* (e não o objeto exterior)<sup>49</sup>.

Salvo honrosas exceções — caso de Helen Keller, por exemplo — o complexo das associações de palavra é ligado àquele das associações de objetos apenas por sua imagem sonora, sugere Freud. Por sua vez, é a imagem visual que ganha proeminência no caso do complexo das associações de objeto. Freud, 1915, *The Unconscious*, p. 214.

<sup>47</sup> Cf. *Aphasies*, op. cit., p. 127.

<sup>48</sup> É quase inevitável fazer aqui uma alusão a Saussure e a Lacan. Realmente, não seria exagerado de dizer que, de um certo modo, Freud operava já com a inversão do par significante/significado, como fez mais tarde Lacan. Senão vejamos. Façamos corresponder a *representação-palavra* freudiana ao significante saussuriano e a *representação-objeto* ao significado. Assim, no momento em que Freud diz que o complexo de associações de objeto não tem unidade senão através da *representação-palavra*, ele diz ao mesmo tempo que a função de significado é dependente da função de significante. Em outras palavras, é a

Isto fica claro desde o momento em que Freud faz a distinção entre a afasia assimbólica e a agnosia.

A *agnosia* é propriamente um problema de reconhecimento de objetos, isto é, uma impossibilidade de se valer da linguagem adequada uma vez que um eixo determinado da associação de objetos foi rompido.

A *afasia assimbólica*, de seu lado, diz respeito a um problema na relação entre a representação-palavra e a representação-objeto, relação que “me parece merecer mais a qualificação de “simbólica” do que aquela existente entre um objeto e uma representação-objeto”<sup>50</sup>. Além disso, uma página antes, Freud já havia dito que “a palavra adquire sua significação pela ligação com a ‘representação-objeto’<sup>51</sup>. Quer dizer que Freud faz nitidamente a distinção entre o campo representativo (que contém as representações-palavra e as representações-objeto) e o terreno do objeto (o mundo exterior), e diz assim que a relação simbólica se estabelece no *interior* do campo representativo.

Para lançar um pouco mais de luz no assunto, é preciso lembrar que é somente a partir da representação-palavra que a representação-objeto pode ter unidade e desempenhar uma função de conceito. Deste modo, a representação-objeto não pode funcionar senão como *índice* do objeto exterior (jamais como sua cópia), e os atributos da coisa exterior serão então definidos no registro das representações, registro psíquico, sendo necessária obediência às suas próprias leis.

### **A Retranscrição Pré-consciente**<sup>52</sup>

---

representação-palavra que faz das associações de objeto um representação-objeto. A representação-palavra, portanto, precede logicamente a representação-objeto, assim como o significante precede o significado.

<sup>49</sup> A idéia de que a representação-palavra *cria* (ou precede logicamente) a representação-objeto parece-nos pertinente ao contexto da obra freudiana e não precisa necessariamente ficar vinculada a García-Roza, também seu proponente. De fato, ela encontra justificativa e suporte na nossa própria leitura do texto freudiano, em que é proposta uma distinção mais fina (inexistente em García-Roza) entre representação-coisa e representação-objeto e se mostra que as representações-coisa (fundamentalmente inconscientes) dão lugar às representações-objeto *apenas* ao sofrerem a retranscrição pré-consciente (o que ocorre mediante associação do material mnêmico anterior às representações-palavra). Dito de outro modo, pode-se dizer que a representação-palavra “cria” a representação-objeto no sentido preciso de que é apenas após a aquisição da linguagem que a mesma pode surgir e fazer irrupção na consciência.

<sup>50</sup> Cf. *Aphasies*, op. cit., p. 128.

<sup>51</sup> Cf. *Aphasies*, op. cit., p. 127.

<sup>52</sup> cf. *Carta 52*, op. cit., p. 155

Nós já dispomos de elementos suficientes para examinar o que se passa ao nível da retranscrição pré-consciente. Nesta, o material mnêmico será ligado às representações-palavra e com isso ele ganhará possibilidade de acesso à consciência.

Mas qual é exatamente este material mnêmico ao qual as representações-palavra se vão associar? O registro das representações-palavra é o registro do PCs. Temos então duas pistas: a *primeira* diz que o registro mnêmico anterior é o registro do Inconsciente; a *segunda* diz que as palavras vão vincular-se às associações de objeto, resultando desta ligação uma unidade conceitual de objeto (*Objektvorstellung*). Parece então que não nos resta outra solução senão afirmar que o material mnêmico do Ics é composto por associações de objeto, restando para o registro do PCs a unidade conceitual das representações-objeto, assim como as representações-palavra que lhes são associadas.

Todavia, no seu artigo *O Inconsciente*<sup>53</sup>, Freud vai dissecar os conceitos. Lá ele nos diz que o que era até então designado sob o termo de representação-objeto (*Objektvorstellung*) será decomposto em representação-palavra (*Wortvorstellung*) e representação-coisa (*Sachvorstellung*)<sup>54</sup>. Com isto, ele delimita o que ele entende ser a diferença entre uma representação consciente e uma inconsciente: “a representação consciente compreende a representação-coisa — mais a representação-palavra que lhe pertence — a representação inconsciente é a representação-coisa apenas”<sup>55</sup>.

Isto nos conduz, entretanto, a uma dificuldade conceitual. É a *Sachvorstellung* sinônimo da *Objektvorstellung*, e então poderiam elas ser utilizadas indiferentemente uma no lugar da outra? Ou tratar-se-ia antes de conceitos diferentes? Tal distinção é de grande importância. Com efeito, as *Objektvorstellungen*, quando elas se referem a seu casamento com as *Wortvorstellungen*, podem naturalmente tornar-se conscientes. É propriamente o que identificamos conscientemente como objetos. De outro lado, as *Sachvorstellungen*, referidas ao sistema Ics, dificilmente poderiam ser ditas susceptíveis de se tornarem conscientes (pois a propriedade de tornar-se consciente é ligada aos conteúdos do PCs). Além disso, Freud havia-nos dito que as associações de objeto só obtinham unidade através da *Wortvorstellung*: como dizer agora que as *Sachvorstellungen* são da ordem do Ics se neste não há *Wortvorstellungen* para lhes darem unidade? O problema consiste então em definir de onde vem a possível unidade

<sup>53</sup> “L’Inconscient”, op. cit.

<sup>54</sup> idem, p. 116. cf. também “Das Unbewußte”, in: *Metapsychologische Schriften*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992, p.151.

<sup>55</sup> “L’Inconscient”, op. cit., p. 117. “Das Unbewußte”, op. cit., p. 151

da representação-coisa (*Sachvorstellung*)<sup>56</sup>, se o Ics não conta com a representação-palavra para fazê-lo.

Ainda que Freud não seja totalmente cristalino a este respeito, nós temos uma proposta de solução que pretende, ao mesmo tempo, respeitar a letra do texto freudiano e lhe dar um maior rigor conceitual.

Retomemos a *Carta 52*. Lá, Freud nos fala inicialmente de um primeiro registro dos *Wahrnehmungszeichen* (traços de percepção), cuja ‘regra’ de associação era simplesmente a *simultaneidade*. Estes *Wahrnehmungszeichen*, então, nós poderemos pensá-los como sendo as associações de objeto propriamente ditas, já que não há nada que as unifique além de sua ocorrência simultânea<sup>57</sup>. É o material mnêmico mais primitivo, não articulado em sistema, em *Bahnungen*. Após isto, haveria a transcrição inconsciente, quando este material, este conjunto descoordenado de traços, seria organizado, articulado, segundo uma ordem causal. Seria assim esta articulação causal que inauguraria propriamente o psiquismo, uma vez que antes não havia senão traços mnêmicos gravados uns após os outros, sem nenhuma relação especial ou duradoura entre eles. A unidade das representações inconscientes seria dada então, segundo nossa hipótese, por esta ligação *causal*.

É preciso, todavia, examinar de onde vem esta *causalidade*, de onde vem o princípio de organização destas representações inconscientes. Ora, para determinar isto, é absolutamente necessário não esquecer jamais as características principais do sistema inconsciente. Em outras palavras, nossa hipótese não seria válida se a causalidade de suas representações contradissesse o fato de que tais representações têm a relação a mais estreita com a formação do desejo. A teoria do desejo inconsciente é crucial na psicanálise, e, portanto, a causalidade de suas representações deve levar em conta esse fato. A questão então que se coloca agora é: de onde vem o desejo e como ele pode fazer-se representar nas inscrições e transcrições mnêmicas? A resposta se deixa já adivinhar, e não há mesmo outra: evidentemente, da experiência de satisfação primordial.

---

<sup>56</sup> De fato, já que falar de representações implica supor algo como uma unidade. Um complexo associativo em si mesmo não poderia ser dito uma representação a menos que exista um princípio de unificação que faça com que as associações de que ele se compõe perdurem, num certo sentido, juntas. A representação-palavra, na medida em que ela é uma espécie de invariante lógico, pode assumir tal função de princípio de unificação. Resta-nos a descobrir o que pode desempenhar esse papel no caso das representações inconscientes.

### **Retomada da experiência de satisfação (*Befriedigungserlebnis*)**

Retomemos então nosso raciocínio a partir de outros conceitos. O organismo prematuro sofre de uma *sensação corporal* de dor, de tensão (SC1); ele grita (numa vã tentativa de se livrar da quantidade Q); uma outra pessoa (o *Nebenmensch*) vem em seu socorro e realiza para ele a ação específica, dando lugar em seguida à sensação corporal de satisfação (SC2). Esta seqüência de eventos é propriamente o primeiro objeto de registro mnêmico para o ser humano, e por isso a passagem de SC1 a SC2 não pode ser gravada pela criança senão enquanto *Wahrnehmungszeichen*<sup>57</sup>. Mas como é isto possível, se a passagem da primeira sensação corporal à segunda pareceria fazer referência *antes* a ordens *distintas* de eventos — que não poderiam, portanto, ser pura e simplesmente registradas segundo uma associação por simultaneidade — *do que* a um só evento? A razão é que o registro não é possível senão pelo surgimento das percepções que acarretam a satisfação, isto é, o que vai tornar possível a associação entre SC1 e SC2 são essas percepções de satisfação e, portanto, *para a criança, não se trata senão de um e apenas um único evento*. A prova disso é que, quando sobrevém de novo SC1, a criança passa *imediatamente* a SC2, alucinando a satisfação. O que equivale a dizer que não é senão num *a posteriori* que as duas sensações corporais poderão ser separadas, exatamente por intermédio das ligações que se interpõem entre elas. Neste momento, antes da intervenção das ligações, não há ainda registro Ics, não há ainda sistemas psíquicos distintos, e, no limite, não há ainda psiquismo.

### **O Outro e a entrada no Simbólico**

É então no que se segue que tudo o que é especificamente humano vai fundar-se. Por ocasião das ajudas subseqüentes do *Nebenmensch* (do Outro<sup>59</sup>), o que era uma mera reação motora — o grito — vai transformar-se numa espécie de ação específica, a

<sup>57</sup> Mais precisamente: as *Wahrnehmungszeichen* são os traços das percepções, isto é, os *elementos* que serão reunidos numa complexo associativo pela simultaneidade da ocorrência. Ou ainda: as associações de objeto são as *Wahrnehmungszeichen* enquanto reunidas por sua ocorrência simultânea.

<sup>58</sup> Como nós o vimos, esses traços de percepção formam o primeiro registro mnêmico, organizado segundo a associação por simultaneidade.

<sup>59</sup> Entendemos que também aqui um conceito lacaniano pode ser tomado de empréstimo, sem nenhum prejuízo ao arcabouço conceitual freudiano.

primeira e única do recém-nascido. O grito vai experimentar uma espécie de “mutação” e tornar-se *apelo*, isto é, vai adquirir uma função secundária de comunicação.

Ora, com isso, o sujeito humano entra agora no terreno das trocas propriamente simbólicas, o que implica que suas procuras de satisfação futura deverão daí em diante ser feitas no interior dessa ordem. Com efeito, após o fracasso da satisfação alucinatória, não resta à criança senão se fiar na satisfação trazida pelo Outro. Além disso, se nós queremos ser mais precisos no que concerne ao vocabulário conceitual utilizado, a criança não se torna *sujeito* senão através de sua inserção na rede simbólica. De fato, é quando o grito torna-se *apelo*, torna-se *demanda*, que a criança se torna um sujeito, o *apelo* sendo seu gesto primeiro e fundador. O *apelo* é uma demanda ao Outro, e sua resposta tem uma função de reconhecimento. A partir dessa troca primordial, seus destinos — da criança e do Outro — estarão intimamente imbricados.

A causalidade que concerne às representações inconscientes, as *Sachvorstellungen*, será assim atravessada pela influência do Outro, influência da ordem simbólica, representacional. Dito de outra forma, as representações-coisa — na medida em que elas não apenas articulam SC1 e SC2, mas também fixam as marcas, os signos deixados pelo Outro nos caminhos de satisfação — organizam-se desde já enquanto cadeia articulada.

O círculo fecha-se então. As representações-coisa inconscientes podem ser legitimamente chamadas de “representações” uma vez que elas obtêm sua “unidade” através da articulação causal inconsciente, isto é, através do *desejo* (o qual imbrica o Outro na experiência de satisfação). Deste modo, nós diremos que as representações-coisa são, sim, do registro do Ics. De sua parte, o registro do PCs conteria, efetivamente, numa certa medida, a representação-coisa *mais* a correspondente representação-palavra (já que seria esta a retranscrição pré-consciente — vínculo das representações-palavra ao material psíquico do Ics). Contudo, *não seria senão com* o vínculo às representações-palavra que as representações-coisa adquiririam uma unidade *conceitual*, esta inexistente no inconsciente. Ora, as representações-coisa com unidade conceitual são justamente as *representações-objeto*, as quais podem tornar-se conscientes pelo intermédio das palavras.

Tem-se, desde então, uma dupla vantagem nesta distinção entre *Sachvorstellungen* e *Objektvorstellungen*. A primeira é a delimitação de pertencimento das representações

a *sistemas distintos* e, a partir daí, a segunda, a saber, a possibilidade de lhes vincular<sup>60</sup> diferentes propriedades.

Com efeito, como se sabe pelo exame dos sonhos, as representações inconscientes são muito mais maleáveis do que aquelas pré-conscientes. As primeiras têm grande facilidade para se condensar umas nas outras, para trocar elementos, enquanto que as representações pré-conscientes mantêm em geral sua estrutura, seu caráter invariante adquirido por intermédio da representação-palavra. É esta estrutura mais ou menos “formal” que nós chamamos “unidade conceitual”.

Rigorosamente, então, as representações-coisa, essencialmente inconscientes — após terem experimentado a retranscrição do PCs pelo vínculo às representações-palavra — dão lugar às representações-objeto, estas sendo dotadas de unidade conceitual e podendo tornar-se conscientes. Além disso, para uma última distinção, nós poderíamos acrescentar que o processo característico de descarga no nível inconsciente é o processo primário, isto é, as representações-coisa teriam por fim a descarga através da identidade de percepção<sup>61</sup>. Por sua vez, as representações-objeto, dotadas de uma unidade conceitual, podem ser ligadas um processo de pensamento judicativo e tentar proceder a uma descarga pela identidade de pensamento, processo secundário portanto.

Esta é nossa tentativa de solução, nossa hipótese de trabalho.

### **Pulsão e Psiquismo**

Articulemos agora o exposto em termos de economia pulsional. Freud define a pulsão como *um conceito limite, que articula o psíquico e o somático. Ela tem sua fonte no corpo, mas se faz representar no psiquismo, através das Vorstellungsrepräsentanzen*.

Como isso pode ser compreendido? Se tomarmos como referência o *Projeto*, poderemos ver a pulsão como o que vai suceder as excitações endógenas ( $Q\eta$ ) que estimulam  $\psi$ . Mas não basta identificar a pulsão à  $Q\eta$ . De fato,  $Q\eta$  é vista por Freud como uma estimulação de caráter endógeno, uma força constante, que, em si mesma,

<sup>60</sup> E, naturalmente, justificar a origem de tais diferenças.

<sup>61</sup> Dito de outro modo, haveria no inconsciente uma tendência à satisfação alucinatória do desejo, tal como ela acontece no sonho. Todavia, mesmo esta tendência se distingue já em vários aspectos da alucinação primitiva da satisfação originária, porque a tendência alucinatória do inconsciente passa pela influência do desejo, e este pela trama simbólica.

não é suficientemente forte para despertar a atenção psíquica<sup>62</sup>. Seu efeito no psiquismo se faz por *somação*, isto é, somente após certo grau de excitação haverá uma tendência à descarga, uma urgência que é (suscetível de ser) liberada pela via motora. É apenas então que esta quantidade de excitação é *capturada* pelo psiquismo.

Neste momento, podemos já estabelecer uma leve diferença entre pulsão e  $Q\eta$ . A pulsão, vimos, é um conceito limite que articula o psíquico e o somático. A pulsão não é uma estimulação psíquica. Ela é, antes de tudo, uma estimulação *para* o psíquico. Alguma coisa que, do exterior, faz uma exigência de trabalho ao psiquismo. Isto quer dizer que o que é da ordem do psiquismo é não a pulsão, esta considerada em si mesma, mas o que se deverá constituir como seus representantes.

Contudo,  $Q\eta$  faz irrupção efetiva no psiquismo,  $Q\eta$  é uma carga que circula também no interior do sistema  $\psi$ . A pulsão, assim, não poderia ser identificada à  $Q\eta$  a menos que se possa diferenciar a  $Q\eta$  em seus aspectos de existência no interior e no exterior do psiquismo. E isto precisamente pode ser feito através do já quase onipresente conceito de ligação, conforme tivemos oportunidade de ver no capítulo anterior.

De fato, ali dissemos : o psiquismo é inaugurado com a ligação de Q, querendo dizer com isso que é fundamentalmente a ligação de Q que diferencia, que marca a transformação da energia somática em energia psíquica. Será essa diferença, portanto, que nos permitirá alcançar uma definição precisa da pulsão em termos de Q livre e Q ligada.

\* \* \*

Senão vejamos.

Recontemos a mesma história, agora incluindo a pulsão como um de seus personagens, bem como as depurações conceituais feitas acima.

A  $Q\eta$ , livre, é capturada (ligada) numa trama neuronal (as *Bahnungen*), uma rede de caminhos diferenciais que se revelará fundamentalmente uma trama *representativa* — inicialmente composta de representações-coisa (registro do Ics), e em seguida de representações-objeto e de representações-palavra (registro do PCs).

Ora, se então nós identificamos esta  $Q\eta$  livre ao disperso pulsional, parece que todos os segredos da definição acima nos são revelados.

---

<sup>62</sup> Cf. *Esquisse*, p. 335.

De fato, a pulsão tem sua origem no *corpo* (estimulação endógena – Q<sub>h</sub> livre) e se faz representar no psiquismo através de representações energeticamente investidas: os *Vorstellungsrepräsentanzen*<sup>63</sup>, que, organizados em rede, constituem o território da Q ligada, território psíquico propriamente dito<sup>64</sup>.

Esta quantidade de excitação que faz irrupção no psiquismo gera um impulso, uma pressão à descarga, a qual tentará ser levada a cabo via ação motora, ação específica. Será, portanto, a partir dessa rede de representações que se orientará a procura futura de satisfação: tenta-se *repetir* a experiência de satisfação originária percorrendo essa rede de caminhos diferenciados, essa rede articulada de traços mnêmicos<sup>65</sup>.

Entretanto, fato crucial, entre o que se procura repetir e o que efetivamente se consegue, há um hiato, uma distância insuperável, distância essa que vai determinar duas das características pulsionais mais marcantes:

- (a) uma exigência permanente de trabalho ao psiquismo;
- (b) a variabilidade de seus objetos de satisfação<sup>66</sup>.

### ***Das Ding: um furo real no centro do aparelho psíquico***

Mas por que é necessária a existência de um ‘hiato’ ou de uma defasagem entre o objeto procurado e o objeto encontrado? Uma vez mais, o recurso ao *Projeto* nos é de grande valia. Lá, Freud nos diz que a primeira apreensão da realidade pelo sujeito é o

<sup>63</sup> Os *Vorstellungsrepräsentanzen* têm um elemento representativo propriamente dito (*Vorstellung*); e um intensivo (o afeto — *Affekt*). Em relação a isto, nós podemos sublinhar o fato de que, apesar do fato de que eles fazem conjuntamente sua aparição no psiquismo, eles podem eventualmente destacar-se um do outro.

<sup>64</sup> É importante destacar o fato de que o conceito de pulsão vem marcar uma diferença qualitativa entre o psíquico e o não psíquico. Com efeito, não basta dizer que a energia de fonte endógena foi capturada pelo psiquismo. Tal energia é não apenas capturada, mas, de certa maneira, transformada. O que era apenas quantidade, intensidade, torna-se representação, torna-se linguagem. O destino da pulsão é, poder-se-ia dizer, transformar-se em linguagem.

<sup>65</sup> Traços eventualmente remanejados pelas retranscrições do material registrado

<sup>66</sup> Freud examina atentamente o conceito de pulsão em seu artigo *Pulsions et Destins des Pulsions* (in: FREUD, S. *Métapsychologie*, op. cit.). É preciso notar, contudo, que já em 1896 (após *Afásias, Projeto e a Carta 52*) todas as bases para a teoria da variabilidade do objeto pulsional já estão estabelecidas. De fato, ali nós podemos ler que: (1) a experiência de satisfação originária orienta todo o processo de busca de satisfação futura e que esta não pode ser assimilada no psiquismo enquanto impressão, mas apenas mediante seus traços; (2) estes traços, longe de serem cópias das impressões ou do mundo exterior – ou mesmo cópias dos elementos sensoriais percebidos – são, antes de tudo, meros índices daquelas; (3) tais traços se organizam através de uma grande rede de representações (representações-objeto e representações-palavra), a qual instaura um registro simbólico que – pelo fato do efeito de significação ser interior ao campo representativo – há uma certa autonomia em relação ao mundo exterior. Ora, daí a concluir que a apropriação simbólica dos traços mnêmicos multiplica as possibilidades de satisfação é simplesmente um passo a mais.

*Nebenmensch*, o complexo do próximo. Com efeito, é o *Nebenmensch* que toma a seu encargo a tarefa de suprir as necessidades do recém-nascido, e portanto suas primeiras percepções o incluem necessariamente. Este complexo do próximo, o sujeito vai dividi-lo em duas partes: uma delas é *inassimilável* e se impõe por sua constância (*das Ding*); enquanto a outra é variável e pode ser conhecida pelo sujeito (pelo eu)<sup>67</sup>.

Mais especificamente — e utilizando o vocabulário fisicista do *Projeto* para nos ajudar neste primeiro momento —, estas duas partes são o *neurônio a* e o *neurônio b*. O primeiro pertence a  $\psi$  *núcleo*, e o segundo a  $\psi$  *pallium*. Esta indicação é importante, pois ela já indica por que o neurônio *a* é inassimilável, incognoscível, enquanto que o neurônio *b* pode ser conhecido, pode ser objeto de atribuição e comparação. De fato, o  $\psi$  *pallium* é a parte do sistema  $\psi$  onde se vão formar as representações-palavra e, talvez por sua proximidade a *f*, onde se vão associar as quantidades vindas da percepção. Ou seja, o que permite um conhecimento do neurônio *b* é seu vínculo às qualidades que podem ser articuladas na rede significante. Do outro lado, o  $\psi$  núcleo é o sistema que recebe os estímulos endógenos, que recebe diretamente a pressão pulsional. É ele que tem a relação mais estreita com o que se chamam *sensações corporais*.

Isto dito, nós podemos retornar a um vocabulário menos “fisiológico”, “fiscista”. A importância desta breve referência ao *Projeto*, contudo, está no sentido de indicar onde reside a irredutibilidade de *das Ding*, sua impossibilidade de ser assimilada pelo psiquismo e de ser propriamente conhecida. Ora, as conseqüências ou indicações que podemos tirar do parágrafo acima é que *das Ding* deve ser situada no eixo das sensações corporais (SC1-SC2), o qual não pertence, estritamente falando, ao território psíquico.

*Das Ding* deve então ser vista como o registro mnêmico da satisfação ela mesma, traço inassimilável porque não articulado em rede. De outro lado, a outra parte do complexo do próximo situa-se no eixo psíquico, eixo simbólico, ou seja, no eixo das representações qualitativas da experiência. Assim, é somente através dos traços mnêmicos das qualidades das percepções que esta memória real de satisfação pode ser associada às outras representações e tornar-se integrada, num certo sentido, ao circuito simbólico.

Em outros termos: as qualidades das percepções vão associar-se à sensação corporal de satisfação e vão dar lugar às representações-coisa inconscientes. Estas, de

---

<sup>67</sup> “Assim, o complexo do *Nebenmensch* se separa em duas partes, uma das quais se impõe por um aparato constante que permanece unido como *coisa* — como *Ding*”. Cf. Lacan, *L'Éthique*, p. 64 e

seu lado, vão fornecer o material primário para os futuros juízos de atribuição, já que a retranscrição pré-consciente se opera precisamente sobre essas representações inconscientes. E, desde que as representações-palavra são vinculadas a este material, o sujeito pode delas ter consciência.

De outra parte, há *das Ding*, que é a parte da experiência de satisfação que permanece isolada para o sujeito. *Das Ding* é, assim, o traço ‘bruto’, não lapidado da experiência do *Nebenmensch*, e por isto ela resta sempre “como sendo por sua natureza, *estranha (Fremde)*”<sup>68</sup>. É neste sentido que *das Ding* pode ser dita a coisa mais íntima e próxima do sujeito e, ao mesmo tempo, a mais misteriosa e desconhecida. De fato, enquanto ligada à experiência de satisfação fundamental, ela é *íntima* ao sujeito; enquanto irreduzível à articulação significativa, ela está fora do psiquismo, fora do simbólico e portanto é incognoscível<sup>69</sup>.

*Das Ding* é assim uma espécie de “furo” no interior do aparelho psíquico, furo em torno do qual todas as representações, todas as *Vorstellungen*, de um modo ou de outro, gravitam. O sujeito tenta encontrar *das Ding*, mas ele não encontrará senão *die Sache*, *die Sachvorstellungen*<sup>70</sup>.

### **Pulsão e Consciência**

Temos de lidar com um problema imprevisto.

Com efeito, acima fizemos o que nos pareceu uma promissora distinção entre Q<sub>η</sub> livre e Q<sub>η</sub> ligada. Ali, identificamos a Q<sup>71</sup> livre com a pulsão e a Q ligada com o território da memória, território psíquico propriamente dito. Ora, antes havíamos trabalhado também com a noção de Q livre, mas desta vez associada ao conceito de atenção psíquica.

---

também, Freud, *Esquisse*, p. 376; *Projeto*, op. cit., pp. 80-81;

<sup>68</sup> *Fremde*, estranha, estrangeira. Cf. *L'Éthique*, p. 64-65.

<sup>69</sup> O termo criado por Lacan que dá conta dessa “duplicidade” de *das Ding* é o de *extimo (ex-time)*, quer dizer, *das Ding* está ao mesmo tempo *dentro* e *fora* do aparelho psíquico. “Pois *das Ding* está justamente no centro no sentido de que ela está excluída. Ou seja, na realidade ela deve ser posta como exterior” (*L'Éthique*, p. 87). Ela está *dentro* do aparelho psíquico na medida em que ela é registro mnêmico da experiência de satisfação; ela está *fora*, *excluída* do aparelho psíquico na medida em que ela é inassimilável à rede significativa. É esse o sentido de “extimo”: um furo real na organização simbólica do aparelho psíquico.

<sup>70</sup> Bem como as *Objektvorstellungen* e *Wortvorstellungen*.

<sup>71</sup> Lembramos que, desde que toda Q provém de fonte endógena (cf. supra), podemos escrever simplesmente Q.

Freud nos ensina que é o interior do corpo a fonte das excitações endógenas, é ele a fonte das pulsões. Ele também nos ensina que a pulsão se faz representar no psiquismo por representantes, um deles de caráter propriamente intensivo, quantitativo (o afeto), o outro de caráter qualitativo (a representação)<sup>72</sup>. É através desses dois representantes que o sujeito toma conhecimento das exigências pulsionais e tenta satisfazê-las, na medida de suas possibilidades.

Assim, o que ocorre é que parte dessa Q, livre [pulsional], que faz exigência de trabalho ao psiquismo, é ligada numa complexa rede de trilhamentos, criando deste modo uma série de caminhos facilitados, o que se chama *caminhos de satisfação da pulsão*. Toda ampliação posterior dessas *Bahnungen* será feita ao redor desses caminhos primordiais de descarga. Ao sujeito, não lhe é dada a possibilidade de modificá-las (nem ele saberia como), mas apenas de criar diferentes maneiras de percorrê-las. Esta multiplicação (nos modos de satisfação das pulsões) resulta tanto da ampliação material das *Bahnungen* quanto dos remanejamentos sucessivos que elas sofrem<sup>73</sup>.

Esse pequeno desvio nos serviu para indicar que, entre a Q livre identificada com as pulsões e a Q livre identificada com a atenção psíquica, há um longo caminho a percorrer. Com efeito, tão logo a Q (livre) de fonte (diretamente) pulsional ultrapassa certo limite, ela faz irrupção no psiquismo e se vê sujeita a seguir trilhamentos já formados. Ela faz sua aparição em  $\psi$  núcleo, percorrendo inicialmente a *Bahnung* criada pela sensação corporal que lhe corresponde, e em seguida suas derivações, associadas às qualidades produzidas pelas percepções que proporcionaram anteriormente sua satisfação. É apenas então que a energia de proveniência pulsional entra no  $\psi$  pallium e pode ser cooptada para investir neurônios excitados pelos períodos vindos de  $\phi$ . Por conseqüência, a Q que se supunha absolutamente livre do mecanismo da atenção já havia sido *capturada*, longo tempo antes, pela trama representativa, com a criação de expectativas mais ou menos bem definidas. A atenção é então a Q livre, mas já *condicionada* por esses estados diversos de desejo e já cooptada pelo eu, que aprendeu a dirigi-la (a atenção) para as qualidades vindas de  $\phi$ . Em outras palavras, o que se tinha chamado de “Q livre”, e tinha sido identificado com a atenção psíquica, seria mais proveitosamente chamado de “Q móvel”.

<sup>72</sup> *Die Vorstellung*. Não parece haver nenhum problema na afirmação de que a representação tem um caráter qualitativo, já que ela é precisamente criada em torno de imagens sensoriais.

<sup>73</sup> Notadamente aqueles derivados da retranscrição pré-consciente, uma vez que, a partir do mesmo, o indivíduo adquire instrumentos (as representações-palavra, por exemplo) poderosos para explorar os caminhos facilitados com uma grande economia energética. O pensamento é uma ação sem motricidade.

O paradoxo parece então dissolver-se mediante esta pequena alteração semântica.

Mas que não se pense, todavia, que nós, de algum modo, “forjamos” a existência desse paradoxo para apenas resolvê-lo em seguida, senão que o próprio Freud se refere tanto à energia endógena, pulsional, quanto à energia da atenção como sendo energia livre<sup>74</sup>. Além disso, fácil quanto pareça tal solução, ela tem o mérito de apontar para o fato de que há um parentesco talvez muito maior (no sentido de mais direto) dos processos conscientes em relação às exigências pulsionais do que se poderia suspeitar. E essa pequena distinção serviu para colocá-lo em evidência. Realmente, é apenas após ter sido feita essa distinção cuidadosa que se pode afirmar sem medo que a consciência é, e em que sentido, um verdadeiro derivado da pulsão.

---

<sup>74</sup> É certo que, no caso da atenção, Freud diz “energia *psíquica* livre”, isto é, ele explicita o caráter psíquico da Qη livre da atenção, o que nós justamente corroboramos com nossa distinção. Com efeito, nós não fizemos mais do que estabelecer que a atenção é, propriamente falando, uma energia psíquica, capturada e modificada em seu percurso, enquanto a pulsão é uma energia *para* o psiquismo, isto é, uma energia que, de fora, exige trabalho do psiquismo.

## PARTE II

### “DE VOLTA PARA O FUTURO”

#### PREÂMBULO

Nosso retorno ao ‘primeiro Freud’ foi um retorno ‘pragmático’, por assim dizer.

Ele foi motivado especialmente pelo fato de que foi a partir do arcabouço conceitual disponível naqueles textos que o secular problema da consciência pôde encontrar (uma tentativa de) solução.

Por mais tributo que queiramos prestar a esses textos iniciais, entretanto, nós não podemos fechar os olhos ao fato de que a teoria psicanalítica avançou e não se reconhece mais em muitos daqueles conceitos.

Com efeito, ninguém mais fala — ninguém mais *quer* falar — em neurônios, sistemas  $\omega$ ,  $\phi$ ,  $\psi$  pallium ou  $\psi$  núcleo, bem como tantos outros termos de ‘coloração’ fisicista, como era bem do gosto freudiano em seus primeiros anos.

Trata-se realmente de um vocabulário majoritariamente ultrapassado e — à parte para alguns estudiosos que se dedicam a esses textos, eu incluído — é muito difícil seguir formulações e argumentações construídas apenas ou fundamentalmente em cima daquela ordem de conceitos.

Eu pessoalmente fico desapontado com isso — acho aquelas formulações, naquele vocabulário (pelo menos depois da etapa inicial de familiarização), até mesmo mais claras, menos sujeitas às tradicionais ambigüidades —, mas não quero e felizmente não preciso ‘remar contra a maré’. Não preciso e por uma ótima razão: é uma tarefa relativamente tranqüila transportar — traduzir — aquelas articulações e conclusões alcançadas a partir daquele arcabouço conceitual ‘fisicista’ (primeiro Freud) para o vocabulário mais ‘psicológico’, por assim dizer, do último Freud.

É o que faremos a seguir.

Por que, então, ter recorrido àqueles textos, àqueles conceitos se os dizemos ‘ultrapassados’?

O melhor modo de responder a isso é usar uma metáfora famosa.

Utilizamos os textos e vocabulário do passado como uma espécie de ‘escada’, que nos permitiu escalar um difícil e até então inacessível muro — o problema da consciência. Mas agora, uma vez no topo do muro — isto é, de posse de nossa solução tentativa —, podemos prescindir da escada e seguir adiante.

Nosso próximo passo será, então, formular os *resultados epistemológicos* obtidos até aqui, já atualizados para o vocabulário ‘corrente’, nos permitindo deixar os dois capítulos anteriores como espécies de ‘alicerces’ heurísticos e estruturais do edifício que estamos tentando (re)construir.

Em outras palavras, aqueles que não se sentirem motivados em acompanhar a *exegese* da rearticulação conceitual que ora propomos, podem, sem maiores perdas práticas, começar a leitura do livro por esse capítulo. De todo modo, os primeiros capítulos estarão sempre à disposição para uma leitura ulterior.

### CAPÍTULO III

## FORMULAÇÃO DOS RESULTADOS EPISTEMOLÓGICOS

### Transição conceitual e vocabular

Apresentamos no capítulo primeiro uma solução para o problema da consciência. Em que ela consiste?

#### Um pouco de história

Dissemos que Freud, durante toda sua obra, travou uma luta particular com o chamado problema da consciência. E perdeu.

Sugerimos também que um dos motivos que podem tê-lo impedido de chegar, por exemplo, à solução que ora propomos deveu-se ao fato de ele jamais ter deixado de pensar que a função da consciência deveria corresponder um *lugar específico* no cérebro — tal como era a concepção vigente na época.

Era uma época em que o mapeamento das funções cerebrais estava sendo extensamente trabalhado e se acreditava que a cada função significativa do cérebro correspondia uma localização específica. Com efeito, descobertas importantes — como por exemplo as áreas de Broca e de Wernicke, ambas relacionadas à linguagem — reforçavam e muito as teorias localizacionistas do cérebro.

Freud, é verdade, foi capaz de romper, em vários níveis, com o modelo científico da época. Mas, particularmente no que diz respeito à existência de uma localização para a consciência, ele não foi capaz de desapegar-se dessa concepção então vigente.

\* \* \*

Nossa tentativa de solução parte, portanto, de um ambiente mais propício a que se pense na consciência antes — e apenas — como *função* do que como *lugar*.

De fato, com o avanço significativo das pesquisas em neurociência em tempos recentes, é cada vez maior o número de fenômenos e funções cerebrais que não podem

mais ser reputados como desempenhados por uma área específica do cérebro. E a consciência é um deles<sup>75</sup>.

Diante disso, foi sem dúvida mais fácil retornar aos textos de Freud e conseguir enxergar o que — nos parece — estava ou parecia estar diante de seus olhos: *que a consciência não é um verdadeiro sistema*, que não era necessário requerer uma localização precisa para ela e que, portanto, os neurônios  $\omega$  — sistema percepção-consciência — não eram requeridos para que o aparelho psíquico pudesse desempenhar suas funções<sup>76</sup>.

Com esse pano de fundo, coube-nos ‘apenas’ ver como e se era possível redesenhar o aparelho psíquico — respeitando tanto quanto possível as concepções originais freudianas —, mas agora sem precisarmos recorrer aos famosos “neurônios  $\omega$ ”.

Sem os neurônios  $\omega$  — do sistema percepção-consciência — ficamos apenas com os neurônios  $\psi$  (pallium e núcleo) a performar todas as funções psíquicas necessárias<sup>77</sup>.

---

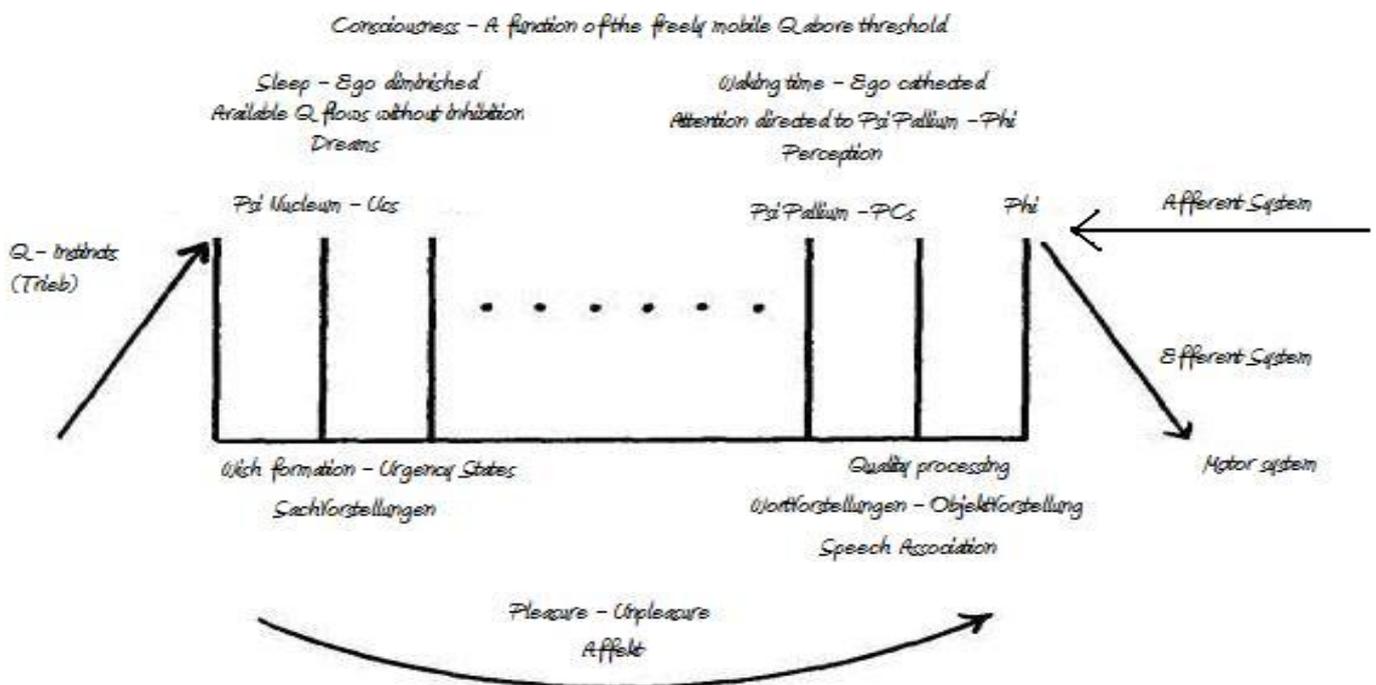
<sup>75</sup> Esta parece, com efeito, a vertente dominante nos dias de hoje. Cf., por exemplo, Edelman, Crick, Baars.

<sup>76</sup> Que seja repetido que, mesmo depois de abandonar o vocabulário fisicista do *Projeto*, Freud manteve-se fiel à idéia de que havia uma localização específica para a consciência, fazendo dela um ‘verdadeiro sistema’.

<sup>77</sup> Já que o sistema  $\phi$  não é, propriamente falando, um sistema *psíquico*. Ele, antes, fornece informações preciosas ao sistema psíquico, sendo uma espécie de ‘mediador’ entre o mundo exterior e o psiquismo.

E foi o que tentamos fazer no primeiro capítulo.

O aparelho psíquico ficou assim:



Exercício histórico e heurístico à parte, aonde nos leva o trabalho empreendido?

No diagrama acima, já podemos perceber algumas tentativas de aproximação ou mesmo identificação entre os conceitos antigos e atuais.

### (1). PULSÕES

A primeira identificação é entre a quantidade/energia que vem do interior do corpo e as *pulsões*. Essa energia, que num primeiro momento pode ser associada às nossas necessidades fisiológicas (fome, sede, sexo), fará ‘pressão de trabalho’ no aparelho psíquico — isto é, exigirá ser descarregada, eliminada, satisfeita —, e este terá de criar *estratégias* para realizar essa missão.

Como reza a clássica definição: as pulsões têm sua origem no corpo, mas se fazem representar no psiquismo através de seus representantes<sup>78</sup>. Serão eles o *afeto* (aspecto quantitativo, intensivo, energético) e a *representação* (aspecto qualitativo, simbólico).

Essa energia ‘bruta’ pulsional será então ‘capturada’ — e, nesse mesmo movimento, transformada — pelo psiquismo.

Mas por que ‘capturada’, por que ‘transformada’?

#### **Instintos ou pulsões?**

Aproveitemos o ensejo para uma pequena digressão sobre a diferença (e semelhança) entre pulsões e instintos.

Antecipando a conclusão: *as pulsões são os instintos modificados pela ação da linguagem* (leia-se: pela imensa riqueza cultural humana, possibilitada pelo advento da linguagem simbólica).

Com efeito, tanto instintos quanto pulsões podem ser considerados a fonte básica de energia — leia-se ‘tensão’ — de nossos corpos. É essa energia, essa tensão que gera um ‘estado de urgência’ — seja nos animais em geral, seja no ser humano — e que os obriga a tomar providências para eliminar essa fonte de desconforto.

---

<sup>78</sup> Pulsão... “um conceito limite, que articula o psíquico e o somático. Ela tem sua fonte no corpo, mas se faz representar no psiquismo, através das *Vorstellungsrepräsentanten*”.

Nos animais em geral, porém, as ‘instruções’ para eliminação desse desconforto são mais diretas, menos ambíguas.

Quando o animal sente fome, por exemplo, ele canaliza sua energia e atenção para conseguir comida, e qualquer um dos alimentos geneticamente pré-definidos como adequados vai satisfazê-lo. E não apenas isso: ele vai ser ‘plenamente’ saciado.

‘Plenamente’ no sentido de que um leão, após matar e comer uma zebra, não pensará: “hum, essa zebra estava gostosa, mas o que eu queria mesmo comer hoje era um antílope”.

A satisfação pode ser dita ‘plena’ também no sentido de que o leão não *mistura* diferentes ordens de necessidade, isto é, ele não come mais hoje para compensar o fato de que não teve sexo ontem, nem tampouco desconta sua agressividade acumulada (talvez por ter perdido a fêmea que cobiçava) no primeiro animal mais fraco — ou na primeira árvore! — que lhe apareça pela frente<sup>79</sup>.

\* \* \*

No ser humano, por contraste, o que acontece é precisamente uma ‘mistura’, uma *imbricação* dessas diferentes ordens de necessidades. E essa imbricação deve-se não apenas a um consideravelmente mais complexo sistema nervoso, mas também, e sobretudo, à sua inigualável capacidade simbólica.

E a ‘captura’ ou ‘transformação’ de que falamos acima pretende retratar esse novo quadro.

Em outras palavras, dizer então que a energia pulsional ‘bruta’ será capturada e transformada no/pelo psiquismo equivale a dizer que seus ‘caminhos de eliminação’ não seguirão o curso ‘unilateral’ e pré-determinado geneticamente, tal como acontece com os instintos/animais em geral<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Exceções poderiam ser pensadas, ou melhor empiricamente observadas, nos animais domésticos. Mas, nesses casos, não é preciso muita ginástica conceitual para dizer desses animais que eles também são ‘atravessados’ pela linguagem e cultura humanas. E isso pode ser afirmado inclusive do ponto de vista genético, já que seus cruzamentos e conseqüente seleção de espécimes freqüentemente foram/são feitos com vistas a atender e satisfazer interesses humanos.

De qualquer modo, como parte de um exercício de ‘prudência’, podemos pensar essa noção de ‘satisfação plena’ nos animais não de forma absoluta, mas como suscetível a ‘graus’. Nesse caso, quanto mais ‘simples’ — em termos de sistema nervoso, por exemplo — for o animal, mais ‘plena’ por assim dizer é sua satisfação, porque menos possibilidades de associações nervosas e conseqüentemente comportamentais entre os diferentes tipos de estímulos. Mesmo admitindo ‘graus’ — e queremos admiti-los —, a distinção acima não perde seu valor didático.

<sup>80</sup> Novamente, é prudente admitir “graus” para essa “pré-determinação genética”.

Antes, seus ‘caminhos de eliminação’ (leia-se: suas vias de satisfação) serão, no ser humano, tributários dessa inevitável imbricação entre a ordem ‘instintiva’ e a ordem ‘cultural’ ou ‘simbólica’ (Lacan diria: entre o ‘real’ e o ‘simbólico’).

Em ainda outras palavras, no ser humano, não há satisfação instintiva pura, mas sempre mediada/atravesada pela ordem cultural/lingüística/simbólica. Daí preferirmos falar de ‘pulsões’, e não de ‘instintos’.

\* \* \*

Digressão à parte,

O que acontece com as pulsões, quem são seus dois representantes? Como se dá essa ‘captura’?

Essa história tem vários capítulos, mas vamos dar uma versão resumida deles.

(i).

Uma vez acumulada, essa energia/tensão pulsional ‘bruta’ exige do organismo que providências sejam tomadas para sua eliminação.

Quando o organismo consegue tomar as medidas necessárias (realiza o que Freud chamou de ‘ação específica’), a tensão é eliminada, satisfação é sentida. A equação é simples: aumento de tensão = desprazer; diminuição/eliminação da tensão = prazer.

O organismo (e conseqüentemente o aparelho psíquico) terá desde sempre duas metas convergentes: de um lado, evitar o desprazer, o que lhe provoca tensão e dor; de outro lado, buscar o prazer, o que lhe é capaz de eliminar a tensão.

Sendo a tensão interna impossível de erradicar em caráter permanente, não resta ao aparelho psíquico senão aprender como lidar com ela.

E a fórmula para isso é transformar toda experiência de satisfação numa espécie de ‘modelo’ a ser seguido ou, melhor, usar toda experiência bem sucedida de satisfação numa espécie de ‘guia para ação futura’. A estratégia com efeito *parece* bem simples: o que deu certo no passado, repita no futuro (E inversamente, para o que diz respeito às experiências desprazerosas).

Deste modo, enquanto parte fundamental de sua estratégia de sobrevivência, quando acontece uma experiência de satisfação é importante que o aparelho psíquico seja capaz de identificar (para depois ser capaz de reproduzir) os elementos-chave que permitiram com que ela acontecesse.

Nada mais natural, portanto, que o psiquismo associe àquela prazerosa descarga de tensão (aspecto intensivo, quantitativo) os dados/traços mais relevantes daquele evento (aspecto qualitativo/representacional).

E é nesse complexo associativo que reside o que é mais particularmente humano. Porque juntamente com o leite, com o seio, a criança também se alimenta de palavras, de carinho.

E toda tragédia — e beleza — da história humana podemos dizer que advém desse ‘fato original’: comida e amor<sup>81</sup> estão imbricados desde a nossa mais tenra infância. Lá, na raiz mesma de nosso ‘desejo original’, está (a dependência d) o outro.

Como vemos, a estratégia *parecia* simples...

\* \* \*

(ii).

Eis por que dissemos que energia ‘bruta’ pulsional é capturada e mesmo transformada no/pelo psiquismo.

Porque aquela energia ‘bruta’, antes livre, é agora *ligada*, isto é, passa a gerar e ser parte de um *complexo associativo*.

Aquela energia que era livre (leia-se ‘sem associações’) agora é cooptada a percorrer *caminhos preferenciais*<sup>82</sup>.

Sim, aquela energia livre busca agora percorrer preferencialmente as rotas/vias/facilitações em que se encontre o ‘testemunho’ das experiências passadas de satisfação.

Ora, esse ‘testemunho’ é justamente o que chamamos de ‘aspecto qualitativo’ da experiência; leia-se: as qualidades, as informações, os traços relevantes e salientes daquelas experiências, daquelas percepções.

O aparelho psíquico vai então formar-se respeitando a ‘lógica’ desse processo de memorização, o qual, por sua vez, é guiado por essa estratégia combinada de buscar prazer (eliminar tensão) e evitar desprazer (evitar dor ou acúmulo de tensão).

Fica agora mais fácil compreender o que Freud chama de *Vorstellungsrepräsentanzen* — ou representantes da pulsão: o *afeto* e a *representação* propriamente dita.

<sup>81</sup> ‘Comida’ e ‘amor’ como representantes de suas respectivas categorias: real e simbólico.

<sup>82</sup> As chamadas ‘facilitações’ (*Bahnungen*)

O *afeto* (aspecto intensivo) pode ser dito um derivado direto da pulsão. É, com efeito, a própria energia pulsional<sup>83</sup> porém já cooptada, capturada na/pela rede qualitativa, representacional, simbólica.

Numa formulação ainda mais simples, o afeto é a energia pulsional já contaminada pelas experiências (de satisfação e de dor) pessoais do sujeito, tendo portanto seu destino atrelado às características globais (aspecto qualitativo) das mesmas.

Com efeito, segundo essas imagens qualitativas — ou *representações* (*Vorstellungen*) — sejam associadas à satisfação ou à dor, o afeto vai encontrar diferentes destinos, sendo a descarga, a sublimação e o recalque os mais importantes dentre esses.

## (2). OS SISTEMAS PCS E ICS

### Discussão preliminar

Falamos e repetimos que parte da solução do problema da consciência consistia em retirar-lhe o estatuto de “sistema”. Mas o que significa isso?

No vocabulário do *Projeto*, significa dizer que não há um conjunto específico de neurônios (no caso neurônios  $\omega$ ) encarregado de gerar qualidade e consciência.

Antes, o *fenômeno* da consciência acontecia também entre neurônios  $\psi$ , que agora acumulavam a função de percepção-consciência e memória<sup>84</sup>.

Agora, entretanto, que não queremos mais usar o vocabulário fisicista do *Projeto*, que não estamos mais comprometidos com neurônios e (explícitas) localizações cerebrais, o que significa dizer que o Ics e o PCs são verdadeiros ‘sistemas’ enquanto a consciência não o é?

### Dualismo X Materialismo → o Monismo Anômalo

Em primeiro lugar, devemos dizer que, abandonando ou não o vocabulário do *Projeto*, estamos ainda assim inteiramente comprometidos com o *materialismo* freudiano.

<sup>83</sup> Posto que as pulsões são a única fonte de energia do psiquismo.

<sup>84</sup> Vide capítulo 1.

É importante que se diga isso porque, a nosso ver, nos dias de hoje, o *dualismo* não é uma opção — nem filosófica nem cientificamente — viável ou mesmo aceitável.

Em outras palavras, ainda que passemos a usar todo um vocabulário mais ‘psicológico’, de conotações eminentemente ‘mentalistas’, nem por isso precisamos abdicar da assunção de que nosso aparelho psíquico, aparelho mental, tem como base o cérebro e, portanto, os neurônios de que se compõem.

Isso aparentemente poderia gerar um paradoxo — longamente discutido e rediscutido nas rodas filosóficas —, mas algo que ‘salva a situação’ é o que Davidson e Quine chamaram de “monismo anômalo”<sup>85</sup>.

A idéia básica é a seguinte: não precisamos assumir nenhuma substância mental em nossa *ontologia*<sup>86</sup>, mas devemos admitir que existem maneiras irreduzivelmente mentais de agrupar estados físicos (PT, 71).

Ou seja, podemos falar tanto quanto quisermos de ‘mente’, ‘pensamentos’, ‘desejos’; falar de ‘entidades’ como o id, ego e superego, e ainda assim dizer que somos materialistas.

*Mas o que significa exatamente dizer que ‘não existem substâncias mentais’?*

Significa dizer que não existe ‘mente’, ‘pensamentos’, ‘consciência’, ‘desejos’, ‘disposições’? Obviamente não.

Significa, porém, dizer que não existe mente sem corpo, que não existem pensamentos ou consciência sem atividade cerebral que os gerem, que não existem desejos e disposições sem um organismo, físico, material, que — via atividades neurais — os possua.

Ou seja, quando dizemos que substâncias mentais não pertencem à nossa ontologia significa dizer que ‘mente’ não é uma substância propriamente dita (não tem existência *independente*), mas um ‘atributo’. De fato, se não existe mente sem cérebro, é o cérebro<sup>87</sup> a verdadeira substância, não a mente.

Significa, natural e não menos obviamente, que não existe uma “alma” — tal como no dualismo cartesiano — incorpórea, que não apenas sobreviveria sem o corpo como dele independeria para sua existência.

<sup>85</sup> Também conhecido como “token fisicalism”.

<sup>86</sup> “Ontologia”, aqui, refere-se apenas ao conjunto de ‘objetos’ (‘substâncias’, ‘seres’) que assumimos como existentes ou reais.

<sup>87</sup> O cérebro tomado como conjunto de suas partes componentes, que são, em última instância, as partículas físicas elementares.

\* \* \*

Não se deve, porém, confundir o dualismo corpo/matéria X mente/alma com o (aparente) dualismo matéria X energia.

No primeiro caso, o dualismo existe quando (e apenas quando) se diz da mente/alma que é uma substância que independe do corpo para sua existência.

No segundo caso, o dualismo nem chega se pôr propriamente, já que matéria e energia são mais como o verso e reverso da mesma moeda, no sentido de que uma pode transformar-se na outra e vice-versa. Com efeito, isso fica bem explicitado na mais famosa das fórmulas da Física:  $E = m.c^2$  (onde ‘E’ = energia; ‘m’ = massa; e ‘c’ = velocidade da luz). São, portanto, em realidade, uma substância apenas.

O monismo anômalo, poderíamos dizer, pretende dissolver o primeiro dualismo estabelecendo uma identidade semelhante entre substâncias mentais e substâncias materiais, ainda que a ênfase recaia nestas últimas. Em outras palavras, entidades e eventos mentais nada mais são do que propriedades ou agrupamentos especiais (isto é, não-especificáveis) de entidades e eventos materiais. Em termos mais concretos: a ‘entidade mental’ ‘pensamento’ nada mais é do que — isto é, equivale a — o efeito de certas reações físico-químicas em nosso cérebro, o mesmo valendo para ‘consciência’ e outros conceitos ‘mentalistas’.

### **Ser ou não ser um ‘sistema’: eis a questão**

Sim, somos — com Freud — materialistas. A localização do aparelho psíquico é o cérebro, e todos seus fenômenos — conscientes e inconscientes — são resultados de complexas interações físico-químicas que acontecem nos bilhões de neurônios que o compõem.

Mas não, definitivamente não precisamos sucumbir a um *reducionismo radical*, no sentido de afirmar que existe um conjunto específico e determinado de neurônios que compõe o “sistema Ics” e outro conjunto específico e determinado de neurônios que compõe o “sistema PCs”.

Retornemos, então, à pergunta: Por que continuar a falar em ‘sistemas’? E, nesse caso, por que a consciência não ‘merece’ esse estatuto?

O que diferencia, afinal, aquilo que pertence ao Inconsciente enquanto sistema (Ics) daquilo que é inconsciente no sentido descritivo?

\* \* \*

Uma conhecida analogia nos pode ajudar nessa tarefa.

Freud gostava de comparar o aparelho psíquico a um sistema de canais ou tubulações interligados.

Imaginemos, então, tal rede de canais, por onde escorrem correntes de água, com variável quantidade e intensidade.

Imaginemos também que, nessa rede de canais, existe uma espécie de alarme que dispara a cada vez que a corrente de água atinge um determinado limiar de quantidade e/ou intensidade.

Pois bem, essa rede de tubos e canais é o análogo do que chamamos de ‘sistema’. É a estrutura de base, mais permanente (embora não fixa), cujas propriedades determinam o curso da água. Diferentes tipos de tubulação teriam diferentes propriedades e, conseqüentemente, poderiam ser ditos diferentes sistemas (tal como ocorre com os sistemas PCs e Ics, cujas propriedades influenciam diretamente o ‘curso’ dos processos psíquicos).

O próprio correr da água, por sua vez, é o análogo dos processos psíquicos.

Correntes intensas fazem o alarme soar — os processos psíquicos tornam-se conscientes —, enquanto correntes menos intensas não são capazes de fazer disparar o alarme — os processos permanecem (descritivamente) inconscientes.

A consciência é, deste modo, uma propriedade *descritiva* dos processos psíquicos, gerada sempre que a intensidade da corrente atinge/supera um determinado limiar.

*Descritivamente* falando, de outro lado, os processos inconscientes são aqueles em que — por variados motivos — a intensidade da corrente se mantém abaixo do limiar.

\* \* \*

Naturalmente, e aproveitando o ponto, não devemos confundir o inconsciente tomado em seu sentido *descritivo* e o inconsciente em seu sentido *sistêmico*.

Aqui devemos antecipar (e tentar evitar) uma possível **confusão**.

Conteúdos recalcados são sistemicamente inconscientes mas nem por isso precisam ter uma intensidade baixa. Ao contrário, sabemos pela experiência clínica

quão poderosos e intensos são esses conteúdos recalcados. Como, então, dizer que necessariamente correntes mais intensas vêm acompanhadas de consciência?

Trata-se de um paradoxo fácil de resolver — ainda que não necessariamente preservando toda a analogia da rede de canais e tubulações.

Como escapar, porém, de implicitamente estar assumindo que o sistema Ics corresponde a uma rede neuronal específica?

Isto é, que os processos psíquicos Inconscientes percorrem trilhas *necessariamente* distintas das trilhas percorridas pelos processos psíquicos pré-conscientes?

Conteúdos recalcados podem ser associados com grandes volumes de água e, portanto, com *potencial* intensidade na corrente.

Enquanto represados, porém, permanecem ‘inativos’ e assim inconscientes tanto no sentido descritivo quanto no sentido sistêmico.

Há ocasiões, entretanto, em que a ‘represa’ não dá conta da pressão, podendo gerar uma corrente intensa o bastante para fazer soar o alarme (isto é, gerar consciência).

E, nesse ponto, a analogia encontra seus limites.

Como dizer, agora, que o conteúdo recalcado (sistemicamente inconsciente) torna-se consciente?

A analogia encontra seus limites no momento em que precisamos distinguir os dois aspectos da corrente: o qualitativo e o quantitativo/intensivo.

O que faz disparar o alarme é a intensidade da corrente (aspecto quantitativo) e é essa intensidade que se torna consciente, na forma de afeto, desprazer ou ainda angústia. Cabe notar, porém, que o que permanece inconsciente sistêmica e descritivamente é o aspecto qualitativo, o conteúdo propriamente dito. Esses *conteúdos* (sistemicamente) inconscientes — veremos — é que não se tornam nem se podem tornar conscientes sem antes, primeiro, se tornarem pré-conscientes.

E o que examinaremos na seqüência é justamente quais as propriedades dos sistemas PCs e Ics, bem como de seus respectivos conteúdos.

### **Função e importância da consciência**

Incidentalmente, a melhor forma de estudar as propriedades dos sistemas Ics e PCs é através das suas respectivas relações com os processos conscientes.

Com efeito, não podemos perder de vista que, embora a consciência tenha perdido seu status de ‘sistema’, nem por isso perdeu ela sua importância.

Re-coloquemos então a pergunta<sup>88</sup>:

*Qual a importância da consciência, dos processos conscientes; que diferença ela faz?*

Felizmente, a resposta a essa pergunta-chave é simples e direta o bastante.

O aparelho psíquico tem como principal função manter em níveis otimizados (isto é, tão baixos quanto possível) a tensão (quantidade, energia) interna.

Na fórmula mais simples possível: *elimine toda fonte de tensão do organismo que conseguir, desde que se mantendo vivo.*

Onde a consciência entra nisso?

Os processos conscientes são cruciais no sentido de que eles indicam ao aparelho psíquico onde a ação deve acontecer para que tenhamos uma satisfação duradoura.

Escrevamos, mapeamos o mundo exterior de modo a detectar, de um lado, potenciais ameaças e, de outro, potenciais fontes de satisfação, colocando-nos numa melhor posição para agir no momento adequado.

Em outras palavras, ‘tornar-se consciente’ é um tipo de ‘*ready-for-action-flag*’: apenas coisas que podem — pelo menos em princípio — transformar-se em ‘ação’ podem/devem tornar-se conscientes.

‘Tornar-se consciente’, então, significa passar em algum tipo de ‘teste ou critério de relevância’. Que critério é esse? Como vimos, nenhum outro além de descarregar/evitar tensão. Buscamos obter satisfação enquanto evitamos dor.

Vemos que, deste modo, o ‘critério de relevância’ funciona tanto do lado ‘positivo’ quanto do lado ‘negativo’.

Algo simplificado, podemos dizer que os eventos com associações positivas — prazer, satisfação — são marcados com a ‘*ready-for-action-flag*’, sendo portanto os candidatos mais óbvios para acesso<sup>89</sup> à consciência.

De outro lado, os eventos com associações negativas — dor, tensão — são marcados com algum tipo de ‘alerta’, sendo assim candidatos a *não* se tornarem conscientes.

\* \* \*

Há uma ambigüidade ao mesmo tempo proposital e inevitável nessa passagem, o que nos exige fazer uma espécie de adendo à definição anterior.

Não estamos, claro, dizendo que não podemos ter pensamentos desagradáveis. Não só os temos como seria péssimo que não os tivéssemos, já que eles justamente nos ajudam a prevenir certos eventos indesejáveis. Isso não impede, entretanto, que demos o devido destaque a essa tendência psíquica. Nós poderíamos, talvez, enunciar a mesma proposição com uma ressalva adicional.

Eventos/pensamentos com associações negativas tendem a não se tornar conscientes, *a menos que sua supressão seja mais custosa do que sua tomada de consciência.*

Em outras palavras, todas as coisas (percepções, pensamentos, desejos, planos, etc) que podem tornar-se conscientes são aquelas e apenas aquelas que o aparelho psíquico determina como sendo potencialmente úteis para ação no ‘mundo real’.

Naturalmente, esse ‘cálculo’ dos prós e contras a respeito do que é melhor suprimir/reprimir e do que é melhor enfrentar (para melhor prevenir) é complexo e sutil, muitas vezes mobilizando o psiquismo em seus mais diferentes propósitos e níveis (leia-se: sistemas).

Ressalva feita, nós poderíamos arriscar a seguinte fórmula:

*Os pensamentos e conteúdos a se tornarem conscientes são os pensamentos e conteúdos a (potencialmente) se tornarem realidade, a se transformarem em ação.*

Nossa consciência é, então, uma espécie de ‘palco’, onde *ensaiamos* em pensamento as ações que queremos ou consideramos performar no mundo.

Todo o resto é barrado e permanece inconsciente. Isto é: todas as coisas que são reconhecidas como sendo ou (relativamente) desimportantes ou perigosas permanecem inconscientes. Entre essas últimas estão os conteúdos reprimidos/recalcados.

---

<sup>88</sup> Cf. Cap. I.

## Os sistemas Ics, PCs e seus conteúdos psíquicos

Aqui, nós poderíamos falar de uma intensa e permanente ‘competição’ entre todos nossos pensamentos, ou melhor, entre todos os processos psíquicos que acontecem no nosso cérebro/mente.

Os ‘vencedores’ tornam-se conscientes, o que significa basicamente que o aparelho psíquico os elegeram, naquele momento, como (mais) relevantes segundo o critério pragmático de atuação no mundo.

De fato, aquilo que vemos capturar nossa atenção no dia a dia são justamente aquelas percepções e/ou sensações que julgamos relevantes para nosso bem-estar: seja este mais imediato ou mais longínquo, seja no sentido de proteção seja ou de satisfação.

Os ‘perdedores’, de outro lado, permanecem inconscientes e podem ser divididos em dois grandes grupos, como sugerido acima:

- o grupo dos conteúdos psíquicos (relativa e presentemente) desimportantes;
- o grupo dos conteúdos psíquicos (relativa e presentemente) ‘perigosos’.

No primeiro caso, trata-se de conteúdos que o psiquismo não vê (comparativamente) razão suficiente para focar neles atenção (no momento em questão, pelo menos).

São conteúdos neutros ou inofensivos e não ganham acesso à consciência apenas por essa (comparativa) falta de significação/importância.

Tais conteúdos permanecem (descritivamente) inconscientes, embora ativos no ‘pano de fundo’ e podem tornar-se conscientes a qualquer momento, desde que adquiram ‘força’ (leia-se: importância contextual relativa) o bastante para vencer a ‘competição’. São o que poderíamos chamar de conteúdos pertencentes ao sistema PCs.

No segundo caso, ao contrário, trata-se de conteúdos que o psiquismo entende trazer alguma ameaça para seu bem-estar e, deste modo, prudentemente os deixa à margem, inacessíveis à consciência.

Na sutil e complexa balança de prós e contras, o psiquismo ‘estima’ que o melhor destino para tais conteúdos é o ocaso, o esquecimento, a obliteração. Os conteúdos recalçados estão nessa categoria e pertencem ao sistema Ics.

---

<sup>89</sup> Leia-se: “candidatos mais óbvios para ‘se tornarem conscientes’”. Mesmo a consciência não sendo um sistema, um ‘lugar’, não precisamos abdicar do uso da expressão corrente ‘acesso à consciência’. Nesse e em outros casos semelhantes, deve-se fazer a óbvia ‘tradução’.

Nós poderíamos falar em ainda um *terceiro* grupo de conteúdos psíquicos, a saber, aqueles conteúdos que são inofensivos, porém ‘desorganizados’ ou ‘inconsistentes’ o bastante para pertencerem ao PCs. Nesse caso, é a falta de organização desses complexos associativos que impede o acesso dessas representações — ao menos enquanto tais — à consciência<sup>90</sup>.

Aproveitando o ensejo, podemos relembrar que uma forma eficaz de *demarcação* dos diferentes sistemas psíquicos é através da diferenciação de seus respectivos conteúdos, isto é, do tipo de representações característico de cada sistema.

Com efeito, tivemos oportunidade no segundo capítulo de delimitar as representações-coisa (*Sachvorstellungen*) como as representações pertencentes do sistema Ics, ao passo que o sistema PCs conteria as representações-objeto (*Objektvorstellungen*) mais as representações-palavra (*Wortvorstellungen*).

Reiteremos aqui apenas os pontos principais.

#### **(a). Representações e pulsões**

As representações-coisa são formações psíquicas (mais) diretamente relacionadas às experiências de satisfação/dor e portanto mais próximas da fonte pulsional propriamente dita.

Dito de outra forma.

A cada experiência de satisfação, por exemplo, os traços salientes desses eventos tendem a se associar, tendem a orbitar em torno de um mesmo núcleo. Novos eventos trazem novas qualidades e portanto novas associações, de modo que grandes grupos associativos se formam e se imbricam, segundo maior ou menor semelhança entre os mesmos. Esses grandes grupos associativos ganham progressivamente corpo, à medida que as experiências se acumulam, e vão servir como espécies de “guias” para

---

<sup>90</sup> De fato, como vimos no capítulo primeiro: in order to become conscious, the thoughts... “have to pass the ‘test of consistency’. Here we could talk about the difference between the unconscious, ‘processed in parallel’, multi-modal processes and the conscious ‘serial’, linear processes. In other words, while unconscious representations do not have to be coherent, consistent, compatible with each other, conscious representations do have to exhibit such coherence. Hence, the representations or set of representations which do not comply with this have to be somehow ‘translated’ to fit these terms”.

experiências futuras, isto é, as associações prazerosas (ligadas a uma satisfatória descarga de tensão) incitarão à sua repetição. Num certo sentido, então, podemos dizer que o que confere unidade a esses grupos associativos inconscientes é justamente a “marca do desejo”<sup>91</sup>.

Trata-se de uma “unidade” representacional mais fraca justamente por se tratar de uma “série aberta”, por assim dizer, já que novos elementos podem agregar-se a todo momento, redesenhando o quadro associativo. Elementos conflitantes podem, inclusive, coexistir, caso em que traços ou elementos acabam sendo associados tanto com experiências prazerosas quanto com experiências desprazerosas.

Precisamente por essa relação estratégica com as experiências de satisfação/dor, desempenharão essas representações inconscientes papel fundamental na constituição da matriz de todos nossos desejos e defesas<sup>92</sup>.

#### **(b). Representações e retranscrição pré-consciente**

Tais conteúdos representacionais não contam, porém, com direto acesso à consciência. Como dissemos acima, sua falta de organização e linearidade impede que esse material possa ser convenientemente utilizado num aparelho psíquico mais maduro. De fato, lembremos, a consciência é uma espécie de “palco” onde ensaiamos as ações que pretendemos executar no mundo. Sem uma organização prévia, portanto, essas representações inconscientes nos dariam, na melhor das hipóteses, um guia caótico para nossas ações.

Para que essas representações ganhem assim esse ‘passaporte’ de acesso, é preciso que elas sofram o que chamamos de ‘retranscrição pré-consciente’, algo que é realizado fundamentalmente através do vínculo dessas às representações-palavra (*Wortvorstellungen*).

Tais representações-coisa, fluidas e maleáveis em sua essência mesma, ganham, através de sua associação com as representações-palavra, uma unidade *conceitual* que lhes faltava. Esse novo conteúdo, agora dotado de uma maior organização e consistência, é o que chamamos no capítulo segundo de *representação-objeto* (*Objektvorstellung*). As representações-objeto são, propriamente falando, os nossos

<sup>91</sup> Inversamente, as experiências desagradáveis teriam a “marca da repulsa”, por assim dizer.

<sup>92</sup> O que trabalharemos a seguir sob a noção de “fantasma”.

próprios objetos cotidianos, são as representações de que nos valemos no dia a dia como referência para comunicação intersubjetiva.

Na verdade, podemos perceber, o que a *retranscrição pré-consciente* faz é, num certo sentido, *traduzir* (parte d) o conteúdo psíquico inconsciente, desorganizado e *idiossincrático* por excelência, num conteúdo organizado e — ponto-chave — intersubjetivamente manejável.

Em ainda outras palavras, o que era inconsciente, desorganizado, idiossincrático, privado torna-se — mediante *transdução*<sup>93</sup> lingüística — (pré-)consciente, organizado, conceitual, passível, portanto de intersubjetividade.

### (c). Representações e recalçamento

O que dizer então dos conteúdos recalçados? O que o diferencia das demais representações inconscientes?

Dissemos acima que as representações inconscientes são (mais) diretamente tributárias das experiências de satisfação/dor do sujeito e, desta forma, elas servem de base para posterior organização de nossos processos tanto desejantes quanto defensivos.

Numa tentativa de generalização, o que poderíamos dizer para ambos os casos é que cada uma das experiências relevantes que vivenciamos possui uma espécie de “marcador”, seja positivo, seja negativo.

Ora, considerando que a consciência é uma espécie de palco onde ensaiamos nossos passos antes de executá-los no mundo, temos que esses “marcadores” desempenham um papel importante no que tem ou não acesso concedido à consciência.

O que aparelho psíquico faz, então, é mapear o mundo — aí incluídos os nossos pensamentos, desejos, etc — tentando detectar ambos os tipos de marcadores.

Aos eventos/pensamentos com marcadores positivos, um “sinal verde” é acionado, significando que uma ação está pronta para ser consumada no mundo.

---

<sup>93</sup> Termo tomado de empréstimo a Putnam. “No sentido de *transducer*, transformador de energia que transforma *inputs* de energia em *outputs* de energia de diferente tipo: um microfone, por exemplo, é um transdutor na medida em que transforma energia “sonora” em energia “elétrica” (Nota do tradutor: cf. PUTNAM, H. Reason, Truth, and History, p. 172).

Quando, ao contrário, marcadores negativos são detectados, um sinal de alerta é gerado, indicando ao aparelho psíquico que está diante de algo potencialmente ameaçador.

Se se trata de um evento no mundo exterior, a ordem se dividirá entre “lute” ou “fuja”.

No caso de pensamentos ou desejos, o aparelho psíquico deverá avaliar que nível de alerta foi gerado.

Num caso mais simples, o psiquismo pode lidar com a questão tranquilamente (leia-se: conscientemente) pesando prós e contras e deliberando o resultado mais conveniente.

Em outros casos, porém, o psiquismo pode entender que o risco associado a tal marcador é grave e determinar que tudo a ele conectado deve ser mantido tão à distância quanto possível. Temos aí sérios candidatos a recalçamento.

Tentando sintetizar o dito numa espécie de fórmula:

— As representações-coisa ligadas à experiência de satisfação viram base para a matriz de desejos.

— As representações-coisa ligadas à experiência de dor viram base para a matriz de recalques.

\* \* \*

Notemos então que um determinado conteúdo não precisa ter sido uma vez (pré-)consciente para depois ser recalçado. Com o dispositivo do que chamamos de “marcadores”, uma ameaça pode ser detectada “à distância”, isto é, algo pode ser colocado de “quarentena” apenas por seu poder de remeter a algo previamente marcado como ameaçador. Deste modo, quanto mais sensíveis forem os níveis de alerta do aparelho psíquico, mais suscetível ele será a formar (e ampliar) núcleos representacionais recalçados.

Disso poderíamos tirar a seguinte lição.

Um aparelho psíquico cego a “marcadores negativos” é indefeso. Entretanto, um aparelho psíquico excessivamente sensível a eles torna-se inevitavelmente vítima de sua própria prudência, abertas que estarão suas portas a recalques e, conseqüentemente, sintomas de toda espécie. Um psiquismo saudável dependerá, portanto, de achar uma

justa medida entre ambos os extremos. Como já advertia Aristóteles, a “virtude está no meio”.

#### **(d). Representações, sonhos e consciência**

No sonho, como sabemos, a consciência é despertada e os conteúdos psíquicos são vividos como realidades.

Na verdade, poderíamos equacionar ambas as coisas: estar consciente de algo é vivenciar esse algo como real.

Isso não é um acidente. A consciência é justamente um espaço para experimentação, onde podemos entreter hipóteses, ponderar sobre alternativas antes de optar por seguir um determinado curso de ação. Esse, na verdade, pode ser um excelente critério para *demarcar* que animais possuem consciência e que animais não a possuem.

O critério seria o seguinte. Quando quer que o sistema nervoso de um animal seja complexo o suficiente para ter alternativas comportamentais diante de um estímulo, estamos diante de um animal com consciência. Quanto mais complexas forem essas alternativas comportamentais, mais complexo o sistema nervoso, mais complexo o nível de consciência desse animal.

Estar consciente de algo, portanto, é estar diante de opções, de alternativas de comportamento, as quais devem ser julgadas, comparadas, aceitas ou eliminadas.

Na verdade, esse tipo de processo comparativo acontece todo o tempo no nosso cérebro, tanto em nível consciente quanto em nível inconsciente.

Em nível inconsciente, esse tipo de atividade pode acontecer “em paralelo”, isto é, múltiplas cadeias de eventos, pensamentos, desejos podem ser entretidas ao mesmo tempo, com toda a rede neuronal podendo trabalhar sem impedimentos.

Diferente é o caso dos processos conscientes, cujo processamento tem sempre de ser linear e limitado. Utilizando mais uma vez a metáfora do ‘teatro’, nem todo mundo pode estar no palco ao mesmo tempo. Os processos conscientes são, então, entre os processos cerebrais, aqueles que atraem para si mais atenção, que são tidos pelo psiquismo como mais relevantes no momento.

Por exemplo, quando em vigília, é fácil entender por que tanta atenção (leia-se: consciência) é dedicada aos fenômenos perceptivos. É, afinal, através de nossas

percepções que obtemos dados fundamentais para nossa sobrevivência. Precisamos monitorar constantemente o mundo tentando tanto detectar fontes potenciais de ameaça quanto fontes potenciais de satisfação.

Não causa espanto, portanto, que quanto maior foco for dado aos eventos perceptivos, menos “espaço” pode ser dedicado a funções mais reflexivas, por assim dizer. Inversamente, quanto mais concentrados estivermos em nossos próprios pensamentos, menos atentos estaremos ao que se passa à nossa volta. Essa inequívoca e intrínseca limitação da consciência pode ser celebrenemente ilustrada com a história de Tales de Mileto, que de tão absorto em sua contemplação do cosmos, não olhou o caminho à sua frente e caiu num buraco.

\* \* \*

E os sonhos?

O sonho é um momento privilegiado de ensaio e experimentação. É o momento de consolidar o que se aprendeu durante o dia, bem como de eliminar os restos desnecessários.

Com efeito, com a motricidade paralisada e sem o influxo contínuo das percepções (do mundo exterior), a energia psíquica pode ser redirecionada para testar diferentes combinações, conexões, associações entre seus diversos conteúdos.

Entretanto, *sem* a premência de agir, de interagir, o aparelho psíquico pode ‘indulgir-se’ em associações, combinações e trocas simbólicas de/entre suas representações que não precisam respeitar as regras do mundo da vigília.

No sonho, como em vigília, buscamos a ‘realização de desejo’. No sonho, entretanto, podemos experimentar mais livremente, testar mais combinações, com o intuito de que, nesse processo criativo, novas estratégias possam ser concebidas, descobertas. Com efeito, com a censura reduzida durante o sono (leia-se: com riscos reduzidos para as experimentações psíquicas), o critério de ‘consistência e linearidade’ [cf. cap. 1] exigido pela vigília é relaxado, e assim as imagens podem fluir mais livremente, associando-se e desassociando-se de outras imagens ou representações. Ou seja, sem as restrições práticas da vigília — sem o ‘perigo real e imediato’ — o fluxo das representações pode intensificar-se e o ‘comércio’ simbólico entre as mesmas pode ganhar outra escritura.

Em uma palavra: ao sonhar, ensaiamos livre e ‘loucamente’; ao pensar (em vigília), ensaiamos pragmática e estruturadamente. Tudo isso para que, ao agir, nossas chances de sucesso sejam maximizadas.

## CAPÍTULO IV

### A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE SEGUNDO A CIÊNCIA E A PSICANÁLISE

Com esses três capítulos, já reunimos o instrumental conceitual necessário para abordar a questão central da *realidade* na teoria psicanalítica.

Faremos isso em duas etapas.

Na primeira, examinaremos o que a ciência nos tem a dizer a respeito da realidade.

Na segunda, trataremos propriamente da abordagem psicanalítica, aproveitando para destacar os contrastes e semelhanças entre as duas concepções.

#### Considerações iniciais

Vamos, primeiramente, reforçar a idéia implícita no título deste capítulo, a saber, a idéia de que a realidade não se oferece clara e distintamente ao ser humano, senão que ela é constituída, *construída* pelo sujeito.

Isso pode ser analisado sob *dois ângulos* principais, o do que é próprio da espécie (ênfase na constituição biológica, genética do ser humano) e o que é próprio do indivíduo (ênfase nas experiências particulares do sujeito). Ou, pra usar a clássica dicotomia: o que pode ser pensado como *universal* e portanto válido para todos e o que deve ser pensado como *particular*, específico de cada sujeito.

Pensemos, para nos ajudar, no seguinte quadro de oposições.

Realidade “dada” (“esperando” para ser “desvendada”)	Realidade constituída, construída (com intervenção do “fator humano”)
Conhecimento absolutamente objetivo, Olhar do “ponto de vista de deus”	Conhecimento intersubjetivamente objetivo; valores; falibilismo
Realidade transcendental, <i>a priori</i> e independente de seres humanos e suas teorias	Realidade imanente: “não existe realidade não conceitualizada”

E talvez pudéssemos acrescentar a clássica dicotomia psicanalítica:

Realidade material	Realidade psíquica
--------------------	--------------------

Claro que essas distinções, esses dualismos são interessantes e freqüentemente oferecem uma vantagem didática, desde que saibamos, no momento devido, borrar, aqui e ali, suas fronteiras. Ou seja, é preciso lembrar que ainda mais freqüentemente essas fronteiras traçadas não são tão nítidas assim. De todo modo, a idéia aqui é focar no lado direito da tabela, isto é, defender a idéia de que, num importante sentido, é mais interessante falar numa realidade construída do que numa realidade “dada” de uma vez por todas.

Mas, para isso, é preciso que não corramos risco de fazer assunções não explícitas.

Vamos então começar com as perguntas mais gerais que podemos fazer sobre o tema.

Essas perguntas são:

— *O que é a realidade? Como é o mundo que nos cerca?*

— Podemos conhecer esse mundo, essa realidade? Interior e exterior?

— Se podemos, como chegamos a uma descrição acurada, apropriada da realidade?

— *Como formamos e defendemos nossas crenças a respeito do mundo?*

— Que critérios utilizamos, que fatores nos influenciam, que fatores são decisivos para criarmos, mantermos ou mudarmos nossas crenças, teorias, opiniões?

## **(1). A ABORDAGEM CIENTÍFICA**

### **O que a ciência diz a respeito?**

A ciência assume, em linhas gerais, que o mundo existe independentemente de nós, e que isso traz, inevitavelmente, um certo elemento de objetividade. Isto é,

podemos facilmente admitir que os homens podem sumir da terra, mas que nem por isso a terra deixará de existir.

Ou seja, as características deste planeta, do universo como um todo, são independentes de nós as conhecermos ou não.

De outro lado, entretanto, tudo o que podemos dizer do mundo, todas as características que podemos perceber e descrever do mundo, essas sim dependem de nós em múltiplos aspectos.

O que podemos dizer do mundo depende, por exemplo, do nosso próprio aparato biológico, perceptivo. Depende ainda do que nosso discurso consegue expressar.

A ciência usualmente define conhecimento como *crença racionalmente justificada*.

Essa definição é interessante porque ela introduz, pela questão da crença, um inexorável toque de subjetividade. Que ela tenta em seguida neutralizar com a palavra “racionalmente”.

A racionalidade em questão vai dizer respeito ao uso de um *método* que possa superar as diferenças individuais e, ao fazê-lo, angariar para si os requisitos de objetividade.

Ou seja, o pressuposto subjacente aqui é que objetividade equivale a intersubjetividade. Ou seja, aquilo que vale para todos deve ser objetivamente verdadeiro (ou pelo menos próximo a isso).

Claro que aqui a intrusão de elementos subjetivos é clara e notória, já que aquilo que vale para todos pode ser pensado como aquilo que *persuade* a todos. E a noção de racionalidade não esconde isso. Quando somos racionais, nos pomos naturalmente de acordo. Essa é, pelo menos, a pretensão idealizada.

Que aspectos são chaves na dita *racionalidade* (no dito método científico)?

— o uso da *lógica dedutiva*, mediante o qual os múltiplos aspectos de uma teoria ou sistema de crenças devem ser consistentes entre si;

— *teste* rigoroso para corroboração (ou refutação) das hipóteses;

— (o que implica) crítica permanente e *revisabilidade*.

A idealização geral do procedimento científico seria então:

- (a). Coletar as observações empíricas e organizá-las num sistema lógico dedutivo.
- (b). Extrair do mesmo conseqüências lógicas empiricamente testáveis — as chamadas predições.
- (c). Proceder ao teste das predições.

As teorias com melhores predições, mais exatas, que mais tenham resistido aos testes, seriam as melhores candidatas para se dizerem verdadeiras descrições da realidade.

\* \* \*

Acontece que essa idealização do método científico está longe de corresponder ao que acontece na prática científica.

Em primeiro lugar, porque não há um modo unívoco de organizar a experiência sensível, de organizar todas as observações coletadas.

E quando esses modos conflitam, os cientistas se vêm obrigados a tomar decisões que extrapolam o campo da lógica.

Isto é, como em qualquer atividade humana, valores intervêm a todo instante, e os cientistas são obrigados a escolher diferentes teorias, diferentes campos de pesquisa de acordo com os propósitos que lhes parecem, no momento, melhores.

Na verdade, o que tem ficado cada vez mais claro é que as teorias científicas, antes de serem verdades absolutamente objetivas e acima de qualquer suspeita, são teorias humanas que são aceitas na medida em que satisfazem, no momento devido, certos propósitos, certos critérios.

Em outras palavras, não podemos senão perceber que o estabelecimento dos propósitos, dos objetivos — valores portanto — antecede qualquer possibilidade de *acordo* entre os indivíduos sobre o que quer que seja.

Assim, na base de toda discussão epistemológica, devem estar as perguntas:

- Por que construímos hipóteses, por que construímos teorias sobre o mundo?

- Por que sustentamos tal ou qual crença?
- *Por que, afinal, acreditamos no que acreditamos?*

Somente definidos esses propósitos, esses objetivos, é que podemos saber se tal ou qual hipótese, tal ou qual teoria, tal ou qual crença é bem sucedida.

*Quais são afinal os meus propósitos?*

- é conseguir salvação?
- é conseguir prazer?
- é controlar o meio ambiente?

Ora, o que a ciência argumenta é que, de um modo geral, seus propósitos serão atingidos mais facilmente se você conseguir um bom guia para antecipar a experiência futura. Isto é, se você conseguir realizar previsões bem sucedidas.

O que a ciência argumenta é que seu método para conseguir organizar a experiência sensível e conseguir usar essa experiência passada para antecipar a experiência futura é o melhor método de que dispomos.

Mas observe que concordar com isso é já concordar com uma série de pressupostos tácitos.

De fato, pensemos numa pessoa cujo objetivo maior seja obter a salvação. Suponha ainda que essa pessoa creia que toda a verdade esteja na bíblia e que a bíblia apenas contém o caminho para a salvação.

Esse indivíduo estará disposto a abdicar de todos os benefícios da ciência, renunciará a todas as crenças científicas tanto quanto elas entrem em conflito com a bíblia.

Acaso poderemos chamar esse indivíduo pronta e diretamente de irracional?

Isso é um pouco perigoso, no mínimo porque um aspecto da racionalidade é justamente saber adequar meios para obter determinados fins. No momento em que este indivíduo definiu como seu objetivo a salvação e a bíblia como meio privilegiado para obtê-la, não parece haver nada mais racional do que renunciar a tudo que a ciência diz que conflita com a bíblia (naturalmente, poderíamos argumentar que a suposição de que

toda a verdade se encontra na bíblia, essa sim é irracional, mas isso é matéria para outra discussão).

Numa linha um pouco diferente, podemos pensar nas complexas relações psíquicas onde as ações de um indivíduo não parecem trazer senão infelicidade para ele, mas que se pode entrever que ali reside uma grande e inequívoca satisfação pulsional.

\* \* \*

Mas tentemos *generalizar* um ponto importante.

Se pensarmos nas teorias como *sistemas de crenças*, podemos pensar que todos nós mantemos as crenças que consideramos úteis (para nossos propósitos) e revisamos, descartamos, abandonamos as crenças que consideramos nocivas.

*Nossas teorias, nossas crenças são, assim, espécies de guias para o futuro.*

Isso valeria tanto para o cientista, quanto para o fanático religioso, quanto ainda para o, digamos, ‘masoquista’ ou simplesmente ‘neurótico’.

Cada um mantém, sustenta, defende seu sistema de crenças segundo essas crenças se mostrem capazes de satisfazer seus objetivos mais primordiais.

O que diferencia cada caso é justamente a definição do que conta como objetivo primordial.

*Acreditamos no que é melhor acreditar: mas o que é esse “melhor”?*

Percebamos um modelo comum.

Temos um *patrimônio de crenças*; isto é, um conjunto de generalizações que nos diz que, assim agindo, obteremos o que desejamos.

Se esse conjunto obtém, consistentemente, o que desejamos, mantemos.

Se ele falha, revisamos, modificamos, abandonamos.

Vejamos o modelo científico:

*Leis* —> *predições*.

*Das predições, podemos ter ou corroboração ou refutação.*

Se refutação *e* temos uma teoria alternativa melhor, abandonamos a teoria anterior. Caso contrário, tentamos fazer ajustes na teoria existente.

\* \* \*

Claro que aqui, já podemos entrever, algumas das *especificidades da psicanálise* já aparecem.

No caso da psicanálise, por exemplo, nós veremos que o “objetivo primordial” pode ser dito ser sempre a satisfação pulsional.

Com efeito, já vimos que, desde a primeira experiência de satisfação originária, nós criamos uma espécie de modelo privilegiado de satisfação, uma espécie de *estratégia de satisfação*, se se quiser, que tenderemos a seguir no decorrer de nossas vidas.

Nós veremos, ainda, de outro lado, que ao contrário da ciência, esse conjunto de crenças que possuímos freqüentemente não é consistente entre si. Que vários “circuitos de satisfação” podem eventualmente conflitar entre si, mas que nem sempre disso tomamos consciência.

Entretanto, é interessante notar que tanto num caso como no outro, a tendência é sempre inercial, isto é, a *tendência é sempre proteger o sistema*, manter o conjunto de crenças tão inalterado quanto possível.

Mas a proteção indefinida tem, claro, um preço a pagar.

Ou em outras palavras,

Quando confiamos profundamente numa teoria, numa crença ou conjunto de crenças, estratégia ou modelo de satisfação, *tendemos a ignorar* qualquer fato adverso a ela.

Realmente, só levamos em conta tal fato adverso, só somos tentados a modificar, *reorganizar* o conjunto presente de crenças se enxergarmos que tal mudança nos trará mais benefícios do que prejuízos.

E isso, reiteramos, vale tanto para o cientista quanto para o sujeito, em análise ou não.

Toda teoria, toda crença são instrumentos de interação com o mundo, com a realidade, instrumentos mediante o qual tentamos realizar nossos “propósitos”, “objetivos”, sejam eles a sobrevivência, o controle tecnológico da natureza, a satisfação pulsional.

A ciência se pretende mais “racional” (coloquemos “racional” entre aspas) nisso que ela tenta sempre tratar de modo explícito os ganhos e prejuízos de tal ou qual postura, de manter esta ou aquela formulação da teoria. A ciência tem méritos nisso, é inegável.

Mas, não é menos verdade que freqüentemente ela tenta ‘mascarar’ a precariedade inexorável que cerca qualquer acordo, a inexorável contaminação de valores dos indivíduos que participam da comunidade relevante.

E a psicanálise tem nisso um mérito não menos inegável, ao tentar justamente apontar para esse *sujeito do inconsciente* e acrescentar uma perspectiva enriquecida de como cada indivíduo consegue interagir com o mundo, construir sua própria realidade.

*Porém, em cada caso, cada caso do seu modo; aceitamos<sup>94</sup>/mantemos uma crença, uma teoria porque ou quando ela funciona, isto é, porque ou quando ela nos satisfaz.*

A construção da realidade num indivíduo dependerá, portanto, dos modos sutis como ele interage com esse mundo que lhe é estranho, exterior, do modo como ele, nesse mundo que lhe é estranho, exterior, ele consegue satisfazer seus propósitos, satisfazer seus objetivos.

Deste modo, poderia ser sugerido que, logo na porta de entrada de toda epistemologia, deve ou deveria estar uma pergunta sobre o *desejo*:

— *Quanto do meu desejo satisfaz essa ou aquela teoria, essa ou aquela visão da realidade?*

No caso específico da psicanálise, que se repita, o propósito central será sempre vinculado à questão da satisfação pulsional e, assim, o modo como cada sujeito vai construir sua realidade, como cada sujeito vai formar seu conjunto específico de

---

<sup>94</sup> Essa ‘aceitação’ não precisa, naturalmente, ser consciente. A ‘premissa psicanalítica’ aqui é virtualmente tautológica: todo gesto, toda crença tem algo de bem sucedido, pelo menos do estrito ponto de vista pulsional. Ou, em outras palavras, em cada gesto ou crença, sempre podemos (devemos) perguntar: *cui Bono?* Quem — que parte de nós — ganha com isso? Esse é, talvez, o aspecto mais revolucionário da teoria psicanalítica, o que incidentalmente a transforma numa teoria ‘hiper-racionalista’, por assim dizer. De fato, a partir dessa premissa todo gesto passa a ter uma razão, mesmo aquele que parece nos conduzir à mais extrema miséria ou infelicidade. Ou como sintetizaria Lacan: por trás da pior dor, da pior miséria, há algo no/do sujeito que dela goza.

crenças, vai depender de como ele consegue satisfazer suas pulsões dentro de um mundo que não foi criado por ele.

Em outras palavras, a realidade de cada sujeito vai depender de como esse sujeito equilibra as exigências pulsionais, de um lado, e as exigências do mundo exterior, do outro.

É o que vamos tentar explorar um pouco agora.

## (2). A ABORDAGEM PSICANALÍTICA

Por uma questão didática, vamos tentar montar um quadro indicando, genericamente, alguns aspectos importantes da tese de uma “realidade constituída/construída”.

Nós poderíamos aqui fazer a clássica oposição kantiana.

Coisa-em-si, “X” inapreensível ( <i>noumenon</i> )	⇒ formas da sensibilidade & categ. do entendimento	⇒ coisa-para-nós (fenômeno)
---	--	--------------------------------

Peguemos desse modelo a idéia, genérica, de uma “fonte ‘bruta’ de dados”, contrastando com “modos particulares de apreensão/apropriação ou recorte desses dados” e, ainda, o “resultado dessa apreensão”.

Mundo exterior (dados ‘brutos’)	⇒ Modos (humanos) de apreensão	⇒ Realidade construída
------------------------------------	-----------------------------------	------------------------

Sem nos perdermos com detalhes que nos fariam perder o fio central da argumentação, pensemos no “mundo exterior” apenas como esse grande “X” desconhecido, essa fonte de dados sensíveis, esse algo que subsiste independentemente de nós, mas sobre o qual nós queremos tanto falar.

“Modos de apreensão” diz respeito ao fato de que esses chamados “dados brutos” precisam ser, de algum modo, apropriados/apreendidos por “categorias” humanas (tanto biológico-perceptivas quanto culturais) e que, portanto, qualquer discurso sobre a realidade tem de levar em conta esse fato.

Finalmente, falamos em uma “realidade construída” para salientar o fato de que isso que chamamos de realidade será inevitavelmente “contaminado” por essas categorias humanas.

\* \* \*

A contaminação é, de fato, necessária.

De fato, qualquer teoria sobre a realidade depende de certas características específicas do ser humano.

Como dissemos, essas teorias dependem primeiramente do nosso corpo biológico, aparato perceptivo. Mas dependem também — e não menos significativamente — de nossa capacidade discursiva, de nossa capacidade de exprimir esses fatos via linguagem. E dependem ainda — já estendendo o gancho para a psicanálise — de nosso *aparelho psíquico*.

Mundo exterior (dados “brutos”)	⇒ Aparato perceptivo ⇒ Aparato lingüístico ⇒ Aparato Psíquico	⇒ Realidade construída
---------------------------------	---	------------------------

Já operando na dicotomia psicanalítica (e introduzindo o “elemento mediador/transformador”):

Realidade “material”	⇒ Aparelho psíquico	⇒ Realidade psíquica
----------------------	---------------------	----------------------

\* \* \*

Ora, quando construímos assim os quadros de oposição, percebemos que a chamada ‘realidade material’ não existe propriamente senão como *substrato*, como espécie de matéria-prima bruta, a partir da qual todas as construções do sujeito vão ser feitas. A ‘realidade material’ é, num certo sentido, assim como o *noumenon* kantiano, um grande “X” desconhecido, do qual não podemos falar nada porque simplesmente não temos um modo absolutamente neutro e objetivo de perceber o mundo. Tal é a genialidade kantiana: perceber o mundo é já perceber através de nossos olhos, nossas categorias. A coisa-em-si, a realidade-em-si, o *noumenon*, não é mais do que uma abstração. Afinal, tudo que é visto, sentido, percebido é já *fenômeno*, é já a *coisa-para-*

*nós*. E é esse mundo, essa realidade ‘humana demasiado humana’ que nos importa. Deixamos, assim e algo pragmaticamente, seu ‘idealismo transcendental’ à parte, e ficamos com seu ‘realismo empírico’.

Senão vejamos.

Segundo Kant, a operação de apreensão do “real” se faz por meio das formas da sensibilidade e das categorias do entendimento<sup>95</sup>. Através delas, o homem vai apreender o mundo da experiência já organizado segundo leis e relações determinadas. Primeiramente, ele *organiza* o diverso sensível em percepções, e depois ele *ordena* os fatos daí derivados por meio dos juízos *a priori*. *Organizar* o diverso sensível numa percepção implica perceber o mundo não como um puro agregado de sensações táteis, visuais e cinestésicas, mas como composto de objetos, de substâncias, as quais estarão sempre dispostas no espaço e no tempo. *Ordenar* os fatos mediante juízos *a priori* implica, por exemplo, percebê-los como sendo necessariamente<sup>96</sup> articulados numa cadeia causal.

A categoria de causalidade<sup>97</sup> terá efetivamente um papel essencial na teoria kantiana, já que ela está na base da “prova” da validade universal do conhecimento científico. Além disso, o erro pode ser evitado desde que se obedeça a certas regras, como por exemplo, não formar um conceito sem uma intuição que lhe corresponda.

Aqui, dois aspectos a considerar:

(a) todo conhecimento — científico ou não — deve fazer referência a uma intuição, isto é, a um elemento *exterior* aos conteúdos da razão;

(b) a inacessibilidade da coisa em si mesma (*das Ding an sich*) não elimina toda possibilidade de conhecimento, pois as formas e categorias do espírito humano tomam

<sup>95</sup> Esta exposição da filosofia kantiana não tem nenhuma pretensão de ser completa. Ao contrário, ela tem um caráter forçosamente ilustrativo, isto é, ela não serve senão a indicar alguns pontos de aproximação e de afastamento entre Kant e Lacan.

<sup>96</sup> Os juízos *a priori* são independentes da experiência, suas características principais sendo assim a universalidade e a necessidade. Contrariamente, os juízos *a posteriori* são adquiridos através da experiência, dos dados empíricos. Provindos da experiência, eles não podem ser senão contingentes. Nós podemos vincular-lhes a probabilidade, mas jamais a necessidade. Isto é muito importante de se manter em mente no que concerne à filosofia kantiana: a experiência não nos dá nada de universal ou de necessário.

<sup>97</sup> Categoria que estabelece que “todo efeito tem uma causa”. Este juízo é o protótipo de um juízo sintético *a priori*. Ele é com efeito um juízo *sintético*, pois do conceito de “efeito” não é possível deduzir aquele de “causa”, e ele é também *a priori*, pois jamais um juízo nascido da experiência nos poderia dar necessidade ou universalidade. Todavia, é exatamente o que se passa com esse juízo, uma vez que somos conduzidos a ordenar todos os fatos numa seqüência causal, e não nos é possível percebê-los diferentemente.

como tarefa o ordenamento dos fatos segundo relações bastante seguras (já que universais e válidas *a priori*)<sup>98</sup>.

\* \* \*

Adaptada essa lição para nosso arcabouço teórico: perceber o mundo é já percebê-lo através de nossas teorias, nosso aparelho psíquico, nossas visões de mundo.

Essa é, talvez, a principal lição de seu grandioso sistema filosófico, um legado presente em virtualmente todas as concepções filosóficas e científicas desde então. Não nos precisamos intitular kantianos ‘estritos’, todavia. A diferença chave é que para Kant o modo de apreensão — via categorias do entendimento e formas da sensibilidade — é (1) um modo universalmente válido (isto é, válido para todo ser humano) e (2) capaz de, se bem utilizado, nos levar a um conhecimento seguro e definitivo.

Em outras palavras, no ‘otimismo’ kantiano, se utilizássemos com sabedoria nossas faculdades humanas, chegaríamos a um conhecimento objetivo da realidade, mesmo se ‘apenas’ da realidade fenomênica. No otimismo kantiano, portanto, poderíamos almejar chegar a teorias plenamente verdadeiras, nas quais poderíamos confiar inteiramente. Trata-se com efeito de uma “epistemologia otimista” porque ainda trabalha com a idéia de conhecimento como “conhecimento certo e infalível”, algo em nítido contraste com a visão hoje prevalecente de que podemos, sim, conhecer o mundo e a natureza, mas esse conhecimento se mostra falível e, conseqüentemente, passível de constante revisão e aprimoramento<sup>99</sup>.

\* \* \*

O que significa então dizer que a ‘realidade psíquica’ é construída em cima ou a partir da ‘realidade material’?

Referências kantianas à parte, não precisamos cultivar nenhum mistério ou dificuldade. Significa simplesmente que, para cada fato na vida de um sujeito, nós

<sup>98</sup> Segundo Kant, o fato de sermos capazes de juízos sintéticos *a priori* justifica nossa pretensão de atingir um conhecimento seguro. Um conhecimento com limites, certamente, mas que pode ser estendido com segurança desde que não se extrapole os poderes da razão, ao fazê-la, por exemplo, trabalhar sozinha na tarefa de conhecer. Para conhecer, a razão deve recorrer às informações oferecidas pela experiência sensível.

<sup>99</sup> O fator que pode ser considerado crucial nessa mudança de prisma epistemológico foi a ‘queda’ da teoria newtoniana, com a conseqüente ‘ascensão’ da teoria da relatividade. De fato, a teoria newtoniana era o paradigma do conhecimento por excelência, durante 300 anos bem sucedida e capaz de fornecer explicações e predições sobre uma gama de fenômenos até então inaudita. Com o ‘rei deposto’ e novas descobertas científicas se sucedendo em grande velocidade, passou a ser considerado ingênuo considerar qualquer teoria como *a* verdade última e derradeira. À noção de conhecimento como certo e infalível, veio substituir aquela de um conhecimento falível e revisável.

podemos didaticamente diferenciar o ‘fato em si mesmo’ ou ‘fato bruto’ da assimilação que dele faz o indivíduo.

Tomemos um exemplo mais concreto.

Um determinado indivíduo sofre um grave acidente de carro em que quase morrem ele e seu pai, que estava de carona. Sofrem graves ferimentos, ficam hospitalizados por algum tempo, mas se recuperam a contento.

O fato ‘bruto’, ‘objetivo’ se se quiser, é o próprio acidente, os personagens envolvidos, a hospitalização, a alta.

Mas o que é *feito* desse fato?

Fica o indivíduo traumatizado pelo acidente? Ou o assimila como um evento normal em sua vida, tentando identificar o que houve de errado para que não se repita?

Em havendo trauma, quão forte é ele? Deixa, depois disso, de dirigir? Ou talvez, ainda mais radicalmente, se torna incapaz de andar de carro depois disso? E o que, exatamente, ‘desencadeia’ o trauma? O medo da morte? A culpa por ter envolvido seu pai no acidente?

O importante a tomarmos nota aqui é que cada indivíduo vai assimilar episódios como esse de um modo bem peculiar, e essa forma dependerá naturalmente do seu conjunto total de vivências até então, da forma como essas vivências se organizaram e formaram o que chamamos de sua ‘personalidade’.

Mas voltemos ao modelo genérico. Explicitemos o que está em jogo.

Experiência passada	⇒ Teorias	⇒ antecipação de experiência futura (predições) [para obter o que queremos]
	⇒ Crenças	
	⇒ Estratégias de satisfação	

Lembremos:

Em caso de sucesso (das teorias, crenças ou estratégias de satisfação) ⇒ manutenção.

Em caso de fracasso, revisão ou abandono.

*E aqui uma diferença crucial* entre ciência e psicanálise.

Na teoria científica, as premissas são (mais) *explícitas*, o que torna o papel de revisão (potencialmente) mais fácil.

Quando pensamos em nossas *estratégias de satisfação*, ao contrário, raramente temos noção de tudo que está em jogo. Os aspectos inconscientes de nossas crenças predominam, partes importantes de nossas estratégias tendo sido definidas em tenra idade. Em outras palavras, as crenças que geram nossas ações não são explícitas, freqüentemente não são conscientes e, pior, muitas vezes não são nem mesmo consistentes entre si.

Mas por que isso acontece? Como isso é possível? Como podemos fazer coisas que conscientemente não queremos, como podemos ter desejos que desconhecemos?

Como fazer sentido do fato de que nossas “estratégias de satisfação” nos podem causar perplexidade e, pior, até mesmo sofrimento?

Ora, podemos dizer que a psicanálise nasce exatamente dessas perguntas ou como resposta a essas perguntas.

De fato, a psicanálise é uma teoria que, ao postular o inconsciente, permite *resgatar a compreensibilidade* de atos, gestos, pensamentos que, de outra forma, se tornariam ‘irracionais’, ‘ininteligíveis’.

Realmente, todos estamos familiarizados com os atos falhos, lapsos, erros de linguagem ou esquecimentos. Para não mencionar aquelas situações em que agimos contra o interesse próprio e que nos deixa tão perplexos depois.

Por que fizemos isso? — perguntamos. Como fui capaz de agir assim?

A explicação que Freud encontrou foi supor que uma “intenção velada”, implícita, às vezes desconhecida, irrompeu e interrompeu o suposto curso ‘normal’ das coisas.

A ideia central, então, é: o ato que ‘falha’ é o da intenção consciente; o ato, oportunista e bem sucedido, é o da intenção inconsciente.

Nós podemos mesmo dizer que a força, a importância da teoria psicanalítica vem justamente desse *insight* fundamental: o de que dentro de nós mesmos habitam desejos e intenções conflitantes uns com os outros e, tão importante quanto, habitam dentro de nós desejos e intenções de que nem sempre nos damos conta.

Duas teses fundamentais da psicanálise são, com efeito:

(a). Temos desejos inconscientes (que, portanto, não conhecemos).

(b). Esses desejos (freqüentemente) conflitam com nossos desejos conscientes.

Hoje, isso parece trivial de ser dito, mas durante muito tempo não foi.

A pressuposição anterior era de que, enquanto seres racionais, nós teríamos a obrigação de sermos coerentes em nossas ações e desejos. A oposição clássica era entre ‘razão’ e ‘paixões’ ou ‘instintos’. Nossa vontade racional só seria impedida de alcançar seus objetivos se nossos primitivos instintos não deixassem. Mas, mesmo esse combate se dava no plano da consciência. A ideia ali era a de que a razão e seus elevados motivos deveriam subjugar as paixões e seus fúteis caprichos.

A teoria psicanalítica mudou significativamente esse quadro. Não somos seres tão racionais quanto gostaríamos. Somos seres “cindidos”, “divididos”, com vontades, desejos, propósitos que travam seus sangrentos combates ali, no lugar mais íntimo de nós mesmos, justamente naquele lugar indisponível para (auto-)observação. E, se não os vemos — se deles só tomamos conhecimento por seus efeitos —, como evitá-los, mudá-los, ou mesmo ajudá-los?

À psicanálise, então, o mérito de nos dar essa valiosa e inovadora ferramenta, que nos permite resgatar a compreensibilidade de uma série de fenômenos que até então nos eram não apenas enigmáticos mas também inacessíveis.

\* \* \*

Mas que ‘ferramenta’ é essa, que novo método nos oferece a psicanálise? Qual arsenal conceitual ela nos disponibiliza para que possamos “acessar” o inconsciente?

O método, embora traga algo de revolucionário, traz também algo de uma fórmula conhecida:

*Se todo efeito tem por trás uma causa, todo ato (humano) tem por trás um motivo, tem um desejo.*

O passo além que a psicanálise deu foi levar isso às últimas conseqüências, e didaticamente podemos dividi-lo em “duas etapas”:

(a). Se faço algo que me causa perplexidade, há algo dentro de mim que desconheço. (—> postulação/pressuposição do inconsciente).

E o grande “salto”:

(b). Se faço algo que me causa dor ou me traz prejuízo, há uma outra parte de mim que *lucra* com isso. (—> postulação/pressuposição do sujeito dividido).

A partir de (a), temos a postulação/pressuposição do Inconsciente.

Mas, a partir de (b), temos a postulação/pressuposição que parecia ameaçar toda a dita “racionalidade humana”: não somos coerentes em nossos desejos ou motivações.

Mas por que precisaríamos sê-lo?

Nós, humanos, somos seres com motivações tão distintas quanto são as combinações entre genes e cultura, e nada mais natural, portanto, supor que, nessa incrível complexidade, nós nos encontremos, aqui e ali, hesitantes em relação ao que queremos ou desejamos, em relação ao que nos convém ou não fazer.

A algo revolucionária conclusão que se pode tirar de (b), portanto, é que por trás de todo ato que “falha” (consciente), há um outro ato que é bem sucedido (inconsciente).

Uma conclusão adicional, que se impõe por si mesma, é que, no fim das contas *todos* nossos atos são, em alguma medida (leia-se: conscientemente ou inconscientemente), desejados e bem sucedidos.

Ora, isso parece trazer um *paradoxo* imediato — e, pra muitos, difícil de aceitar —, pois isso é o mesmo que dizer que mesmo quando fracassamos, somos bem sucedidos, mesmo quando nos boicotamos e somos infelizes, ganhamos algo com isso.

Como solucionar esse paradoxo?

A solução, na verdade, já foi sugerida nos parágrafos anteriores.

O que a psicanálise faz é pensar no ser humano como um ser com desejos de múltiplas ordens, de múltiplas intensidades, alguns que encontram fácil aceitação por parte da sociedade (e por nós mesmos) e alguns que encontram difícil ou mesmo nenhuma aceitação (e por isso mesmo tentamos escondê-los, seja da própria sociedade, seja de nós mesmos!).

O panorama que se desenha é, então, o seguinte.

Temos uma infinidade de desejos, e cada um deles briga para ganhar destaque e assim nos mobilizar para ser realizado. Acontece que muitos de nossos desejos conflitam entre si.

Queremos ficar magros/esbeltos, mas também queremos comer aquela lasanha, aquela feijoada, aquele doce de leite.

Queremos ficar saudáveis e em forma, mas quantas vezes a tevê e o sofá vencem a disputa com a academia?

Sabemos que fumar faz mal à saúde e pode matar no longo prazo, mas quantos não sucumbem ao prazer imediato que traz o cigarro?

Queremos ter sucesso, ser reconhecido por nossos feitos e méritos, mas isso convive com nosso medo de nos expor, medo de fracassar.

Queremos ser “sexy”, ousados e atraentes, mas não queremos parecer vulgares.

E a lista não tem fim, com oposições bem mais sutis e complexas do que os (triviais) exemplos mencionados.

Sim, já sabemos, não dá pra ter tudo ao mesmo tempo.

Não temos, deste modo, outra opção senão tentar achar um “meio-termo” entre nossos desejos, dar um jeito de conciliar os interesses conflitantes. Ou, como se diz em psicanálise: não temos outra opção senão achar uma *solução de compromisso*.

Notemos que tampouco essa ideia é original em si mesma. Já há 2.000 anos Aristóteles nos diz que “a virtude está no meio”, e em qualquer instância da vida comum assistimos à complexa dança da conciliação de diferentes interesses entre as partes, em cuja negociação se *cede* de um lado para se tentar *ganhar* do outro, de modo que o impasse encontre solução.

A ideia inovadora da psicanálise — hoje relativamente óbvia — é que esse conflito de interesses entre as ‘diferentes partes’ se dá no interior da mesma pessoa!

E, ao descobrir isso, a psicanálise nos permite formular a pergunta que nos pode tirar do impasse e perplexidade quando realizamos algo que nos prejudica (a nós ou a pessoas queridas) ou cuja causa não entendemos: *Cui Bono?*

*Traduzindo: Quem — ou melhor, que parte de mim — ganha com isso?*

E as perguntas concretas que, a partir daí, tentamos responder são tudo menos óbvias, porque parece tudo menos óbvio que possa existir algo dentro de nós que tenha a ganhar com atos e gestos que só parecem nos trazer sofrimento.

Alguns dos ‘enigmas’ mais comuns são:

O que ganhamos quando nos boicotamos no trabalho ou nos relacionamentos afetivos?

O que ganhamos quando formamos uma fobia ou um sintoma?

O que ganhamos quando ‘paralisamos’ de medo ao falar em público?

O que ganhamos quando adiamos indefinidamente tarefas e compromissos de que não podemos escapar?

O que ganhamos quando fazemos algo que claramente nos prejudica a saúde?

Mas perguntas semelhantes se poderiam colocar mesmo quando os resultados das ações buscadas têm também algo claramente positivo:

O que realmente ganhamos quando, na busca por fama, riqueza e poder, nos tornamos ‘workaholics’?

O que realmente ganhamos quando seguimos os ditames sociais e nos tornamos ‘cidadãos respeitáveis da sociedade’?

Etc, etc, etc.

Na verdade, o que essas últimas perguntas nos trazem à reflexão é que se, de um lado, é verdade que todo gesto pode ser dito (em alguma instância) bem sucedido; de

outro lado, não é menos verdade que *todo gesto tem um preço*. Ou, como ficou canonizado na máxima da economia: *não existe almoço grátis*.

Em ainda outras palavras.

Dada a complexidade de nossas necessidades e desejos — biológicos, pulsionais, afetivos, culturais — o melhor mesmo é falar de uma complexa balança de custos e benefícios.

O desafio de cada ser humano é, então, construir uma *estratégia global de satisfação* que, na sutil avaliação de prós e contras, consiga um equilíbrio dos diferentes aspectos de nossa ‘personalidade’.

O desafio, sabemos, é colossal. Como estar à altura dele?

Em todas as fases de vida, o sujeito tem determinadas experiências bem sucedidas de satisfação. Vimos que ele registra esses modelos e tenta generalizar, isto é, extrair dessas experiências uma espécie de estratégia para guiar sua busca futura. Ele tenta, portanto, nas experiências seguintes, repetir essa(s) experiência(s) bem sucedida(s).

O que temos de ver, no caso humano, é que a satisfação de nossas pulsões não pode acontecer sem respeitar certas restrições sociais, digamos assim.

É por isso que temos de encontrar uma espécie de solução de compromisso entre o que desejamos e o que nos permite a sociedade.

É por isso que temos de considerar uma complexa *relação de custo e benefício* antes de realizar esta ou aquela ação, de satisfazer este ou aquele desejo.

Se fazemos algo impulsivamente, contra certos ditames sociais, pagamos o preço desse “desrespeito”: estamos suscetíveis de sofrer “retaliações” por parte da sociedade.

Se, por outro lado, respeitamos demais tais ditames, ficamos frustrados e também pagamos um preço, desta vez o preço de não satisfazer nossos desejos, de não satisfazer nossas pulsões.

O que a psicanálise revela é que essa avaliação, tão complexa quanto pode ser, é fundamental ou grandemente inconsciente, daí a dificuldade de sermos “coerentes”, “racionais” em todos os nossos passos, atos, gestos.

O que a psicanálise revela é que a tentativa de construção objetiva da realidade por parte da ciência não pode perder de vista essa complexidade da construção subjetiva da realidade por parte do sujeito pulsional.

Chamando a atenção para o elemento irredutivelmente individual de cada sujeito, a psicanálise nos chama também a atenção para o risco e, mesmo ingenuidade, de tentar atingir uma teoria completa e totalmente objetiva da realidade.

### **(3). PROBLEMAS E PARADOXOS: PSICANÁLISE E PRAGMATISMO**

Os problemas de se tentar de obter uma concepção absolutamente objetiva da realidade são conhecidos, a história da filosofia poderia mesmo ser descrita como a história das tentativas de solução dos mesmos.

Não menos conhecidos, porém, são os *paradoxos* gerados a partir da aceitação do fato de que toda realidade é construída, de que todo conhecimento é atravessado por valores (logo subjetividade), de que, portanto, nada podemos fazer senão atingir visões de mundo incompletas e teorias falíveis.

Vamos tentar explorar alguns deles.

#### **(a). Realidade material vs. Realidade psíquica; Ceticismo sobre o mundo exterior.**

Se a realidade psíquica desfruta de certa autonomia, por assim dizer, em relação à realidade material; se, conseqüentemente, devemos abdicar da tentativa de uma absoluta correspondência entre a realidade psíquica e a realidade material, o que nos impede de dar um passo além e questionar a própria realidade material enquanto tal, isto é, a própria realidade do dito mundo exterior? O que dizer então das outras pessoas, das outras mentes? Como escapar do solipsismo?

Esse problema não é trivial. Novamente, muito da história da filosofia foi (e é) dedicada a isso.

É certo que esses paradoxos interessam à psicanálise de um modo (bem) diferente do que à filosofia. Entretanto, as eventuais soluções — todas perpassadas por uma “coloração pragmatista” — podem servir a ambas.

De fato, a filosofia pragmatista — tal como desenvolvida por filósofos como James, Dewey, Quine, entre outros — tem muito a ensinar sobre esses tipos de paradoxo.

Na verdade, a principal lição do pragmatismo é que não devemos superestimar os poderes da linguagem ou dos conceitos filosóficos.

Dito em outros termos, a principal lição do pragmatismo está em sempre nos lembrar que a linguagem é um instrumento criado pelos homens para nos ajudar a lidar com os outros homens e com o mundo à nossa volta, em nos lembrar, portanto, que nenhum conceito, nenhuma teoria é um “espelho da natureza”.

Nos casos dos paradoxos acima, o pragmatismo consegue, não exatamente resolvê-los, mas *dissolvê-los*.

Um modo de nos dar a entender o que está em jogo é recorrer à famosa metáfora do barco de Neurath.

### **Quine e o barco de Neurath**

Quando nascemos, diz-nos Quine, fazemos nossa aparição num mundo relativamente estruturado, numa comunidade que fala determinada língua, se organiza segundo determinados costumes e leis. Do ponto de vista do ser que surge, tudo já está meio pronto, e não parece haver outra opção além de aprender a viver nessa comunidade que o cerca.

Esse aprendizado como um todo é naturalmente bastante complexo e envolve ordens diversas de conhecimento, tanto verbal quanto não verbal. No entanto, pode-se certamente destacar o aprendizado da linguagem como o aprendizado mais fundamental, mais básico entre todos, uma vez que a linguagem permeia, num ou noutro aspecto, todo e qualquer outro aprendizado, toda e qualquer aquisição de saber.

De fato, desde os nossos primeiros dias de vida, já somos bombardeados por um discurso incessante (embora a princípio incompreensível) vindo da parte de nossos pais ou educadores. Compreendendo ou não imediatamente o que é ouvido, o certo é que os nossos primeiros passos no mundo humano já são dados, nossas primeiras associações perceptivas já são feitas no interior desse rico e complexo universo lingüístico.

À medida que crescemos, a influência da linguagem no aprendizado torna-se ainda maior. Os elementos lingüísticos passam a entrar nas nossas cadeias associativas de forma explícita e consciente, e todo aprendizado subsequente passa a ser intermediado pelas palavras e frases componentes da linguagem. O que não sabemos, perguntamos. O que sabemos, afirmamos. Toda informação é assim, de um modo ou de outro, veiculada entre os membros da comunidade através da linguagem. É através dela que interagimos com as outras pessoas, que conseguimos delas que façam o que queremos, que extraímos delas a informação de que precisamos.

Assim, ao aprendermos a usar a linguagem, aprendemos não apenas suas regras intrínsecas, mas sobretudo um modo de descrever o mundo e as coisas. Deste modo, quando nos inserimos numa determinada comunidade e aprendemos sua língua e seus costumes, nós absorvemos espontânea e obrigatoriamente parte do saber acumulado por essa comunidade.

Cada indivíduo, então, que se insere nessa comunidade e nela se educa vai assimilar parte desse saber a partir da convivência com outros indivíduos e do acesso aos saberes codificados (por exemplo, em livros e enciclopédias). Os conhecimentos e experiências adquiridos pelo indivíduo vão constituir o que poderíamos chamar de sua *teoria ou concepção global de mundo*, que não deixa de ser uma parte do “saber” total acumulado pela comunidade.

\* \* \*

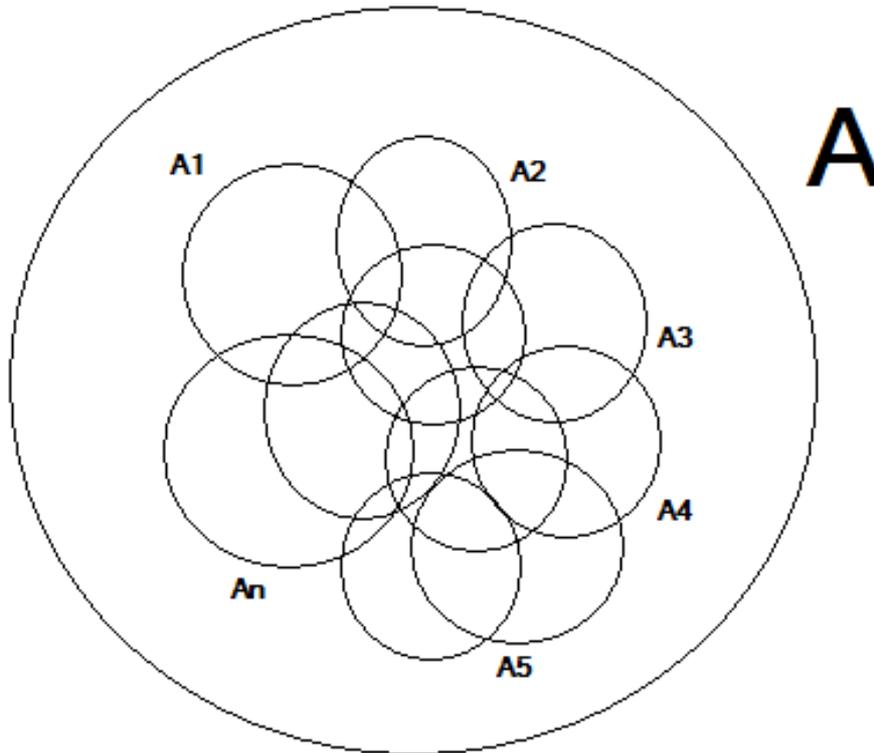
Se quisermos recorrer a um vocabulário ‘laciano’, poderíamos equacionar aqui esse “saber total” acumulado pela comunidade ao Grande Outro (A).

Nesse caso, poderíamos chamar de A1 a teoria global de mundo de um determinado sujeito e definir, conseqüentemente, que A1 é um subconjunto de A.

O Grande Outro (A) define, portanto, o universo das teorias ou concepções possíveis, e cada concepção particular é uma *atualização*, uma *realização* desse universo de possibilidades.

Teríamos, assim, diferentes indivíduos e suas respectivas concepções de mundo — A1, A2, A3... An —, todas globalmente diferentes entre si, porém tendo também, aqui e ali, elementos comuns.

Tentemos ilustrar isso com o seguinte diagrama:



Dando ares mais ‘concretos’ ao diagrama:

Podemos pensar que, por exemplo, os brasileiros têm em geral mais coisas em comum entre si — suas concepções possuem mais interseções — do que, digamos, com chineses, não apenas pela questão lingüística, mas também e sobretudo por questões culturais.

De outro lado, poderíamos pensar que dois executivos de alto escalão, um chinês e um brasileiro podem eventualmente possuir mais coisas em comum do que esse mesmo alto executivo brasileiro e um seringueiro amazonense analfabeto.

Nós poderíamos, deste modo, continuar a fazer uma seqüência indefinida de subdivisões, cada uma com características que unem grupos e indivíduos, ao mesmo tempo em que os distinguem de outros grupos de indivíduos: nacionalidade, estado civil, profissão, formação cultural, idade, gênero, opção sexual, estão apenas entre os elementos ‘identificadores’ mais marcantes, havendo, porém, (virtualmente) infinitos outros.

\* \* \*

Percebemos, portanto, que cada concepção de mundo vai ser ter a marca de seu próprio percurso pessoal, a depender naturalmente tanto da exposição a pessoas,

culturas, situações que cada um tenha, bem como do modo idiossincrático de assimilação de cada uma dessas experiências.

De um jeito ou de outro, porém, o *ponto de partida* inexorável de cada indivíduo é sempre aquele conjunto de crenças e conhecimentos *já presentes* na comunidade. Para usar uma metáfora famosa, devida a Neurath, nós estamos como que dentro de um barco flutuante e dele não podemos sair, nunca. Esse barco é nosso mundo, é a realidade como apreendida através de nossa linguagem, de nossas teorias ou concepções.

Essa imagem tornou-se paradigmática porque ela aponta para a impossibilidade de querer falar do mundo, da realidade, de fora do “barco”, isto é, sem recorrer a algum esquema conceitual específico, a alguma teoria (científica ou não).

Essa impossibilidade vem do fato de que não há esse muitas vezes pretendido *ponto de vista absolutamente neutro*, exterior ao mundo e à própria linguagem, a partir de onde opinar, de onde emitir qualquer juízo significativo.

Estamos irremediavelmente imersos em nossa visão de mundo e não temos como sair dela.

Deste modo, tudo que nós, humanos, podemos pensar ou dizer sobre o mundo, sobre as coisas, temos de dizê-lo a partir de uma linguagem e de uma concepção de mundo determinadas: nossas reflexões e considerações sobre o saber em geral e a ciência em específico devem ser entendidas sempre como “atividades dentro do mundo que nós imaginamos”<sup>100</sup>.

\* \* \*

O que o pragmatismo oferece de novo, assim, é um modo original de pensar as relações entre ciência e mundo como relações criadas fundamentalmente na linguagem e a partir da linguagem. O que ele oferece é sobretudo um modo como se deve entender a relação entre ciência e mundo, entre ciência, que é linguagem<sup>101</sup>, e mundo. Um mundo que não pode ser descrito senão pela própria linguagem, pelos homens criada. “Não existe realidade não conceitualizada” — dirá Quine. *Mutatis mutandis*, “não existe realidade não psíquica” — dirá a psicanálise.

Deste modo, nós podemos, num certo sentido, transpor a ‘moral’ do barco de Neurath para dissolver a dicotomia *realidade material vs. realidade psíquica*.

<sup>100</sup> Cf. Quine, W. v. O. *Word and Object*, pp. 1-5.

<sup>101</sup> Entendida aqui em sua função de conhecimento ou sistematização da experiência.

Não há, com efeito, um “fora da realidade psíquica” a partir do qual possamos atingir uma visão absolutamente objetiva do mundo e das coisas. Tudo o que temos é nossa própria realidade psíquica e é sempre dentro dela que devemos trabalhar nossas concepções.

O que significa, portanto, que não há lá fora um ‘mundo objetivo de fatos’ que nos possa servir de baliza.

*O que significa, ainda, que não há tampouco um manual de instrução ideal e pré-concebido que ensine como se deve viver ou conceber o mundo.*

Mas: se não há mais um “referente”, objetivo e imutável, que nos sirva de baliza, o que temos à nossa disposição para nos guiar?

*Ora, o que teremos de ver é que, em última instância, o único parâmetro existente para medir a eficácia de nossas respectivas estratégias de satisfação é o nosso próprio aval que delas fazemos.*

A ‘solução pragmatista’ consiste, portanto, em nos fazer ver não apenas que as teorias (científicas e outras) são obras humanas, mas que elas são feitas para atender a propósitos humanos. E por trás do conhecimento, há o desejo. *É, assim, a satisfação do desejo o critério último ao qual se vão medir todas as produções humanas.*

Percebamos que, quando aplicamos a concepção pragmatista diretamente à teoria do conhecimento, já há ou houve previamente um *acordo* dentro da comunidade em questão sobre o que é relevante e o que não é relevante, já há ou houve um acordo prévio sobre os seus propósitos. E, em matéria de conhecimento ou ciência, o propósito central acaba sendo medido em poder de predição ou capacidade de controle tecnológico da natureza.

\* \* \*

Nesse sentido, a teoria da evolução pode ser dita claramente superior ao criacionismo porque, nos critérios *previamente* estabelecidos (quais sejam: poder de explicação e predição dos fenômenos naturais), a primeira satisfaz os requisitos, enquanto a segunda falha solenemente.

Por que, no entanto, os criacionistas ainda existem, ainda resistem a aceitar a ‘óbvia verdade’?

Uma resposta poderia seguir a seguinte linha:

Porque os criacionistas não estão interessados na ‘verdade’, ou pelo menos não naquela verdade que se traduz por coerência e poder explicativo e preditivo.

A ‘verdade’ que interessa aos criacionistas é a verdade da ‘salvação’, e assim qualquer coisa que com ela conflite será sumária e enfaticamente recusada.

Estamos aqui diante de um claro conflito de *valores*, de modos de vida.

Naturalmente, a ciência pode argumentar que religião não precisa ser — não deveria ser e não é — incompatível com as descobertas científicas. Que a fé pode (razoavelmente) coexistir com a coerência lógica e poder preditivo da ciência.

A ciência pode argumentar ainda que é quase ‘hipócrita’ da parte dos criacionistas desdenhar dos resultados da ciência ao mesmo tempo em que usufruem de tantos dos benefícios tecnológicos dessas mesmas descobertas.

Mas, note-se, isso jamais será muito persuasivo para um criacionista.

Porque ele não precisa ser coerente. Eles podem usar e beneficiar-se sem conhecer. Eles podem desfilas explicações fantásticas para os fósseis, para o deslocamento dos continentes e diversidade das espécies ou quaisquer outros fenômenos porque, na prática, eles jamais serão verdadeiramente testados. Porque não são cientistas, e apenas cientistas — quando trabalham bem — se empenham para testar e eventualmente refutar as próprias teorias.

\* \* \*

Mas retomemos o eixo central de nossa problemática e estendamos a ‘lição pragmatista’ aos problemas/paradoxos que deixamos em aberto.

Enunciemos, mais uma vez, o ‘mote’ pragmatista:

*Nossas teorias (e discursos, e ações, e estratégias) são instrumentos por nós criados com o objetivo último de satisfazer nossos propósitos.*

Portanto, a primeira pergunta, aquela que precede todas as outras, é: quais são nossos propósitos?

Simple quanto seja essa ‘fórmula’, quando aplicada a certos problemas filosóficos, ela tem o efeito de uma navalha, tão afiada quanto possível.

Vejamo-la em ação.

Um dos grandes problemas da filosofia, dissemos, é conhecido como ‘ceticismo em relação ao mundo exterior’.

Eu pessoalmente trabalhei durante anos sobre o mesmo, estudando diversos autores e suas construções fantásticas — nos dois sentidos do termo — sobre esse, para alguns, insolúvel problema.

E, de fato, a depender da formulação que se lhe dê, trata-se efetivamente de um problema insolúvel.

Insolúvel se — e quando — exigirmos que se forneça uma prova absoluta, cabal, última, transcendente.

Ora, mas por que precisaríamos exigir isso?

Se já não trabalhamos mais com as noções de conhecimento absoluto e infalível, de verdade absoluta, de prova última e cabal?

Se já abdicamos da existência de uma ‘filosofia primeira’, de um ponto de vista absolutamente neutro e objetivo da realidade?

Sim, os “absolutos” caíram. E por uma excelente razão: porque eles não nos são mais úteis, porque eles acabam por nos enredar em tramas estereis e, no limite, insensatas.

Diante, assim, das ‘lentes pragmatistas’, o problema encontra imediata (dis)solução.

À pergunta “como provamos a existência do mundo exterior?”, o pragmatista pode sobrepor duas outras:

- (a). O que ganhamos ao supor que o mundo exterior existe?
- (b). O que ganhamos ao supor que o mundo exterior *não* existe?

E, ao elencar os elementos para cada uma das respostas, teríamos, afinal, a “prova” de que precisávamos.

Ou, se preferir: Não provamos que existe ou que não existe um mundo exterior. Mas *ganhamos* muito mais *assumindo* trivialmente que ele existe.

De outro lado e reforçando o ponto, também os *custos* de assumir que o mundo não existe (ou que não existem outras pessoas ou mentes, ou que sou um cérebro numa cuba) são muitíssimo elevados.

À pergunta de Putnam, por exemplo, “Como podemos saber que não somos cérebros numa cuba?”, o pragmatista responderia: “Não podemos. Mas não devemos ficar desapontados com isso. Porque se fossemos realmente cérebros numa cuba, teríamos reação idêntica àquela que temos/teríamos não sendo cérebros numa cuba: mas que absurdo supor que somos cérebros numa cuba!”

A moral pragmatista da história e a (dis)solução de seculares problemas filosóficos:

Nada ganhamos ao supor que somos cérebros numa cuba. Nada ganhamos agindo como se fossemos cérebros numa cuba. Logo, não (vamos assumir que) somos cérebros numa cuba.

Nada ganhamos ao supor que o mundo exterior não existe. Ao contrário, tudo se passa na minha experiência como se o mundo exterior existisse. Logo, (vamos assumir que) o mundo exterior existe.

Incidentalmente, isto acaba nos fornecendo uma espécie de “definição” (provisória) do que conta como *real*, como *realidade*.

*É real (ou verdadeiro) aquilo que é — numa complexa balança de propósitos e valores — útil.*

*É real (ou verdadeiro) aquilo que não pode ser recusado, sob pena de grandes prejuízos.*

É claro que essa ‘fórmula’ algo simples precisa ser estendida, precisa ser discutida, precisa, sobretudo, ganhar contexto.

E, ao fazê-lo, aproveitaremos para debater outras questões associadas.

Uma primeira série de questões que se colocaria imediatamente ao ouvir a fórmula acima seria:

“Ora, a noção de utilidade, de valores, é totalmente pessoal e subjetiva, então teríamos de assumir que existem tantas realidades, tantas verdades quanto pessoas?”

“Temos então de abdicar, renunciar a qualquer noção de ‘objetividade’, de algo que possa valer para todos?”

“Temos então de abraçar um *relativismo* total e irrestrito, em que diferentes valores e diferentes verdades se equivalem?”

A resposta a essas perguntas vai permitir ampliar e explicitar o que está em jogo nesta fórmula pragmatista e, ao mesmo tempo, nos lança diretamente num problema especificamente psicanalítico:

Se toda realidade é psíquica, em que sentido poderia haver um privilégio à “construção neurótica” da realidade em relação à “construção psicótica” da mesma?

E, dentro de uma neurose, o que justificaria o privilégio a uma determinada construção em relação à outra?

Se toda realidade é psíquica, em que sentido poderíamos falar de ‘cura’? O que justificaria, eticamente, o tratamento não voluntário de um psicótico?

### **(b). A ameaça do relativismo**

#### **Subjetividade X Objetividade; Intersubjetividade X Objetividade**

O relativismo é, de fato, uma ameaça séria, mas apenas um mal-entendido a respeito da filosofia pragmatista nos levaria a ele.

Em primeiro lugar, é preciso perceber que a própria posição relativista é, em si mesma, incoerente. De fato, ao se dizer que a verdade está atrelada a uma cultura (ou a uma teoria), se está proferindo uma verdade que se põe como absoluta, acima do próprio relativismo que ele enuncia, a ele, portanto, renunciando. Aí, poderíamos dizer, reside o paradoxo do relativismo.

Em segundo lugar, e mais importante.

Dizer que uma teoria (ou sistema de crenças) está inevitavelmente contaminada por valores e noções marcadamente subjetivas não implica, de algum modo, que não haja teorias umas melhores do que as outras. Não é correto ou adequado, portanto, dizer que as diferentes teorias (ou sistema de valores e crenças) se equivalem, pois cada uma delas será mais eficaz em produzir um determinado tipo de resultado.

Ora, mas se não há um critério transcendente, absoluto, objetivo para julgarmos as teorias;

Se as teorias devem ser avaliadas pela sua eficácia em atingir determinados propósitos;

Como, que critério utilizar para julgar diferentes propósitos?

Em uma palavra:

Se minha teoria é melhor em atingir o meu propósito, ao passo que uma outra teoria é melhor para atingir o seu respectivo (e diferente) propósito, como decidir a questão?

Bem, se nenhuma possibilidade de acordo é possível, se os valores em questão são verdadeiramente incompatíveis ou inconciliáveis, o que temos, em última instância, é um conflito de *modos de vida*, e não exatamente de verdades!

\* \* \*

Parênteses são aqui necessários.

‘Verdadeiro’ — que fique claro — é tudo aquilo que é afirmado corretamente a partir da teoria (global de mundo) que presentemente aceitamos. De fato, sem recorrer a noções transcendentais ou absolutas de verdade, não nos resta senão abraçar uma concepção imanentista de verdade. Dizer, assim, que uma determinada sentença ou proposição é verdadeira equivale meramente a dizer que tal sentença ou proposição é afirmada no interior dessa teoria, desse sistema de crenças.

Entretanto, se atribuir verdade a uma sentença não é mais do que (re)afirmá-la, podemos agora perguntar quando (ou se) devemos/queremos afirmá-la.

Ora, naturalmente, as sentenças que vamos querer afirmar (dizê-las verdadeiras) serão aquelas sentenças que fazem parte do conjunto completo de sentenças da *melhor teoria disponível* no momento.

E é nesse momento que o conflito de valores ou modos de vida pode entrar em cena: *melhor teoria disponível para qual propósito?*

\* \* \*

Que seja notado que, mesmo nesse ponto, não há qualquer relativismo em pauta. Por quê?

E não há relativismo porque justamente não há nenhum ponto de vista *neutro* de onde julgar as duas (ou mais) teorias conflitantes.

Se minha teoria — que considero a melhor disponível para atingir os propósitos que acho os melhores disponíveis — conflita com outra, é dentro *dessa* teoria que presentemente assumo que vou julgar questões de verdade e falsidade. Teorias que com ela conflitem serão, portanto, julgadas *falsas*.

Considero a minha teoria é verdadeira e a outra é falsa por motivos que estão longe de ser arbitrários, leia-se a capacidade que minha teoria revelou em atingir determinados resultados ou propósitos.

E o fato de que o defensor da teoria adversária possa dizer algo semelhante não as torna iguais ou equivalentes. Só a torna uma teoria adversária, com a qual não parece haver acordo possível.

\* \* \*

Antes de que sejamos acusados de intolerância, tentemos dar uma coloração menos abstrata à discussão.

Aproveitemos a já mencionada discussão entre defensores da teoria da evolução VS defensores do criacionismo.

Do nosso ponto de vista, o criacionismo não oferece uma ‘verdade’ alternativa. Ela é simplesmente falsa, extraordinariamente falsa até.

Por quê? Bem, a resposta completa a isso envolveria toda uma discussão sobre método científico e suas virtudes, mas vamos tentar um ‘atalho’

Numa frase curta, poderíamos dizer, por exemplo, que se trata de uma teoria que não oferece uma explicação adequada e coerente dos fatos observados.

De fato, para ser coerente, ela precisaria recorrer a artificios como: “Não tente entender os desígnios divinos” ou “Deus criou os fósseis apenas para testar a fé dos incautos que duvidam que não há evolução das espécies”.

E como dizer adequada uma teoria (ou, pelo menos, versões da mesma) que afirmam que a Terra possui cerca de 6.000 anos?

Realmente, com frases como essas, nossa própria curiosidade é assassinada na raiz. Não precisamos fazer sentido dos fósseis, da deriva dos continentes, dos inúmeros detalhes que provam o parentesco entre as espécies, etc, etc, etc, simplesmente porque Deus, onipotente, tem propósitos que extrapolam nossa compreensão.

Ora, estamos realmente diante de um caso em que há claramente um conflito de modos de vida.

E como decidi-lo?

De um modo apenas: por debate e argumentação.

Sem querer aqui estender (ainda mais) a discussão, caberia, por exemplo, mostrar e defender os ganhos de estar abertos à ciência e ao conhecimento em geral, mostrar que a transparência de seus métodos é o meio mais eficaz para se atingir uma ‘sociedade aberta’, onde, por exemplo, o diálogo e a tolerância e a democracia se desenvolvem mais livremente.

De outro lado, caberia mostrar, por exemplo, que teorias — como o criacionismo — que preferem se cercar de ‘mistérios’ e fatos que só são explicados por uma fé cega, que tem nas ‘revelações’ recebidas por alguns poucos ‘privilegiados’ sua maior fonte de saber, são teorias que tendem a inibir o diálogo, a estimular uma inquestionada submissão à autoridade, o que, por sua vez, freqüentemente desemboca em intolerância e fanatismo.

Vemos, portanto, que são dois *modos de vida* distintos, mas nem por isso podemos ou devemos ficar neutros a respeito.

Transparência, diálogo, democracia, tolerância, curiosidade, universalidade, igualdade, são alguns dos valores e propósitos veiculados por uma concepção.

De outro lado, mistérios, obscuridade, submissão (fé) cega à autoridade, obediência fanática, assimetria e desigualdade, são algumas das conseqüências da outra concepção.

Não há, vemos, qualquer relativismo ou equivalência hipotética entre as diferentes concepções de mundo. Cabe tomar partido.

Sim, buscamos obter a melhor teoria disponível no momento, para nossos propósitos, e é dentro dessa teoria, dessa concepção global de mundo, que atribuiremos verdades a nossas sentenças, que avaliaremos a eficácia das nossas ações.

E é também de dentro dessa teoria ou concepção global de mundo que podemos eventualmente alterar e tentar melhorar essa própria concepção. Estamos no “barco de Neurath” e não há um “porto seguro” onde ancorar (não há uma ‘filosofia primeira’ a nos guiar). Reparos, consertos, alterações, devem, portanto, ser feitas enquanto navegamos.

### **Relativismo, Neurose e psicose**

Como aplicar (parte d)essa digressão à questão da neurose e da psicose, e suas respectivas “construções da realidade”?

Uma preocupação em relação ao relativismo era a potencial equivalência entre os diferentes valores e propósitos. Diferentes sujeitos teriam diferentes valores, cada qual teria sua verdade particular e, deste modo, nenhum acordo seria possível.

Ora, esse cenário caótico e mesmo apocalíptico nunca esteve, na verdade, perto de se realizar.

O fato é que, por mais que divirjam, os seres humanos também tendem a entrar em acordo entre si sobre muitos e muitos pontos.

Na discussão acima, inclusive, fizemos uso tácito desse ‘acordo’.

De um lado, *os* defensores de Darwin e da teoria da evolução (da ciência em geral); de outro, *os* defensores do criacionismo.

Tomemos o primeiro lado para nos ajudar na seqüência da discussão.

Dentro desse lado, há inúmeros e diferentes sujeitos, cada qual com suas particularidades e idiosincrasias.

Mas — vamos aqui supor — todos eles partem de uma valorização positiva da ciência e, ainda que não consigam plenamente, tentam construir uma concepção de mundo coerente e consistente com os métodos e descobertas científicos.

Todos — vamos ser otimistas — entendem o papel e importância de haver uma crítica permanente aos saberes estabelecidos, de testar rigorosamente as teorias propostas e, sobretudo, de não aceitar nenhum tipo de informação que seja baseada meramente em ‘argumentos de autoridade’.

Vemos então que idiossincrasias e valores pessoais não impedem que cheguemos a acordos sobre aspectos tão importantes e centrais de nossas vidas.

Quando isso acontece, o que era ‘meramente’ subjetivo torna-se — mediante esse acordo da comunidade — *intersubjetivo*.

Se o *subjetivo* é por vezes associado com o que é individual e ‘caprichoso’, o que é *intersubjetivo* ganha ares ‘objetivos’, justamente por essa capacidade de reunir diferentes indivíduos, diferentes concepções, diferentes propósitos em torno de um mesmo núcleo.

Intuitivamente, a coisa funciona assim: Algo que persuade a todos pode não ser absoluta e objetivamente verdadeiro, mas algo que consegue persuadir a todos é um bom caminho por onde começar.

Deste modo, quando cai o “reino da objetividade absoluta”, da “realidade e verdade em si mesmas”, o melhor que temos a fazer é procurar sólidos acordos intersubjetivos (tentando não esquecer de manter sempre aberto o espírito crítico).

E é, na verdade, o que todos fazemos.

Nascemos numa determinada família, que está inserida numa determinada comunidade, que vive sob certas leis e costumes, fala determinada língua, etc, etc.

Inicialmente, assimilamos como esponjas tudo o que nos dizem e assumimos tudo que nos dizem como verdadeiro.

Desde cedo, portanto, ao mesmo tempo usufruímos e sofremos o poder da comunidade que nos cerca.

É esse nosso arcabouço conceitual inicial, é a partir dele que nos posicionamos no mundo e ‘construímos nossa realidade’.

A regra tácita por trás disso é: *é real aquilo que a comunidade onde estou inserido diz que é real*.

Trocando em miúdos:

Aquilo que consideramos mais ‘objetivo’, mais indubitavelmente verdadeiro, é precisamente aquilo de que ninguém à sua volta duvida, é aquilo em crêem todos os outros.

Não estou fazendo aqui a apologia da “unanimidade” — que é, muitas vezes, burra —, mas enunciando um fato (que parece) indubitável:

Numa comunidade em que todos acreditem que X, aquele que acreditar em Y será tido como louco, herege ou simplesmente dissidente e, fato-chave, sofrerá as retaliações correspondentes.

A história nos dá disso pródigos exemplos.

As “retaliações” podem, naturalmente, variar imensamente.

Pode ser a morte na fogueira (destino de alguns hereges), internamento num asilo psiquiátrico ou, mais prosaicamente, a exclusão de um grupo de amigos.

Em todo caso, a moral da história é basicamente a mesma.

O que conta efetivamente como objetivo para nós, é aquilo em que a comunidade relevante acredita.

E quanto mais forte e amplo for o acordo dentro de uma determinada comunidade, mais forte será a consequência de dele não participar.

\* \* \*

Ora, diante disso fica ‘óbvio’ o privilégio dado à “construção neurótica” da realidade em relação à “construção psicótica” da mesma.

O que é óbvio é precisamente o fato de que os neuróticos conseguem estabelecer amplos e estáveis acordos entre si, e nesses acordos está a fundação mesma da nossa sociedade: língua, leis, costumes.

A exclusão, nesse caso, é justificada pelo fato de que — ou quando — os psicóticos<sup>102</sup> não conseguem ‘honrar’ aspectos fundamentais desses pactos, causando disrupções na vida do resto da sociedade.

Note que o ‘louco’ não é parte de uma ‘minoría’ que é excluída por uma ‘maioría’. Aliás, estritamente falando, o louco não consegue ser ‘minoría’, no sentido de ser um *grupo*, precisamente porque não consegue pactuar. Interessantemente, é

<sup>102</sup> Utilizo aqui, propositalmente, uma determinada noção estereotipada de ‘psicose’ ou ‘loucura’, o que nos parece aceitável para o tipo de argumentação desenvolvida no momento.

justamente porque (quando) suas construções, suas criações são eminentemente individuais e privadas (leia-se: não-institucionalizadas, não-partilhadas) que elas ganham o estatuto de “irreais”.

Vemos aqui, portanto, a estreita afinidade entre as noções de *realidade*, *intersubjetividade* e *utilidade*.

Completando a fórmula utilizada um pouco mais acima:

*É real (ou verdadeiro) aquilo que é — numa complexa balança de propósitos e valores — se prova intersubjetivamente útil (útil para a comunidade relevante).*

\* \* \*

O interessante dessa definição é que ela trabalha com uma noção de realidade vinculada àquilo que é *partilhado* pela comunidade. O que chamamos de ‘realidade objetiva’, portanto, não parece ser mais do que aquela realidade, aquela concepção de mundo que é amplamente partilhada pelo grupo social que nos rodeia.

Duas importantes conclusões daí se seguem:

(i). Diferentes grupos poderão ter — e terão — diferentes concepções de mundo, diferentes visões da realidade, essa é uma primeira e inevitável conclusão a que chegamos. O que não nos impede, naturalmente, de tentar ampliar a zona de acordo entre diferentes povos e culturas, de preferência mantendo sempre aberto o diálogo e alerta o espírito crítico.

(ii). De outro lado, se nossa concepção de mundo, de realidade, é inevitavelmente tributária, dependente da(s) comunidade(s) a que pertencemos, isso significa que, enquanto indivíduo, nossa autonomia em relação àquilo que podemos ou não *pensar*, àquilo em que podemos ou não *acreditar*, e mesmo em relação àquilo que podemos ou não *desejar* é limitada.

Para usar uma fórmula lacaniana: enquanto seres de linguagem, somos seres inevitavelmente *alienados*. Somos *sujeitos*, agora no sentido de *assujeitados* ao Outro. É o Outro o lugar da verdade institucionalizada, da verdade que vale coletivamente; é o Outro que garante a (pretensa) objetividade da realidade.

E aqui, nós encontramos nova ocasião de retomar o diálogo com a ciência e a filosofia, já que a questão da verdade vai adquirir uma dimensão especial na teoria psicanalítica, segundo ela esteja do lado do sujeito ou do Outro.

De fato, é preciso mostrar que algo que marca a especificidade da psicanálise em relação à ciência e à filosofia consiste na noção de um *sujeito do inconsciente* e, correspondentemente, de uma verdade que lhe é particular, individual, única.

Ciência e filosofia, ao contrário, estão interessadas no que chamamos de ‘verdade institucionalizada’, a verdade que vale (ou deveria valer) para todos.

Caberá aqui, portanto, defender a pertinência e legitimidade de se falar da existência de *duas formas* possíveis de definição de verdade:

— *A verdade do sujeito* do inconsciente é aquela que se revela ou se desvela essencialmente na esfera do trabalho analítico, aquela que se conta uma a uma e que é tão evanescente quanto o sujeito.

— *A verdade da filosofia*, da *ciência*, por sua vez, é a verdade que se pretende eterna, que é válida para todos os sujeitos, cuja corroboração pode ser assegurada através de testes intersubjetivos. É a verdade cartesiana, a qual tem seu suporte supremo em seu Deus veraz, função que é assumida pelo grande Outro, em termos lacanianos<sup>103</sup>.

Exploraremos, assim, no próximo capítulo, a oposição entre as duas verdades através da análise da conhecida inversão laciana do *cogito*, a qual nos permitirá precisar o momento de disjunção das duas verdades<sup>104</sup>. Mostraremos em seguida que esses dois momentos do *cogito* coincidem, com sinais invertidos, com os processos de alienação e separação, tal como os entende Lacan.

<sup>103</sup> A assimilação da verdade da ciência à verdade do Outro deve-se justamente ao fato de que se encontram no Outro as condições mesmas de sua enunciação: a materialidade do discurso (os significantes), os códigos de interpretação e significação (as leis de articulação significante) e também a possibilidade de troca e transmissão (a comunicação ela mesma e o pacto subjacente a toda instituição da linguagem).

<sup>104</sup> O que nós mostraremos é que há duas etapas distintas do *cogito*: a primeira é o momento em que surge a verdade primeira do sujeito, pura constatação de sua existência sobre um fundo de dúvida generalizada; e a segunda é a fase em que Descartes cristaliza, petrifica esta verdade primeira ao lhe vincular atributos essenciais (“a essência de meu ser é o pensamento”) e constrói assim todo o edifício do conhecimento a partir de raciocínios feitos em torno destas propriedades.

## CAPÍTULO V

### INTRODUZINDO LACAN:

### DA ALIENAÇÃO À TRAVESSIA DO FANTASMA

#### AS DUAS VERDADES: DESCARTES COM LACAN

Precisamos, portanto, em primeiro lugar, examinar a pertinência de falar de *duas verdades*<sup>105</sup> e, sobretudo, de defender a legitimidade de falar de uma verdade que, por sua “natureza” mesma, não perdura. Uma vez mais recorreremos à filosofia, desta vez a Descartes. Com efeito, Descartes é um dos interlocutores preferidos de Lacan, que se serve deste “diálogo” especialmente para poder definir o que é específico da psicanálise. Sua inversão do *cogito* cartesiano é bem conhecida<sup>106</sup>, e ela nos será neste momento útil para diferenciar a verdade do sujeito (do inconsciente) e a verdade da ciência.

Inicialmente, devemos dizer que a inversão do *cogito* feita por Lacan poderia dar a falsa impressão de que há apenas pontos de ruptura entre ele e Descartes. Sob uma leitura mais apurada, entretanto, poderemos perceber toda uma etapa de constituição do *cogito* que poderia ser a justo título chamada de “lacaniana”. Trata-se justamente da fase que precede o estabelecimento do *cogito* como sendo a verdade primeira. Ou, mais precisamente, a fase que precede a primeira construção de saber que é feita a partir do *cogito*, isto é, a assunção de que a essência do meu ser é o pensamento. Porém, investiguemos isto mais de perto.

A intenção da filosofia de Descartes é a de fundar o conhecimento sobre bases indiscutivelmente seguras e certas. É ele que inaugura o pensamento epistemológico moderno. Sua idéia para atingir este objetivo é de fazer o exame mais rigoroso possível de tudo o que foi admitido até então como conhecimento. Ele vai então *duvidar* de tudo o que pode, de uma forma ou de outra, enganar seus juízos. Todavia, Descartes não vai naturalmente submeter todo o edifício do conhecimento a uma crítica pontual e localizada, uma tarefa semelhante parecendo ser mesmo impossível. Com efeito, sua estratégia não consiste em contestar tudo o que se apresenta como conhecido, mas em

---

<sup>105</sup> Uma verdade evanescente, aquela do sujeito, e uma outra eterna, aquela da ciência, ou, como o veremos, aquela do Outro.

<sup>106</sup> “Eu penso onde não sou. Eu sou onde não penso”.

contestar as próprias fontes deste conhecimento. Se as fontes não são confiáveis, então a desconfiança deve estender-se a todo conhecimento que delas deriva: “a ruína das fundações faz tombar o edifício todo inteiro”. É assim que ele coloca em cheque todos os conhecimentos, um após o outro, num movimento de generalização crescente.

Descartes começa por criticar os conhecimentos empíricos, depois aqueles intelectuais. Se os primeiros não resistem à argumentação dos sonhos<sup>107</sup>, os segundos são mais resistentes, já que mesmo no sonho “dois e dois continuam a formar o número quatro”. É para colocar em causa essas verdades matemáticas que Descartes vai recorrer à hipótese de um Deus enganador, de um Gênio Maligno, o qual nos poderia ter criado de tal forma que nós acreditássemos que há um mundo de coisas exteriores quando realmente não há; de uma tal forma que a necessidade de nossos raciocínios matemáticos não seja senão fictícia<sup>108</sup>.

Contudo, o que quer que esse Deus enganador possa fazer-me, mesmo se ele consegue persuadir-me de que não há nada existente no mundo, ele não me pode persuadir de que eu não existo. Ou seja, não há dúvida de que eu existo, se ele me engana. Eu não posso nada ser no momento em que eu penso ser alguma coisa. Eis a verdade primeira: eu duvido, eu penso, logo eu existo. E esta proposição deve ser necessariamente verdadeira, ao menos todas as vezes que eu a enuncio ou a concebo no meu espírito<sup>109</sup>.

Esta etapa, nós a chamaremos “pré-cogito”, isto é, a fase que desarticula todo o saber e permite assim a revelação de uma verdade que precisamente resiste a toda destruição. *Eu duvido, logo eu sou*<sup>110</sup>.

Entretanto, Descartes não se contenta apenas com o estabelecimento desta verdade, que ele próprio qualifica como *evanescente*, já que não se a pode assegurar como verdadeira senão na medida em que se a enuncia. Realmente, pode ser que a existência seja descontínua, que Deus recrie o universo a cada instante, segundo sua

<sup>107</sup> *Méditations métaphysiques*, in: *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., Paris: Vrin, 1973-1978, vol. IX-1, p. 14. Com efeito, no sonho, cremos experimentar coisas que não correspondem ao que se passa na realidade (de vigília) e, entretanto, nós lhes vinculamos a mesma crença que aos eventos que se experimentam na vigília. Ora, poderia ser que a vida inteira não passasse de um sonho contínuo e que, portanto, tudo aquilo que acreditássemos conhecer por seu intermédio não se mostrasse senão ilusões.

<sup>108</sup> *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 15-17.

<sup>109</sup> *Méditations*, p. 19; *Discours de la Méthode*, vol. VI, p. 32; *Principes*, vol. IX-2, p. 27. (in: *Oeuvres de Descartes*, op. cit.).

<sup>110</sup> Efetivamente, comentadores como Alquié defendem a idéia de que a formulação do *cogito* nas *Méditations* põe a verdade da existência diretamente a partir da dúvida (cf. Alquié, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: PUF, 1950, p. 185-186).

onipotente vontade. Assim, esta verdade não convém aos propósitos cartesianos. É preciso fazer desta verdade primeira o pilar das outras que deverão seguir. Aqui, inicia-se a etapa que chamaremos “pós-*cogito*”.

O que podemos aprender da verdade primeira? — pergunta-se Descartes. Ora, se a realidade de todas as coisas é duvidosa, a minha, que de tudo duvida, não pode sê-lo. De fato, se eu duvido, eu existo. O fato de duvidar seria então a essência de minha existência? Na verdade, não, já que eu posso pensar sem duvidar, mas eu não posso duvidar sem pensar. Portanto, a dúvida não é senão um dos aspectos de meu pensamento, o qual deve, por conseqüência, ser a verdadeira essência do meu ser. Se eu duvido, eu penso. Se eu penso, eu sou. Eis um objeto de conhecimento cujo valor é inalienável: minha existência enquanto pensamento.

Com este movimento, Descartes passa da verdade puramente “existencial” do *cogito* — que se revela quando todo sentido se esvai — para sua verdade “ontológica”, que dá ao ser uma substância e certas propriedades essenciais. O edifício do conhecimento começa a ser (re)construído<sup>111</sup>. Mas é preciso continuar a avançar, e, para isso, é crucial ter critérios precisos que nos impeçam de cair no erro. O recurso ao *cogito* faz-se de novo necessário. Descartes se dá conta de que o que faz do *cogito* uma verdade indiscutível é seu caráter claro e distinto. Então, ele faz desta nova constatação seu *critério de progresso*: tudo o que se apresenta como uma idéia clara e distinta, ele a assumirá como sendo verdadeira<sup>112</sup>.

Contudo, ainda que este critério seja satisfatório, Descartes sabe que ele não é suficiente. De fato, se ele pode garantir o progresso, passo a passo, do simples ao complexo, ele não pode garantir a *memória*<sup>113</sup> das etapas de construção. Sendo assim, seria necessário refazer indefinidamente todas as etapas das demonstrações para manter a credibilidade dos resultados atingidos, o que é evidentemente inaceitável se a intenção é a de construir um edifício sólido e grandioso. Então, seu critério não pode ser senão *provisório*, e lhe é necessário algo que *garanta* todas as fases do processo de conhecimento permanentemente.

<sup>111</sup> Desta vez sobre bases seguras, segundo Descartes.

<sup>112</sup> *Méditations*, p. 38.

<sup>113</sup> Já que a memória se mostrou em outras ocasiões enganadora.

É assim que Descartes terá necessidade da prova da existência de Deus, de um Deus que sobretudo não engane. A solução será encontrada na perfeição<sup>114</sup> divina: Deus, sendo perfeito, não poderia querer enganar-me. Conseqüentemente, todas as vezes que eu agir respeitando o bom critério, eu estarei assegurado de chegar a resultados verdadeiros e seguros<sup>115</sup>. Deus é assim o garante supremo das verdades eternas<sup>116</sup>.

\* \* \*

Não é difícil perceber que há então dois momentos completamente opostos na filosofia cartesiana: um primeiro momento de desmontagem, de desarticulação do saber; e um segundo de montagem, de construção.

A que isto nos serve, esta diferenciação entre um momento “pré-*cogito*” e um outro “pós-*cogito*”? Seu interesse é exatamente aquele de mostrar e de elucidar a diferença entre os dois tipos de verdade. Com efeito, se articulamos agora a exposição sobre Descartes com os conceitos lacanianos, seremos capazes de estabelecer que a verdade saída da fase “pré-*cogito*” é justamente a verdade do sujeito, e, do outro lado, que a verdade eterna, garantida por Deus, se torna daqui em diante a verdade garantida pelo Outro. Esta interpretação adquire toda sua potência quando se pensa as duas etapas do *cogito* como a perfeita<sup>117</sup> inversão do processo de *alienação* e de *separação* do sujeito.

<sup>114</sup> A perfeição de Deus é importante em pelo menos dois sentidos. Em primeiro lugar, é a partir de sua perfeição que Descartes “demonstrará” Sua existência. O argumento, em linhas gerais, é o seguinte: (a) eu tenho a idéia de perfeição, de infinito; (b) é um fato que a causa deve ter ao menos tanto efeito que a conseqüência, isto é, o efeito não pode ser maior na conseqüência do que na causa (por exemplo, um bola de bilhar A, de velocidade  $x$ , não pode dar a uma outra bola de bilhar B um impulso tal que a velocidade de B ultrapasse a velocidade original de A — sem uma força extra concorrente, bem entendido). Ora, eu sou, sem nenhuma dúvida, finito e imperfeito. Portanto, eu não poderia ser a fonte da idéia de infinito, de perfeição, tal como ela se apresenta na minha mente. Conclusão, deve existir, de fato, um ser supremo, perfeito e infinito, capaz de imprimir tal idéia no meu espírito. Em segundo lugar, a perfeição de Deus inclui sua bondade, o que exclui a possibilidade de um Gênio Maligno e enganador.

<sup>115</sup> É interessante notar que Descartes não se contenta em fazer de Deus o garante das verdades. É preciso ainda desculpá-lo de nossos erros. Estes são explicados pelo fato de que o homem tem uma vontade maior do que seu entendimento. Assim, todas as vezes que o sujeito proferir juízos sobre um domínio qualquer de que ele não tem saber ou ciência, o erro é um resultado certo.

<sup>116</sup> Cf. *Méditations*, p. 38, onde Descartes diz justamente que é Deus que garante o fato de que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras. E Ele pode garanti-lo porque ele é um ser perfeito (e portanto bom).

<sup>117</sup> “Perfeita” no sentido de que o primeiro movimento do *cogito* é um movimento de *separação*, com o surgimento da verdade do sujeito, e o segundo um movimento de *alienação*, com a respectiva reinserção nas leis do Outro. Em Lacan, ao contrário, o processo de alienação vem em primeiro lugar. Uma outra observação: não ignoramos que o processo de alienação faz referência antes à filosofia hegeliana do que à cartesiana. Contudo, isto não invalida nossa tentativa de mostrar a oposição entre a verdade do sujeito e a verdade do Outro a partir da comparação com a filosofia cartesiana. A filosofia hegeliana é útil sobretudo para esclarecer a questão do reconhecimento e da implicação do Outro no desejo do sujeito.

Com efeito, o que a fase anterior do *cogito* estabelece? Em primeiro lugar, ela procede de forma a demolir todo o edifício do conhecimento, toda a articulação do saber. Ora, nós podemos bem pensar este movimento de desarticulação em termos do corte de  $S_1$ - $S_2$ . Realmente, se cortamos o par mínimo significativo, toda significação é imediatamente abolida. Cai-se no sem sentido, no *non-sense* e portanto nenhum conhecimento é mais possível. Com efeito, se toda verdade científica é uma verdade que é veiculada pelo discurso e se o discurso articulado não é mais possível, então todo o edifício do conhecimento está arruinado. Assim, o que Descartes atinge através de sua hipótese do Gênio Maligno, Lacan pode atingir igualmente por esta suposição de corte entre  $S_1$  e  $S_2$ . Qual é então o resultado desta demolição do conhecimento, desta queda no *non-sense*? Precisamente o surgimento da verdade primeira, verdade do sujeito, uma verdade que se põe desde logo como fundamentalmente *evanescente*, que não perdura senão na medida em que o contraste entre a dúvida e minha existência se mantém<sup>118</sup>. Trata-se de uma verdade que me diz que eu sou alguma coisa, mas que não me diz nada sobre esse “isto” que eu sou efetivamente. Eu sou um puro “isto”, um vazio de atributos e de significações: está aí a única conclusão que se pode legitimamente tirar desta fase “pré-*cogito*”.

Ora, o que é esta conclusão senão exatamente o resultado do processo de *separação*, tal qual ele é descrito por Lacan? Realmente, neste momento, Descartes pode ser dito “lacaniano”, a verdade do sujeito não tendo ainda sido excluída. Não é senão no movimento seguinte que tal exclusão se produz, quando Descartes, insatisfeito precisamente com seu caráter efêmero, cristaliza, petrifica a verdade primeiramente obtida ao fazer do pensamento uma substância, a essência desse sujeito. Passa-se assim da pura existência à atribuição. Eis aí o passo de “traição” à verdade do sujeito, o ato de exclusão desta verdade. Efetivamente, o que é dado no “pós-*cogito*” é o passo irreversível em direção à *alienação* do sujeito, reinserção no mundo do sentido. Com esta identificação substancial entre o sujeito e o pensamento, volta-se ao campo do Outro:  $S_1$ - $S_2$  tem sua conexão restabelecida.

É preciso então marcar bem a diferença entre o pensamento tal qual ele é entendido no “pré-*cogito*” e o pensamento do “pós-*cogito*”. O primeiro é o pensamento enquanto dúvida, enquanto desarticulado de qualquer construção semântica. É o

<sup>118</sup> Poder-se-iam resumir assim as conclusões: “(1) nada de certeza sem engano; (2) nada de “eu penso” sem uma suspensão de todo saber. Está aí a disjunção do saber e da verdade; (3) pontualidade deste

pensamento que, no fundo do sem sentido, constata sua existência. O segundo, ao contrário, é o pensamento já enquanto articulado, enquanto capaz de gerar juízos de atribuição, de construir sentenças ricas em significação. Esta diferenciação é importante para perceber que a *inversão* do *cogito* realizada por Lacan diz respeito apenas ao pensamento enquanto articulado. “Eu sou onde não penso” quer dizer “eu sou onde eu não articulo, onde eu não produzo sentido”. De outro lado, nós temos que, quando eu penso, quando eu articulo, aí, eu não sou.

Dizer então que Descartes foraclui a verdade do sujeito significa que ele recusa a aceitá-la enquanto tal e a mascara, a esconde, a bane. Ele a substitui pela verdade que pode perdurar, que pode almejar à eternidade. Ele a troca sobretudo pela verdade que pode ser garantida por Deus, pelo Outro, uma instância “superior” que a iguala ao olhar dos outros e assim evita uma confrontação com seu próprio desejo, com sua realidade mais nua. Ora, esta foraclusão é, num certo sentido, necessária, *se se segue* os propósitos da ciência, do conhecimento. Com efeito, o pressuposto principal de todo conhecimento é sua institucionalização, sua possibilidade de reprodução ou transmissão. Assim, a ciência deve foracluir necessariamente o sujeito do inconsciente justamente porque sua verdade é uma verdade particular, efêmera, não institucionalizada e não reprodutível. A verdade da ciência é a verdade do discurso articulado, a verdade do Outro.

Essa análise da inversão lacaniana do *cogito* cartesiano serve de preâmbulo perfeito para examinarmos agora os processos de alienação e separação.

## **ALIENAÇÃO E O DESAPARECIMENTO DO SUJEITO**

Em termos gerais, pode-se dizer que o processo de alienação é correlativo ao fato do encontro do indivíduo com a linguagem, com uma linguagem que o precede, que aí estava antes de ele pensar em existir. Uma linguagem cujas regras e códigos estão já definidos, não tendo tido o sujeito nenhum papel em sua constituição. Estas leis lhe são exteriores, e é preciso conformar-se a elas se se quer obter o reconhecimento do Outro falante. Com efeito, será esse Outro que lhe ensinará a servir-se da linguagem, o Outro que fornecerá todos os significantes necessários a tal utilização.

---

sujeito no tempo e necessário evanescimento do mesmo” (cf. Cottet, S. “Je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas”, in: *Lacan* (direction de Gérard Miller), Paris: Bordas, 1987, p. 20).

De outro lado, nós podemos dizer que o encontro do indivíduo com o Outro se faz a partir da experiência de satisfação originária. É o Outro que realiza para ele a ação específica<sup>119</sup> e coloca fim à tensão da necessidade. Sua intervenção, todavia, tem como conseqüência algo mais do que a eliminação do desconforto do recém-nascido. De fato, “a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão” (LACAN, 1956-1957/1994, p. 189). Ou seja, a criança vai registrar desta experiência fundamental tanto os traços mnêmicos do objeto quanto as palavras pronunciadas na ocasião. Esta intervenção do Outro implicará desde então a inserção da criança na ordem simbólica, ordem de troca de significantes. A primeira participação da criança nesta troca simbólica se fará assim através de seu grito, o qual se torna significante a partir do momento em que o Outro o acolhe como uma mensagem. É este ato, esta resposta do Outro, o responsável pela “mutação significativa” (MILLER, 1987).

O grito, como significante primitivo, desempenha desde logo várias funções. Em primeiro lugar, por exemplo, o grito nos serve para ter uma primeira idéia do objeto hostil. Com efeito, temos a tendência a esquecer as sensações corporais de dor; deste modo, sem o grito que o objeto desagradável nos faz soltar, não teríamos um meio seguro de identificar o que nos causou a dor e portanto de evitar uma nova ocorrência do evento desagradável. “O grito desempenha uma função de descarga, e tem o papel de uma ponte no nível da qual alguma coisa do que se passa pode ser capturada e identificada na consciência do sujeito” (LACAN 1959-1960/1978, p. 42).

Em segundo lugar, o grito tem a função de apelo, de demanda de satisfação ao Outro. Ora, na medida em que ele só se faz escutar enquanto apelo quando o objeto não está lá, o grito pode assumir a função propriamente significante de se referir a alguma coisa que falta, que está ausente (LACAN, 1956-1957/1994, p. 182).

Finalmente, na medida em que ele serve para chamar o Outro, o grito torna-se a primeira ação específica do sujeito e assim serve para representar o sujeito para os outros significantes.

Temos aqui o par mínimo da cadeia significante:  $S_1$ - $S_2$ .  $S_1$  como o substituto do grito, primeiro significante do sujeito;  $S_2$  como o significante da resposta, o significante que faz do grito mesmo um significante<sup>120</sup>. Ora, dizer que é  $S_2$  que transforma, num *a posteriori*, o grito em um significante, equivale a dizer que é  $S_2$  que inaugura a função

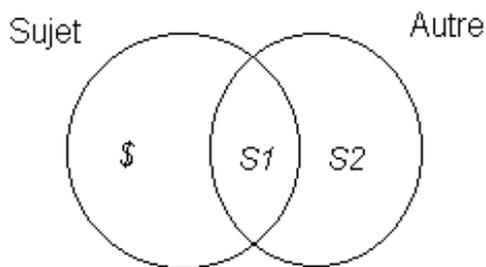
<sup>119</sup> Em termos freudianos, a ação capaz de fazer cessar a estimulação endógena é dita ‘ação específica’.

<sup>120</sup> É neste sentido que se pode dizer que o verdadeiro significante primeiro é  $S_2$ , já que ele precede logicamente a constituição de  $S_1$ . Isto quer dizer que  $S_1$  não é significante senão por causa de  $S_2$ .

propriamente de significação da linguagem. Em outros termos, não é senão após ter tido lugar a resposta do Outro que podemos realmente afirmar que houve algo como uma mensagem, um apelo.  $S_2$  é, portanto, o *vetor semântico*, já que é ele que dá, retroativamente, sentido a  $S_1$ . A dimensão do sentido está assim na articulação de  $S_1$ - $S_2$ <sup>121</sup>. Desta forma, não é somente o fato de tomar  $S_1$  como representante, *mas* sobretudo o fato de articulá-lo a  $S_2$  o que produz sentido e, em consequência, alienação. O processo de alienação consiste precisamente em que o sujeito se faça representar por um significante *para* outros significantes. A chave está na preposição “para”, preposição que indica o assujeitamento às leis do Outro.

Examinemos agora como isto se passa em termos da articulação entre sujeito e o Outro. Representemos a interação dos dois através dos seguintes diagramas (LACAN, 1963-1964/1973, p. 236):

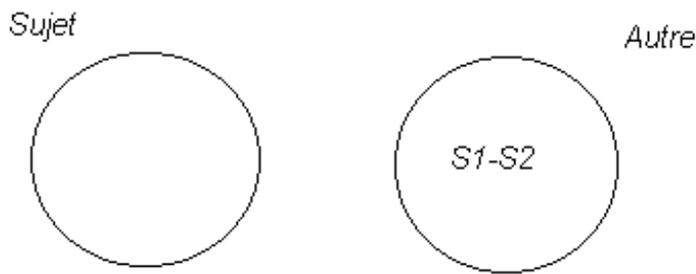
Diagrama 1



O que podemos fazer ver é que este diagrama, na verdade, pode ser obtido a partir de dois círculos ou dois conjuntos: o conjunto do sujeito, forçosamente vazio, e o conjunto do Outro, onde se alojam todos os significantes e símbolos da linguagem.

Diagrama 2

<sup>121</sup> Em Freud também, a dimensão do significante, do sentido, pertence ao território da articulação entre as representações.



Ora, dizer que o conjunto do sujeito era vazio antes do encontro com o Outro significa precisamente que o sujeito é criado pelo fato deste encontro, pelo fato de que ele toma um significante ( $S_1$ ) ao Outro e o utiliza para se representar junto aos outros significantes ( $S_2$ ). Mas o que isto quer dizer, que  $S_1$  *cria* o sujeito? Significa, em outros termos, o sujeito é fundado sobre esta nomeação do vazio, sobre esta ‘materialização’ da ausência. É, portanto, o significante a primeira instância diferenciada, o elemento que retira o ser do real ao delimitá-lo<sup>122</sup>. Isto quer dizer que o campo do ser se inaugura, se instaura quando barreiras, limites são impostos à indiferenciação do real. Ora, são exatamente os significantes que vão primeiramente distinguir um “dentro” de um “fora”, algo que está presente de algo que está ausente<sup>123</sup>, “de onde vemos que a ontologia nasce com o discurso” (MILLER, 1987). Podemos mesmo chegar ao ponto de identificar o campo do ser ao campo do discurso<sup>124</sup>.

Isto nos conduz a uma conclusão muito importante. Se nós afirmamos que o campo do discurso, o campo do ser, é aquele do significante, do Outro, isto quer dizer que o campo oposto, aquele do sujeito, é, enquanto tal, estritamente condenado ao silêncio, e mesmo à desapareição. Dito de outra forma,  $S_1$ , *ao mesmo tempo em que ele cria o sujeito, ele o apaga*: quando “o sujeito surge de um lado como sentido, produzido pelo significante, no outro ele aparece como afânise” (LACAN, 1963-1964/1973, p.

<sup>122</sup> Em uma palavra, o significante é a primeira substância. Segundo a teoria de Lacan, somos conduzidos a concluir que a substância, o ser, está do lado do significante, e não do lado do sujeito.

<sup>123</sup> Realmente, a oposição presença-ausência é possivelmente a oposição mais importante da ordem simbólica. Com efeito, é graças a esta distinção que a criança passa da ordem da necessidade àquela da demanda. Se a mãe não se ausentasse jamais, não haveria chance para que a criança começasse a desejar, a conceber algo como faltante.

<sup>124</sup> Este mesmo resultado poderia ser atingido por uma outra via, a saber, por intermédio dos termos freudianos. Com efeito, o resultado da captura do real, do pulsional, indiferenciado e desordenado, é a própria construção de *Bahnungen*, cuja articulação em rede equivale à cadeia significante. Ou seja, aqui como lá, há, como resultado da imposição de uma estrutura determinada ao real, a produção de sentido. De fato, ser é sobretudo ser nomeado, ser distinguido, ser posto como diferente de uma outra coisa qualquer. Assim, em Freud, a produção de sentido vem como produto da articulação das representações; em Lacan, a produção do sentido vem como resultado da articulação dos significantes.

235). Sua única chance de não se apagar completamente é então de não escolher a via do sentido, a via da alienação. Contudo, se ele não a escolhesse, ele terminaria por cair seja no *sem-sentido* (*non-sense*), seja no silêncio. Daí a inversão do *cogito*: *eu sou onde eu não penso. Eu penso onde eu não sou*<sup>125</sup>. Está aí a condição de sujeito essencialmente dividido, barrado: o fato que o sujeito enquanto tal não se manifesta senão no *intervalo* de  $S_1$ - $S_2$ , isto é, *antes* de o sentido se constituir, mas *depois* de um significante ter sido capturado.

É a idéia que pode ser apreendida do *cogito* em seu tempo primeiro, isto é, o tempo em que há puramente a constatação de existência (juízo de significação absoluta: “eu sou isto”), sem haver ainda atribuição (juízo em que a articulação significante é já requerida). O que acontece é que, em Descartes, a operação de separação é primeira, enquanto que em Lacan ela vem em segundo. Em todos os casos, entretanto, esta operação implica um corte do *binário*  $S_1$ - $S_2$ .

#### **O unário e o binário: $S_1$ como fora da cadeia ( $S_1 / \$ \equiv a / \$$ )**

Neste ponto, o que devemos observar é a existência de um tempo lógico anterior, tempo onde não há ainda alienação significante. Para que haja alienação, não basta que o significante venha do Outro. É preciso também que haja uma concatenação entre os dois pólos. É a articulação produtora de sentido que gera a alienação, o sujeito sendo capturado na armadilha e apagado no processo de representação que teve lugar no campo do Outro.

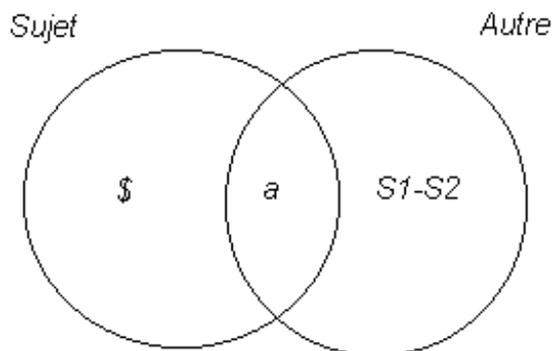
Portanto, se se chega a “interromper” este processo representativo, quer dizer de articulação entre  $S_1$  e  $S_2$ , tem-se sucesso em obter  $S_1$  sozinho e, como tal, fora da cadeia. Ora, a chave da diferença entre alienação e separação reside exatamente na diferença entre  $S_1$  *sozinho* e  $S_1$  *formando par* com  $S_2$ . No nível de  $S_1$ - $S_2$ ,  $S_1$  tem um valor *articulador*, é um significante mediador entre o sujeito e o Outro. Dito de outra forma, na alienação, há a imersão do sujeito no Outro, suas leis sendo respeitadas e o

<sup>125</sup> “Pensar” é utilizado aqui no sentido da articulação significante entre  $S_1$ - $S_2$ . Isto respeita também o texto freudiano, para quem pensar era sobretudo articular as representações. Assim, “eu sou onde eu não articulo” equivale a “ $S_1$ , quando separado de  $S_2$ , desvela  $\$$ ”. Mas se a desapareição do sujeito é condicionada à articulação de  $S_1$  e  $S_2$ , isto quer dizer que  $S_1$  sozinho não basta para apagar  $\$$ , o que parece contradizer o que foi dito algumas linhas acima. Este paradoxo será resolvido a partir da noção de *separação*, que dá um estatuto especial à condição de  $S_1$  sozinho, não articulado a  $S_2$ .

*reconhecimento* sendo desejado e obtido<sup>126</sup>. De outro lado,  $S_1$  sozinho tem um valor completamente oposto. “É um significante *redutor* do Outro. É um significante que, paradoxalmente, se instala, vale, fora do sistema significante”. E se a cadeia é cortada, isto quer dizer que o sujeito não está representado no Outro. Ora, “é na medida em que o sujeito *renuncia* à sua representação significante, isto é, renuncia a seu devir significante, que ele é suscetível de tornar-se pequeno *a*. (...) Uma vez que o pequeno *a* não é um significante e  $S_1$ , se é um significante não é um significante como os outros, todos os dois parecem partilhar o estatuto de fora de cadeia”, e portanto não articulados aos outros significantes (MILLER, 1986-87)<sup>127</sup>.

Veamos o diagrama da separação:

Diagrama 3



É, com efeito, o encontro do sujeito como objeto *a*, causa de seu desejo, que lhe permite realizar o corte de  $S_1-S_2$ , e fazer de  $S_1$  o significante de sua diferença fundamental, diferença pura, irreduzível. Ora, o que acontece é que  $S_1$  sozinho não pode ser do sujeito senão um representante pontual, ou seja, ele não pode senão indicar a presença do sujeito numa frase de significação absoluta: “tu és isto”. Esta frase tem uma significação “absoluta” na medida em que ela não tem seu sentido ou decifração nas mãos do Outro. Ora, se o Outro não tem nenhuma influência aí, isto significa imediatamente que o que é aí revelado é exatamente o que é mais íntimo ao sujeito, sua verdade mais particular. Vemos, portanto, a estreita associação entre esta verdade e o objeto *a*: o objeto *a*, enquanto ligado ao mais íntimo desejo inconsciente do sujeito, é propriamente o produto desta revelação, é o que surge por trás das insígnias que ocupam este lugar do *Um* ( $S_1$ ) e que representam o sujeito *para* os outros significantes. Cortado

<sup>126</sup> A noção de reconhecimento é, com efeito, essencial. Ela implica a idéia de um pacto, de um consenso ao redor de alguns princípios ou leis, que devem ser obedecidos.

o “para” da relação, não resta ao sujeito senão ser “representado” por sua própria falta, índice de gozo:  $a / \$$ .

## SEPARAÇÃO E TRAVESSIA DO FANTASMA

A passagem do sujeito alienado ao sujeito separado tem outras implicações. Em primeiro lugar, ela implica uma delimitação entre o sujeito do inconsciente e o eu (*moi*). Nós vemos, efetivamente, que o sujeito do inconsciente (*je*) está do lado da verdade evanescente, do  $S_1$  sozinho e fora da cadeia<sup>128</sup>. De outro lado, o *eu* está do lado do Outro, da cadeia articulada, do discurso intersubjetivo e da verdade caucionada por um pacto institucionalizado. A oposição profunda entre o sujeito do inconsciente (o *je*) e o *moi* revela-se assim por via da operação de separação, a qual faz aparecer um outro tipo de verdade, um outro tipo de demanda.

Na verdade, a operação de separação tem uma condição: o encontro com a falta. A falta do/no Outro, a própria revelação de que o desejo do Outro é uma falta. Portanto, a pergunta da separação é: o que eu sou no desejo do Outro? (SOLER, 1995, p. 51). Na operação de separação, assim, o sujeito é separado do registro do sentido, da cadeia significante como tal; mas, se ele está separado do Outro como linguagem, ele não se separou do Outro como desejo. “Nesse contexto fica claro que na operação de separação o sujeito continua às voltas com o Outro, não mais pela vertente do saber, como na alienação, mas pela vertente do desejo”. A operação de separação é, deste modo, “a operação por excelência através da qual o sujeito formula a questão sobre o desejo do Outro, para a qual o fantasma surgirá como resposta”<sup>129</sup>.

\* \* \*

O que é o fantasma? O fantasma, propriamente falando, constitui-se como uma *defesa* contra o real. Ele é uma espécie de *tela* que dissimula o encontro com o real e o torna suportável ao sujeito. Em outras palavras, há algo que vem do real que é intolerável ao sujeito, algo que ele deve mascarar, obturar. Esta “coisa” é a *castração*, é a *falta* primordial que bate à porta do sujeito desde seus primeiros momentos de existência. Com efeito, é em razão do fato de que o objeto de satisfação falta (por

<sup>127</sup> MILLER, J.-A., *Ce qui fait insigne*, aula do 21/01/87.

<sup>128</sup> Conforme observado pelo parecerista, o que está pressuposto aqui é a existência de um inconsciente fundado na cadeia significante ( $S_1$ - $S_2$ ) e seu contraste em relação a um inconsciente constituído de uns ( $S_1$ - $S_1$ - $S_1$ - $S_1$ ...).

<sup>129</sup> Para toda essa passagem, estamos em débito para com os comentários feitos pelo parecerista.

exemplo, o seio da mãe), que a criança se torna um sujeito desejante. Se a mãe estivesse sempre lá, o sujeito não adviria jamais, pois não haveria o movimento inaugural da demanda. Suprido, o indivíduo permaneceria no estado de perpétua inércia. Vemos assim que a castração e a alienação se implicam reciprocamente, pois é a primeira que impulsiona o sujeito a ir de encontro ao Outro (LACAN, 1967)<sup>130</sup>.

O objeto está então faltando, e o sujeito vai justamente homologar esta perda do objeto formando um *fantasma*. Neste primeiro momento, assim, o fantasma não é mais do que a representação imaginária do objeto perdido. Este *objeto* que serve de suporte ao fantasma é então o objeto que causa e coloca em movimento o desejo do sujeito. O objeto do fantasma é o objeto *a*, o que é bem indicado por seu matema:  $\$ \diamond a$ <sup>131</sup>.

Contudo, o fantasma não é somente uma formação defensiva, um resultado de um mau encontro com o real, um efeito deste desejo primitivo do objeto perdido. O fantasma é também a matriz dos desejos atuais. Através do fantasma, toda a realidade do sujeito vai ser mesmo atravessada pelo desejo, pois o fantasma *enquadra, emoldura* a realidade. Dito de outro modo, nós podemos também ver no fantasma uma função *organizadora* da realidade humana e, enquanto tal, o fantasma não é somente uma função puramente imaginária, mas também uma função simbólica<sup>132</sup>. Seu matema deixa entrever isso sob a forma desta *barra* (\$) que divide o sujeito para sempre, que é a marca de sua entrada na linguagem e seu assujeitamento a ela. Desta maneira, o fantasma é o conceito que permite amarrar os três registros: o simbólico (representado pela barra do \$), o imaginário (pequeno *a*) e o real (pequeno *a*)<sup>133</sup>.

Todavia, não é somente com a pulsão e com o sujeito do inconsciente que o fantasma tem relações. Ele as tem também com o *eu*. Com efeito, a relação do fantasma com a pulsão<sup>134</sup> e com o sujeito do inconsciente revelou-se imediatamente, já que o fantasma se colocou precisamente como uma espécie de roupagem e de véu da pulsão.

<sup>130</sup> LACAN, J. (1966-67) *La logique du fantasme*, aula de 18/01/67.

<sup>131</sup> Leia-se: sujeito barrado *punção* de pequeno *a*.

<sup>132</sup> “A realidade inteira não é nada de outro que uma montagem do simbólico e do imaginário” (LACAN, 1967, *La logique du fantasme*, aula de 16/11/66).

<sup>133</sup> Este duplo aspecto (imaginário e real) do objeto *a* justifica-se, de uma parte, pelo fato de que todos os objetos que pretendem assumir o lugar do objeto faltante desempenham um papel de suplência e portanto um papel imaginário de preenchimento. De outra parte, o aspecto real do objeto *a* torna-se evidente quando é lembrada sua definição enquanto *mais-de-gozar*, quer dizer, enquanto resto inassimilável e entretanto ativo no psiquismo.

<sup>134</sup> Pois o objeto do fantasma é, num certo sentido, também o objeto da pulsão, o objeto *a*. Entretanto, o objeto do fantasma não coincide totalmente com aquele da pulsão, já que o objeto da pulsão não deve ser confundido com as formações imaginárias do fantasma. O objeto pulsional deve ser abordado antes do lado do prazer da boca, do que do lado do seio imaginário que o suscita.

Realmente, se o fantasma pode ordenar a relação do sujeito à realidade, é porque ele emoldura a correlação do sujeito com o gozo.

\* \* \*

Contudo, nos é necessário agora examinar sua relação com o eu, com a instância psíquica que é encarregada precisamente de modificar o mundo para obter satisfação.

O sujeito do inconsciente, vimos, é o verdadeiro sujeito do desejo, o verdadeiro portador das ambições pulsionais. O eu, de outro lado, é a interiorização, num certo sentido, das leis da linguagem, das leis do Outro. Ele é o representante de uma lei exterior, de uma lei estranha e estrangeira. Desta maneira, quando o eu tenta organizar os modos de satisfação do sujeito via alteração real do mundo exterior, ele vai fazê-lo encontrando um *compromisso* entre as exigências das pulsões e as do Outro. Em outras palavras, o eu tentará satisfazer as pulsões *sem* arriscar perder o amor do Outro.

A necessidade deste compromisso remonta ao aprendizado fundamental do eu, à ocasião de suas primeiras experiências. De fato, o eu aprendeu que a satisfação vinha sempre do Outro. Ora, sendo assim, o eu acabou por confundir o objetivo de encontrar satisfação com a obediência ao Outro, ele acabou por confundir a procura de satisfação pulsional com a procura de amor. Dito de outro modo, o eu chegou à conclusão de que, se a satisfação vinha sempre do Outro, era preciso então tê-lo em alta conta, era preciso respeitá-lo, obedecer-lhe, na intenção de obter dele a garantia da satisfação futura.

Desta maneira, o eu vai barrar, impedir toda moção de desejo que precisamente comprometa o respeito e o amor do Outro. E eis aí o paradoxo humano: a fim de garantir a satisfação (segura), ele se priva da satisfação (imediate). Ele a impede porque ele fica preso na armadilha, na ilusão de que ele não pode obter satisfação senão através do Outro, através de seu desejo, de sua legitimação e reconhecimento.

O eu, assim, aprende a sacrificar a pulsão pelo amor. Ensinou-se ao eu a renunciar ao prazer do erotismo para poder ser amado. O que se passa então é uma interiorização do Outro, de suas prescrições e de suas proibições. O eu é como a voz do Outro, seu intérprete interno. Ele é o sujeito identificado aos ideais do Outro. É o que permitiu a Lacan instalar, na sua teoria, no lugar do eu, a linguagem e suas leis, a linguagem e sua articulação estrutural.

\* \* \*

Porém, por que dissemos justamente que seria o conceito de fantasma que serviria de ponte entre a questão do sujeito — e por trás dela, aquela do gozo — e o

eu? Pura e simplesmente porque o objeto do fantasma é precisamente o que se põe entre o objeto da pulsão e o “objeto do eu”, entre a pura vontade de gozo e a demanda desesperada de amor.

Com efeito, é através do fantasma fundamental que as exigências pulsionais encontram sua dimensão psíquica em termos de conteúdo organizado, conteúdo que será utilizado pelo eu para fazer face à “realidade intolerável”. O fantasma fundamental é, desta forma, não apenas uma espécie de guia de interpretação dos eventos que atingem o aparelho psíquico, mas também um meio de acessar o gozo. É assim que o fantasma desempenha o duplo papel de dar *testemunho* de um mau encontro com o real e de *fornecer* o material a partir do qual a realidade pode tornar-se de novo um “espaço habitável”<sup>135</sup>. Em outras palavras, é por causa do fantasma que todo encontro com o real deixa de ser impossível de suportar.

Esta ligação entre a pulsão, o fantasma e o eu mostra-se ainda mais clara no caso da satisfação sublimatória, na qual o eu consegue precisamente conjugar as exigências do Outro (sua demanda de ser amado) e as exigências da pulsão. Esta conjugação é possível justamente quando os objetos fantasmáticos que mobilizam a libido encontram também uma aprovação da sociedade, quer dizer, quando eles são socialmente valorizados (LACAN 1959-1960/1978, p. 113).

\* \* \*

Isto dito, o que podemos constatar é que o eu, por si mesmo, não tem o que se poderia chamar “uma vontade própria”. Se o eu luta por um compromisso entre a pulsão e o Outro, recusando muitas vezes à pulsão um meio de se satisfazer, isto é assim apenas pelo fato de que o eu é o resultado de um argumento falacioso, aquele que diz que, para obter satisfação, é preciso de início renunciar a ela.

Vemos assim que o eu é um *falso sujeito*, já que ele não deseja, propriamente falando, nada. Ao contrário, esta demanda de amor do eu não é um verdadeiro desejo e tem apenas uma só raiz: a pulsão, sua exigência de gozo. Em outras palavras, é porque o eu quer garantir a satisfação pulsional que ele se faz escravo das leis do Outro. Ao fazer isso, o eu parece mudar de mestre, mas na verdade não há senão um e único mestre: a pulsão. Assim como há apenas um único e verdadeiro sujeito desejante, o sujeito do inconsciente.

<sup>135</sup> Isso quer dizer que o eu vai substituir a realidade intolerável colhendo no mundo fantasmático o material que suas novas formações de desejo exigem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De fato, se nos voltamos sobre nossas construções iniciais, lembraremos que a pulsão não visa senão uma só coisa: a satisfação, a qual só pode ser obtida através da repetição do percurso do trilhamento primordial. Eis aí a realidade da pulsão e a única realidade verdadeiramente irreduzível do sujeito: a pulsão exige a repetição deste caminho, e é tudo.

Contudo, pareceria um pouco drástico afirmar isso desta forma, já que – a partir do exame do funcionamento do aparelho psíquico — se tornou claro que a forma pela qual esse caminho é percorrido é muito importante. Sim, pois em caso contrário, se estaria mesmo correndo o risco de alucinar até a morte. *Ora, está aí justamente o ponto irreduzível de todo sujeito humano.* A pulsão é uma pulsão de morte, a qual ordena a repetição a todo custo. Mas, então, por que saímos deste circuito alucinatório? De uma maneira acidental, poder-se-ia dizer. Prematuros e incapazes de fazer qualquer coisa em prol de nossa própria sobrevivência, acontece de um outro ser humano nos salvar a vida. Vimos o dia entre seres que tomam a seu encargo a sobrevivência dos recém-chegados. Com esta ajuda do Outro, temos nossas primeiras necessidades satisfeitas, e é a partir desse fato, desse movimento do Outro em nossa direção, que os caminhos de satisfação pulsional vão inscrever-se em nosso sistema mnêmico. Deste modo, é porque dependemos do Outro para sobreviver que acabamos por construir caminhos de satisfação que se desviam, pouco a pouco, da estratégia rápida, direta e suicida da alucinação indefinida.

Esta relação de dependência tem uma conseqüência ainda mais ampla quando pensamos que ela nos inscreve num sistema de troca simbólica e nos obriga a utilizar palavras para nos referir a objetos, significantes para descrever sensações e para determinar objetivos. O que deveria ser um simples meio de *retardamento* da obtenção de satisfação (não alucinar até a chegada da boa percepção) acabou por se transformar num longo desvio cheio de curvas sinuosas. Ora, é justamente esse desvio que constitui o que é propriamente humano, e é esse sujeito humano que despertou o interesse de Freud e depois o de Lacan. Este sujeito que não sabe nada sobre seus desejos fundamentais e cuja única possibilidade de lhes aceder se oferece por meio de remanejamentos sucessivos de suas inscrições mnêmicas. É por isso que a psicanálise utilizará uma técnica que se centra na palavra, já que é somente através dela que

podemos penetrar um pouco mais neste terreno pouco desbravado. A revolução freudiana consiste exatamente nesta descoberta de que o sujeito humano desconhece seu desejo irreduzível. Assim advertido, ele poderá ter uma escuta especial na sua prática clínica, uma escuta que tem sua atenção dirigida para o que se repete, para o que se traveste, se transforma, mas sempre persiste e retorna. É nesta insistência que Freud vai reconhecer os desígnios da pulsão e poderá tentar empreender a cura. “Cura”, entretanto, não significa aqui dar ou restituir ao sujeito a liberdade absoluta sobre seus caminhos de satisfação, mas apenas lhe permitir uma certa mobilidade no que concerne a todo acesso possível a estes modos de satisfação. A “cura” psicanalítica não visa restituir ao sujeito o poder total de seu destino e de seus desejos, mas apenas dar-lhe a possibilidade de trabalhar, de agir sobre um terreno de contingência, sobre uma pequena brecha que se abre no real pulsional.

É por isso que o trabalho analítico se centra na abordagem do fantasma, porque é por seu intermédio que o sujeito pode aceder ao seu próprio gozo e esperar, a partir daí, uma mudança no mesmo. A cura psicanalítica não visa, assim, nada senão dar ao sujeito a chance de fazer sua a sua própria verdade, fazer seu o seu próprio estilo, não no sentido de se apropriar de algo que já estaria lá, mas, antes, no sentido de construir algo a partir dali. Um estilo que vem sobretudo do objeto pequeno  $a$ , e não um estilo importado do Outro. O que a “cura” visa, assim, é a travessia do fantasma, este movimento que implica a assunção da falta fundamental, a assunção de um significante que não adquire significação senão por relação ao objeto causa de desejo; este movimento que implica que o sujeito possa renunciar à sua representação significante e tornar-se ele mesmo pequeno  $a$ <sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> No sentido de assumir(-se como) o produto que se revela por trás das insígnias que ocupam este lugar do  $Um (S_1)$  e que representam o sujeito *para* os outros significantes. Cf. *supra*.

## BIBLIOGRAFIA

- ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : PUF, 1950.
- ARMSTRONG, D. M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*. New York: Humanities Press.
- ASSOUN, P.-L. *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris: P.U.F., 1993.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris: Éditions Payot, 1981.
- AYER, A. "Truth and Probability", in *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications, Inc., s/d (first edition: 1936), pp. 87-102.
- BAARS, B. *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind*, NY: Oxford University Press, 1997,
- BLACKMORE, S.: *Consciousness: An Introduction*, Oxford University Press, 2003
- BLACKMORE, S. (org): *Conversations on Consciousness* Oxford University Press, 2005
- BOYD, R. "Realism, Approximate Truth And Philosophical Method", in: SAVAGE, W (ed.) *Scientific Theories*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. XIV, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, pp. 355-391.
- \_\_\_\_\_. "Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence", in: *Nous*, vol. VII, n° 1, 1973, pp. 1-12.
- \_\_\_\_\_. "The Current Status of Scientific Realism", in: Leplin, J (ed.), *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 41-82.
- \_\_\_\_\_. "What realism implies and what it does not", in: *Dialectica*, vol. 43, n° 1-2 (1989), pp. 5-29.
- BRENTANO, F. (1911), *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- BRUNO, P. "Sur la formation des concepts freudiens de psychique/ physiologique", in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse n. 3*, Paris: Gallimard, 1971.
- BUENO, O. *O Empirismo Construtivo: uma Reformulação e Defesa*, Coleção CLE, vol. 25, Unicamp, São Paulo, 1999 parte 1: caps. 1, 2, 3.
- BULCÃO NASCIMENTO, M. *A Constituição da Realidade no Sujeito : Psiquismo, Real e Epistemologia*, Salvador : Edufba, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Realismo Naturalista de Quine: Crença e Conhecimento sem Dogmas*, Campinas: Unicamp/CLE, 2008.
- CARNAP, R. *The Logical Structure of the World & Pseudoproblems in Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- CHURCHLAND, P. S. (1983), *Consciousness: The transmutation of a concept. Pacific Philosoph. Quart.*, 64: 80-95.
- CHURCHLAND, P. S. (1986), *Neurophilosophy*. Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.
- COTTET, S. "Je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas", in : *Lacan* (direction de Gérard Miller), Paris : Bordas, 1987.
- CRICK, F. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul*. Scribner reprint edition. 1995.

- CRICK, F., & Koch, C. (1990), Towards a neurobiological theory of consciousness. *Sem. Neuroscientifica*, 2: 263-275.
- CRICK, F., & Koch, C. (2000), The unconscious homunculus. *Neuro-Psychoanal.*, 2: 3-10.
- DA COSTA, NCA. O Conhecimento Científico, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- DAVIDSON, D. HINTIKKA, J. (eds.) *Words and Objections*, Reidel, Dordrecht, 1975.
- DAVIDSON, D. "Epistemology Externalized" in: *Dialectica*, vol. 45, fasc. 2-3, 1991, pp. 191-202
- DENNETT, D. (1991), *Consciousness Explained*, The Penguin Press.
- De Georges, P. *Leçons de Chose*, Collection Trames — Actualité de la Psychanalyse, 1997.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, Éd. Charles Adam & Paul Tannery, 11 tomos, Paris: Vrin, 1973-1978.
- \_\_\_\_\_. *Discours de la méthode*, tomo VI.
- \_\_\_\_\_. *Méditations métaphysiques*, IX-1.
- \_\_\_\_\_. *Principes de la philosophie*, tomo IX-2.
- \_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*, Gama, Lisboa: Edições 70.
- ECCLES, J.: *Evolution of the Brain: Creation of the Self*
- EDELMAN, G., TONONI, G. *Consciousness – How matter becomes Imagination*, Basic Books, 2000, Reprint edition 2001.
- Eccles, J.: Popper, K. *O Eu e seu Cérebro*, Campinas; São Paulo: Papirus; Brasília; DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- EINSTEIN, A. *Relativity: The Special and the General Theory. A Popular Exposition*, New York: Wings Books, 1961.
- \_\_\_\_\_. "What I believe" in: *What I believe*, London: Waterstones, 1984 pp. 25-7.
- FOSTER, J.: *A very short introduction to memory – Oxford University Press*, 2009.
- FOX, M. (1973), On unconscious emotions. *Philos. & Phenomenal. Res.*, 34: 151-170.
- FOX, M. (1976), Unconscious emotions: A reply to Professor Mullane. *Philos. & Phenomenal. Res.*, 36: 412-414.
- FREUD, S. (1892-1899), Extracts from the Fliess papers. Standard Edition, 1: 173-280.
- FREUD, S. (1895), Project for a scientific psychology. Standard Edition, 1: 295-387. London: Hogarth Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. "Entwurf einer Psychologie", in: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. London: Imago Publishing Company, 1950.
- \_\_\_\_\_. "Esquisse pour une Psychologie Scientifique", in: *La Naissance de la Psychoanalyse*, Paris: P.U.F., 6<sup>e</sup> édition, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Projeto de uma Psicologia Científica*, (tradução direta do alemão e notas críticas de Osmyr Faria Gabbi Jr.), Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.
- \_\_\_\_\_. *Zur Auffassung der Aphasien: eine kritische Studie*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Contribution à la Conception des Aphasies, une étude critique*. Paris: P.U.F., 1987.
- \_\_\_\_\_. "Lettre 39" (01/01/1896), in: *La Naissance de la Psychoanalyse*, Paris: P.U.F., 6<sup>e</sup> édition, 1991.

- \_\_\_\_\_. “Lettre 52” (06/12/1896), in: *La Naissance de la Psychanalyse*, Paris: P.U.F., 1991.
- \_\_\_\_\_. “Lettre 75” (14/11/1897), in: *La Naissance de la Psychanalyse*, Paris: P.U.F., 1991.
- \_\_\_\_\_. “Manuscrit E”, (1894?), in: *La Naissance de la Psychanalyse*, Paris: P.U.F., 1991.
- \_\_\_\_\_. “Manuscrit G”, in: *La Naissance de la Psychanalyse*, Paris: P.U.F., 1991.
- \_\_\_\_\_. “L’inquiétante étrangeté”, in: *L’inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre”, in *Metapsychologische Schriften*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- FREUD, S. (1900), *The Interpretation of Dreams*. Standard Edition, 4 & 5. London: Hogarth Press, 1953.
- FREUD, S. (1911), *Formulations on the two principles of mental functioning*. Standard Edition, 12: 218-226. London: Hogarth Press, 1958.
- FREUD, S. (1912), *A note on the unconscious in psycho-analysis*. Standard Edition, 12: 200-266. London: Hogarth Press, 1958.
- FREUD, S. (1915), *The unconscious*. Standard Edition, 14: 166-204. London: Hogarth Press, 1957.
- FREUD, S. (1916-1917), *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Standard Edition, 15 & 16. London: Hogarth Press, 1961.
- FREUD, S. (1917), *A metapsychological supplement to the theory of dreams*. Standard Edition, 14: 217-235. London: Hogarth Press, 1957.
- FREUD, S. (1920), *Beyond the pleasure principle*. Standard Edition, 18: 3-64. London: Hogarth Press, 1955.
- FREUD, S. (1923), *The ego and the id*. Standard Edition, 19: 12-66. London: Hogarth Press, 1961.
- FREUD, S. (1924), *The economic problem of masochism*. Standard Edition, 19: 159-170. London: Hogarth Press, 1961.
- FREUD, S. (1925), *Note upon the “mystic writing-pad.”* Standard Edition, 19: 227-232. London: Hogarth Press, 1961.
- FREUD, S. (1933), *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Standard Edition, 22: 1-182. London: Hogarth Press, 1964.
- FREUD, S. (1940), *An Outline of Psycho-Analysis*. Standard Edition, 23: 139-207. London: Hogarth Press, 1964.
- GARCÍA-ROZA, L. A. *Acaso e Repetição em Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Freud e o Inconsciente*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Metapsicologia Freudiana 1*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Metapsicologia Freudiana 2*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Metapsicologia Freudiana 3*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Mal Radical em Freud*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1984.

- GAY, P. *Freud — uma vida para nosso tempo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GILL, M. M. (1963), *Topography and Systems in Psychoanalytic Theory*. New York: International Universities Press.
- GOODMAN, N. *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1999.
- GRAYLING, A. C. - *An Introduction to Philosophical Logic*, Duckworth, 1990.
- GREEN, A. (1977), Conceptions of affect. *Int. J. Psycho-Anal.*, 58: 120-156.
- GREEN, A. “De l’Esquisse à l’Interprétation des Rêves: coupure et clôture”, in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.5, Paris: Gallimard, 1972.
- GREENE, B. *O Universo Elegante*, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l’ordre des Raisons*, 2 tomes, Paris : Aubier, 1953.
- HACKING, I. *Por que a linguagem interessa a filosofia?*, Editora UNESP, São Paulo, 1997.
- HANNS, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HARMAN, G. “The inference to the best explanation”, *Philosophical Review*, vol. 74, January 1965, pp. 88-95.
- HERZOG, P. (1991), *Conscious and Unconscious. Psychological Issues*, Monograph No. 58. Madison, CT: International Universities Press.
- HUSSERL, E. (1900), *Logical Investigations*. New York: Humanities Press, 1970.
- JAMES, W. (1890), *The Principles of Psychology*. New York: Holt.
- JAMES, W. *O Pragmatismo*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1997.
- JAMES, W. *Concepção da Verdade no Pragmatismo*, in: “Os Pensadores - William James”, São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- KAHN, L. “Les derniers mots, les premiers”, in: *L’Écrits du Temps*, n. 8/9, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Préface à la 2<sup>e</sup> édition de la Critique de la Raison Pure*, Nathan, 1981.
- KNAPP, P. H. (1957), *Conscious and unconscious affects: A preliminary approach to concepts and methods of study. Psychiat. Res. Rep.*, 8: 55-74.
- KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- LACAN, J. *Écrits*, tomo I, Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- LACAN, J. *Le Séminaire*, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986.
- LACAN, J. (1956-1957/1994) *Le Séminaire*, livre IV, *La relation d’objet*, Paris : Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1959-1960/1978) *Le Séminaire*, livre VII, *L’Étique de la psychanalyse*, Paris : Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1963-1964/1973) *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil.
- LACOSTE, P. “Relations de Vérité”, in: *L’Écrits du Temps*, n. 8/9, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: P.U.F., 1968.

- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de Psychanalyse*, Paris: P.U.F., 12<sup>e</sup> édition, 1994.
- LAPLANCHE, J., & Leclaire, S. (1960), The unconscious: A psychoanalytic study. *Yale French Studies*, 48: 118-176, 1975.
- LAUDAN, L. *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method and Evidence*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1996: caps. 1 e 2.
- \_\_\_\_\_. “Explaining the success of science: beyond epistemic realism and relativism”, in: G. Gutting et al., eds., *Science and Reality: Recent Work in the Philosophy of Science*. Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 83-105.
- LAURENT, E. “Alienation and Separation”, in: *Reading seminar 11: The four fundamental concepts for psychoanalysis*. Richard Fedstein, Bruce Finks, Marie Jaanus Editors, State University of New York: 1995.
- \_\_\_\_\_. “Interpretación y verdad”, in: *Descartes, Revista Internacional*, Ano X, n. 14, Córdoba: Anáfora Editora, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Introducción a la Cosa”, in: *Seminario del Campo Freudiano de Madrid (1988-89)*; “La Etica del Psicoanálisis”; Instituto del Campo Freudiano.
- LEROI-GOURHAN, A. *Le Geste et la Parole*. Tome I. Paris: Algin Michel, 1964.
- LÉVY, M. “La Physique Théorique et la réalité”, in: *L’Écrits du Temps*, n. 8/9, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- LOPES DOS SANTOS, L. H., “Quine e os dogmas do empirismo”, in: *Discurso* n. 6, São Paulo: Discurso Editorial, 1995.
- MAXWELL, G. “The ontological status of theoretical entities”, in: Feigl, H., Maxwell, G (eds.) *Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1963.
- MERLEAU-PONTY, M. *Textos Sobre Linguagem*, in: *Os Pensadores*,. São Paulo: Editora Abril, 1975.
- MILLER, J.-A. *Ce qui fait Insigne*, curso inédito, Paris: 1986-87.
- \_\_\_\_\_. *Du symptôme au fantasme, et retour*, curso inédito, Paris: 1981-82.
- \_\_\_\_\_. *Lacan Elucidado*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Le Partenaire-symptôme*, curso inédito, Paris: 1997-98.
- \_\_\_\_\_. *Percurso de Lacan*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- MILNER, J. *L’œuvre claire*, Paris: Seuil, 1995.
- MURPHY, J.; *O Pragmatismo*, Edições ASA, Coimbra, 1993.
- MONOD, J. *O Acaso e a Necessidade*, Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1989.
- MOSCOVICI, S. “La Nature Créée”, in: *L’Écrits du Temps*, n. 8/9, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- NASIO, J.-D. *Cinco Lições sobre a teoria de Jacques Lacan*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- NATSOULAS, T. (1974), The subjective, experiential element in perception. *Psychol. Bull.*, 81: 611-631.
- NATSOULAS, T. (1978), Residual subjectivity. *Am. Psychol.*, 33: 269-283.
- NATSOULAS, T. (1981), Basic problems of consciousness. *J. Personal. & Soc. Psychol.*, 41: 132-178.

- NATSOULAS, T. (1982), Conscious perception and the paradox of “blind-sight.” In: *Aspects of Consciousness*, Vol. 3, ed. G. Underwood. London: Academic Press, pp. 79-109.
- NATSOULAS, T. (1984), Freud and consciousness: I. Intrinsic consciousness. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 7: 195-232.
- NATSOULAS, T. (1985), Freud and consciousness: II. Derived consciousness. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 8: 183-220.
- NATSOULAS, T. (1986), Consciousness and memory. *J. Mind & Behav.*, 7: 463-502.
- NATSOULAS, T. (1989a), Freud and consciousness: III. The importance of tertiary consciousness. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 12: 97-123.
- NATSOULAS, T. (1989b), Freud and consciousness. IV: A propaedeutic for functions of consciousness in hypercatheted speech-imagery. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 12: 619-662.
- NATSOULAS, T. (1991), Freud and consciousness: V. Emotions and feelings. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 14: 69-108.
- NATSOULAS, T. (1992a), Appendage theory—pro and con. *J. Mind & Behav.*, 13: 371-396.
- NATSOULAS, T. (1992b), Freud and consciousness: VI. A present-day perspective. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 15: 305-348.
- NATSOULAS, T. (1993a), Freud and consciousness: VIII. Conscious psychological processes perforce involve higher-order consciousness—intrinsically or concomitantly? A current issue. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 16: 597-631.
- NATSOULAS, T. (1993b), What is wrong with appendage theory of consciousness. *Philosoph. Psychol.*, 6: 137-154.
- NATSOULAS, T. (1996a), The case for intrinsic theory: I. An introduction. *J. Mind & Behav.*, 17: 267-286.
- NATSOULAS, T. (1996b), The case for intrinsic theory: II. An examination of a conception of consciousness as intrinsic, necessary, and concomitant. *J. Mind & Behav.*, 17: 369-390.
- NATSOULAS, T. (1997), Blindsight and consciousness. *Amer. J. Psychology*, 110: 1-34.
- NATSOULAS, T. (1998a), On the intrinsic nature of states of consciousness: James's ubiquitous feeling aspect. *Rev. Gen. Psychol.*, 2: 123-152.
- NATSOULAS, T. (1998b), Tertiary consciousness. *J. Mind & Behav.*, 19: 141-176.
- NATSOULAS, T. (1998c), The case for intrinsic theory: III. Intrinsic inner awareness and the problem of straightforward objectivation. *J. Mind & Behav.*, 19: 1-20.
- NATSOULAS, T. (1999a), A rediscovery of presence. *J. Mind & Behav.*, 5: 17-41.
- NATSOULAS, T. (1999b), The case for intrinsic theory: IV. An argument from how conscious mental-occurrence instances seem. *J. Mind & Behav.*, 20: 257-276.
- NATSOULAS, T. (2000), Freud and consciousness: X. The place of consciousness in Freud's science. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 23: 525-561.
- NATSOULAS, T. (2001a), The case for intrinsic theory: V. Some arguments from James's Varieties. *J. Mind & Behav.*, 22: 41-68.
- NATSOULAS, T. (2001b), The case for intrinsic theory: VI. Incompatibilities within the stream of consciousness. *J. Mind & Behav.*, 22: 119-146.

- NATSOULAS, T. (2002). Freud and Consciousness. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 25:281-328
- NATSOULAS, T. (2003). Freud and Consciousness. *Psychoanal. Contemp. Thought*, 26:517-564
- NEURATH, O. "Protocol sentences", in: AYER, A (ed.) *Logical Positivism*, Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut, 1978.
- ORNSTEIN, R (1991). *Evolution of Consciousness: The Origins of the Way We Think*. New York: Touchstone
- PATY, M. "Passage du Réel: l'objet de la physique", in: *L'Écrits du Temps*, n. 8/9, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- POINCARÉ, H. *A Ciência e a Hipótese*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Objective Knowledge — an Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Conjectures and Refutations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- PORCHAT PEREIRA, O. "Ainda é preciso ser cético" in: *Discurso 32*, São Paulo: Discurso Editorial, 2001, pp. 9-30.
- \_\_\_\_\_. "Verdade, Realismo, Ceticismo", in: *Discurso 25*, São Paulo: Discurso Editorial, 1995, pp. 7-67.
- PRIGOGINE, I. *O fim das certezas*, Editora UNESP, São Paulo, 1996.
- PULVER, S. E. (1971), Can affects be unconscious? *Int. J. Psycho-Anal.*, 52: 347-354.
- PUTNAM, H. *Razão, Verdade e História*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Reflections on Goodman", in: *Philosophical Papers – vol. 3: Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983
- QUINE, W. v. O. *From a Logical Point of View*, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Word and Object*, M.I.T. Press, Cambridge, 1960.
- \_\_\_\_\_. *The Ways of Paradox and Other Essays*, Revised and Enlarged Edition, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia U. P., New York, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Philosophy of Logic*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Roots of Reference*, La Salle: Open Court, 1974
- \_\_\_\_\_. *The Web of Belief* (com J.S. Ulian), Random House: New York, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Theories and Things*, Harvard University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of W. V. Quine: expanded edition (replies)*, (eds.: Schilpp, P.A.; Hahn, L.E), La Salle, Illinois, Open Court, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard, 1990.
- \_\_\_\_\_. *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., First paperback edition, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Philosophical Progress in Language Theory", in: *Metaphilosophy* 1, 1970, pp. 2-19.

- \_\_\_\_\_. "On Empirically Equivalent Systems of the World", in: *Erkenntnis* 9, 1975; pp. 313-328.
- \_\_\_\_\_. "The Nature of Natural Knowledge", in: Guttenplan, S. (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 67-81.
- \_\_\_\_\_. "Facts of the Matter", in: Shahan, RS & Swoyer, C (eds.) *Essays on the Philosophy of W. V. Quine*, Norman: University of Oklahoma Press, 1979; pp. 155-69.
- \_\_\_\_\_. "The Pragmatist's Place in Empiricism", in: Mulvaney, R. J. and Zeltner, P. M (eds.), *Pragmatism: its sources and prospects*, Columbia: University of South Caroline Press, 1981; pp. 21-39.
- \_\_\_\_\_. "Relativism and Absolutism", in: *The Monist* 67, 1984, pp. 293-296.
- \_\_\_\_\_. "What I Believe", in: *What I Believe*, London: Waterstones, 1984 pp. 69-75.
- \_\_\_\_\_. "States of Mind", in: *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n. 1, Jan 1985, pp. 5-8.
- \_\_\_\_\_. "Structure and Nature", in: *The Journal of Philosophy*, vol. 89, n. 1, 1992, pp. 5-9.
- \_\_\_\_\_. "Naturalism, or Living within One's Means", in: *Dialectica*, vol. 49, n. 2-4 (1995); pp. 251-261.
- RAPAPORT, D. (1951), States of consciousness. In: *The Collected Papers of David Rapaport*, ed. M. M. Gill. New York: Basic Books, 1967, pp. 385-404.
- RAPAPORT, D. (1960), On the psychoanalytic theory of motivation. *Nebraska Symposium on Motivation*, 8: 173-247. Lincoln: University of Nebraska Press.
- RICOEUR, P. *De l'Interprétation: essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965.
- RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, vol. I, Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia e o espelho da natureza*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ROSENTHAL, D. M. (1986), Two concepts of consciousness. *Philos. Studies*, 49: 329-359.
- ROSENTHAL, D. M. (1990b), Explaining consciousness. New York: Department of Philosophy, City University of New York Graduate School, unpublished.
- RUSSELL, B. "What I believe" in: *What I believe*, London: Waterstones, 1984 pp. 79-87.
- RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- SANDLER, J. (1972), The role of affects in psychoanalytic theory. In: *Physiology, Emotion and Psychosomatic Illness*, Ciba Foundation Symposium 8 (new series). Amsterdam, Netherlands: Elsevier, pp. 31-46.
- SANDLER, J., Joffe, W. G. (1969), Towards a basic psychoanalytic model. *Int. J. Psycho-Anal.*, 50: 79-90.
- SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*, Paris: Grande Bibliothèque Payot, Éditions Payot et Rivages, 1995.
- SEARLE, J. *The Mystery of Consciousness*
- SELLARS, W. (1978a), Berkeley and Descartes: Reflections on the theory of ideas. In: *Studies in Perception*, ed. P. K. Machamer & R. G. Turnbull. Columbus: Ohio University Press, pp. 259-311.

- SELLARS, W. (1978b), Some reflections on perceptual consciousness. In: *Crosscurrents in Phenomenology*, ed. R. Bruzina & B. Wilshire. The Hague, Netherlands: Nijhoff, pp. 169-185.
- SMITH, D. L. (1995), Mind and body in Freud. *Brit. J. Psychother.*, 11: 392-397.
- SMITH, D. L. (1998), John Searle's unconscious: A Freudian philosophical critique. *J. Universities Assn. Psychoanal. Studies*, 1: 64-77.
- SMITH, D. L. (1999a), Freud's Philosophy of the Unconscious. *Studies on Cognitive Systems*, Vol. 23, ed. J. H. Fetzer. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer.
- SMITH, D. L. (1999b), Sigmund Freud and the Crick-Koch hypothesis: A footnote to the history of consciousness studies. *Int. J. Psycho-Anal.*, 80: 543-548.
- SMITH, D. L. (2000), Freudian science of consciousness then and now: Commentary. *Neuro-Psychoanal.*, 2: 38-45.
- SOLER, C. "El Síntoma", in: *Descartes, Revista Internacional*, Ano X, n. 14, Córdoba, Anáfora Editora, 1995.
- \_\_\_\_\_. "The subject and the Other", in: *Reading seminar 11: the four fundamental concepts for psychoanalysis*. Richard Fedstein, Bruce Finks, Marie Jaanus Editors. State University of New York: 1995.
- VAN FRAASSEN, B. *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford: 1980.
- WEISKRANTZ, L. (1986), *Blindsight*. Oxford, UK: Clarendon.
- WINE, N. *Pulsão e Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- WOLLHEIM, R. (1982), The bodily ego. In: *Philosophical Essays on Freud*, ed. R. Wollheim & J. Hopkins. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 124-138.
- WOLLHEIM, R. (1984), *The Thread of Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.