

Jorge Luiz Pennafort Palma

As (des)Razões da Irracionalidade:

Uma Análise Conceitual do Auto-Engano, da Consciência Inconsciente e de
outros Paradoxos do Discurso Psicanalítico

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Clínica e Cultura como
requisito parcial para obtenção do
título de doutor em psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Norberto Abreu e Silva Neto

Brasília
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Palma, Jorge Luiz Pennafort.

As (des)razões da irracionalidade: uma análise conceitual do auto-engano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico / Jorge Luiz Pennafort Palma. -- Brasília: UnB/Instituto de Psicologia, 2010.

vi, 183 f.; 30 cm.

Orientador: Norberto Abreu e Silva Neto.

Tese (doutorado) – Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, 2010.

Referências bibliográficas: f. 180-183.

1. Psicanálise – Filosofia. 2. Irracionalidade. 3. Freud, Sigmund, 1856-1939. 4. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 5. Psicologia Clínica – Tese. I. Abreu e Silva Neto, Norberto. II. Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, PCL. III. Título.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Psicologia – Departamento de Psicologia Clínica
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Recomendo que a tese preparada, sob
minha orientação, por

Jorge Luiz Pennafort Palma

intitulada

As (des)Razões da Irrracionalidade:

Uma Análise Conceitual do Auto-Engano, da Consciência Inconsciente e de outros Paradoxos
do Discurso Psicanalítico

seja aceita em cumprimento parcial das exigências
para obtenção do título de

DOUTOR EM PSICOLOGIA.

Norberto Abreu e Silva Neto
(Orientador)

Concordam com essa recomendação os demais integrantes
da Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Eduardo Dias Gontijo
FAFICH-UFMG

Prof.^a Dra. Deise Matos do Amparo
PCL-UnB

Prof. Dr. Francisco Moacir de M. C. Martins
PCL-UnB

Prof.^a Dra. Maria Izabel Tafuri
PCL-UnB

Brasília, 25 de fevereiro de 2010

RESUMO

PALMA, Jorge Luiz Pennafort. **As (des)razões da irracionalidade**: uma análise conceitual do auto-engano, da consciência inconsciente e de outros paradoxos do discurso psicanalítico. 2010. 183 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Brasília.

Nesse estudo, são analisados alguns argumentos a favor da construção do inconsciente psicanalítico como Segunda Mente. Por Segunda Mente, refiro-me a um sistema racional que influencia o sistema da consciência do mesmo modo em que uma pessoa influencia as ações de outra. A fim de explicar essa hipótese exótica, as idéias de Davidson sobre os fenômenos irracionais e sobre como explicá-los são apresentadas em detalhe. Uma vez que, na abordagem de Davidson, a irracionalidade ordinária e a irracionalidade psicanalítica são assimiladas, algumas formas típicas da irracionalidade ordinária, especialmente o auto-engano, são consideradas. Após esses esclarecimentos preliminares, a bem-conhecida crítica de Sartre à psicanálise é apresentada sob a forma de um argumento contra um modo peculiar de conceber a psicanálise, ou seja, como uma teoria que supõe várias centrais subsistêmicas dotadas de racionalidade. Essa crítica será complementada pelas idéias de Wittgenstein acerca dos critérios de atribuição de predicados psicológicos a fim de formar um argumento completo contra a noção de que o inconsciente psicanalítico é uma Segunda Mente.

Depois de descartada essa noção problemática, proponho uma alternativa inspirada pela segunda filosofia de Wittgenstein. De maneira pouco ortodoxa, argumento que uma concepção particular de substrato mental é presumida pela solução apresentada por Wittgenstein ao paradoxo da interpretação. Para reforçar essa tese, o conceito de background elaborado por Searle e o conceito de tropismos mentais elaborado por Johnston são associados às observações wittgensteinianas sobre a obediência cega.

Finalmente, tendo em mãos uma noção adequada de atividades mentais não-rationais, dedico as últimas seções a avaliar a viabilidade das aplicações dessa noção aos fenômenos psicanalíticos. Será mostrado que os mecanismos de repressão e de saciação de anseio podem ser construídos em termos de atividades não-rationais e subconscientes. As idéias de Freud sobre a pulsão sexual também serão avaliadas sob essa mesma perspectiva.

Palavras-Chave: psicanálise; inconsciente; subconsciente; razão; ação; irracionalidade; paradoxo; auto-engano; segunda mente; teoria subsistêmica; falácia homuncular; critérios; tropismo mental; background; Freud; Wittgenstein; Davidson; Sartre.

ABSTRACT

PALMA, Jorge Luiz Pennafort. **(Un)Reasons of irrationality**: a conceptual analysis of self-deception, unconscious consciousness, and other paradoxes of psychoanalytic discourse. 2010. 183 f. Thesis (Doctor Degree in Psychology) – Universidade de Brasília.

In this study, some arguments for constructing psychoanalytic unconscious as a Second Mind are analyzed. By Second Mind, I mean a rational system which influences the system of consciousness in the same way a person influences the actions of another person. In order to explain this strange hypothesis, Davidson's ideas about irrational phenomena, and how to explain them, will be presented in some detail. As long as psychoanalytic irrationality and ordinary irrationality are conflated in Davidson's account, some typical forms of ordinary irrationality, especially self-deception, are brought in consideration. After these preliminary clarifications, the well-known Sartre's criticism is considered as an argument against a particular way of conceiving psychoanalysis, namely, as a theory which presumes several sub-systemic centers of rationality. This criticism will be supplemented by Wittgenstein's ideas about criteria for attributing psychological predicates in order to build a complete case against psychoanalytic unconscious as a Second Mind.

After discharging this problematic notion, I propose an alternative inspired by Wittgenstein's late philosophy. In an unorthodox move, I argue that a peculiar conception of mental substratum is supposed by the way in which Wittgenstein surmounts the paradox of interpretation. To reinforce this claim, Searle's concept of background and Johnston's concept of mental tropism are connected with Wittgensteinian observations about blind obedience.

Finally, with a convenient notion of non-rational mental activities, the last sections are dedicated to assess the viability of applying this notion to psychoanalytic phenomena. It will be shown that the mechanisms of repression and wish-fulfillment could be built as non-rational subconscious activities. Also, some Freudian ideas about sexual instinct are developed along the same lines.

Key Words: psychoanalysis; unconscious; subconsciousness; reason; action; irrationality; paradox; self-deception; second mind; sub-systemic theory; homunculus fallacy; criteria; mental tropism; background; Freud; Wittgenstein; Davidson; Sartre.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
1.1	A ESTRUTURA DO ARGUMENTO.....	7
1.2	A EXPLICAÇÃO POR RAZÕES.....	11
1.3	A IRRACIONALIDADE ORDINÁRIA E A IRRACIONALIDADE PSICANALÍTICA	15
2	IRRACIONALIDADE ORDINÁRIA E SUBSISTEMAS.....	17
2.1	DAVIDSON, A IRRACIONALIDADE ORDINÁRIA E A TEORIA PSICANALÍTICA.....	20
2.2	CONSIDERAÇÕES SOBRE A ABORDAGEM DAVIDSONIANA.....	28
3	O AUTO-ENGANO.....	33
3.1	UMA NOÇÃO PARADOXAL.....	33
3.2	A INTENÇÃO AUTO-ENGANADORA.....	40
3.3	DESCARTANDO A INTENÇÃO AUTO-ENGANADORA.....	46
4	O INCONSCIENTE COMO SEGUNDA MENTE.....	56
4.1	O ARGUMENTO DE FREUD.....	56
4.2	A CRÍTICA DE SARTRE.....	62
4.3	HOMUNCULARISMO, MENTE E COMPORTAMENTO.....	69
4.4	WITTGENSTEIN: OS CRITÉRIOS DE ATRIBUIÇÃO DE PREDICADOS PSICOLÓGICOS	71
4.5	O SISTEMA PLENIPOTENCIÁRIO E A FALÁCIA HOMUNCULAR	78
5	WITTGENSTEIN: AS DESRAZÕES POR TRÁS DAS RAZÕES	81
5.1	O CONCEITO DE RAZÃO EM WITTGENSTEIN	81
5.2	AS ATIVIDADES MENTAIS NÃO-RACIONAIS	88
6	REPRESSÃO COMO EVASÃO.....	98
6.1	A ATRIBUIÇÃO DE CRENÇAS EXTRAVAGANTES.....	98
6.2	REPRESSÃO E ANSIEDADE.....	102
6.3	FANTASIA E ATUAÇÃO.....	111
6.4	CONSIDERAÇÕES SOBRE A INTERFERÊNCIA DA FANTASIA	116
7	A SACIAÇÃO DE ANSEIO.....	126
7.1	POR QUE “SACIAÇÃO DE ANSEIO”?.....	126
7.2	OS SONHOS COMO SACIAÇÃO DE ANSEIO	128
7.3	DIFERENÇAS ENTRE A SACIAÇÃO DE ANSEIO E A REALIZAÇÃO DE DESEJO	131
7.4	AS INTERAÇÕES ENTRE ANSEIOS E DESEJOS.....	132
7.5	O VALOR “SÍMBÓLICO” DOS CONTEÚDOS DOS ANSEIOS.....	136
8	A SEXUALIDADE NA TEORIA FREUDIANA.....	142
8.1	ANÁLISE CONCEITUAL.....	146
8.2	A TEORIA DA SEXUALIDADE.....	150
8.3	O CASO ELISABETH VON R.....	164
9	CONCLUSÃO.....	176
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	180

1 INTRODUÇÃO

A investigação que aqui apresentamos tem como fio condutor a rejeição de certa concepção do inconsciente psicanalítico. Referimo-nos à concepção substantivada do inconsciente, em que essa instância do aparelho psíquico surge como um sistema organizado de estados mentais, dotado de habilidades cognitivas superiores – entre elas, a de construir e manipular símbolos. Como tentaremos mostrar, a caracterização do inconsciente como um sistema dotado de atributos mentais semelhantes ao da pessoa integral conduz inevitavelmente a uma concepção homuncular do inconsciente. Ainda que alguns problemas acerca da irracionalidade e mesmo da insanidade sejam supostamente resolvidos por essa estratégia, o modelo de interações entre sistemas homunculares é indefensável. Essa falha do modelo não decorre de um desajuste entre o que é proposto como hipótese e o que se observa empiricamente na prática clínica ou em experimentos laboratoriais. O problema do modelo é anterior: ele incorre em incoerências lógicas, transgressões conceituais graves; e, em última instância, apresenta uma representação da mente que mais confunde do que esclarece. Em vista disso, estamos convictos de que essa construção do inconsciente pode ser descartada *a priori*, bastando, para isso, a análise dos conceitos envolvidos.

1.1 A Estrutura do Argumento

O ponto de partida da argumentação aqui desenvolvida é a sugestão feita por alguns filósofos¹ de que a hipótese de interação entre subsistemas psicológicos nos moldes apresentados por Freud seria eficiente para a explicação de casos da irracionalidade ordinária, tradicionalmente tratados pela filosofia (Seção 2). Essa posição defende que a melhor maneira de se compreender os fenômenos do pensamento desiderativo, da acrasia e do auto-engano passa pela suposição de instâncias psíquicas estruturadas e sistêmicas cujos conteúdos em tudo se assemelham aos atributos mentais que geralmente empregamos para explicar as ações e disposições de pessoas integrais. Por ser o filósofo que mais contribuiu para a instauração e posterior desenvolvimento dessa concepção subsistêmica da mente, apresentaremos em detalhe o argumento do filósofo Donald Davidson (subseção 2.1) e, em seguida, nossas ressalvas a essa interpretação do comportamento irracional (subseção 2.2). Já nesse ponto,

¹ Cf. DAVIDSON, 2004; CAVELL, 1993; PEARS, 1984.

questionaremos a idéia de que toda a descrição psicológica implica necessariamente a adoção de um esquema de razões.

Na seção 3, apresentamos o problema do auto-engano. Essa forma de irracionalidade merece consideração especial porque, ao contrário do pensamento desiderativo e da acrasia, ela supõe um papel ativo por parte do auto-enganador na elaboração de um ludíbrico contra si mesmo. Esse papel ativo do auto-enganador parece oferecer um campo propício para a proliferação de teorias subsistêmicas, pois a explicação que se insinua é a de que um sistema enganador elaboraria a intenção de enganar e o planejamento para realizar o engodo. Adicionalmente, outro sistema, que coincidiria com a consciência ou, pelo menos, a envolveria, seria vítima da mentira arquitetada pelo sistema enganador. Contudo, essa explicação parece aderir precipitadamente ao modelo intersubjetivo do ludíbrico para explicar o fenômeno do auto-engano. Na subseção 3.3, tentaremos mostrar não haver necessidade de supor uma instância mental dotada de intenções auto-enganadoras para explicar um caso paradigmático de auto-engano.

Na seção 4, é feita a conexão entre a discussão da irracionalidade ordinária com a estratégia de Freud de investigar o inconsciente como uma Segunda Mente (subseção 4.1). Essa estratégia implica a atribuição de estados intencionais a um sistema inconsciente e, no limite, resulta na construção do inconsciente como uma mente paralela à mente principal, tal como sugerida na estratégia de explicar a acrasia e o auto-engano por subsistemas. Dada essa similaridade das abordagens, não é de se estranhar que a crítica elaborada por Sartre tenha assimilado esse modelo psicanalítico a um modelo de explicação do auto-engano – ou da má-fé, como ele prefere – em que a estrutura intersubjetiva do “enganar alguém” é introduzida no psiquismo (subseção 4.2). As críticas de Sartre, embora voltadas principalmente para a psicanálise, logram atingir dois alvos: tanto o modelo subsistêmico de explicação da irracionalidade ordinária como a sua réplica freudiana. Entretanto, consideramos que a crítica de Sartre não encerra o assunto, pois a noção de uma “consciência inconsciente”, dotada de capacidades e poderes cognitivos superiores ao da própria pessoa, pode angariar apoio apesar de suas notórias inconveniências. Por essa razão, complementaremos a crítica feita por Sartre com o tratamento dado por Wittgenstein aos predicados psicológicos e aos critérios que orientam a atribuição desses predicados (subseção 4.4) a fim de rematar a discussão sobre a consciência inconsciente.

A seção 5 representa um ponto de inflexão. Descartada a estratégia de construir o inconsciente como uma Segunda Mente, propomo-nos a tarefa de encontrar uma forma de

explicação do comportamento irracional, tanto em sua manifestação ordinária como na sua manifestação psicanalítica, que nos distancie das armadilhas identificadas nas seções anteriores. A solução encontrada não deixa de ter um ponto de partida óbvio: ela começa por um retorno ao “terreno áspero” das práticas lingüísticas cotidianas² e por um afrouxamento dos vínculos entre a racionalidade e a mentalidade. As dificuldades apontadas nas seções anteriores surgem, em parte, de uma concepção filosófica que julgamos equivocada – a idéia de que toda a explicação psicológica é uma atribuição de razões. Segundo essa concepção filosófica, a única estratégia à nossa disposição para interpretar os fenômenos mentais seria atribuir desejos, crenças, intenções e outros estados intencionais ao sujeito que se quer compreender. A fim de rejeitar esse dogma, é apresentada a abordagem de Wittgenstein sobre o conceito de razão e sobre como ele orienta as nossas práticas nos intercâmbios lingüísticos cotidianos. Essa análise conduz inevitavelmente à célebre discussão sobre “seguir uma regra” e à incapacidade de se resolver o problema da justificação de uma ação ou de uma crença por meio de recorrentes interpretações e atribuições de razões. A conclusão é a de que, em última instância, os pensamentos e os comportamentos racionais apóiam-se em desrazões – ou seja, em elementos não-rationais e não-intencionais que dão sustentação às interpretações, atribuições de razões e explicações do comportamento racional. Extrapolando os limites da filosofia wittgensteiniana, proporemos que o vínculo entre as razões e as ações que lhe são apropriadas é estabelecido por um substrato psicológico que, a princípio, não apresenta as características da intencionalidade e da racionalidade. Esse substrato é constituído por atividades mentais rudimentares que, apesar de suscetíveis à modelagem racional, mantêm a sua capacidade de estabelecer nexos selvagens e, portanto, de irromper sob formas que, em comparação aos paradigmas socialmente instituídos de racionalidade, são chamadas de “irracionais”. Em defesa dessa proposta, são apresentadas as hipóteses do “background” e dos “tropismos mentais” elaboradas, respectivamente, por John Searle (1995) e Mark Johnston (1988).

Se a hipótese da Segunda Mente fosse indispensável às teorias psicanalíticas, a demonstração de sua incoerência teria conseqüências obviamente avassaladoras sobre as mesmas. No entanto, a sugestão de que o pensamento racional apóia-se em atividades não-rationais abre novas possibilidades de interpretação da espécie de irracionalidade tratada pela psicanálise. Essa sugestão também daria suporte às idéias de que determinados mecanismos

² Cf. WITTGENSTEIN, 1958a, §107.

psíquicos propostos pela psicanálise atuam sobre a porção racional de maneira não-intencional e não-racional. Nas três últimas seções, apresento formulações da repressão, da saciação de anseio e do desenvolvimento psicodinâmico da sexualidade que, a princípio, contornariam a suposição de uma Segunda Mente.

Na seção 6, apresento uma forma de entender o mecanismo de repressão em termos de atividades mentais não-rationais. O modelo aí apresentado é elaborado por Cavell (1993), mas, como esclareço em 6.4, ele ainda está carregado de pressupostos que nos remeteriam aos mesmos problemas detectados na estratégia subsistêmica. É sugerida, portanto, uma espécie de depuração do modelo, em que a interferência do desejo e dos pensamentos fantasiosos seja capturada sob uma forma não-intencional.

Na seção 7, apresento a saciação de anseio como um caso de atividade mental não-racional. A ausência de intencionalidade nessa atividade mental é a principal justificativa para a alteração terminológica que sugerimos – “saciação de anseio” em vez de “realização de desejo” (subseção 7.1). Particularmente importante, nessa seção, é a sugestão de uma maneira de compreender a constituição de imagens “simbólicas” sem precisar adotar a hipótese de uma instância privilegiada, responsável pela fixação de uma convenção simbólica privada. Essa caracterização da saciação de anseio é fundamental para a compreensão das especificidades da pulsão sexual que serão examinadas na seção posterior.

Na seção 8, encerramos a nossa investigação com a teoria da sexualidade de Freud. Recorremos aí, em grande medida, ao trabalho de Jonathan Lear (1990; 2005) para apresentar os elementos mais originais das idéias de Freud sobre o assunto e ajustá-los a uma concepção em que as atividades mentais são uma mescla de razões e operações não-intencionais. As irrupções irracionais podem acontecer em diversas áreas da vida, mas, quando essa área está relacionada à sexualidade, as formas controladas pela racionalidade parecem ceder terreno: o pensamento desiderativo se torna recorrente, a vontade enfraquece e não é raro surgir o auto-engano. Nos casos explorados pela psicanálise, as inibições da sexualidade levam a formas mais agressivas de irracionalidade, que comprometem a própria sanidade do indivíduo. E essas não parecem ser revelações surpreendentes. Intuitivamente, temos por trivial a idéia de que o comportamento sexual se mostra particularmente propenso a enveredar por trilhas irracionais. Mas uma abordagem da sexualidade em termos de razões ou de agentes subsistêmicos torna problemática essa aparente trivialidade. O objetivo da seção 8, portanto, será o de mostrar que a abordagem sugerida na seção 4, em que as atividades mentais não-

racionais operam às margens das formas racionais de pensamento, ajusta-se a essa importante intuição a respeito da sexualidade e corrobora-a.

A tensão entre a irracionalidade e a racionalidade percorre praticamente toda a exposição. Começamos com o problema proposto por Davidson de compreender como a irracionalidade pode irromper em uma rede mental que só pode ser descrita, segundo ele, em termos racionais e terminamos com uma explicação em que as manifestações irracionais, embora fundadas em desrazões, são desvios de normas racionais. As noções de razão, racionalidade ou irracionalidade são empregadas aqui em sentido próximo ao que cotidianamente atribuímos aos termos; mas algumas qualificações precisam ser feitas. Para facilitar a compreensão das próximas seções, apresentaremos a seguir o modo em que devem ser entendidos o termo “razão” e a expressão “explicação por razões”.

1.2 A Explicação por Razões

Talvez a melhor maneira de introduzir o conceito de razão seja a partir da idéia de silogismo prático, concebida por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (1973). O grande filósofo toma como modelo os silogismos propriamente ditos, em que a verdade da conclusão é decorrência necessária da verdade das premissas, para tentar compreender os problemas da vida prática. Vejamos um exemplo de inspiração aristotélica. O que levaria uma pessoa racional a fazer uma refeição composta apenas de verduras, legumes e cereais? Podemos imaginar diversas explicações, mas talvez déssemo-nos por satisfeitos se a própria pessoa respondesse:

(P_M) *Toda a comida vegetariana faz bem a qualquer pessoa.*

E acrescentasse:

(P_m) *Esta é uma comida vegetariana.*

Sobre essas respostas, Aristóteles nos diz o seguinte:

Uma das opiniões é universal, a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui nos deparamos com algo que pertence à esfera da percepção. Quando das duas opiniões resulta uma só, numa espécie de caso a alma afirmará a conclusão, enquanto no caso de opiniões relativas à produção ela agirá imediatamente. (ARISTÓTELES, 1973, I 147a 25-30)

O que se chama aí de “opinião” é o que convencionaremos chamar aqui de “crença” – acompanhando os usos da filosofia contemporânea. A crença consiste em sustentar ou aceitar

certa asserção como verdadeira, independentemente de suas justificativas ou veracidade objetiva. Nesse aspecto, o fato de crer distingue-se do fato de saber ou conhecer. Se a pessoa sabe que o presidente Lula usa barba isso significa não só que a pessoa está disposta a sustentar que o presidente Lula usa barba, mas que há justificativas para essa afirmação e que essa afirmação é objetivamente verdadeira. Desse modo, todo o conhecimento supõe uma crença (o indivíduo aceita ou sustenta a afirmação em questão), mas nem toda a crença é conhecimento. No uso diário reservamos o termo “crença” para convicções que dificilmente poderiam ser qualificadas de conhecimento, como é o caso das crenças religiosas, místicas ou sobrenaturais. Na discussão que desenvolveremos no presente trabalho, o termo será empregado em sua acepção genérica, que envolve crenças verdadeiras e justificadas, crenças destituídas de justificação e verdade objetiva e as gradações entre esses dois extremos. Feito esse esclarecimento terminológico, voltemos a Aristóteles e ao nosso personagem vegetariano.

Nos termos da lógica tradicional, fundada por Aristóteles, (P_M) e (P_m) formam as premissas de um raciocínio – a primeira é a premissa maior, e a segunda a premissa menor. Dessas premissas podemos concluir: “Esta comida faz bem a qualquer pessoa”. Se tomarmos agora essa conclusão como premissa de novo silogismo e acrescentarmos como premissa menor a afirmação de que “Eu sou uma pessoa”, teremos como conclusão (após fazer os devidos ajustes gramaticais) a afirmação:

(C) *Esta comida faz bem a mim.*

Até esse ponto, estivemos confinados ao universo teórico e às derivações autorizadas pela lógica. Essa é a tal “espécie de caso” em que “a alma afirmará a conclusão” – é o caso em que o sujeito realiza uma inferência logicamente correta a partir das premissas apresentadas. Mas há outra espécie de caso: “as opiniões relativas à produção” fazem com que a pessoa *aja imediatamente*. Essas supostas crenças produtivas seriam as responsáveis pela conversão de uma concepção mental numa ação, ou seja, em converter a conclusão de nosso personagem de que aquela comida em particular lhe faz bem no ato concreto de ingerir essa comida. Mas que crenças seriam essas? Seria talvez a crença de que “Devo ingerir essa comida”? Ou, quem sabe, a crença de que “Devo agir conforme tudo aquilo que julgo me fazer bem”? Ora, um exame rápido dessas crenças revela que, por si mesmas, elas não tem o condão de produzir a ação relevante. O mesmo raciocínio que conduziu à conclusão (C) pode ser realizado por uma pessoa que, embora queira, não consegue adotar uma alimentação à

base de verduras e legumes. Para essa pessoa, as auto-imposições não terão nenhuma eficácia sobre o seu modo de agir. Ciente dessas dificuldades, Aristóteles acrescenta um condicionante: o sujeito age imediatamente se puder agir e se não houver impedimentos. Esses impedimentos devem ser entendidos tanto como impedimentos externos como impedimentos internos – como, por exemplo, os gostos, as inclinações, a constituição ou não de um hábito, etc.

Apesar de anunciado, o silogismo prático, rigorosamente falando, ainda não apareceu na história. Há elementos pressupostos pelo contexto que precisam ser incluídos no raciocínio teórico para que ele se converta num exemplo de raciocínio prático. Em particular, as atitudes do personagem em relação às afirmações (P_M) e (P_m) precisam ser introduzidas como parte das premissas. Convencionemos chamar o personagem de S e comecemos a construir o raciocínio prático. O nosso personagem vegetariano admite ou sustenta as afirmações (P_M) e (P_m), aceita implicitamente ser uma pessoa e assume a conclusão (C). Modificando as premissas em conformidade com as atitudes mantidas em relação a essas afirmações, teríamos então as seguintes formulações: “ S acredita que toda a comida vegetariana faz bem a qualquer pessoa”; “ S acredita que esta é uma comida vegetariana”; “ S acredita ser uma pessoa”; “ S acredita que esta comida faz bem a ele”. Mas ainda falta alguma coisa. Se S fosse um sujeito de tendências autodestrutivas, esse encadeamento de crenças poderia levá-lo a ações que evitariam a ingestão de comidas vegetarianas. O que está implícito em sua decisão de ingerir esta comida em particular é o seu *desejo* de fazer bem a si mesmo. Desse modo, o nosso raciocínio prático assumiria a seguinte configuração:

- (R₁) S deseja fazer bem a si mesmo.
- (R₂) S acredita que toda a comida vegetariana faz bem a qualquer pessoa.
- (R₃) S acredita que esta é uma comida vegetariana.
- (R₄) S acredita ser uma pessoa.
- (R₅) S acredita que esta comida faz bem a si.
- (A) Logo, S ingere esta comida.

É importante notar que a ação (A) não é, a rigor, uma derivação lógica das premissas. Em primeiro lugar, há um salto categórico entre o resultado - um comportamento – e seus antecedentes, que são atitudes de S em relação a determinadas proposições. Em segundo lugar, as mesmas atitudes poderiam ser verdadeiras para um sujeito Z e não resultar na ação (A). Mas esses desvios em relação aos silogismos propriamente ditos não devem obscurecer a

aquisição de Aristóteles.³ O que ele nos mostra é que as ações, as crenças e os desejos estão logicamente relacionados, ainda que essa inter-relação não tenha a rigidez e a inexorabilidade da lógica em sentido estrito. E, por apresentar essa coerência lógica, elas servem para justificar e explicar a ação do indivíduo *S*.

Dar uma *explicação por razões* é precisamente seguir o caminho adotado até aqui: é reconstruir uma cadeia de razões, como a exemplificada por (R₁–R₅), a partir da ação praticada. Evidentemente, na prática diária, não explicitamos todo o elenco de crenças e desejos para justificar e explicar uma ação. Crenças como (R₃), (R₄) e (R₅) são implicitamente consideradas. Em muitos casos, apresentamos apenas um desejo ou uma crença como razão para o que foi feito e só desenvolvemos a cadeia à medida que esse desenvolvimento se fizer necessário ao esclarecimento da atribuição original.

Os desejos e as crenças desempenham papel privilegiado nessas reconstituições de razões; mas outras atitudes do agente em relação às proposições relevantes⁴ podem ser apresentadas. O sujeito pode fazer alguma coisa porque tem a *intenção* de realizar algo, tem a *expectativa* de que algo aconteça, *ambiciona* que algo aconteça, *julga ser sua obrigação* fazer com que algo aconteça, *teme* que algo aconteça, e assim por diante. Por mera conveniência falamos predominantemente de desejos e crenças.

Uma característica importante da atribuição de razões é o seu vínculo a metas ou finalidades estabelecidas pelo agente. O desejo estabelece uma meta: as coisas no mundo satisfarão o desejo se elas assumirem tal ou qual configuração. Esse estado intencional⁵ precisa do auxílio das crenças de duas maneiras. Em primeiro lugar, cabe às crenças representar os recursos disponíveis à empreitada. Em nosso exemplo, (R₂) representa um dos *meios* adequados para se alcançar a finalidade estabelecida em (R₁). Em segundo lugar, são as crenças do sujeito que irão levá-lo à conclusão de que seu desejo foi ou não foi realizado, está prestes ou longe de ser realizado, é viável ou inviável.

³ Para um tratamento mais aprofundado da relevância do raciocínio prático aristotélico para o tratamento filosófico das ações, ver ANSCOMBE, 1959.

⁴ Essas atitudes do agente em relação a certas proposições serão, doravante, chamadas simplesmente de “atitudes proposicionais”. A atribuição de uma atitude proposicional a um agente *S* é formada por uma construção da seguinte espécie: (*S V que p*); em que *S* é o sujeito, *V* é um verbo que expressa uma atitude em relação a *p* (“crer”, “desejar”, “pretender”, “temer”, etc.) e *p* é uma oração subordinada.

⁵ Tanto o adjetivo “intencional” como o substantivo “intencionalidade” estão sendo utilizados nesse estudo na acepção dada por BRENTANO (no prelo). Nessa acepção, os vocábulos remetem especialmente a duas especificidades identificadas por esse autor nos fenômenos psíquicos: o *conteúdo representacional* e o *direcionamento* a objetos ou estados de coisas – isto é, de maneira geral, os estados mentais têm a característica marcante de ser um estado *sobre* alguma coisa ou *sobre* um determinado estado de coisas.

As atribuições de razões desempenham um papel elementar na justificação das ações praticadas. Geralmente, em situações corriqueiras, só recorreremos à explicação por razões quando a ação manifesta uma característica destoante do contexto. Ao explicar a ação por meio de razões – ou seja, ao racionalizá-la – dissipa-se o ar de extravagância. A ação é apresentada sob a luz dos propósitos e crenças do agente e esses novos elementos permitem resgatar a coerência da ação. Suponhamos a seguinte situação: um indivíduo se atira de roupa e tudo numa piscina. Geralmente não é uma atitude normal alguém se jogar de roupa e tudo numa piscina; mas, quando acrescentamos que o sujeito acredita ter visto uma criança cair na água, outros elementos são inseridos no quadro: certos valores são ressaltados, e todo o quadro ganha tons de emergência e solidariedade que estavam ausentes na representação neutra do quadro original. Por ressaltar na representação aquilo que o agente viu e que talvez tenha escapado a outros, a atribuição de razões ajusta a ação ao quadro geral das convenções e práticas do ambiente em que se encontra o agente.

1.3 A Irrracionalidade Ordinária e a Irrracionalidade Psicanalítica

A passagem de Aristóteles citada acima surge num trecho em que ele discute o seguinte enigma filosófico: como explicar os casos em que o sujeito sabe o que é o melhor para si, mas mesmo assim age de maneira contrária a esse conhecimento? Aristóteles está buscando uma explicação para a acrasia ou fraqueza de vontade. O indivíduo acometido de fraqueza de vontade realiza um encadeamento racional de desejos e crenças e conclui que o melhor curso de ação é (A), no entanto, ele faz algo que é justamente o oposto de (A). Por transgredir esse encadeamento racional que leva das crenças e desejos à ação apropriada, podemos dizer que a acrasia é uma forma de irracionalidade; por estarmos todos sujeitos a essa espécie de irracionalidade, num ou noutro momento, podemos dizer que é uma forma de “irracionalidade ordinária”.

Há duas outras formas de irracionalidade ordinária, tradicionalmente estudadas pela filosofia: a crença desiderativa e o auto-engano. A crença desiderativa é aquela convicção cujo único sustentáculo é o desejo de que as coisas sejam de tal ou qual maneira. Convicções dessa espécie distinguem-se das crenças racionais por se furtarem à modelagem por condições objetivas. Já o traço distintivo do auto-engano é a aparente convivência numa mesma pessoa de crenças contraditórias – por exemplo, acreditar que o cônjuge é fiel e acreditar que o cônjuge está tendo um caso (ver subseção 3.1). Das três formas de irracionalidade ordinária, a mais difícil de ser tratada é a do auto-engano. Mas não é apenas a sua aparente intratabilidade

que lhe dá especial destaque entre as demais. Como veremos na seção 3, o fenômeno do auto-engano é especialmente convidativo a uma abordagem psicanalítica. A solução fácil é a de simplesmente atribuir uma das crenças ao sistema da consciência e a crença contraditória ao sistema inconsciente.

No entanto, construir o auto-engano como resultado de uma interação de subsistemas não é uma estratégia adequada, assim como não é adequado construir os fenômenos tratados pela psicanálise como se fossem resultados de um auto-engano. Ao contrário das crenças contraditórias e desiderativas identificadas no auto-engano, uma conversão histérica não pode ser uma *escolha* do paciente; assim como também não é razoável supor que uma fobia seja uma *estratégia* inconsciente para alcançar determinados *fins*. Tentaremos mostrar, ao longo deste estudo, que, ainda que partilhem de um substrato comum, a irracionalidade psicanalítica e a irracionalidade ordinária são significativamente diferentes.

2 IRRACIONALIDADE ORDINÁRIA E SUBSISTEMAS

Os casos clínicos relatados por Freud revelam uma busca por inteligibilidade: muitos dos comportamentos sintomáticos são ininteligíveis aos próprios pacientes. Entre os motivos que os levam a buscar auxílio terapêutico, está a necessidade de compreender a si mesmos, de construir ligações que restabeleçam a própria unidade mental. À primeira vista, as reconstruções ou interpretações psicanalíticas seriam justamente tentativas de restabelecer essa unidade, atribuindo ao sujeito razões inconscientes. Vejamos dois exemplos retirados das obras de Freud:

Um rapaz conta ter visto uma pedra no caminho por onde passaria a carruagem de sua namorada. Ele concluiu que a pedra poderia provocar algum acidente e, a fim de preservar a sua amada, removeu a pedra daquele local. Pouco depois, pensando sobre o ocorrido, achou tola a sua atitude; mas, em vez de prosseguir o seu caminho e esquecer o assunto, sentiu-se compelido a voltar e a recolocar a pedra no mesmo local em que a havia encontrado (FREUD, 1909b, p. 167-168).

Após receber uma carta anônima, uma mulher passou a se torturar com a idéia de que o marido a estava traindo. Ela já havia comentado com a empregada da casa que uma infidelidade do marido seria motivo de grande tristeza e sabia que a empregada tinha motivos para querer que ela sofresse. Ela tinha, portanto, indícios suficientes para acreditar que a carta anônima havia sido enviada pela própria empregada e que o que estava escrito seria mentira. Apesar disso, entregou-se à angústia suscitada por uma crença que ela mesma sabia ser infundada (FREUD, 1916-1917[1915-17], p. 256-261).

Quais as interpretações de Freud a esses dois casos? No primeiro, Freud sugere que as ações contraditórias foram provocadas por duas emoções opostas: além do amor pela namorada e do conseqüente desejo de preservá-la, o sujeito também alimentava um ódio inconsciente contra a mesma e, portanto, ao repor a pedra, pretendia inconscientemente provocar algum dano à namorada ingrata. No segundo caso, Freud propõe que a senhora nutria uma intensa paixão inconsciente pelo próprio genro, e isso a enchia de sentimento de culpa. A fim de se livrar de sua angústia, a senhora passou a acreditar na infidelidade do marido em vez de admitir sua própria inclinação ao adultério. O desejo de acreditar na infidelidade do marido, como subterfúgio a seus próprios desejos reprováveis, levou-a a buscar algo que servisse de evidência à traição e, até mesmo, a assumir uma postura ativa, por meio de insinuações à empregada, na confecção da evidência forjada.

Nesses casos e em muitos outros, Freud explica o comportamento irracional de seu paciente recorrendo a razões inconscientes. O resultado paradoxal de explicações como essa é que o comportamento, a emoção ou a crença irracional são, no fim das contas, racionais, pois suas motivações são descritas conforme o modelo da atribuição de razões. O que provocou a ação do rapaz de recolocar a pedra no local de origem foi a sua intenção (ainda que inconsciente) de punir a namorada; o que levou a senhora a se angustiar com uma evidência sabidamente forjada foi o seu desejo erótico (inconsciente) por seu genro. Ao oferecer esses eventos ou estados mentais inconscientes como explicação das ações, Freud está restabelecendo as conexões lógicas entre desejos, crenças e ações que antes pareciam ausentes. A irracionalidade, portanto, é apenas aparente – nada mais é que uma *racionalidade oculta*.

Há problemas evidentes numa abordagem que pretenda caracterizar a irracionalidade como a manifestação de uma racionalidade que seria, digamos assim, alienígena em relação aos conteúdos mentais disponíveis à consciência. Uma delas seria a dificuldade em dar sentido ao próprio conceito de irracionalidade, pois o conceito de racionalidade pressupõe o de irracionalidade e vice-versa; mas, se tudo é racional, num ou noutro nível, a atribuição de racionalidade perde um parâmetro importantíssimo, que é o da contraposição às ações ditas irracionais. Outro problema é o de que a explicação do comportamento irracional segundo o modelo típico da explicação por razões leva inevitavelmente à suposição de uma estrutura mental similar à que geralmente atribuímos a uma pessoa integral. O desejo de causar danos é provocado pelo ódio à pessoa; e esse mesmo desejo, associado à crença de que uma pedra no caminho pode causar transtornos, conduz à ação condizente com a finalidade de causar transtornos. Esse quadro é típico da descrição de ações de pessoas. Pressupor todo esse arranjo de razões à margem da consciência é pressupor um segundo agente tomando o lugar da pessoa na execução de seus atos. Tudo leva a crer que estaríamos apenas transferindo o problema de lugar e convidando homúnculos a assumir um cargo já devidamente ocupado.

Mas seríamos injustos com Freud se resumíssemos sua contribuição apenas à tese de que as manifestações irracionais são redutíveis a explicações racionais. Na *Interpretação dos Sonhos* ele se dedica a caracterizar formas de funcionamento mental inconsciente (como o deslocamento e a condensação) que se dariam à margem do encadeamento racional e conceitual típico dos processos conscientes ou pré-conscientes; no mesmo livro e em textos posteriores, defendeu que o sistema *Ics.* estaria sujeito a um Princípio do Prazer que se esquivaria do teste de realidade e do funcionamento racional preponderantes no pensamento

normal; caracterizou a repressão como um mecanismo intermediário entre as reações instintivas de fuga e o juízo racional (1915b); salientou, diversas vezes, que determinadas condutas e cadeias de pensamentos seriam causadas por simples distúrbios econômicos, ou seja, por acúmulos e descargas de excitações psíquicas, que não guardariam relação com deliberações racionais ou formas padronizadas de raciocínio. Todas essas teses de Freud acenam para a idéia de que, em condições normais, o comportamento humano pode ser perfeitamente explicado por nossa psicologia ordinária; mas, em situações excepcionais, quando emerge a irracionalidade, uma abordagem adicional se faz necessária, uma abordagem que não se restrinja a apenas repetir os mesmos conceitos e esquemas explicativos da psicologia ordinária.

Em seções posteriores tentarei explicitar esses modos de explicação adicionais que Freud elaborou em vários momentos de sua obra. Nelas, analisarei alguns dos conceitos elaborados por Freud e as formas de explicação que ele sugere. Mas essa será uma abordagem que irá buscar em partes específicas da obra freudiana aqueles insights valiosos que podem contribuir de alguma forma à explicação do comportamento irracional. Há, no entanto, outra forma de abordagem, não necessariamente incompatível, que consiste em considerar as teses gerais da psicanálise e avaliar a sua congruência com o aparato conceitual que já nos é facultado pela psicologia ordinária. Essa é a abordagem proposta por Davidson. Utilizaremos essa abordagem, logo de início, para esclarecer as linhas gerais do problema da irracionalidade e das respostas que a psicanálise poderia oferecer. Feito esse balizamento geral do problema, passaremos à investigação pormenorizada dos pontos promissores e dos possíveis problemas.

2.1 Davidson, a Irracionalidade Ordinária e a Teoria Psicanalítica

Segundo o filósofo Donald Davidson as teses mais importantes da teoria psicanalítica são as seguintes:

Primeiro, a mente contém várias estruturas semi-independentes. Essas estruturas são caracterizadas por atributos mentais: pensamentos, desejos e memórias.

Segundo, as partes da mente são, em aspectos relevantes, semelhantes a pessoas, não apenas porque têm (ou consistem em) crenças, vontades e outros traços psicológicos, mas também porque esses fatores podem se combinar, tal como numa ação intencional, e causar outros eventos na mente e fora dela.

Terceiro, algumas das disposições, atitudes e eventos que caracterizam as várias subestruturas da mente devem ser consideradas, nos momentos em que afetam outras subestruturas da mente ou são por elas afetadas, segundo o modelo de disposições e forças físicas (DAVIDSON, 2004, p. 170-171).

Essas teses bastante abstratas traçam as linhas gerais para a explicação das ações irracionais e das manifestações mentais de irracionalidade, embora, talvez, Freud não tenha chegado a ter clareza o suficiente sobre as nuances de suas articulações.

A estratégia argumentativa de Davidson é mostrar que o alcance dessas teses ultrapassa os limites da psicanálise. O seu intuito é estabelecê-las como condições necessárias não apenas para o conjunto de fenômenos geralmente enfocados pela psicanálise (sintomas psicossomáticos, sonhos, lapsos de fala e de memória, ansiedade, fobias) mas também para o conjunto mais freqüente das ações irracionais ordinárias (pensamento desiderativo, fraqueza de vontade e auto-engano).

Dissemos que um dos problemas inerentes à adoção sem ressalvas do esquema de explicações racionais a manifestações irracionais é a presunção de homúnculos. Esse pressuposto de uma organização mental no interior da própria mente constituída de crenças, desejos, intenções e outros estados e atitudes mentais semelhantes ao da pessoa integral é freqüentemente considerado, pelos críticos de Freud, como uma suposição insustentável. Admitir a existência de conflitos psíquicos é uma coisa, outra bem diferente é supor que por trás dos conflitos psíquicos existam agentes distintos, tramando um contra os outros ou elaborando estratégias para sobrepujar os demais agentes. Ao examinar as teses apontadas por Davidson, vemos que a primeira e a segunda defendem conjuntamente a existência dessas estruturas mentais semelhantes à estrutura mental de uma pessoa. A posição de Davidson a esse respeito é a de que essas estruturas semi-autônomas não precisam ser equivalentes a pessoas; basta que sejam dotadas de razoável grau de independência em relação a outras

regiões da rede mental e que seu modo de interação com essas outras regiões tenha características diferentes das interações vigentes no seu próprio interior. Voltaremos a essa importante questão em 2.2 para mostrar que as coisas não são assim tão simples.

Como dissemos, Davidson pretende mostrar que a abordagem da irracionalidade proposta pela psicanálise é muito mais profícua do que se supõe. Ela fornece um quadro conceitual apto a descrever até mesmo casos que nunca foram objeto de interesse dos psicanalistas. Por outro lado, as manifestações irracionais que se encontram fora do escopo de investigação da psicanálise só podem ser adequadamente explicadas se forem supostas aquelas teses gerais da teoria psicanalítica. Tendo isso em mente, poderemos entender melhor o uso feito por Davidson dos casos de acrasia como modelo de irracionalidade.

O fenômeno da acrasia pode receber outras denominações: “fraqueza de vontade”, “intemperança”, “desregramento”, etc. Geralmente, é usado com uma conotação de reprovação moral. O sujeito sem força de vontade, nessa acepção moral, é aquele que cede a tentações, aos apelos sensuais, a prazeres transitórios e prejudiciais, em vez de perseverar na conduta austera e moralmente correta. Na presente discussão, o termo está destituído de semelhante valoração moral. O importante, na acepção que aqui adotamos, é que o sujeito tome um curso de ação diferente daquele que ele mesmo julgou ser o melhor para si, independentemente do caráter reprovável ou não da conduta adotada ou desconsiderada.

Para ilustrar sua argumentação, Davidson recorre a um caso mencionado por Freud em nota de rodapé das “Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva”.⁶ Convém frisar que o objetivo do relato difere um pouco do de Freud. Enquanto Freud apresenta o caso para ilustrar um comportamento neurótico obsessivo-compulsivo, o objetivo de Davidson é ilustrar a fraqueza de vontade. A nota é acrescentada por Freud logo após a sua descrição do episódio em que o Homem dos Ratos não sossega enquanto não recoloca a pedra no meio do caminho. O relato é o seguinte. Um homem caminhando num parque tropeça num galho caído no chão. Achando que o galho poderia ser perigoso a outros passantes, ele o apanha e o atira para dentro da sebe que cerca o caminho. Em seu percurso para casa ocorre-lhe que o galho poderia estar projetando-se para fora da sebe e ainda ser uma ameaça a transeuntes distraídos. Ele desce do bonde em que está, retorna ao parque e recoloca o galho em sua posição original.

Na exposição de Davidson, as ações descritas não apresentam nenhum aspecto de irracionalidade se consideradas isoladamente. Todas elas ajustam-se ao padrão de explicação

⁶ A referida nota está em FREUD, 1909b, p. 169.

por razões, e não detectamos, a princípio, nenhuma contradição entre as ações e suas razões e nenhuma transgressão grave às normas de coerência.

Aqui, tudo o que o agente faz (exceto tropeçar no galho) é feito por uma razão, uma razão à luz da qual a ação correspondente torna-se razoável. Dado que o sujeito acreditava que o galho seria um perigo se deixado no caminho e desejava eliminar o perigo, foi razoável remover o galho. Dado que, numa reconsideração, ele acreditava que o galho seria um perigo se deixado na sebe, foi razoável retirar o galho da sebe e recolocá-lo no caminho. Dado que o rapaz queria retirar o galho da sebe, foi razoável descer do bonde e retornar ao parque. Em cada caso, as razões para a ação dizem-nos o que o agente viu em sua ação, elas fornecem a intenção com que ele agiu, e, por isso, dão uma explicação para a ação. Tal explicação, como já disse, deve existir se algo feito pela pessoa for considerado uma ação (DAVIDSON, 2004, p. 172-173).

Segundo Davidson, se considerássemos como critério de racionalidade apenas o fato de o comportamento poder ser explicado por uma razão, a presente seqüência de ações seria perfeitamente racional. Tomadas como atos isolados provocados por razões isoladas, as ações do agente seriam todas, sem exceção, racionais.

O problema surge quando consideramos a ponderação de razões contrárias ao curso de ação. Na reconstrução que Davidson faz do episódio, o rapaz tem uma razão para descer do bonde e retornar ao parque – o desejo de eliminar o perigo – mas simultaneamente também tem uma boa razão para não fazer isso – essa ação lhe custaria uma quantidade significativa de tempo e trabalho. Após considerar os prós e os contras, o rapaz conclui que a melhor coisa a fazer é esquecer o assunto e voltar para casa. No entanto, ele pratica um conjunto de ações que contrariam o seu próprio juízo sobre o que seria melhor para si.

O ponto realmente problemático não é explicar a ação praticada. Como a todas as demais, podemos atribuir-lhe razões determinantes que, de certa forma, justificam-na. O que deve ser explicado é por que o agente, dispondo de razões melhores para adotar uma ação diferente, *não* praticou essa ação.

Para avançar na compreensão da irracionalidade temos que olhar mais de perto o conjunto de crenças, desejos, valores e predisposições do sujeito. As ações podem ser provocadas e inibidas por inúmeros arranjos de crenças, valores e desejos. Mas há princípios gerais que organizam esses arranjos e dão prioridade a uns em detrimento de outros. Esses são os princípios de segunda ordem. São princípios voltados para a organização e hierarquização das próprias crenças e desejos do sujeito. Se o agente sustenta o princípio geral de que só deve fazer aquilo que achar o melhor depois de considerar todas as informações e valores

relevantes, então podemos dizer que, nesse caso, o agente submete seus desejos a um princípio de segunda ordem.

Mas por que de segunda ordem? Porque esses princípios regulam as demandas conflitantes das atitudes de primeira ordem, assim chamadas porque incidem diretamente sobre as práticas e objetos que compõem a circunstância do indivíduo. O desejo de comer chocolate é um desejo de primeira ordem; mas o desejo de coibir os desejos que possam levar a ganhos de peso é um desejo de segunda ordem. Posso adotar como regra geral de minha conduta o princípio de que as promessas devem sempre ser cumpridas. Mas nem sempre posso ser fiel a esse princípio. Se, por exemplo, faço a promessa de participar de um seminário de psicologia em Goiânia a se realizar em certa data e a promessa de participar de um seminário de filosofia em Brasília na semana seguinte, segundo o princípio adotado, devo comparecer aos dois eventos. Mas, se por razões alheias à minha vontade, o seminário de Goiânia é adiado e sua nova data coincide com o seminário de Brasília, estou impossibilitado de cumprir as duas promessas. Para cumprir uma promessa, devo quebrar a outra. Nessa situação de conflito, entra em cena um princípio de segunda ordem, que poderia ser, talvez, o de que devo considerar as vantagens e desvantagens de cada compromisso e escolher aquele que oferecer mais vantagens ou menos prejuízos.

Também posso adotar um princípio de segunda ordem para a adoção e defesa de minhas próprias crenças. Posso sustentar, em nível primário, que todas as informações recebidas de meus professores são dignas de crédito. Mas, em caso de informações conflitantes, posso adotar um princípio regulatório mais abrangente – por exemplo, o princípio de que, em caso de crenças conflitantes, devo adotar aquela que melhor se adapta aos conhecimentos acumulados até o presente momento.

Feita essa distinção de níveis nos princípios regulatórios das crenças, desejos e valores, podemos identificar onde surge a irracionalidade no caso que estamos discutindo. Nesse episódio, a ação de retirar o galho da sebe tem uma razão específica – o desejo de remover um perigo em potencial. Em sua deliberação acerca dos prós e contras de voltar ao parque, esse desejo entrou no cálculo de vantagens e desvantagens como um ponto a favor da ação. Mas, ao fim desse cálculo, as razões em favor de ir para casa prevaleceram sobre as razões de voltar ao parque. Segundo o princípio geral de fazer o que for considerado a melhor ação após considerar todas as vantagens e desvantagens, o rapaz deveria continuar seu caminho para casa. Contudo, após essa deliberação, o desejo de preservar a segurança alheia entrou novamente em cena e provocou a ação inversa. É nesse ponto que se manifesta a

irracionalidade. O encadeamento normal de razões incorpora o desejo de voltar como um dos elementos na avaliação de prós e contras. Nesse encadeamento racional abrangente, após a ponderação completa dos pontos positivos e negativos, na qual o desejo de voltar figurou como um ponto negativo, deu-se por encerrada a contribuição do desejo de primeira ordem. Resta apenas agir conforme o resultado da ponderação. Em outras palavras, depois de ponderadas, as razões de primeira ordem não deveriam mais surgir como questionamentos ao próprio resultado fornecido pelo princípio de segunda ordem.

Na teoria da ação de Davidson, a razão de uma ação apresenta duas propriedades: (a) ela está logicamente relacionada com a ação; (b) ela é a causa dessa ação.⁷ No caso das ações ou crenças irracionais, permanece apenas a virtude causal. No exemplo em exame, o desejo de eliminar um perigo causa o retorno ao parque; mas esse desejo não racionaliza a ação, pois a ação foi descartada pelo princípio mais abrangente segundo o qual só se deve fazer aquilo que se considera o melhor para si.

Até agora não foi preciso recorrer a nenhuma das três teses psicanalíticas apresentadas. Temos uma abordagem que se mantém restrita às descrições das ações em termos de razões e aos encadeamentos entre as razões. Entretanto, essa abordagem explica apenas como uma ação supostamente feita por determinadas razões pode ser simultaneamente caracterizada como uma ação irracional. A solução, como vimos, passa por um exame mais amplo da avaliação racional: embora num contexto limitado a ação possa ser caracterizada como resultado de razões particulares, no contexto abrangente, em que são levados em consideração os princípios regulatórios de segunda ordem, a ação revela-se inapropriada. Nessa abordagem ampla do raciocínio prático, a ação torna-se um resultado transgressor, destituída das razões pertinentes para a sua execução.

A idéia defendida por Davidson é a de que, embora tenha escapado às restrições normativas do encadeamento racional mais amplo, a razão particular que levou à ação preservou a sua virtude causal. Mas esse resultado nos leva a um segundo problema. Como descrever essa interação causal entre a razão e ação se a primeira, por ser uma espécie de fuga das coerções racionais, apresenta-se agora como uma mera causa? Os problemas inerentes a essa questão são assim apresentados por Davidson:

Se os eventos estão relacionados como causa e efeito, eles assim permanecem independentemente do vocabulário que tenhamos escolhido para descrevê-los. Os eventos são mentais ou psicológicos apenas num modo de descrição, pois certamente

⁷ Cf. DAVIDSON, 1980, cap. 1: Actions, reasons, and causes.

esses mesmos eventos são simultaneamente eventos neurofisiológicos e, em última instância, eventos físicos, embora reconhecíveis e identificáveis nesses domínios apenas quando descritos em termos neurofisiológicos ou físicos. (...). Mas quando a causa é descrita em termos não-mentais, perdemos necessariamente o contato com o que é preciso para explicar o elemento de irracionalidade. Pois a irracionalidade aparece apenas quando a racionalidade é claramente adequada: quando tanto a causa como o efeito têm conteúdos entre os quais é mantida a espécie de relações lógicas que significam a razão ou sua falta. Eventos concebidos apenas em termos de suas propriedades físicas ou fisiológicas não podem ser considerados como razões de alguma coisa, nem como coisas em conflito com um determinado assunto, nem relevantes para a questão. Sendo assim, estamos diante do seguinte dilema: se considerarmos a causa num modo neutro, sem dar atenção a seu status mental de crença ou de outra atitude – se a considerarmos meramente como uma força que opera na mente sem que seja identificada a uma parte dela – então não conseguiremos explicar, nem mesmo descrever, a irracionalidade. As forças cegas estão na categoria do não-racional, não na categoria do irracional. Sendo assim, introduzimos uma descrição mental da causa, que a torna candidata a ser uma razão. Mas permanecemos ainda fora do único padrão claro de explicação aplicável ao mental, pois esse padrão exige que a causa seja algo mais que uma candidata a razão; ela deve *ser* uma razão, o que, no presente caso, ela não pode ser. Para a explicação de um efeito mental precisamos de uma causa mental que também seja uma razão para esse efeito, mas, se a tivéssemos, o efeito não poderia ser um caso de irracionalidade (DAVIDSON, 2004, p. 180)

É nesse ponto que as teses psicanalíticas prestarão auxílio. Elas instituem um esquema conceitual que permitiria preservar tanto o caráter *mental* da atitude envolvida na descrição da ação irracional como o seu caráter *causal*. A primeira tese – a tese de que a mente está compartimentada em subsistemas – permite que se trace uma linha psicológica que isole a cadeia particular de razões que inicialmente parecia racionalizar a ação problemática. Com isso, a cadeia de razões mais ampla – aquela que inclui os princípios de segunda ordem – abarcaria todas as razões relevantes para a avaliação do que fazer. Contudo, uma parte dessa cadeia, pertenceria a um subsistema dotado de certa autonomia em relação ao restante da rede mental.

A segunda tese – a de que os subsistemas são constituídos de atributos mentais semelhantes ao da pessoa integral – garante a *mentalidade* desse grupo particular de razões. Não há necessidade de caracterizar o subgrupo de razões como se fossem estados neurofisiológicos ou físicos, pois, nesse caso não estaríamos falando mais de razões ou estados mentais. Voltando ao exemplo empregado por Davidson, o desejo de voltar para o parque que acabou se mostrando determinante para a ação do sujeito, a despeito de suas próprias razões em contrário, permanece como um desejo e continua a manter vínculos com as outras atitudes proposicionais que pertencem ao mesmo subsistema.

A terceira tese – a de que os subsistemas mentais interagem segundo o modelo das disposições ou forças físicas – concede ao subsistema portador do estado mental rejeitado a

capacidade de interferir nos processos racionais e *causar* uma ação com a qual, do ponto de vista da avaliação ampla dos encadeamentos racionais, já não manteria mais uma relação racional.

No caso das ações incontinentes teríamos dois compartimentos mentais semi-autônomos. Um deles avalia todas as informações relevantes e conclui que certo curso de ações é o melhor para si; outro compartimento impele, sem qualquer deliberação dessa espécie, para outro curso de ação. Os dois lados têm o amparo de uma estrutura de razões, de um complexo de crenças, expectativas, anseios e desejos – portanto, nessa descrição psicológica, são resultantes de razões propriamente ditas e têm todas as características de um evento psicológico. No entanto, o subsistema do ímpeto interfere no subsistema da avaliação sóbria e causa, num modo não-racional de causalidade, uma ação irracional segundo os parâmetros do último subsistema.

Mas qual é a natureza dessa relação causal? Mesmo que aceitemos as teses psicanalíticas subscritas por Davidson, elas não parecem resolver essa questão. Essas teses dão os contornos gerais de uma representação da mente em que subsistemas semi-independentes, sujeitos a descrições no vocabulário mental, podem causar alterações não-racionais nos demais subsistemas; mas essa representação não parece ser plenamente satisfatória, pois seria natural indagar o que realmente estaria acontecendo aí, no momento em que um subsistema interfere em outro de modo não-racional. Atendo-nos ao modo em que Davidson formulou o problema, somos obrigados a concluir que o abandono da linguagem psicológica parece ser uma consequência inevitável dessa tentativa de responder a tal indagação. Mas, se essa é a consequência inevitável, desmancham-se os termos envolvidos na relação causal que pretendíamos investigar. Mas, se de antemão está-nos vedada a descrição dessa relação causal em termos mentais, como poderemos defender legitimamente que um subsistema pode causar alterações não-racionais em outros subsistemas?⁸

Na perspectiva de Davidson, o modo de descrição psicológico exclui a possibilidade de tratarmos a causalidade entre estados mentais de maneira *direta*, ou seja, por meio de uma descrição do mecanismo causal atuante entre eles. A única maneira de abordar essa interação é por uma via *indireta*; e indiretamente a adesão às três teses psicanalíticas permitira falar

⁸ Segundo Dennett (2006) seria impossível explicar as imperfeições da racionalidade mantendo-se a postura intencional, ou seja, mantendo-se as descrições em termos de estados mentais racionais. Na perspectiva de Dennett, quaisquer falhas no padrão de racionalidade recomendariam o abandono da postura intencional e a adoção de uma abordagem em termos causais e impessoais. Davidson, por sua vez, tenta evitar essa mudança do

tudo o que podemos falar sobre tal conexão causal. Sejam claros: ao assumir compartimentos homunculares, a representação da mente sugerida pela psicanálise reconstrói, no âmbito de uma única mente, os modos de interação causal entre mentes distintas:

Há, entretanto, uma maneira na qual um evento mental pode causar outro evento mental sem que o primeiro seja uma razão para esse último e na qual não há nenhum mistério nem necessariamente uma irracionalidade. Isso pode acontecer quando causa e efeito ocorrem em mentes diferentes. Por exemplo, com o desejo de que você visite o meu jardim, cultivo aí uma flor esplêndida. Seu olhar é atraído por essa flor e você entra em meu jardim. Meu desejo causou sua atração e sua ação, mas meu desejo não foi uma razão para sua atração nem uma razão de sua ação. (Talvez você não saiba nada a respeito de meu desejo.) Os fenômenos mentais podem causar outros fenômenos mentais sem que sejam razões para eles e ainda manter sua característica mental, desde que causa e efeito estejam adequadamente separados. Os casos óbvios são aqueles de interação social. Mas sugiro que a idéia pode ser aplicada a uma única mente, a uma única pessoa (DAVIDSON, 2004, p. 180-181).

Em conclusão, a psicanálise – tal como apresentada por Davidson – fornece o único quadro conceitual capaz de tratar a irracionalidade de maneira significativa, isto é, sem reduzir as causas da irracionalidade a ocorrências cegas entre estados não-psicológicos. Esse tratamento diferenciado da questão da irracionalidade é alcançado por meio da compartimentalização da mente, que resulta em subsistemas igualmente suscetíveis a ser descritos de modo psicológico e capazes de interferir causalmente uns sobre os outros. As fronteiras entre esses subsistemas são marcadas justamente por modos de interação causal que se furtam à relação racional predominante no pensamento normal. Dessa forma, a irrupção da irracionalidade torna-se um sinal de interferência de um subsistema sobre o outro. Davidson não percorre o universo dos sintomas psicanalíticos, mas seria consistente com o que ele expõe no seu artigo a seguinte afirmação: assim como a acrasia revelaria as interferências de um compartimento impetuoso à deliberação do subsistema avaliativo, do mesmo modo um sintoma histérico, uma parapraxia ou uma compulsão revelariam as interferências de um subsistema – libidinal ou agressivo – sobre o sistema predominantemente racional do indivíduo.

nível de descrição. As subestruturas mentais, em sua opinião, mantêm tanto o nível psicológico e intencional de descrição como a descrição em termos causais não-racionalizantes.

2.2 Considerações sobre a Abordagem Davidsoniana

Davidson está correto em afirmar que as três teses propostas estão presentes na teoria psicanalítica. Considero também uma tese importante a afirmação de que, na origem da irracionalidade, está a interferência causal de certos estados ou eventos mentais que não se prestam a um enquadramento no esquema geral de razões. Porém, nas próximas seções, tentaremos mostrar que a tese de subsistemas quase-autônomos constituídos por atitudes proposicionais análogas às da pessoa integral é problemática e que a melhor maneira de resolver os problemas suscitados por ela é simplesmente descartá-la. Além disso, defenderemos que a própria tese de segmentação da mente pode ser apresentada sem pressupor que os segmentos mentais partilhem da mesma natureza e modos de operação.

A solução ao problema da irracionalidade proposta por Davidson não deixa de ser engenhosa. O seu ponto de partida é o que ele identifica como um dos paradoxos da irracionalidade, ou seja, a idéia de que um comportamento ou um estado mental só pode ser caracterizado como “irracional” se surgir num contexto de racionalidade. Segundo Davidson esse contexto é fornecido pela própria descrição do comportamento ou do evento em nosso vocabulário psicológico cotidiano. Essa descrição pressupõe sempre as explicações por razões e essas, por sua vez, enquadram o comportamento ou o estado mental num contexto que, em linhas gerais, apresenta coerência e razoabilidade. Da constatação de que, em muitos casos, nossas ações resultam de uma ponderação de vários prós e contras, Davidson mostra que nos casos de acrasia, por exemplo, a irracionalidade não se caracteriza pela irrupção de um comportamento destituído de qualquer justificativa racional, mas pela execução de uma ação contra a qual, do ponto de vista das avaliações de segunda ordem, prevaleciam juízos que recomendavam outro curso de ação. A explicação para essa ação irracional, segundo Davidson, seria dada pela interferência causal de um subsistema mental sobre o outro, nos moldes do que ocorre entre duas pessoas diferentes.

Mas, por trás dessa solução, está uma associação excessivamente rígida entre causalidade psíquica e racionalização, bem como uma separação algo artificial entre a racionalidade interna – os padrões de racionalidade do próprio indivíduo – e a racionalidade externa – os padrões de racionalidade geralmente aceitos pela comunidade dos falantes. Do ponto de vista de Davidson, toda e qualquer explicação de ações nos termos da psicologia ordinária fornecerá uma causa que também será inevitavelmente uma razão para a ação descrita, independentemente do quão precárias sejam as relações lógico-conceituais entre a

alegada razão e a ação descrita. Sendo assim, à semelhança do que ocorre nas influências interpessoais, um comportamento ou estado mental só poderá ser causado de modo não-racional se houver um amplo sistema de atitudes proposicionais interferindo sobre outro sistema amplo de atitudes proposicionais. É essa associação rígida entre causalidade psíquica e racionalização no interior de um sistema de atitudes proposicionais que permite, entre outras coisas, a caracterização da segmentação mental exclusivamente como uma ruptura no encadeamento de razões:

A ruptura das relações racionais define os limites de uma subdivisão. (...) As partes são definidas em termos funcionais; em última instância, em termos dos conceitos de razão e de causa. A idéia de uma divisão quase-autônoma não é uma noção que exija um pequeno agente na divisão; novamente, os conceitos operativos são aqueles de causa e razão. (DAVIDSON, 2004, p. 185)

Embora seja importante a distinção de causa psíquica racionalizante e causa psíquica não-racionalizante, a suposição de que uma causa psíquica não-racionalizante só possa ocorrer na fronteira entre subsistemas mentais é questionável. Em primeiro lugar, porque denominar qualquer atribuição de causas psicológicas de “explicação por razões” significa colocar inúmeros fenômenos sob uma mesma rubrica e desconsiderar suas diferenças. Em segundo lugar, porque, se admitíssemos formas de interação causal não-racionalizante em nossas formas psicológicas de descrição, não haveria motivo para manter artificialmente as interações causais não-rationais nas fronteiras dos subsistemas.

Dizer que um indivíduo estuda equações algébricas porque acredita ter uma prova no dia seguinte sobre esse assunto é uma explicação racional em sentido forte, dadas as relações conceituais entre a sua crença e sua ação; mas é algo bem diferente dizer que um indivíduo se lembrou de pagar a conta de luz porque, ao folhear a caderneta de telefones viu o nome “Luiz” e leu “luz”. Nesse último caso, saltam ao primeiro plano as virtudes eminentemente causais de determinadas experiências e as relações racionais parecem ser muito difusas e precárias.

Em resumo, não basta a roupagem psicológica para que a explicação seja uma explicação por razões. A suposição em contrário desconsidera completamente as relações essenciais entre a racionalidade interna e a racionalidade externa e descarta o fato de que, em grande medida, a caracterização de irracionalidade deve-se a um descompasso com as diretrizes normativas estabelecidas comunitariamente.

Para aprofundar esse ponto, retomemos uma idéia importante na abordagem de Davidson: a tese de que toda razão atribuída a uma ação, caso seja *a* razão para a ação em tela, é também a causa psicológica da ação. Façamos, então, a pergunta: o que distingue a causa pura e simples de uma causa racionalizante? Ora, a condição de que as virtudes causais vigoram num espaço lógico delimitado por relações conceituais, convenções e normas. Mas como se constitui esse espaço lógico? Pela assimilação, por parte do indivíduo, da linguagem usada pela comunidade na qual cresce e com a qual interage. Dessa forma, por mais que o indivíduo tenha convicções e princípios idiossincrásicos, tais particularidades não podem estabelecer uma racionalidade interna essencialmente divorciada da racionalidade externa. Além disso, o fato de as convenções e normas lingüísticas serem uma aquisição deixa em aberto a possibilidade de ocorrências causais selvagens, ou seja, de ocorrências causais entre eventos psicológicos que não se dobram às relações lógico-conceituais adquiridas pelo aprendizado da língua materna. Ora, é justamente essa possibilidade que é explorada por Freud ao supor que as causas de sintomas irracionais encontram-se numa dimensão mental que se furta aos ditames do Princípio da Realidade.

Além de fazer coincidir a mentalidade com a racionalidade, a abordagem de Davidson não nos fornece nenhuma espécie de prevenção à idéia de um subsistema homuncular. Davidson se contenta em afirmar pura e simplesmente que os subsistemas, embora constituídos de atitudes proposicionais, não precisam ir ao extremo de assumir as feições de uma pessoa integral. Mas, se bem consideradas, as idéias pressupostas em sua análise da irracionalidade exercem uma atração quase irresistível à suposição homuncular. Por um lado, o holismo mental estabelece que as crenças, os desejos e intenções só podem ser inteligivelmente concebidos no contexto de uma rede de atitudes proposicionais; mas a cadeia de atitudes proposicionais pressupostas por um conjunto limitado qualquer de desejos e crenças é aparentemente infundável. Onde deveríamos parar, antes de chegar a uma configuração de atitudes proposicionais que coincidissem com a de uma pessoa integral? Por outro lado, ao tentar explicar como um estado mental pode causar outro sem que se converta numa razão para o estado causado, Davidson recorre ao modelo da interação intersubjetiva. Assim como meus estados mentais são capazes de se tornar causas dos estados mentais de outra pessoa, sem que, para isso, sejam razões para os estados mentais dessa pessoa, também os estados mentais de um subsistema podem causar estados mentais em outro subsistema sem precisar ser simultaneamente uma razão. Mas outra pessoa só pode ser influenciada por meus estados mentais porque também ela *é* uma pessoa, porque partilhamos certas capacidades e

habilidades e porque temos muitas crenças e expectativas em comum. Só posso influenciar outra pessoa com o meu trabalho de jardinagem porque suponho uma similaridade entre mim e ela no que diz respeito a preferências e à satisfação estética provocada por flores e congêneres. Parece que a suposição de tais coincidências entre subsistemas é o mesmo que postular uma duplicidade de pessoas, caso não se forneça um modo independente de caracterizar o subsistema.

David Pears (1984) observa que, nessa abordagem davidsoniana, o critério funcional (relações racionais e relações causais entre estados mentais) é apenas uma maneira sofisticada de se dizer que a mente é compartimentada; inversamente, a afirmação de que a mente é compartimentada é apenas uma maneira de se dizer que a interação em suas fronteiras se dá em modalidade não-racional. Sendo assim, é indispensável um critério independente para caracterizar o subsistema sem recorrer a ocorrências de interações causais não-racionais, pois, caso não se possa formulá-lo, o recurso ao critério funcional será apenas uma maneira de se redescrever o que se pretende explicar. Segundo Pears, a única alternativa é postular aquilo que Davidson disse não ser necessário – ou seja, tomar o subsistema como algo similar à pessoa integral.

Há somente uma fonte remanescente possível para a força explanatória da teoria funcional, e ela está no próprio subsistema. O subsistema é construído em torno de um núcleo – o desejo pela crença irracional – e se organiza como uma pessoa. Embora seja um centro de agência separado no interior da pessoa integral, ele é, do seu próprio ponto de vista, inteiramente racional (PEARS, 1984, p. 87).

Em sua proposta, Davidson considera que a atribuição de estados mentais intencionais aos subsistemas não implica a assimilação desses subsistemas a pessoas. Poderíamos ser, a princípio, parcimoniosos em nossas suposições e presumir apenas um aglomerado coeso de atitudes proposicionais que se prestasse à função de sustentáculo à causa não-racionalizante. Davidson supõe algo como uma escala de atribuições de estados mentais, em que no grau máximo teríamos a assimilação plena do subsistema à pessoa integral, e no grau mínimo o aglomerado coeso de atitudes proposicionais teoricamente úteis. No entanto, como observamos acima, não há um critério de parcimônia que nos indique até que ponto deveríamos ir na escala de atribuições se não quiséssemos converter o subsistema num símile da pessoa. Pears, por sua vez, nos mostra que a adoção dos subsistemas só pode ter algum valor explanatório se for levada a grau máximo as atribuições de atitudes proposicionais. O ponto a que chegaremos na caracterização do subsistema não é questão de preferência ou de

conveniência interpretativa. Na verdade, se quisermos explicar alguma irrupção irracional por meio de subsistemas, é indispensável considerá-los como *centros de agência racional* – tal como consideramos as pessoas integrais.

Para encerrar essa apreciação da proposta davidsoniana, faço uma rápida observação acerca da caracterização do episódio de arremessar e repor o galho como um caso de acrasia. Certamente o intuito de Davidson não foi o de explicar um comportamento neurótico; a utilização do exemplo é meramente ilustrativa.⁹ Mas a ilustração presta um desserviço à medida que sugere uma coincidência entre a explicação da irracionalidade ordinária e a irracionalidade psicanalítica. Ainda que haja bases comuns à irracionalidade ordinária e à irracionalidade psicanalítica ambas são formas radicalmente distintas de irracionalidade. No último caso, como veremos, há uma ruptura de autocompreensão muito mais radical que no primeiro caso. Além disso, para caracterizar os casos de comportamentos compulsivos – que é o caso do episódio em questão – não basta apresentar uma configuração de razões e falhas de critérios avaliativos de segunda ordem. Temos que dar alguma espécie de tratamento à compulsão, pois o que leva o compulsivo à repetição não é uma escolha resistente a deliberações hierarquicamente superiores. O que está ausente na compulsão é justamente a capacidade de deliberar e escolher.

⁹ Davidson adverte que empregará o episódio de modo diferente do realizado por Freud. Ver DAVIDSON, 2004, nota 3.

3 O AUTO-ENGANO

3.1 Uma Noção Paradoxal

Das formas de irracionalidade reconhecidas pela psicologia ordinária, o auto-engano é certamente a que mais suscita perplexidades. Em primeiro lugar, porque uma exposição analítica do fenômeno parece demonstrar que o conceito de auto-engano é inerentemente paradoxal. Em segundo lugar, porque, mesmo superada a dificuldade analítica, a descrição do fenômeno parece exigir reformulações de conceitos psicológicos como os de intenção, crença e ação; e, em terceiro lugar, porque, a depender das reformulações que estivermos dispostos a aceitar, a descrição do auto-engano parece nos levar a uma revisão radical do que entendemos ser a mente humana.

Uma forma muito comum de abordar o tema do auto-engano é tomar como modelo o caso corriqueiro em que uma pessoa se dispõe a enganar outra. Digamos que Inácio, um vendedor, pretenda enganar um cliente contando-lhe uma mentira. Ele quer que o cliente acredite que o produto oferecido está sendo vendido com um desconto promocional de 50%, numa oferta-relâmpago de apenas um dia. Só que ele sabe que essa informação é falsa. O cliente, assaltado por uma repentina sensação de urgência, acredita na história fajuta do preço promocional e fecha negócio no mesmo dia. Nesse episódio, podemos identificar as condições para que um evento possa ser chamado de “enganar alguém”: (i) a pessoa enganada é levada a tomar como verdadeira uma informação falsa; (ii) o responsável pela informação sabe que a informação é falsa; (iii) além disso, há uma intenção deliberada por parte do informante de levar o informado a acreditar numa proposição falsa. Essas duas últimas condições são importantes para delimitar a acepção do termo “enganar” que está sendo empregada aqui, dado que, em português, o termo “enganar” pode ter o significado de um simples erro. Se Inácio der uma informação falsa a outra pessoa sem que ele mesmo saiba que essa informação é falsa, então teremos um caso de indução ao erro ou ao equívoco, mas não um engano na acepção aqui adotada de burlar ou lograr. Analogamente, mesmo que no episódio ocorram as condições (i) e (ii), ainda assim não teremos necessariamente uma tentativa de enganar: são 16:45, alguém pergunta a Inácio as horas, ele confere o relógio e vê que são 16:45 e registra adequadamente essa informação, mas, por alguma razão, talvez por um lapso de fala, responde que são 17:15 – sem ter, nesse caso, qualquer intenção de induzir uma crença falsa

em seu interlocutor. Por estar ausente a intenção deliberada, também aqui não podemos falar de uma tentativa de enganar.

Como a própria expressão indica, o auto-engano consiste num fenômeno em que essas condições são atendidas no caso de uma única pessoa. A mesma pessoa é enganadora e enganada. Contudo, assim que tentamos aplicar as condições (i-iii) ao caso de um único e mesmo sujeito, surgem problemas. Como explicitado pela condição (i), o enganado não sabe (nem crê) que a informação relevante é falsa; mas, como explicitado pela condição (ii), o enganador sabe (ou crê) que a informação relevante é falsa. Assim chegamos ao paradoxo: o auto-enganador é alguém que simultaneamente sabe e não sabe (ou crê e não crê) que uma determinada proposição é falsa! Suponhamos que a proposição relevante de um dado caso de auto-engano seja esta: meu filho é psicótico. Nesse caso, o indivíduo que engana a si mesmo a respeito do fato representado por essa proposição acredita que o filho é psicótico e que o filho não é psicótico.

Do ponto de vista formal, podemos representar esse estado de coisas de três maneiras distintas. Na primeira, traduzimos a sentença numa fórmula em que uma única atitude proposicional incide sobre um par de proposições contraditórias:

(F₁) *S crê que (p & não-p).*

Contudo, essa atribuição – que, no caso imaginado, resultaria em crer que o filho é psicótico e não é psicótico – é inadmissível pela simples razão de que não atribuímos a ninguém crenças em contradições lógicas. Não é razoável, em casos normais, dizer que Fulano acredita que Belém é e não é a capital do Pará. Ou ele acredita que é ou ele acredita que não é. Acreditar que é e não é, embora possa fazer algum sentido em algumas lições de filosofia, não é legítimo segundo os padrões da psicologia ordinária. E, apesar de os casos de irracionalidade manifestarem desvios dos padrões usuais da psicologia ordinária, seria absurdo sustentar que o caráter irracional apóia-se numa atitude proposicional diretamente voltada para uma contradição pura e simples. O problema do agente irracional não é evidentemente o de sustentar contradições lógicas vazias. A rigor, se (F₁) fosse a única forma de traduzir o paradoxo do auto-engano, ela importaria numa demonstração categórica de que o conceito é incoerente e levaria à constatação de que a discussão sobre o auto-engano é uma atividade inútil, pois não se pode discutir proveitosamente um assunto que não passa nem mesmo pelo crivo da coerência lógica.

Na verdade, o que a fórmula (F_1) revela não é a incoerência lógica da noção de auto-engano, mas apenas o fato de que a melhor maneira de lidar com o problema é descrevê-lo como uma conjunção de duas crenças. A questão é saber qual articulação adotar; e isso nos leva às duas maneiras restantes de traduzir formalmente a sentença fulcral do auto-engano. Numa delas, a fórmula é construída como uma conjunção de atitudes proposicionais contraditórias:

(F_2) S crê que p & S não crê que p .

Porém, dado que “ S crê que p ” equivale a “É o caso: (S acredita que p)”; e “ S não crê que p ” equivale a “Não é o caso: (S acredita que p)”, a fórmula resulta numa contradição evidente:

($F_{2.1}$) É o caso: (S acredita que p) & Não é o caso: (S acredita que p).

Se na primeira fórmula deparávamos com uma contradição como conteúdo de uma atitude proposicional e ao conseqüente repúdio a esse tipo de atribuição na psicologia ordinária, na presente variação surge novamente o estorvo da contradição lógica, mas agora ela ocorre do lado da teoria: a atribuição de crenças contraditórias reduz-se, após substituições simples, à forma p & não- p . Sendo assim, em vez de uma descrição adequada da estrutura presente numa atribuição de auto-engano, ficamos com uma contradição vazia, a partir da qual é impossível qualquer elaboração teórica adequada do fenômeno.

A solução aqui é supor uma *dupla* atribuição de crenças cujos conteúdos proposicionais estão em contradição:

(F_3) S crê que p & S crê que não- p .

Para que essa fórmula não se converta também numa contradição, precisamos rejeitar a legitimidade de qualquer inferência que desloque a negação do conteúdo proposicional para a atitude proposicional. Em outros termos, temos que considerar ilegítima a seguinte implicação:

(R_i) S crê que não- $p \rightarrow S$ não crê que p ,

pois, se essa inferência for admitida, a fórmula poderá ser imediatamente convertida na atribuição de crenças contraditórias (F_2) e, conseqüentemente, na contradição ($F_{2.1}$).

A linguagem natural não faz distinções nítidas entre a negação de uma crença e a crença numa negação. Nos intercâmbios lingüísticos do dia-a-dia, podemos falar indistintamente que Abelardo *não acredita* que os seres humanos são responsáveis pelo aquecimento global como também que Abelardo acredita que os seres humanos *não são*

responsáveis pelo aquecimento global. As duas formas são geralmente intercambiáveis. Mas, embora a linguagem natural não faça uma distinção clara das duas formas, um exame mais aprofundado revela que, em certas circunstâncias, seria inadequado inferir a negação da crença a partir da crença na negação. Essa inadequação pode ser apresentada em termos intuitivos. Suponhamos duas situações. Numa delas, Abelardo sabe perfeitamente o que é o fenômeno do aquecimento global e sabe das dificuldades de isolar os fatores causais em fenômenos altamente complexos, tais como os climáticos. Nesse caso, podemos supor alguma forma de atividade cognitiva em que uma representação abstrata específica – a de seres humanos – é *dissociada* da categoria dos fatores causais de um fenômeno também específico. Não precisamos saber em que consiste a forma e as especificidades dessa suposta atividade. O importante aqui é destacar que os “ingredientes” proposicionais para a formação da crença relevante estão aí envolvidos.

Suponhamos agora que Abelardo nunca tenha ouvido falar de aquecimento global, gases de efeito estufa, etc. Nesse caso, é plausível dizer que Abelardo não tem a crença de que os seres humanos são responsáveis pelo aquecimento global pela simples razão de que lhe faltam aqueles “ingredientes” indispensáveis à formação da crença relevante; mas, por outro lado, não seria legítimo inferir que Abelardo crê que os seres humanos não são responsáveis pelo aquecimento global, pois a atividade cognitiva de dissociação que postulamos no caso anterior, qualquer que seja a sua natureza, estaria ausente no presente caso.

Em conclusão, (F_3) não se reduz a (F_2); e estamos autorizados a considerar (F_3) como a fórmula adequada das atribuições de auto-engano.

As considerações acerca da rejeição de (R_i) não apenas auxiliam na justificação de (F_3) como a melhor alternativa para a descrição formal do auto-engano, mas também acenam para algumas especificidades do fenômeno. O fato de o sujeito auto-enganador crer que p e crer que $\text{não-}p$ importa em duas atividades cognitivas distintas, pois, conforme a sugestão apresentada acima, é essa atividade cognitiva implícita que distingue o caso em que os elementos proposicionais são associados ou dissociados na formação da crença do caso em que simplesmente não há formação de crença alguma. Além disso, do ponto de vista epistêmico, teremos evidências empíricas a favor de duas crenças cujos conteúdos, quando diretamente confrontados, são contraditórios.

Ao apresentar as linhas gerais do problema do auto-engano, Guttentplan (1994) apresenta o seguinte exemplo. O marido de Joana está tendo um caso extraconjugal e não é muito bom em esconder suas escapadas. Todos os amigos de Joana sabem o que está

acontecendo e vêm em seu comportamento evidências de que ela também sabe. Embora ela nunca tenha gostado de passar muito tempo na casa de seus pais, recentemente visita-os com frequência, passando várias horas da noite fora de casa, como se estivesse deixando o caminho livre para seu marido. Aceita sem reclamação as inúmeras viagens do marido, inclusive as agendadas para fins de semana e feriados. E, diante da generosidade compensatória do marido, passa a gastar às suas expensas sem qualquer receio. Essas e outras evidências delineiam um padrão de comportamento que só faz sentido se ancorado na sua convicção de que o marido está tendo um caso. Mas quando alguém finalmente diz para Joana que seu marido está tendo um caso, ela reage de um modo incompatível com esse padrão. Ela se mostra surpresa e reage com indignação à idéia da infidelidade do marido. Além disso, afirma que jamais toleraria uma traição. Seu comportamento de surpresa e repúdio apresenta todos os sinais de sinceridade, de modo que seria implausível atribuir ao seu comportamento alguma espécie de fingimento. Apesar disso, ela não toma nenhuma iniciativa para descobrir se há alguma verdade por trás da suspeita e permanece engajada naquele padrão de comportamento consistente com a constatação de que ela realmente sabe o que está acontecendo. Diante disso, os amigos de Joana concluem que ela está enganando a si mesma.

Em conformidade com (F₃), diríamos que Joana crê que seu marido é infiel e que Joana crê que seu marido não é infiel. Em favor da primeira crença, estaria o complexo comportamental (ausências prolongadas de casa, aceitação das ausências do marido e da generosidade compensatória, etc.) compatível com a crença de que o marido está tendo um caso. Em favor da segunda crença, estaria o seu comportamento verbal, sem indícios de dissimulação, eliciado pela afirmação de que seu marido está tendo um caso.

Mas como dar inteligibilidade à idéia de uma mesma pessoa sustentar duas crenças cujos conteúdos são evidentemente contraditórios? Uma possível explicação seria a de que Joana apenas se comporta *como se* acreditasse que o marido está tendo um caso, embora não tenha, na verdade, chegado a formar essa crença. Mas essa explicação é insatisfatória, pois faria do complexo comportamental uma combinação aleatória que, por mera casualidade, se mostra congruente com a crença de que o marido mantém um caso extraconjugal. Além disso, semelhante explicação pareceria rejeitar a aplicação do auto-engano ao presente caso, pois sem a crença na verdade da proposição “meu marido tem uma amante” não poderíamos falar que Joana engana a si mesma ao sustentar a crença “meu marido é fiel” – ela estaria

cometendo, no máximo, um erro avaliativo, mas não inculindo em si mesma uma ilusão.¹⁰ Dessa forma, considerando que o caso é uma ilustração do fenômeno de auto-engano, deveríamos manter a aplicabilidade de (F₃) em sua descrição – a sustentação de duas crenças cujos conteúdos são contraditórios – e procurar uma descrição do domínio psicológico que seja capaz de oferecer os alicerces mentais do fenômeno.

Essa mesma descrição terá que ao menos indicar uma forma plausível de explicar como um indivíduo pode arquitetar um plano de enganar a si mesmo e, concomitantemente, ser vítima desse mesmo ardil. Ao enumerar as condições para descrever algo com a expressão “enganar alguém”, explicitamos que o sujeito enganador deve estar ciente de que a informação que transmite é falsa e que deliberadamente pretende que o receptor acredite nessa informação falsa. Por outro lado, para que o enganado seja vítima de um embuste, ele não pode saber que a informação é falsa nem que o responsável pela informação pretende lhe enganar, caso contrário não estaria sendo realmente enganado. Mas quando tentamos atender essas exigências na descrição do auto-engano deparamos com um paradoxo, pois, ao que parece, tão logo o sujeito auto-enganador concebesse o plano de ludibriar a si mesmo, a vítima, ele mesmo, tomaria conhecimento do ardil, e esse fato, por si só, comprometeria a eficácia do plano. O desafio, portanto, é explicar como é possível a formação de uma intenção de enganar a si mesmo que escape ao conhecimento do sujeito, embora ele mesmo seja o responsável por sua formação.

Nesse ponto é quase um movimento natural postular que a mente pode sofrer uma cisão e atuar conforme as especificidades de, pelo menos, dois compartimentos distintos, sendo que cada compartimento funcionaria nesse modelo do auto-engano à semelhança das pessoas integrais no modelo do embuste interpessoal. Um deles formaria a intenção enganadora e o planejamento ludibrioso de maneira *inconsciente*; o outro sofreria sua influência calculada sem tomar conhecimento da verdadeira intenção por trás dessa influência. Aplicando essa idéia ao exemplo sugerido, teríamos o seguinte. Diante da evidência disponível, Joana forma inconscientemente a convicção de que seu marido está tendo um caso. Mas essa convicção teria conseqüências sérias para sua estabilidade emocional. Ela se choca com a representação idealizada que ela tem do marido e de seu casamento. Como resultado, o compartimento inconsciente forma a intenção auto-enganadora

¹⁰ Como tentaremos mostrar adiante (subseção 3.3), essa é uma forma incorreta de criticar possíveis soluções ao problema, pois a crítica assume *a priori* que qualquer explicação do auto-engano deve admitir integralmente o modelo intersubjetivo de “enganar alguém”.

de sonegar informações relevantes à apreciação consciente, a fim de que o compartimento da consciência continue a operar na completa ignorância sobre a infidelidade conjugal; portanto, a crença na infidelidade é mantida distante das operações conscientes. Porém, o plano ludibrioso não se limita a essa sonegação de informações. O compartimento inconsciente também tem a capacidade de influenciar o comportamento de Joana e formar um padrão comportamental em que se pode reconhecer a sua atuação em conformidade com a crença na infidelidade. Por outro lado, a porção comportamental conflitante – os enunciados verbais e as demonstrações de surpresa com as insinuações dos amigos – são resultantes de operações circunscritas ao compartimento da consciência.

Há vários problemas nessa redescrição do exemplo conforme o modelo da mente compartimentada. Em primeiro lugar, teríamos que mostrar como essa divisão da mente se diferenciaria de casos de patologias graves como os de múltipla personalidade e esquizofrenia. Em segundo lugar, teríamos que mostrar o seu valor explicativo, pois o que fizemos até agora foi apenas ilustrar o modelo, mas nada até agora nos dá uma razão segura de que não estaríamos com isso apenas forçando o modelo do embuste interpessoal a se encaixar num caso paradigmático de auto-engano. Em terceiro lugar, o inconsciente é apresentado de maneira muito pródiga – se algo se apresenta problemático, basta lançá-lo à conta do inconsciente que tudo se resolve. Adiante teremos a oportunidade de tratar esses problemas com mais detalhes. Por ora, basta-nos os traços gerais da proposta.

Embora a proposta de uma mente dividida não seja necessariamente psicanalítica, as afinidades são bem evidentes: O processo do auto-engano tem origem num conflito psicológico com elevado potencial de causar um agudo sofrimento psíquico; o elemento psicológico capaz de provocar esse sofrimento é isolado numa porção da mente inacessível à consciência; e, conseqüentemente, o próprio sujeito ignora as causas de seu comportamento sintomático. Vários filósofos, não por acaso, viram na psicanálise uma fonte para a explicação do auto-engano e de outras formas de irracionalidade ordinária ou tentaram explicar as teses psicanalíticas nos termos de uma teoria do auto-engano (DAVIDSON, 2004; PEARS, 1984; SARTRE, 1997). É importante frisar a diferença, pois são duas as formas de associar a psicanálise às discussões da irracionalidade ordinária. A primeira delas mantém o foco sobre o problema da irracionalidade comum (o auto-engano, a acrasia e a crença desiderativa) e busca subsídios nas teorias psicanalíticas e nos seus achados clínicos para explicar esses problemas. A segunda maneira tem como foco a própria psicanálise e tenta elucidá-la segundo os conceitos e modelos empregados na solução de problemas da irracionalidade ordinária.

Certamente, é possível que o emprego filosófico da psicanálise se dê por uma via de mão dupla em que a teoria filosófica busca tanto se beneficiar das aquisições psicanalíticas como contribuir ao aperfeiçoamento da psicanálise. Mas, por razões de clareza, é importante distinguir as duas orientações, ainda que ambas apresentem problemas. A orientação de enquadrar a psicanálise no modelo do auto-engano ou de pretender que o modelo do auto-engano serviria ao seu esclarecimento é uma proposta equivocada desde o princípio. Quanto à primeira orientação, tentaremos mostrar que as linhas de intersecção talvez se encontrem no âmbito de atividades mentais não-rationais, mas esse é um resultado de baixa repercussão, pois essas mesmas atividades estão na base de formas racionais de pensamento e ação. Em 3.3, será apresentada uma explicação do auto-engano que, apesar de adotar as noções de compartimentos mentais e concomitância de crenças contraditórias, não requer nenhum tipo de comprometimento com os conceitos psicanalíticos. O intuito dessa apresentação não é sugerir a dispensabilidade desses conceitos, mas apenas mostrar que o problema do auto-engano pode ser adequadamente tratado sem que se recorra ao ferramental psicanalítico.

3.2 A Intenção Auto-Enganadora

A partir do exemplo de Joana, vimos que, nos casos paradigmáticos, o sujeito auto-enganador comporta-se como se acreditasse em p , mas tende a responder não- p quando indagado sobre o tópico relevante à formação da crença. Enfatizamos os problemas lógicos envolvidos na descrição desse fenômeno e apresentamos de maneira bastante genérica a estratégia explanatória de postular uma mente cindida, segundo a qual cada uma das crenças problemáticas pertenceria a um compartimento mental diferente. Essa proposta busca oferecer uma representação plausível para o fato de um único e mesmo agente sustentar crenças cujos conteúdos se contradizem frontalmente.

Ao discutir o fenômeno do auto-engano e suas alegadas relações com a teoria psicanalítica, Sebastian Gardner (1993), argumenta que, em certos casos, há uma cadeia de razões que fazem a intermediação entre as duas crenças contraditórias. Em tais casos seria necessário explicar uma dinâmica bastante peculiar, que seria freqüentemente desconsiderada nas discussões sobre o fenômeno: na atividade auto-enganadora, deparamos não apenas com a mera ocorrência de crenças incompatíveis, mas com um processo em que, ao que tudo indica, a crença de que não- p é formada no intuito de *bloquear* a crença de que p . Diante dessa especificidade, o exemplo com o qual estivemos trabalhando, embora pedagógico em outros

aspectos, não deixa nítida essa espécie de interação, pois não seria plausível dizer a respeito de Joana que sua crença associada a “meu marido é fiel” tenha sido forjada assim que se apresentaram as primeiras evidências de traição. Dados os valores e convicções que convencionamos atribuir a essa personagem, essa crença já estaria formada há muito tempo. Em casos como esse, o que mudaria, na verdade, seriam os elementos reforçadores da crença e os concomitantes fenomenológicos que, na atividade auto-enganadora, dariam uma nova condição e um vigor renovado à crença já existente. Embora seja uma qualificação importante, essa ressalva não chega a atender a condição proposta por Gardner. Seria conveniente, então, examinar o exemplo que, segundo esse autor, revela perspicuamente a dinâmica do bloqueio de uma crença por outra que lhe seja incompatível. O exemplo por ele apresentado é extraído do romance *Ana Karenina*, de Leão Tolstói.¹¹

Ana mantivera-se muito tempo afastada dessa sociedade [do círculo de relações da princesa Betsy Tverskaia], cujo trem de vida não estava em relação com os seus meios de fortuna e que, aliás, lhe agradava menos que a outra. No seu regresso de Moscou, porém, tudo se modificara: trocara os amigos virtuosos pelos amigos da alta sociedade. Ali encontrava Vronski, e sempre que o via sentia uma deliciosa emoção. A maior parte das vezes viam-se em casa de Betsy, Vronski de família e prima germana de Alexei. Este não perdia a mínima oportunidade de vê-la e de lhe falar do seu amor. Ana não lhe dava qualquer esperança, mas, assim que o via, sentia apoderar-se da sua alma aquela mesma alegria de que se sentira possuída quando do primeiro encontro na estação. Esta alegria denunciava-se no sorriso que aparecia nos lábios e na luz do olhar, e o certo é que percebia isso, embora sem forças para o esconder.

De princípio, Ana acreditava sinceramente que a perseguição de Vronski a desgostava, mas certa noite em que ele não apareceu numa casa onde esperava encontrá-lo, compreendeu claramente, frente à amargura que a trespassou, quanto eram vãs as suas ilusões e que, em vez de lhe desagradar, essa assiduidade constituía o interesse dominante de sua existência (TOLSTOI, 1976, p. 121-122).

Assim como no exemplo anterior, o comportamento explícito de Ana Karenina revela traços ambíguos: se, por um lado, ela verbalmente rejeita as investidas de Vronski, sem lhe dar “qualquer esperança”, por outro lado, ela não procura evitar a sua presença – ao contrário, ela opta por freqüentar o círculo de relações em que ele está sempre presente. Esse comportamento e outras respostas emocionais (alegria e brilho no olhar ao se encontrar com Vronski) denunciam, inclusive para ela mesma, que ela se sente atraída pelo rapaz e que, longe de incomodá-la, as suas declarações lhe despertam prazer e induzem um estado de espírito favorável.

¹¹ Esse exemplo também é discutido em CIOFFI, 1998, cap. 6.

A ambigüidade de Ana resulta de um conflito. Ela está plenamente ciente dos inconvenientes que cercam suas relações com Vronski. Sendo casada, não lhe convém dar trela aos galanteios de um jovem solteiro; porém, as declarações de amor fazem-na desejar e sentir-se desejada, elevam sua auto-estima, despertam emoções já adormecidas e espicam sua imaginação – temos aqui configurado o velho embate entre as convenções sociais e as paixões.

Contudo, até o momento, embora haja ambigüidade e conflito, a história ainda não enveredou para a irracionalidade. O conflito entre as obrigações sociais e os próprios impulsos pode ser, e geralmente é, o ponto de partida para deliberações estritamente racionais. Num caso semelhante ao de Ana Karenina, uma outra pessoa poderia ter optado por romper definitivamente qualquer laço com Vronski, após ter avaliado que a situação já se tornara insustentável, ou ter conscientemente optado por ceder completamente aos anseios eróticos, após ter planejado minuciosamente os meios de evitar o escândalo. Mas Ana Karenina não toma nenhuma decisão. Ela deixa persistir uma situação insustentável e “opta” por uma solução irracional. Segundo a explicação dada por Gardner, a irracionalidade surge quando Ana Karenina forja uma crença falsa a fim de ocultar de si mesma a verdade que lhe é inconveniente. Podemos apresentar a crença forjada nos seguintes termos: [Os galanteios de Vronski me desagradam]. Essa crença é artificialmente formada para repelir uma outra, diametralmente oposta, que retrata fielmente o que está acontecendo: [Os galanteios de Vronski me dão enorme prazer]. Um traço importante desse processo de auto-engano, tal como reconstruído por Gardner, é que a crença forjada não é selecionada aleatoriamente. Ela cumpre uma função central no interior de uma estratégia ampla. Ana Karenina deseja continuar se encontrando com Vronski, apesar dos olhares reprovadores e dos comentários; mas há um risco iminente: apaixonar-se pelo rapaz e ceder às suas investidas. Nesse ponto, interfere a crença do auto-engano. Se ela achasse o sujeito inconveniente e desagradável, não haveria problema algum em freqüentar os mesmos ambientes que ele: o galanteador inoportuno não representaria nenhuma ameaça, uma vez que o único sentimento que poderia provocar seria o de reprovação. Assim *seria* se a crença na inconveniência de Vronski fosse verdadeira. O plano auto-enganador faz uso desse *raciocínio prático* e faz com que a própria Ana Karenina acredite que tal crença é verdadeira; logo, para Ana, assim é.

Segundo Gardner, em tal espécie de auto-engano, o sujeito interfere ativamente na própria representação de si mesmo. Em vez de uma figuração acurada das próprias motivações, desejos e crenças, o auto-engano promove uma figuração errônea de si ou, em

termos breves, uma *autodesfiguração*. Além disso, esse equívoco não é aleatório, mas é selecionado em função do papel que a desfiguração irá cumprir na obtenção de certo objetivo. Por essa razão, Gardner sugere que a estrutura do auto-engano pode também ser chamada de uma estrutura de autodesfiguração *motivada*.

Tanto no exemplo de Ana Karenina como no exemplo de Joana, é importante notar que a atribuição de auto-engano cumpre a função de uma *explicação psicológica*. Do ponto de vista meramente conceitual, poderíamos apresentar uma interpretação que mantivesse intacta a racionalidade de ambas. Poderíamos, como sugerido anteriormente, dizer que elas apenas se comportavam *como se* acreditassem num determinado fato embora exprimissem sinceramente a crença em outro fato incompatível. Ou poderíamos dizer simplesmente que elas têm plena consciência do que está acontecendo mas optam por mentir deliberadamente quando questionadas sobre o assunto. Contudo, a atribuição de auto-engano exclui essas interpretações e estipula que uma estrutura de autodesfiguração motivada está por trás do comportamento verbal e não-verbal. Nessa explicação, está implícito o exercício de uma escolha sobre as razões que determinam as ações. Ana Karenina opta por acreditar que está agindo segundo a razão R (acho Vronski insuportável) porque R é compatível com uma representação que Ana Karenina gostaria de ter sobre si mesma (Sou uma mulher bem casada e fiel). Por outro lado, a verdadeira razão R' (desejo Vronski) é rejeitada por ser incompatível com essa mesma imagem. Atendendo a uma escolha sobre como pensar ou imaginar a si mesmo, o sujeito forma a intenção de aderir ou rejeitar crenças conforme sua adequação a essa auto-imagem.

Essa interferência da auto-imagem desejada nos leva a uma questão importante. Não seria o auto-engano uma forma complexa de pensamento desiderativo? Afinal, se desejo ver a mim mesmo como alguém dotado de uma habilidade H e passo a crer sinceramente que tenho a habilidade H exclusivamente em função do meu desejo, incorro na forma de irracionalidade típica da crença desiderativa. Do mesmo modo, se desejo ter uma determinada auto-imagem e seleciono as crenças relevantes em função de sua compatibilidade com essa auto-imagem, incorro numa seqüência de crenças desiderativas. A estratégia de reduzir o auto-engano a um complexo de crenças desiderativas teria inclusive a vantagem de não precisar postular uma problemática intenção auto-enganadora, pois a estrutura do pensamento desiderativo pressupõe apenas a interferência direta dos desejos sobre a formação de crenças.

Embora Gardner admita que essa estratégia possa ser eficiente em muitos casos, haveria casos especiais, semelhantes ao ilustrado no exemplo de Ana Karenina, em que uma

mera combinação de crenças desiderativas seria insuficiente à explicação do auto-engano. Em tais casos, as crenças não são apenas uma imposição bruta dos desejos, mas resultado de uma elaboração mais refinada – de um raciocínio prático. Como vimos acima, a adoção da crença, por parte de Ana Karenina, de que Vronski é um sujeito inconveniente atende a um objetivo específico, qual seja, o de manter as relações com Vronski e não reconhecer o risco de um envolvimento escandaloso. Dizer que há a eleição de uma crença em função de sua utilidade a certo objetivo é o mesmo que dizer que há uma intenção de eleger uma crença que seja útil ao objetivo traçado. Uma descrição que eliminasse a presença de qualquer forma de intenção não poderia explicar por que uma crença específica – útil e eficiente na consecução do auto-engano – foi adotada em vez de uma infinidade de outras crenças indiferentes e ineficazes.

Tendo apontado esse traço distintivo, presente em alguns casos de auto-engano, Gardner manifesta adesão a uma distinção no gênero de irracionalidade reconhecida como “auto-engano”. Conforme essa distinção, os casos de auto-engano suscetíveis de redução a complexos de crenças desiderativas devem ser reunidos sob o título de “auto-engano fraco”; os demais casos, em que se faz necessária a suposição de uma intenção auto-enganadora, devem ser reunidos sob o título de “auto-engano forte”.

No intuito de esclarecer a indispensabilidade da intenção auto-enganadora, Gardner propõe um exame estrutural dos casos de auto-engano forte. No caso do exemplo teríamos a seguinte seqüência:

- (a) O desejo por Vronski leva ao desejo de não crer que se deva romper definitivamente com Vronski;
- (b) O desejo de não crer que se deva romper definitivamente com Vronski leva ao desejo de crer que ela não suporta ser cortejada por Vronski;
- (c) O desejo de crer que não suporta ser cortejada por Vronski leva à crença de que ela não suporta ser cortejada por Vronski.

Gardner propõe as seguintes convenções: a crença formada no auto-engano – que não constitui a verdadeira razão para a ação relevante – será chamada de crença *promovida*; a crença que é desconsiderada – e que verdadeiramente constitui a razão para a ação – será chamada de crença *suprimida*. Analogamente, a atividade de eleger uma crença devido a sua utilidade ao plano auto-enganador será chamada de *promoção*; e a atividade oposta – de desconsiderar a verdadeira razão da ação – será chamada de *supressão*. As atitudes

proposicionais voltadas a objetos e indivíduos do ambiente serão chamadas de crenças e desejos de *primeira ordem* e as atitudes proposicionais voltadas a outras atitudes proposicionais de crenças e desejos de *segunda ordem*. Assim a seqüência (a-c) pode ser esquematicamente apresentada nos seguintes termos:

- (a') Um desejo de primeira ordem provoca um desejo de suprimir (de segunda ordem);
- (b') O desejo de suprimir (de segunda ordem) provoca um desejo de promover (de segunda ordem);
- (c') O desejo de promover (de segunda ordem) provoca uma crença promovida.

Após apresentar essas duas seqüências, Gardner argumenta que qualquer derivação direta de uma crença de primeira ordem a partir de um desejo de segunda ordem – ou seja, qualquer derivação típica do pensamento desiderativo – só poderia ocorrer no terceiro movimento (c e c'). Contudo, nos dois primeiros estágios, as atitudes proposicionais estão mediadas por relações de meios apropriados aos fins. O desejo de suprimir só é provocado porque a supressão é útil ao desejo de primeira ordem (em termos mais concretos, o desejo de Ana Karenina de não acreditar que deva romper com Vronski é provocado porque essa crença representa um obstáculo, e sua remoção é útil ao livre exercício de seu desejo). Do mesmo modo, o desejo de promover só é provocado porque se relacionada instrumentalmente com o desejo de suprimir (a crença de que Vronski é insuportável daria suporte à crença de que ela não precisa romper com Vronski). Sendo assim, não teríamos alternativa a não ser admitir que as relações entre os termos são mediadas por intenções. Por trás do desejo de suprimir uma crença, estaria a intenção de manter o desejo em atividade; por trás do desejo de promover, estaria a intenção de justificar o desejo de supressão.

3.3 Descartando a Intenção Auto-Enganadora

A insistência de Gardner em preservar a intenção auto-enganadora é um dos pontos mais incompreensíveis de toda a sua proposta de delimitar os campos de atuação da filosofia das ações irracionais e da teoria psicanalítica. Todo o projeto de Gardner tem por objetivo eliminar a concepção do inconsciente como Segunda Mente. Conseqüentemente, ele denuncia a incoerência de se atribuir um projeto estratégico ao inconsciente ou a qualquer compartimento mental na explicação dos comportamentos sintomáticos geralmente tratados pela teoria e pela prática psicanalítica. Além disso, Gardner defende que as formas de irracionalidade pelas quais se interessam os filósofos da ação racional não precisam nem devem ser explicadas por conceitos psicanalíticos. Não devem ser explicadas assim porque, sobretudo, são formas de irracionalidade completamente diferentes das formas de irracionalidade tratadas pela psicanálise. Uma das principais diferenças está no desenho que podemos fazer de suas estruturas proposicionais. Segundo Gardner, a irracionalidade ordinária é *proposicionalmente transparente*. A transparência proposicional é a suscetibilidade dos episódios de irracionalidade ordinária a descrições em termos de atitudes intencionais plausíveis: podemos descrever a ação irracional ordinária como resultado de um encadeamento de atitudes proposicionais e, ao fazer isso, não encontramos em nenhum momento a necessidade de atribuir ao sujeito crenças e desejos absurdos, como, por exemplo, a crença de que seu analista é sua mãe ou o desejo de ser sodomizado pelo pai. O mesmo não ocorreria nas explicações psicanalíticas, uma vez que essas não poderiam apresentar uma forma proposicional transparente e, se a apresentassem, manifestariam crenças e desejos cuja atribuição ao sujeito seria implausível.

O que é intrigante na proposta é que, embora seja inadmissível, nela, atribuir intenções ao inconsciente – pois, de certa forma, isso nos levaria a supor um inconsciente como Segunda Mente – é perfeitamente plausível atribuir uma intenção auto-enganadora ao sujeito que incorre em auto-engano. A proposta soa algo como: não podemos admitir que o inconsciente psicanalítico seja uma Segunda Mente, mas postular uma Segunda Mente não-psicanalítica por trás da mente ordinária é um expediente aceitável. Certamente, Gardner não endossaria essa interpretação, mas proponho que essa é a conseqüência inevitável de sua insistente defesa de uma intenção auto-enganadora.

Ao tentar uma solução para esse imbróglio, Gardner propõe que, devidamente qualificadas, as teses assumidas por Davidson captam a configuração geral da mente humana.

Especificamente, estaria correta a primeira tese, a de que a mente apresenta estruturas quase-autônomas, constituídas de atitudes proposicionais como desejos, crenças e intenções. Segundo Gardner, cada uma dessas subestruturas forma um *compartimento fenomenológico*, ou seja, um conjunto de atitudes proposicionais que guardam entre si certas afinidades e traços característicos. Poderíamos supor, por exemplo, a coexistência numa mesma mente de um compartimento cumpridor das leis e dos bons costumes e de um compartimento transgressor. O primeiro seria formado por imperativos e convicções morais e por crenças relativas ao que um indivíduo honesto deve fazer; o segundo por desejos de ganhar dinheiro fácil, progredir à custa dos outros e por crenças como as de que a honestidade não é recompensada. Dessa coexistência surgiriam, por exemplo, os dilemas morais, as dúvidas sobre cometer ou não uma infração, etc. Na explicação que Gardner oferece sobre o caso de Ana Karenina, estaríamos vendo o conflito entre dois compartimentos: o compartimento “conjugal” – em que figuram a representação do marido, os deveres conjugais, as responsabilidades de mãe, as crenças sobre os custos e os benefícios de estar casada; e o compartimento “erótico” – em que figuram a atração por Vronski, o desejo de viver novas experiências, as emoções prazerosas despertadas pelo jovem solteiro. Dependendo das circunstâncias, cada um desses compartimentos assume o controle da vida mental. Quando Ana Karenina está na presença de Vronski, o compartimento erótico torna-se protagonista e o compartimento conjugal é mantido às margens do fluxo principal da consciência. Inversamente, quando está em casa, o compartimento conjugal emerge com toda a sua força e o outro compartimento perde influência. Dado esse jogo de sobreposição de tramas no cenário mental, em que ora é encenado um desprezioso folhetim romântico, ora uma desinteressante crônica da vida conjugal, Gardner argumenta que o que falta à protagonista é justamente o reconhecimento de ser a personagem principal das duas histórias: falta uma espécie de apreensão fenomenológica, não apenas intelectual, de que Ana-com-Vronski também é Ana-com-Karenin ou, melhor dizendo, falta a Ana Karenina, quando, por exemplo, sob a influência do compartimento erótico e aventureiro, experimentar a carga emocional, os afetos ou a influência do compartimento que envolve os elementos psicológicos preponderantes de sua vida de casada. Não basta que lhe passem pálidas representações do marido ou do filho pela cabeça, ela deve sentir a influência de uma espécie de “ambiente mental” própria às circunstâncias de sua vida doméstica, no mesmo instante em que se deixa levar pelo ambiente mental que se tornou característico de sua vida social. Ao menos, essa parece ser a idéia defendida por Gardner.

Cabe agora perguntar: em que compartimento se dá aquele encadeamento deturpado de razões que leva do desejo por Vronski à crença de que Vronski é insuportável? Onde se dá a supressão e promoção de crenças? Considero que a melhor resposta é: em nenhum dos dois compartimentos apresentados. Evidentemente o processo de promoção da crença auto-enganadora não pode ocorrer no compartimento conjugal, pois não está situado aí o desejo que dá início ao processo – o desejo por Vronski. Na verdade, esse desejo faz parte do compartimento erótico, mas o encadeamento deturpado de razões não pode ter se realizado exclusivamente aí, uma vez que o raciocínio prático precisa ter uma apreensão das atitudes proposicionais que ultrapasse os limites paroquiais do compartimento erótico. Afinal, a intenção auto-enganadora de Ana Karenina é resultado da constatação de um problema grave, que lhe impede de viver plenamente o seu jogo de sedução: a constatação de ser uma mulher casada, de ser mãe, de ter obrigações e responsabilidade às quais a comunidade cobra sua fidelidade. O que põe em movimento o processo auto-enganador é uma apreensão das próprias atitudes intencionais que transcende as fronteiras dos compartimentos fenomenológicos em conflito. Logo, o processo deve ser realizado por um terceiro compartimento, sensível às ocorrências nos outros dois compartimentos em conflito. Além disso, a esse terceiro compartimento, mais abrangente e perceptivo, devemos atribuir também certo requinte de pensamento, domínio de operações lógicas e capacidades singulares de influenciar os demais compartimentos. Ele percebe o desejo de natureza sexual do compartimento erótico e inculca a crença promovida no compartimento casado; ele tem capacidades cognitivas sofisticadas, como, por exemplo, a de conceber uma farsa para reunir duas pessoas que, em princípio, não deveriam estar juntas; ele é capaz de reconhecer e explorar as relações lógico-conceituais implícitas nas atitudes proposicionais, além de operar em diferentes níveis de atitudes proposicionais (ora trabalha com atitudes voltadas a proposições, ora trabalha com atitudes voltadas a atitudes). Entre os seus poderes especiais, está o de suprimir uma crença inconveniente e promover uma crença funcionalmente adequada. Mas a supressão de uma crença pode ser corretamente concebida como uma forma de repressão, uma vez que tal atividade retira do âmbito da consciência uma atitude proposicional indutora de sofrimento. A promoção da crença, por sua vez, não deixa de ser uma compensação substitutiva a um desejo frustrado.

Feitas todas essas observações sobre o terceiro compartimento, somos levados a concluir que ele nada mais é que o mecanismo censor, capaz de manipular as crenças apresentadas à consciência e de conceder pequenos agrados aos desejos que não podem

apresentar explicitamente as suas exigências; é tudo aquilo que por páginas e páginas o próprio Gardner criticou nas teorias alheias.

Novamente: é incompreensível a suposição dessa intenção auto-enganadora na estratégia ampla elaborada por Gardner. A intenção auto-enganadora traz tantas conseqüências incômodas que ficamos perplexos diante dos esforços empregados a seu favor no tratamento dispensado ao auto-engano. Essa alegada intenção auto-enganadora traz para o âmbito da irracionalidade ordinária a intervenção de uma Segunda Mente, constituída de atitudes proposicionais em tudo semelhantes às da pessoa integral e dotada de capacidades cognitivas que superam as da pessoa integral. E, por ser dotada de tais capacidades cognitivas superiores, torna-se incompreensível porque um agente dessa espécie opta justamente por enveredar pela irracionalidade. Todas essas críticas foram feitas por Gardner a teorias da ação irracional – especialmente ao modelo proposto por David Pears (1984) – que tentam explicar a irracionalidade por meio de uma divisão radical da mente. Mas, se de um lado, Gardner dedica esforços e engenho para fechar as portas à Segunda Mente, seja como representação do inconsciente psicanalítico, seja como construto teórico necessário à explicação da irracionalidade ordinária, de outro lado, ele abre uma janela que se revela convidativa à mesma Segunda Mente.

A única explicação para esse descuido é a tentativa de preservar um desenho da irracionalidade ordinária que se destacaria notoriamente de uma representação adequada da irracionalidade psicanalítica. Mantendo a interferência de intenções auto-enganadoras, metas de ação, raciocínios práticos em termos de fins adequados aos meios, Gardner procura ressaltar a diferença categórica entre o que ocorre num caso de auto-engano e o que estaria por trás de um sintoma psicanalítico. Mas podemos preservar algo da transparência proposicional, numa acepção atenuada, sem ter que simultaneamente admitir encadeamentos de razões como os exemplificados por (a-c) ou (a'-c') e suas suposições de raciocínios práticos em que uma crença é adotada como o meio adequado à concretização de uma intenção auto-enganadora. Basta oferecer uma descrição plausível do fenômeno em que o padrão racional de atitudes proposicionais sofra influências do ambiente fenomenológico. Talvez não obtenhamos um desenho de encadeamentos racionais tão nítido quanto o que Gardner pretendeu apresentar. Talvez só possamos obter uma coleção de esboços mais ou menos semelhantes entre si e que não partilhem de uma estrutura definidora. Mas constatar que os casos de auto-engano estão reunidos por semelhança de família é um prejuízo

desprezível se comparado ao desastre de pôr tudo a perder por insistir na manutenção de um conceito problemático como o de intenção auto-enganadora.

Há uma representação mais plausível para o episódio contado por Tolstoi? Sem dúvida. E para construí-la precisamos apenas acompanhar a narrativa de Tolstoi, manter uma sugestão de Gardner – de separação por compartimentos fenomenológicos – e tomar emprestadas algumas idéias de Sartre.

A proposta de compartimentos fenomenológicos é plenamente compatível com uma prática corriqueira: a divisão da própria vida em compartimentos – um compartimento do trabalho, outro da vida familiar, outro dos amigos, etc. Essa noção de compartimentos não implica uma noção forte de divisão mental; implica apenas, que certas atitudes proposicionais assumem a função de eixos momentâneos das vivências quando certas experiências incidem sobre o sujeito, quando assomam certas emoções ou quando o sujeito se encontra num determinado ambiente. Se a pessoa tiver certas convicções religiosas, o fato de estar num templo ou de conversar com outro adepto das mesmas convicções ou de ser tomado por uma emoção geralmente associada a experiências religiosas trará à tona as crenças, os desejos e intenções que estão intimamente associados entre si na prática religiosa; no trabalho, suas preocupações serão outras, as demandas serão outras, e o compartimento fenomenológico preponderante será outro. Algo semelhante se passa com a personagem de Tolstoi. Sua vida está dividida em dois compartimentos bem nítidos: de um lado, o de suas relações sociais, de seus amigos da alta sociedade, do divertimento e da despreocupação; de outro, a vida conjugal, o filho, suas obrigações de mãe e esposa.

Quando se dá a formação da crença de que Vronski é um indivíduo inconveniente? Em algum momento anterior ao fascínio por ele provocado sobre Ana Karenina. Ao contrário do que sugere Gardner, a crença de que Vronski é inconveniente não é produto de uma armação auto-enganadora. Ela é uma crença legítima, provocada pela péssima impressão provocada por Vronski em seus primeiros encontros com Ana Karenina. O que explica a crença sincera de que Vronski é inconveniente, mesmo quando esse passa a atraí-la, é um fato comum a respeito das crenças em geral: o aspecto inercial e duradouro da crença. Uma crença não aparece simplesmente do nada. Não basta apenas ter uma idéia caprichosa sobre um assunto para no momento seguinte já se ter tomado essa idéia como um verdade.¹² Inversamente, uma crença não se desfaz à primeira aparição de uma evidência recalcitrante. No caso de Ana

¹² Cf. WILLIAMS, 1973.

Karenina, a crença foi formada num momento em que prevaleciam as convicções e os valores associados ao casamento. A personagem tomou o comportamento de Vronski como desrespeitoso e, a partir daí, consolidou-se a convicção de que Vronski era um sujeito inconveniente. Tempos depois, as circunstâncias mudaram, ela passou a sentir alguma coisa agradável em relação a ele, mas a crença permaneceu por inércia. Apenas quando uma nova evidência crítica se manifestou – a ausência de Vronski num evento em que Ana Karenina esperava encontrá-lo – é que a crença caiu por terra. Retrospectivamente, Ana Karenina reconheceu de certa forma o componente inercial de sua crença. Ela percebeu que os pruridos de incômodo provocados pelos galanteios do rapaz eram apenas resíduos de uma crença cuja base evidencial já estava profundamente desgastada.

Mas voltemos ao que se passava antes desse reconhecimento. Na reconstrução que estamos propondo do episódio de Ana Karenina, a estrutura geral é semelhante ao do episódio com Joana. Em ambos os casos, temos um conjunto de comportamentos compatíveis com a crença em p (em que a variável proposicional pode ser preenchida por “Meu marido está me traindo” ou “Eu estou apaixonada por Vronski” conforme o caso) e um comportamento verbal, explícito ou potencial, que expressa a crença simultânea em não- p (“Meu marido jamais me trairia” ou “Acho esse Vronski insuportável”, conforme o caso). O que faz a crença em não- p imiscuir-se num compartimento mental que já não lhe seria favorável é uma espécie de persistência inercial da crença, cuja força está intimamente relacionada ao holismo dos atributos mentais. Tanto num caso como no outro, a crença em não- p não se limita a uma atitude cognitiva; seu propósito não é apenas o de sustentar uma descrição verdadeira sobre o mundo ou sobre si mesmo. Em vez disso, a crença deriva parte de seu vigor de uma rede de crenças, valores e atitudes mentais, as quais, em certa medida, esboçam as linhas-mestras da própria personalidade e a representação da própria auto-imagem. A crença de que Vronski é um indivíduo impertinente não é formada exclusivamente por evidências colhidas aqui e ali de seu comportamento inoportuno. A essas evidências, somam-se a adesão a certos princípios morais – como, por exemplo, o de que é inadequado cortejar uma mulher casada – e a certas normas de conduta já preestabelecidas – como, por exemplo, o de que toda a mulher casada deve repudiar galanteadores. A crença em não- p está imbricada, portanto, num complexo de atitudes proposicionais que lhe dão sustentação adicional e que, por sua vez, é reforçada por essa mesma crença, uma vez que as atitudes que são condizentes com o complexo reforçam a sua coerência e coesão.

É importante ressaltar que a tarefa da filosofia é oferecer uma descrição inteligível e plausível do fenômeno do auto-engano, mas não há nada que nos sugira que, para fazer isso, precisemos enfiar o fenômeno na camisa-de-força imposta pelo modelo intersubjetivo de enganar alguém. Nesse modelo, como já vimos, a intenção enganadora é indispensável. No caso do auto-engano, contudo, a adoção de uma intenção auto-enganadora mais compromete do que favorece a inteligibilidade do fenômeno.

Mas como prosseguir a análise do caso Ana Karenina sem recorrer a uma intenção auto-enganadora? Várias questões ainda estão em aberto. Ainda que a crença em não- p não tenha sido promovida, conforme a proposta de Gardner, ela impediu, ao que tudo indica, a formação da crença em p (Estou apaixonada por Vronski); ou, pelo menos, coibiu a efetividade dessa última crença em gerar alterações na rede proposicional. Ademais, temos que explicar, na falta de um intento ardiloso de enganar a si mesma, qual a origem do aspecto censurável que intuímos no procedimento de Ana Karenina. A resposta para a primeira questão já foi parcialmente apresentada. Em nossa proposta, devemos fazer uma inversão da linha de raciocínio desenvolvida por Gardner. Se ele toma como ponto de partida a crença [Estou apaixonada por Vronski] e assume que o problema é explicar a origem da crença oposta [Não suporto Vronski], nós, ao contrário, tomamos já de início a segunda crença como dada e assumimos que o problema é explicar como é que essa crença bloqueia a formação da crença [Estou apaixonada por Vronski]. Como já dito acima, a crença na inconveniência de Vronski é dotada de certa força inercial. Essa força inercial mantém a crença em vigor, ainda que seus suportes originais primários – as impressões negativas provocadas por Vronski – já tenham sido eliminados, pois haveria, ainda a seu favor, vínculos com outras atitudes mentais a lhe oferecer suportes secundários. Nesse processo de deterioração dos suportes primários da crença, ocorre simultaneamente um acúmulo de evidências propícias à crença na proposição oposta. Ana Karenina é uma falante competente. Certamente, tem domínio suficiente da língua para formar orações coordenadas adversativas. Assim, podemos supor que a personagem tenha elaborado pensamentos como estes: “Esse Vronski é inconveniente, mas tem lá suas qualidades”, “Esse Vronski é inconveniente, mas tem o seu charme”, etc. Embora as suas respostas emocionais, suas novas crenças e percepções a respeito do galanteador não tenham formado uma base suficientemente forte para consolidar a simples crença [Estou apaixonada por Vronski], elas atuam e influenciam a rede de atitudes mentais da jovem senhora. Os períodos coordenados que dão substância proposicional a seus novos pensamentos a respeito do rapaz têm, por assim dizer, uma dupla fonte – de um lado, a oração

principal é tributária da crença renitente de não gostar de Vronski, de outro lado, a oração adversativa é o reflexo proposicional de novas crenças associadas ao mesmo indivíduo. Imaginemos uma seqüência considerável de pensamentos cujo conteúdo proposicional complexo tenha a seguinte forma: $[p, \text{mas } q_i]$. A seqüência seria algo do tipo $\{p, \text{mas } q_1; p, \text{mas } q_2; p, \text{mas } q_3; p, \text{mas } q_4, \dots\}$. Consideremos, além disso, que p seja uma avaliação negativa a respeito de determinado indivíduo e q seja uma qualificação feita a essa avaliação. Uma seqüência reduzida representa apenas o reconhecimento de atenuantes em relação ao juízo negativo contido na crença em p . Uma seqüência suficientemente extensa de crenças do tipo $[p, \text{mas } q_i]$ formam uma disposição favorável ao indivíduo tomado como objeto da crença, ainda que a crença em p tenha assumido a forma de um juízo categórico a seu respeito. Contudo, se a seqüência de crenças adversativas for indefinidamente ampliada, o resultado será o esvaziamento da crença principal, pois a partir de certo ponto, seria admissível substituir o conjunto de crenças adversativas q_i por uma crença que represente uma espécie de síntese de todas elas, ou seja, a simples crença em não- p . O que falta ao indivíduo auto-enganador é uma espécie de *timing* indutivo. O seu comportamento parece extravagante porque em *nossa* descrição de seu comportamento as evidências de que ele assume como verdadeiras as proposições $q_1, q_2 \dots q_i$ já deveriam há muito ter sido sintetizadas na crença simples e resumida de que não- p . Porém, a *nossa* descrição não está sujeita a pressões fenomenológicas; a apreensão que o auto-enganador tem de si mesmo está.

Há diversas vantagens nessa forma de conceber o auto-engano. Todo o falante competente da língua tem a capacidade de realizar juízos adversativos e, portanto, de sustentar crenças adversativas. Não há necessidade de postular um aparato mental artificial para explicar a concorrência de duas crenças contraditórias; nem de supor uma divisão radical da mente. Além disso, tal abordagem preserva a intuição fundamental expressa pela tese do holismo mental. Crenças como [Meu marido é infiel] e [estou apaixonada por Vronski] não são constituintes atômicos do universo mental; ao contrário, elas entram na constituição de outras atitudes mentais e são constituídas por outras. Sendo assim, a imagem de uma crença isolada em p opondo-se a outra crença isolada em não- p pode ser desencaminhadora. A proposta que estamos defendendo sugere que uma imagem mais convincente seria aquela em que uma crença em p opõe-se a um conjunto de disposições adversativas $q_1, q_2 \dots q_i$ que podem, em algum momento, ser subsumidas numa crença em não- p .

Mas a adoção da imagem que sugerimos não significaria assumir que o auto-enganado apenas se comporta *como se* acreditasse em não- p ? Não estaríamos, então, sujeitos à crítica de

que não poderíamos explicar a coerência do padrão comportamental já que de certa forma rejeitamos a plena adesão, por parte do auto-enganador, à crença em não-*p*? Essa réplica supõe, de maneira dogmática, que apenas a crença diretamente contraditória seria coerente com o padrão comportamental em questão. Na verdade, essa notável harmonia entre o padrão comportamental e a crença não admitida verbalmente só aparece em exemplos cuidadosamente elaborados para a aplicação do modelo intersubjetivo ao caso de auto-engano – como é o caso do exemplo de Joana. Na maioria das vezes, temos comportamentos incongruentes aos quais tentamos interpretar por meio de atribuições parcimoniosas de crenças. É conveniente para a descrição atribuir uma única crença com o potencial de abranger uma variedade de ações ou omissões; mas, no caso concreto e particular de comportamentos incongruentes que levam à atribuição de crenças contraditórias, seria aconselhável rever essa parcimônia na atribuição de crenças e considerar seriamente a hipótese de analisar uma das crenças contraditórias em termos de crenças subsidiárias que poderiam ser admitidas pelo auto-enganador como uma versão detalhada da crença contraditória, mas que, no entanto, são por ele mantidas apartadas dessa mesma crença. O reconhecimento, por parte do auto-enganador, de que o conjunto das crenças subsidiárias implica a crença principal corresponde ao próprio desfazimento da ilusão enganadora; por outro lado, a manutenção do intervalo entre as crenças subsidiárias e a principal corresponde à sua manutenção. O intervalo entre o conjunto de crenças subsidiárias e a crença principal pode ser um intervalo lógico – a falta de uma regra inferencial que permita a transição das crenças subsidiárias à crença principal. Mas plausivelmente, na maioria dos casos de auto-engano, a lacuna principal será de tipo fenomenológico: ainda que a conjunção das crenças subsidiárias seja uma fórmula que repita tautologicamente a crença principal e ainda que o sujeito tenha todas as habilidades necessárias à realização da inferência logicamente apropriada, podemos supor que vicissitudes fenomenológicas como a opacidade da representação associada à conclusão ou o seu potencial de engendrar ansiedade mantenham apartadas as crenças subsidiárias da crença principal e sintética a que inevitavelmente conduzem. Contudo, essa dissociação não impede que as crenças subsidiárias mantenham certa efetividade no controle das ações; e é por isso que temos a formação do padrão comportamental sugestivo, embora aquela crença principal unificadora e sintética ainda não esteja disponível ao indivíduo dito auto-enganador, a despeito de nossa inclinação de atribuí-la logo de uma vez a tal indivíduo.

Nos esquemas apresentados por Gardner, vemos a promoção de crença como resultado de atitudes proposicionais de segunda ordem que, por sua vez, são provocadas por uma atitude de primeira ordem. Em nossa proposta, ao contrário, tudo permanece no mesmo nível. E a censura ao procedimento do auto-enganador tem sua origem justamente na ausência de atitudes voltadas para as próprias atitudes. Imaginemos Ana Karenina em sua casa, brincando com o seu filho ou dando instruções aos seus empregados sobre como organizar a casa. Num dado momento, chega-lhe um convite de sua amiga Betsy para comparecer a um jantar em sua residência. Subitamente, Ana é tomada de euforia e se dedica febrilmente a se preparar para o jantar. Ocorre-lhe que estarão presentes as pessoas do círculo de Betsy, inclusive Vronski, que “é insuportável, mas não deixa de ser interessante”. Durante o jantar, passa boa parte do tempo entretida em conversas com Vronski, que “é insuportável, mas inteligente”. No dia seguinte, seu marido lhe pergunta como foi o jantar, quem eram os presentes, sobre o que conversaram. Após ouvir o relato, o marido expressa certas reservas, especialmente em relação ao tal primo da amiga Betsy. Ato contínuo, Ana responde com um discurso já pronto: que as suspeitas do marido são um absurdo, que é ofensivo ele suspeitar de sua conduta, que o tal primo de Betsy é insuportável, que ela jamais colocaria sua família em risco, etc. E imediatamente retorna a seus afazeres cotidianos. O que há de errado nisso tudo? Ou melhor, o que está faltando nisso tudo? Falta justamente uma atitude reflexiva sobre os próprios atos e emoções. Ana representa o seu papel de esposa e mãe como se essa fosse uma condição natural de sua existência – imune a abalos, a dúvidas e desvios. Além disso, deixa-se levar pela euforia e pelas emoções quando está fora ou prestes a sair de casa. Em nenhum momento, toma em consideração as suas reações emocionais ou sua euforia – ela age como se tudo fosse uma decorrência natural do convite para uma reunião entre amigos. Se alguma dúvida é lançada sobre a sua conduta, ela se aborrece e descarta a dúvida com as falas de um *script* já há muito preparado. Esse roteiro preestabelecido impede que ela de fato exercite a sua habilidade de auto-reflexão e tome os diversos compartimentos de sua vida como uma unidade. O aspecto censurável da conduta de Ana Karenina revela-se, portanto, idêntico ao que Sartre reprovava nas condutas de má-fé: o sujeito se deixa levar por uma atitude pré-reflexiva, abdicando de uma apreensão reflexiva de si mesmo. O que torna a conduta auto-enganadora reprovável é justamente aquilo o que Gardner lhe concede a mancheias: atitudes intencionais em relação às próprias atitudes intencionais.

4 O INCONSCIENTE COMO SEGUNDA MENTE

4.1 O Argumento de Freud

Na primeira parte do artigo “O Inconsciente” (1915), Freud apresenta a sua “Justificação do Conceito de Inconsciente”. O exame dos argumentos aí desenvolvidos é de bastante interesse aos propósitos da presente investigação, pois revela uma tensão no conceito freudiano de inconsciente que se manifestará em vários trabalhos e, em alguns casos, fornecerá munição a seus críticos.

Freud desenvolve o seu argumento a favor da noção de inconsciente em duas partes: na primeira delas, o argumento tenta evidenciar que a hipótese é “necessária” – isto é, a hipótese a respeito do inconsciente seria indispensável para o avanço da investigação psicológica; na segunda, o argumento tenta mostrar que a hipótese é “legítima”, uma vez que adota um método de inferência largamente empregado em contextos de interpretação psicológica. Vejamos os detalhes.

Ao apresentar o caso da indispensabilidade do conceito de inconsciente, Freud elabora um argumento pela coesão. Ele chama a atenção para o fato de que os elementos disponíveis à consciência não formam uma integralidade coerente. Há várias lacunas entre os eventos mentais conscientes, e essas lacunas só podem ser preenchidas se adotarmos a hipótese de que determinados eventos ou processos mentais *inconscientes* fazem uma mediação entre os eventos mentais conscientes. Os exemplos de episódios mentais que se apresentam de maneira dissociada são muitos e variados: as parapraxias, os sonhos, os sintomas neuróticos, as idéias repentinas, as soluções de problemas em momentos em que esses mesmos problemas não ocupam a consciência, etc. Se não abandonarmos a noção de que o domínio da mentalidade (ou psicogenicidade) coincide com o da consciência, teremos que admitir que uma quantidade importante dos eventos mentais manifesta-se de maneira meramente aleatória – sem relação com nenhuma espécie de antecedente psicológico. Se esse resultado nos parecer insatisfatório, teremos, então, que admitir a interferência de processos ou eventos mentais inconscientes entre porções da vida mental que, de outra forma, estariam irremediavelmente separadas. Segundo Freud, essa é uma boa razão para adotar a hipótese do inconsciente, pois ela permite

compreender a mente como um todo coeso, no qual cada uma de suas manifestações ganha significado por suas relações com a rede mental que lhe dá sustentação.

O argumento de Freud, convém ressaltar, apresenta uma defesa da integralidade *psicológica* da explicação dos episódios aleatórios da consciência. Outra forma de explicar essas ocorrências aleatórias ou os episódios fragmentados do fluxo da consciência seria dizer que os vínculos entre esses episódios com a vida mental pregressa se dão por meio de processos fisiológicos. Freud trata dessa proposta e tenta refutá-la. O ponto de partida é a constatação não problemática de que o conteúdo atual da consciência é relativamente exíguo se comparado à massa de conhecimentos e recordações disponíveis ao sujeito. A partir daí, coloca-se a questão: os conhecimentos e as memórias latentes sempre mantêm seu atributo psicológico ou, nos momentos de latência, são meras potencialidades de traços físicos – efetivadas em entidades psicológicas quando requeridas? Ao discutir essa questão, Freud aponta que a explicação da latência por meio de traços somáticos pressupõe a equivalência entre o domínio do mental e o domínio da consciência. A respeito desse pressuposto, duas possibilidades se apresentam: ou trata-se de uma afirmação empírica e, nesse caso, a proposta incorre em petição de princípio, pois teria que corroborar de maneira independente a coincidência entre o domínio do mental e o da consciência (por exemplo, mostrando que certas configurações somáticas típicas de estados mentais só ocorrem concomitantemente a configurações que identificam a consciência) ou trata-se de uma proposição normativa que estipula a convenção de que só pode ser denominado “mental” aquilo que também puder ser denominado “consciente”. Descartando-se a primeira alternativa – a de que a proposta pressupõe algo que deveria demonstrar – resta saber se a convenção proposta é adequada e útil, uma vez que não há como discutir a verdade ou falsidade de uma definição. Segundo Freud, essa definição seria um estorvo à pesquisa psicológica, pois ela eliminaria *a priori* os vínculos psicológicos entre os eventos mentais conscientes, comprometeria a psicologia com uma espécie de teoria da identidade físico-mental de difícil aceitação e recomendaria o abandono da pesquisa propriamente psicológica sem oferecer nada que pudesse satisfatoriamente ocupar o seu lugar.

Em favor de sua proposta, Freud alega que os estados latentes apresentam vários pontos de contato com os eventos mentais conscientes, de tal maneira que podemos aplicar a esses estados os mesmos termos empregados na descrição de estados ou eventos mentais conscientes. Segundo Freud, essa suscetibilidade dos estados latentes ao vocabulário psicológico comum leva-nos “a dizer de alguns desses estados latentes que o único aspecto

em que diferem dos estados conscientes é precisamente na ausência de consciência” (FREUD, 1915a, p. 173).

Feita essa argumentação de que o conceito de inconsciente é, na verdade, uma ferramenta teórica que a pesquisa psicológica não pode dispensar, Freud passa ao argumento de que a hipótese do inconsciente é legítima. Ela é legítima não só porque atende a uma demanda explanatória colocada por fenômenos psicológicos comuns mas principalmente porque o modo de formação da hipótese pouco se desvia da forma canônica adotada pela psicologia ordinária na atribuição de estados e eventos mentais. O argumento começa pela exposição do que seria a forma rotineira de se atribuir consciência e estados mentais a outras pessoas: tenho acesso imediato apenas à minha própria consciência; a constatação de que outros também possuem uma consciência é resultado de uma inferência por analogia – a partir dos enunciados verbais e do comportamento explícito da outra pessoa, suponho que ela também é dotada de consciência e de estados mentais semelhantes aos meus. A psicanálise, segundo Freud, propõe que esse método seja aplicado em relação a nós mesmos. Desse modo, “todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo, e que não sei como ligar ao resto de minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem; devem ser explicados por uma vida mental atribuída a essa outra pessoa” (FREUD, 1915a, p. 175).

Contudo a adoção dessa estratégia produz um resultado incômodo. Afinal, como devo entender essa outra pessoa no interior de mim mesmo? Seria o inconsciente freudiano convenientemente caracterizado como essa segunda pessoa em tudo semelhante às pessoas de nosso convívio intersubjetivo?

Embora as premissas assumidas preparem o caminho para respostas afirmativas a essas questões, Freud reluta em concluir que o inconsciente tenha as propriedades de uma pessoa comum. Após defender a interpretação das lacunas da vida mental em termos semelhantes ao da interpretação de outras pessoas, ele adverte que, a rigor, esse método não revela o inconsciente, mas sim uma “segunda consciência” da qual o próprio sujeito não está consciente! Esse resultado parece-lhe simplesmente inadmissível. Em primeiro lugar, porque a própria noção de uma segunda consciência da qual o próprio sujeito não está consciente exprime um paradoxo notável. Em segundo lugar, porque ao contrário do que ocorre nos casos de atribuições comuns da psicologia ordinária, em que o corpo físico fornece um critério de individuação independente, não temos para os eventos mentais tomados isoladamente um critério independente de atribuição a uma única pessoa. Desse modo, não há nada que coíba a atribuição de eventos mentais fragmentados a uma terceira consciência, a

uma quarta, quinta, etc. Em terceiro lugar, porque, segundo Freud, a psicanálise revela que os estados mentais inconscientes possuem propriedades únicas e singulares, não compartilhadas por estados mentais conscientes. Ciente dessas dificuldades, Freud reformula a conclusão do seu argumento: “Assim, temos motivos para modificar nossa inferência a respeito de nós mesmos e dizer que o que está provado não é a existência de uma segunda consciência em nós, mas a existência de atos psíquicos que carecem de consciência” (FREUD, 1915a, 175s).

Mas essa reformulação tem repercussões em algumas idéias defendidas anteriormente. Lembremos que, na primeira parte do argumento, uma das razões apresentadas por Freud a favor da hipótese do inconsciente foi justamente a homogeneidade dos estados latentes – como eles podem ser descritos em termos da psicologia ordinária, estamos autorizados a concebê-los como propriamente psicológicos. Além disso, alguns desses estados só diferem dos estados conscientes no aspecto de não estar sujeitos à apreensão consciente. Por fim, a adoção da tática da psicologia ordinária de atribuir estados e eventos psicológicos por analogia compromete a prática com os conceitos e relações da psicologia ordinária. Todas essas idéias levam, quase naturalmente, à concepção do inconsciente como uma “segunda consciência” ou – assim preferimos – como uma Segunda Mente. Por essa noção de Segunda Mente entenda-se uma parte da mentalidade que opera e se comporta de maneira semelhante à pessoa tal como a entendemos em casos normais: alguém que pensa, deseja, sabe, tenciona, arrepende-se, magoa-se, etc.

Contudo, ao fim do argumento, Freud constata que a hipótese do inconsciente tal como vem sendo construída por ele mesmo apresenta alguns problemas graves. Após apresentar possíveis críticas, ele faz uma reavaliação das conclusões e afirma que, a rigor, estamos autorizados a supor apenas a existência de estados e eventos mentais destituídos de consciência. Embora seja essa a conclusão adequada, o próprio Freud é ambíguo a seu respeito. Não só na elaboração do argumento da “Justificação”, mas em outros trechos de sua obra. No livro *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana*, encontramos uma enorme quantidade de exemplos em que, ao que tudo indica, Freud supõe que o inconsciente interfere como se fosse outra pessoa manipulando os atos e as idéias do sujeito. Vejamos um deles. Uma jovem senhora, casada com um homem muito ciumento, empolgou-se numa festa de família e “dançou o canção com perfeição”. A apresentação foi bastante aplaudida pelos presentes, exceto pelo marido. Reservadamente, ele repreendeu a mulher, acusando-a de ter se comportado como uma meretriz. A jovem mulher foi dormir perturbada. No dia seguinte, resolveu fazer um passeio de carruagem. Não concordou com a escolha dos cavalos,

“recusando uma parelha e pedindo outra”. Sua irmã mais nova queria que seu bebê e a respectiva babá fossem com ela no passeio, mas “ela se opôs vigorosamente”. No trajeto, “deu mostras de nervosismo”. Falou várias vezes ao condutor que os cavalos pareciam irritadiços e, na primeira ocasião em que esses demonstraram resistir à condução, “ela saltou do veículo, assustada, e quebrou a perna”. Nas breves considerações que sucedem o relato, Freud nos diz que “o acidente, na verdade, foi arranjado”, que a fratura na perna foi, portanto, um castigo auto-infligido e que, além disso, foi bastante apropriado, pois “por muito tempo ela ficou impossibilitada de dançar o cançã” (FREUD, 1901, p. 182-183).

Podemos imaginar quais teriam sido as respostas da jovem senhora a perguntas que fossem feitas a respeito de seu comportamento durante o episódio: por que a senhora não quis a parelha que sempre conduzia a carruagem? A essa primeira pergunta, teríamos uma resposta do tipo: na véspera, ao andar na carruagem, achei aquela parelha muita afoita e pouco dócil à condução do cocheiro. Por que a senhora não quis a companhia do seu sobrinho? A essa segunda pergunta, teríamos uma resposta do tipo: porque estava muito calor e ele é ainda muito novinho... Ou, então: porque não fico tranqüila quando filhos dos outros estão sob minha responsabilidade. Por que a senhora pulou da carruagem? A essa última pergunta, a resposta seria algo como: porque achei que os cavalos iriam fazer o veículo tombar. Todas essas respostas oferecem razões para o seu comportamento e, ao menos aparentemente, são explicações corriqueiras para os atos descritos. Mas Freud considera que, quando os atos são analisados em conjunto, eles revelam as fases de uma trama cujo objetivo é infligir o merecido castigo pelo desregramento da véspera. O sistema enganador, atuando sem o conhecimento do sistema da consciência, planejou o passeio e a troca dos cavalos, impediu que uma criança entrasse na carruagem e motivou a ação de pular da carruagem em movimento. Assim como uma pessoa integral, o sistema enganador formula um plano conforme uma intenção determinada – impingir uma punição a quem não soube se comportar – e tem crenças sobre o mundo – a parelha habitual é muito dócil e não serve ao plano, o bebê pode correr risco se tomar parte do passeio, etc.

A questão que gostaria de colocar agora é a seguinte: em que difere essa atuação do inconsciente, executando um plano de punição contra sua própria possuidora, de uma manipulação levada a efeito por uma pessoa comum? Suponhamos que fosse o próprio marido o idealizador do plano punitivo. Sem que a esposa soubesse, ele teria pedido ao cocheiro que trocasse a parelha que conduziria o carro. Diante da solicitação da cunhada, teria interferido, convencendo a jovem mãe de que não seria boa idéia o bebê participar do passeio. Durante

todo o trajeto, teria feito observações sobre o comportamento dos cavalos com a intenção de deixar a esposa temerosa. E, finalmente, num momento de resistência dos cavalos teria berrado: “Pula!”. Em todo o episódio, a pobre mulher foi objeto de manipulação e acabou, sem perceber, sendo vítima de um plano de punição. Foi enganada e castigada pelo marido. Mas essa versão serve apenas para explicitar a notória semelhança da atuação do inconsciente – postulada por Freud nesse caso – e a atuação de uma outra pessoa qualquer. Na versão original, a pobre mulher é enganada e punida por seu próprio inconsciente.

Com esse exemplo, vemos que a própria noção de inconsciente em Freud oscila entre extremos: num dos extremos temos a noção, sugerida pela estratégia de interpretação esboçada na “Justificação” e pelo exemplo citado, de que o inconsciente é algo em grande parte semelhante a outra pessoa atuando às minhas costas; no outro extremo, temos a noção bem mais comedida de que o inconsciente é uma espécie de repositório de estados e disposições mentais com propriedades peculiares, sem que haja propriamente a constituição de uma personalidade inconsciente.

O exemplo também deixa claro por que muitos, inclusive psicanalistas (e, em alguns casos, o próprio Freud), conceberam os fenômenos psicanalíticos como um exercício de auto-engano. O sistema da consciência, nesses casos, torna-se vítima de um sistema manipulador e inconsciente e esse último assume uma configuração em tudo semelhante ao de uma pessoa do convívio intersubjetivo. Temos uma combinação bem específica de duas teses: (1) os fenômenos psicanalíticos são equiparáveis aos do auto-engano; e (2) a melhor maneira de explicar o auto-engano é postular uma mente dividida em, pelo menos, dois subsistemas, sendo que um deles manipula o segundo, tal como uma pessoa pode manipular a outra ao tentar enganá-la. Mas essa combinação é problemática. Em primeiro lugar, porque as duas teses estão erradas. Em segundo lugar, porque, assumindo-se que a psicanálise esteja de fato comprometida com o modelo de subsistemas que interagem sob a forma de pessoas integrais, a psicanálise é fragilizada a ponto de se tornar insustentável. Uma boa maneira de ver a espécie de crítica a que fica sujeita a psicanálise se enquadrada no modelo sugerido é examinar a crítica elaborada por Sartre em seu livro *O Ser e o Nada*.

4.2 A Crítica de Sartre

A discussão da psicanálise surge, não por acaso, no capítulo sobre a má-fé. Sartre chama de “má-fé” o mesmo fenômeno que estamos aqui chamando de auto-engano. A má-fé, segundo Sartre, “tem na aparência a estrutura da mentira”; embora, “na má-fé eu mesmo escondendo a verdade de mim mesmo”. Também para Sartre, o modelo intersubjetivo da mentira (uma das estruturas do *Mitsein*) esclarece alguns pontos da atitude de má-fé, mas Sartre assinala também as dificuldades inerentes à simples transposição do modelo intersubjetivo ao caso de uma única pessoa: “São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé (...). [A]quele a quem se mente e aquele que mente são uma só e a mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado.” Mas, a suposição de duas pessoas integrais numa interação específica parece ser uma condição da própria descrição da atividade de enganar. Além disso, segundo Sartre, a “total translucidez” da consciência torna as coisas ainda mais complicadas. A atitude de má-fé não pode ser, pura e simplesmente, uma tentativa deliberada e cínica de mentir a si mesmo. Esse projeto, já em sua concepção, resulta em fracasso: “a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; é solapada, *por trás*, pela própria consciência de mentir a mim mesmo, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sua própria condição” (SARTRE, 1997, p. 95).

Diante dos problemas apresentados pelo fenômeno da má-fé (ou do auto-engano), Sartre passa a examinar a solução psicanalítica a esses problemas. Na exposição de Sartre, a psicanálise é uma forma de explicação em que sistemas personificados interagem no interior de um único e mesmo sujeito. Dessa maneira, no caso da má-fé, um sistema cumpre as funções do enganador e outro sistema cumpre as do enganado – acompanhando fielmente as linhas mestras do modelo intersubjetivo. Segundo Sartre, a psicanálise adota, portanto, a estratégia de dividir a mente para poder explicar atitudes e comportamentos problemáticos – inclusive os de má-fé.

Sartre inicia sua crítica com uma breve exposição de conceitos psicanalíticos. Segundo ele, a psicanálise busca estabelecer a dualidade enganador-enganado no interior da pessoa por meio de uma demarcação de áreas ou porções psicológicas. A fronteira entre essas áreas é controlada por um mecanismo censor que, à semelhança de um fiscal alfandegário, inspeciona os elementos que pretendem cruzar a fronteira. De um dos lados, temos o domínio dos instintos ou pulsões. Os instintos são predisposições brutas, que não introduzem qualquer

significação simbólica ou modelagem racional a suas imposições. Uma demanda instintiva ocorre à semelhança de um fato da natureza: embora possamos indagar as causas de um evento natural, não há por que indagar a razão ou a finalidade desse evento. Contudo, as demandas instintivas recebem uma roupagem psicológica ao se apresentarem à consciência. A carência de água no organismo gera a necessidade de hidratação e, conseqüentemente, uma demanda instintiva. Essa demanda, ao se apresentar à consciência, assume uma fenomenologia bem peculiar – aquela identificada pela expressão “sensação de sede”.

Esse é um caso simples de demanda instintiva e sua correspondente conversão em estado psicológico. Mas, segundo a psicanálise, algumas demandas instintivas têm o acesso bloqueado à consciência. Por colidir com juízos avaliativos consolidados (o sujeito os julga repulsivos, vergonhosos, etc.) essas demandas são reprimidas. Mas isso não significa que a repressão consiga anular completamente a pulsão. Ela gera um determinado estado psicológico no sujeito e esse estado psicológico é uma espécie de símbolo da demanda reprimida. Novamente, Sartre enfatiza que, para o próprio sujeito, esses estados psicológicos provocados por demandas reprimidas não são nada mais que fatos psicológicos concretos – são lapsos, fobias, ansiedades e sonhos, e apenas isso. Ao sujeito está vedada a dimensão simbólica desses fatos psicológicos. Nas palavras de Sartre, “o sujeito se engana sobre o *sentido* de suas condutas, capta-as em sua existência concreta, mas não em sua *verdade*”. O significado oculto, no caso, é dado pela pulsão ou pelo complexo pulsional que se apodera de um estado psicológico inofensivo para carregá-lo com parte de sua atividade; a verdade, no caso, é o fato de que tal estado psicológico é resultado de uma configuração psicológica que escapa completamente à apreensão consciente. Mas, se isso é correto, temos como conseqüência que, qualquer que seja a realidade subjacente a dar sentido a certas manifestações conscientes, só poderemos elaborar hipóteses mais ou menos prováveis a seu respeito. Teremos que adotar em relação a essa porção de nossas mentes, a mesma tática que usamos na interpretação de estados mentais alheios – dadas tais e tais evidências comportamentais, infiro que agora ocorre no outro o mesmo estado mental que possuo quando me comporto da mesma maneira. Conseqüentemente, não teremos jamais em relação a essa parte da mente aquela espécie de apreensão imediata que caracteriza os estados mentais conscientes: “estou em relação ao *meu id* na posição do *outro*” (SARTRE, 1997, p. 96).

O que Sartre faz aqui é simplesmente adotar a tática sugerida por Freud na “Justificação” para investigar os estados psicológicos inconscientes. Elaboro hipóteses a respeito de um Outro que reside em mim mesmo. Segundo Sartre, uma das conclusões que

poderíamos tirar dessa apresentação sucinta da estratégia psicanalítica (tal como ele, Sartre, concebe essa estratégia) é a de que o auto-engano não se ajusta perfeitamente ao esquema intersubjetivo enganador-enganado. A rigor, não haveria enganador (ao menos, até agora ele não apareceu); apenas, enganado – o sujeito consciente que acha que certos estados mentais são obra do acaso, de pensamentos fortuitos, etc., quando, na verdade, têm origem em complexos pulsionais que atuam à margem de qualquer apreensão consciente:

Assim, a psicanálise substitui a noção de má-fé pela idéia de uma mentira sem mentiroso; ela permite compreender como é possível que eu seja enganado por uma mentira sem que eu minta para mim mesmo, uma vez que ela me coloca, na relação comigo mesmo, na mesma posição em que o Outro está em relação a mim; ela substitui a dualidade do enganador e enganado, condição essencial da mentira, pela dualidade do “Id” e “Eu” e introduz em minha subjetividade mais profunda a estrutura intersubjetiva do *mit-sein* (SARTRE, 1997, p. 96-97).

Mas, como o próprio Sartre admite, essa apresentação sucinta desconsidera vários complicadores. O inconsciente, por exemplo, não pode ser considerado pela explicação psicanalítica como uma simples coisa, cujas ocorrências respondem apenas a demandas exclusivamente orgânicas. Se assim fosse, o inconsciente seria indiferente às sondagens do analista. Quer desse um palpite completamente equivocado, quer sugerisse uma interpretação que se acercasse dos fatos, o nível de correção das hipóteses do analista não afetaria em nada o comportamento do analisando. Mas, um fato importante em todo o tratamento analítico é o surgimento da resistência: quando o analista começa a se aproximar do complexo verdadeiramente responsável pelo comportamento sintomático, o paciente começa a manifestar um padrão de comportamento esquivo – ele se mostra desconfiado, recusa-se a falar, mente sobre seus sonhos, cogita abandonar o tratamento, etc. Ante a esse fato, Sartre coloca a seguinte questão: “Que parte do paciente pode resistir assim?”.

O primeiro candidato a sujeito da resistência é o Eu (entendido, na exposição de Sartre, como o conjunto de estados e eventos psicológicos conscientes). Porém, esse Eu não ocupa nenhum lugar privilegiado se comparado ao próprio analista. Na verdade, ele parece saber muito menos que o analista. À semelhança do que faz o analista, o Eu só pode conjecturar quais são as causas do seu comportamento, fazer suposições sobre o que está por trás de seus sonhos, interpretar os sinais desconexos que lhe são dados na consciência. Desse modo, o Eu não pode saber, de antemão, que o analista está cada vez mais perto das verdadeiras fontes de seus sintomas. Além disso, também não pode ser o Eu o responsável pela aflição gerada por essa aproximação, pois foi ele quem decidiu submeter-se a tratamento

e, de seu ponto de vista, não há razão para abandonar o tratamento ou sabotá-lo justamente quando está prestes a obter bons resultados. Mas não haveria a possibilidade de que o Eu se escandalizasse com as revelações feitas pelo analista e tentasse escamotear essas verdades desagradáveis ao mesmo tempo em que fingisse para si mesmo estar sinceramente comprometido com o tratamento? Mas, nesse caso, o paciente não estaria fazendo outra coisa senão enganando a si mesmo; e isso significa que a explicação em termos do inconsciente está presa a um círculo vicioso: ela é solicitada porque se considerou impossível resolver o paradoxo do auto-engano, caso todo o projeto de auto-engano fosse mantido numa única e mesma instância pessoal; mas, depois de aplicada a casos concretos, a explicação deve postular que tal projeto é plenamente possível ao menos no caso da resistência.

Se não pode ser o Eu, seria o inconsciente a fonte da resistência? Novamente, a resposta é negativa. O inconsciente, entendido como um repositório de pulsões cegas, não dispõe dos recursos cognitivos indispensáveis à avaliação do tratamento. Tudo o que essa instância psíquica persegue é a saciação de suas demandas brutas, independentemente de avaliações de propriedade e adequação.

A única parte do psiquismo, segundo Sartre, apta a ser o sujeito da resistência é o mecanismo censor. Apenas essa parte do psiquismo pode avaliar se as palavras do analista correspondem ou não ao complexo pulsional que foi reprimido. Apenas essa parte do psiquismo sabe o que foi reprimido.

A partir dessa constatação e de um exame mais atento da hipótese do mecanismo censor, Sartre começa a expor as incoerências da proposta psicanalítica (da proposta psicanalítica, convém frisar novamente, tal como entendida pelo próprio Sartre). O mecanismo censor – como serviço de imigração nas fronteiras do psiquismo – impede a expressão consciente de pulsões reprováveis e nocivas, e libera a passagem às demandas consideradas legítimas. Essa atividade pressupõe o exercício de escolhas e decisões. O Censor seleciona, entre os elementos que chegam das regiões obscuras do inconsciente, quais podem obter representação psíquica consciente e quais devem ser reprimidos. Para que tais decisões sejam tomadas, também deve estar disponível ao Censor uma série de critérios, normas e prescrições que lhe permita identificar uma determinada pulsão como nociva ou não. Sartre observa que a atividade de apreender uma pulsão como algo nocivo pressupõe não só uma capacidade de formar representações sobre os outros sistemas do psiquismo, mas também de formar representações sobre a própria atividade exercida: saber que algo é nocivo é o mesmo

que ter consciência de que algo é nocivo e, conseqüentemente, ter consciência de que se está consciente de que esse algo é nocivo.

Postas em evidência as várias capacidades implícitas na noção de mecanismo censor, vemos que esse mecanismo não só dispõe de muitos poderes atribuídos à pessoa integral como também supera a pessoa no alcance e abrangência desses poderes. No fenômeno da resistência, está implícito que o mecanismo censor é capaz de representar o complexo reprimido, é capaz de compreender o foco das sondagens do analista e é capaz de avaliar até que ponto as interpretações do analista aproximam-se do complexo reprimido. Contudo, para exercer essas capacidades, é indispensável que o Censor seja também capaz de auto-representar-se, ou, nas palavras de Sartre, que também seja “consciente de si”.

Vemos que Sartre segue um curso já anunciado por Freud na “Justificação”. Ao adotar a tática de aplicar à própria mente as ferramentas interpretativas adotadas na compreensão de outras mentes, chegamos a uma Segunda Consciência. Freud recua e não admite essa conclusão. Propõe, em seu lugar, um conjunto de atos e estados inconscientes. Sartre também mostra que a Segunda Consciência é um resultado natural dessa estratégia de colocar a mente na posição do outro. Mas, da maneira como elabora essa transição, o resultado deixa claro várias dificuldades que Freud não explicitou. Em primeiro lugar, a proposta de dividir a mente em compartimentos semelhantes a pessoas, compromete-nos com a explicação em termos hipotéticos e probabilísticos de tudo aquilo que não pertencer ao sistema sujeito à consciência. Inversamente, adotar à compreensão da própria mente os recursos interpretativos geralmente aplicados na compreensão de outras mentes leva naturalmente à postulação de uma Segunda Mente por trás da mente ordinária. Em segundo lugar, a Segunda Consciência, na construção de Sartre, torna-se um elemento indispensável de toda a proposta – da proposta, lembremos, de que o fenômeno do auto-engano (ou má-fé) deve ser explicado em termos de partes da mente que interagem segundo o modelo de pessoas integrais. O movimento de simplesmente retirar-lhe a propriedade da consciência revela simplesmente uma exigência acerca de como uma tal instância psíquica deveria exercer sua atividade: é necessário que ela tenha consciência de si mas de tal maneira que não seja consciente de si. Em outros termos, seria necessário que o Censor estivesse permanentemente acometido de auto-engano. Ele representa outros sistemas, tem a capacidade de interferir nesses sistemas, e, para tanto, é capaz de representar a si mesmo como independente desses sistemas e dotado de capacidades próprias; mas nunca admite estar consciente do que faz. E é apenas isso que o diferencia da consciência ordinária. Segundo Sartre, o Censor representa a própria reificação da má-fé – em

vez de ser uma capacidade do sujeito, a má-fé converte-se na própria estrutura do Censor. Daí sua conclusão:

Nada ganhamos com a psicanálise, pois ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre o inconsciente e a consciência uma consciência autônoma de má-fé. Seus esforços para estabelecer uma verdadeira dualidade – e mesmo uma trindade (*Es, Ich, Überich*, que se expressam por intermédio do censor) – resultaram em mera terminologia verbal. A própria essência da idéia reflexiva de esconder algo de si mesmo implica a unidade de um único e mesmo mecanismo psíquico e conseqüentemente uma dupla atividade no seio da unidade, tendendo, por um lado, a manter e situar a coisa a ser escondida e, por outro lado, a rejeitá-la e ocultá-la. (...) Por rejeitar a unidade consciente da psique, Freud viu-se obrigado a presumir em toda a parte uma unidade mágica religando fenômenos distantes através dos obstáculos (...) Assim, de um lado, a explicação por meio do inconsciente, por romper a unidade psíquica, não poderia dar conta de fenômenos que à primeira vista parecem dela depender. E, por outro lado, existe uma infinidade de tipos de condutas de má-fé que negam explicitamente essa espécie de explicação, pois sua essência requer que só possam aparecer na translucidez da consciência. Reencontramos, intacto, o problema que tentávamos resolver (SARTRE, 1997, p. 98-101).

Até o momento fizemos uma exposição meramente descritiva do argumento desenvolvido por Sartre. No entanto, esse argumento sugere, de maneira muito sucinta, algumas idéias que, se bem consideradas e desenvolvidas, conferem às críticas sartreanas uma força e uma amplitude bem maiores do que parecem ter à primeira vista. Em primeiro lugar, elas podem ser direcionadas a qualquer teoria que proponha a cisão da mente para explicar os fenômenos da irracionalidade. A psicanálise, se entendida como uma teoria de divisão da mente, seria apenas um caso especial. Em segundo lugar, o Censor pode ser concebido em termos meramente estruturais: não há necessidade de que a teoria postule um mecanismo censor com características freudianas; basta que o sistema relevante tenha as propriedades apontadas por Sartre para que toda a teoria se encontre ameaçada de incoerência. Em terceiro lugar, embora a terminologia de Sartre pareça comprometer a sua crítica com as idéias – nem sempre de fácil aceitação – de sua ontologia fenomenológica, essa é uma falsa impressão. Toda a crítica se mantém independentemente das idéias positivas de Sartre sobre a consciência e as modalidades ontológicas. A crítica à psicanálise por ele elaborada mostra que uma determinada forma de se explicar a irracionalidade – especificamente, o auto-engano – fracassa em seus próprios termos.

Esse alcance amplo do argumento de Sartre, fica evidente se o apresentamos de maneira esquemática: o primeiro lance é identificar o compartimento responsável por um comportamento específico (no caso, a resistência). Identificado esse compartimento, Sartre examina que propriedades deve ter esse compartimento para que possa dar origem ao

comportamento em questão. A resposta apropriada é a de que esse compartimento deve ter as mesmas capacidades e características do sistema associado à consciência e ainda algo mais. Esse resultado é a “Segunda Consciência” mencionada por Freud na “Justificação”. Mas Sartre alega que não é possível simplesmente retirar a consciência dessa segunda consciência para obtermos um conceito coerente de sistema inconsciente – esse movimento representaria o mesmo que aceitar a tese de que a “Segunda Mente” é uma estrutura inerentemente auto-enganadora. Ora, mas toda a estratégia de dividir a mente havia sido concebida para justamente explicar como é possível a ocorrência do auto-engano numa mente que está sempre consciente de seus planos, conteúdos e intenções.

Uma das contribuições de Sartre é colocar em evidência o tipo de inconsciente visado por teorias que dividem a mente a fim de explicar a irracionalidade. Não é o inconsciente caótico, selvagem e cego cujas atividades escapam ao controle da lógica e da cognição. Ao contrário, trata-se de um inconsciente racional em quase toda a sua extensão, dotado de capacidade cognitivas superiores, juízos avaliativos e representações acuradas dos outros sistemas que comporiam a mente humana. Esse sistema – chamado até agora de mecanismo censor ou censura, em conformidade com a terminologia da *Interpretação dos Sonhos* – pode receber várias denominações em outras espécies de teorias que pretendam explicar a ação irracional, mas o fundamental é que, se mantidas nesse sistema as habilidades cognitivas superiores e a capacidade de formar representações sobre os outros sistemas, teremos a mesma estrutura visada por Sartre e um forte indício de que a teoria se apóia numa hipótese incoerente. Para ressaltar as características estruturais dessa espécie de subsistema, abandonaremos a terminologia usada por Freud e Sartre, e optaremos, daqui por diante, pela expressão “(sub)sistema plenipotenciário”.

4.3 Homuncularismo, Mente e Comportamento

O argumento de Sartre poderá não ter efeito dissuasório sobre o adepto de uma teoria subsistêmica se esse estiver disposto a fazer concessões extravagantes no intuito de preservar os sucessos que julga ter obtido com seu modelo. A linha de raciocínio seria mais ou menos a seguinte. A divisão da mente em subsistemas quase-autônomos garante a explicação de uma variedade de manifestações irracionais, da acrasia ao comportamento obsessivo-compulsivo, do auto-engano à conversão histérica. Essa hipótese também permite que o expediente de atribuição de razões aos comportamentos de uma criatura dotada de capacidades mentais seja aplicado aos casos de irracionalidade, sejam esses casos tênues ou graves. Se o custo para manter esses benefícios for a defesa de um sistema que se constitui de fato numa Segunda Mente, não hesitarei – diria o teórico subsistêmico – em admitir essa consequência tendo em vista as vantagens que o modelo já propiciou.

Vale recordar que os custos apresentados pela teoria subsistêmica não são irrisórios. Vimos, ao tratar das críticas feitas por Sartre à psicanálise, que o sistema plenipotenciário não só é dotado de habilidades e capacidades cognitivas tão desenvolvidas como as da pessoa integral, mas que, no que diz respeito ao comportamento sintomático, suas capacidades notoriamente superam as da pessoa integral. Além disso, devemos supor que o sistema plenipotenciário seja capaz de fazer representações acuradas do que ocorre nos demais subsistemas, das atitudes neles contidas, do conflito entre subsistemas que ele busca contornar e da estratégia de concessões mútuas que ele tenta implementar. Dada essa variedade de coisas que o sistema plenipotenciário é capaz de fazer, não podemos supor que ele opere às cegas. Ele deve ter ciência de que as representações do subsistema da consciência pertencem a esse subsistema e são distintas das suas próprias representações. No caso particular examinado, ele deve ter ciência de que a intenção de abandonar o tratamento faz parte de sua estratégia de evitar que as sondagens do analista alcancem o complexo psíquico que ele se esforça em ocultar. Essa consciência do sistema plenipotenciário em relação ao que ele mesmo faz é indispensável ao próprio sucesso da empreitada. É essa capacidade de apreender as próprias ações e atitudes que lhe fornece unidade e evita que suas operações se confundam com as operações de outros subsistemas. Sartre alega que essas suposições acabam por simplesmente reposicionar o problema da má-fé – ou auto-engano – pois agora o paradoxo foi transferido do domínio do ego para o domínio do sistema plenipotenciário, pois esse tem

plena consciência da mentira inventada para *si* e do próprio plano de mentir para *si* mesmo – o que nos remete ao ponto que nos levou a postular uma cisão radical da mente.

A réplica do teórico subsistêmico pode ser a de radicalizar a noção de subsistema, a ponto de esse se tornar inequivocamente uma segunda pessoa no interior da primeira. Esse teórico poderia defender que o argumento de Sartre apenas explora a ambigüidade do pronome “si” no contexto da compartimentalização mental. O paradoxo só reaparece se o pronome for interpretado como uma referência ao sujeito, mas na proposta subsistêmica o sistema plenipotenciário mente *para o ego*, não para si mesmo; daí não haver problema algum com o fato de ele mesmo – o sistema plenipotenciário – ter plena consciência do plano enganador. Mas isso significa que o subsistema plenipotenciário é *literalmente* uma segunda consciência, ele dispõe tanto de consciência de seus atos e representações como de consciência no sentido reflexivo de tomar a si mesmo como uma unidade coesa de estados intencionais. O sistema plenipotenciário seria uma autoconsciência independente com a característica particularíssima de ser uma consciência de si completamente independente do sujeito que a hospeda. Em resumo: é um homúnculo a fazer peripécias na cabeça de seu hospedeiro.

Essa concepção homuncularista é a que mais se aproxima, no universo das propostas teóricas que se pretendem sérias, da idéia supersticiosa de possessão demoníaca: o sujeito possuído é tomado por uma entidade plenamente consciente, que incita-o a fazer coisas contra a sua vontade; ademais, embora a entidade seja capaz de perscrutar todos os recantos da alma de sua vítima, sem qualquer prejuízo de sua própria capacidade de saber em que ela mesma acredita e quais são os seus propósitos, a vítima, por sua vez, não tem sequer uma idéia remota do que se passa na autoconsciência da entidade demoníaca. Essa proximidade perigosa com a superstição já nos dá uma indicação de que há algo de muito errado na hipótese do subsistema plenipotenciário. Mas não basta apontar similaridades com idéias às quais, muitos de nós, estamos dispostos a descartar sumariamente em razão da excessiva credulidade de seus adeptos. Temos que deixar suficientemente claro que a hipótese homuncularista é incoerente.

4.4 Wittgenstein: os Critérios de Atribuição de Predicados Psicológicos

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein desenvolve algumas idéias a respeito dos termos psicológicos que, se transpostas para a presente discussão, apontam os locais de fragilidade da posição subsistêmica. No tratamento dispensado aos conceitos de sensação – especialmente, ao conceito de dor – Wittgenstein aponta uma tendência, presente em muitas concepções sobre o universo mental, de reduzir a sensação a uma espécie de objeto mental ao qual apenas o sujeito da sensação teria acesso por introspecção. Em tal concepção, certo objeto mental privado seria a referência do termo “dor de dente” e os comportamentos de dor seriam meros acompanhamentos acessórios da irrupção interna do objeto. Wittgenstein critica esse modelo da aplicação de termos de sensação construído como simples réplica do jogo de linguagem de fazer referências a objetos físicos no espaço público comum. Ele sugere que os comportamentos de dor são elementos constitutivos do conceito de dor; e critica a concepção das referências privadas justamente porque ela rompe as relações intrínsecas entre a sensação de dor e o comportamento de dor. Ao apresentar essa proposta, Wittgenstein tenta antecipar algumas objeções. Uma delas seria a seguinte: “Mas o que você diz não equivale a dizer que não há dor, por exemplo, sem *comportamento de dor*?”. A esse questionamento, Wittgenstein responde:

Equivale ao seguinte: apenas de um ser humano vivo ou daquilo que se lhe assemelha (isto é, comporta-se como um ser humano vivo) é que se pode dizer: ele tem sensação; ele vê; é cego; escuta; é surdo; está consciente ou inconsciente (WITTGENSTEIN, 1958a, §281).

O ponto da objeção está claro: se o comportamento de dor fornece o fundamento para a aplicação do termo “dor”, então só poderíamos falar que um indivíduo sente dor se ele manifestasse um comportamento de dor; mas, é um fato inegável que, em muitas ocasiões, sentimos dor, mas não deixamos escapar sequer um indício de que estamos sentindo dor. A réplica de Wittgenstein a essa crítica, no entanto, é extremamente condensada e precisa ser esmiuçada.

A afirmação de Wittgenstein, se correta, tem conseqüências importantes: seria ilegítimo atribuir predicados psicológicos (como “acreditar que . . .”, “desejar que . . .”, “perceber que . . .”) a sujeitos que não fossem seres humanos vivos ou que não manifestassem comportamentos similares ao de um ser humano vivo. A razão disso é a tese de que os comportamentos característicos de um determinado estado psicológico ou de uma

determinada capacidade cognitiva constituem, em parte, o significado dos seus respectivos predicados. Acompanhando essa linha de raciocínio, seria legítimo dizer que um gato percebe um rato ou que um cachorro sente dores – dado que em ambos os casos temos os comportamentos característicos de perceber e sentir dor – mas seria ilegítimo dizer, por exemplo, que uma máquina pensa ou que o cérebro sente dores – a menos, é claro, que os termos estejam sendo deliberadamente usados como metáforas.¹³

As reservas em relação a essa idéia surgem de uma divisão extremamente rígida entre “interno” e “externo”, de uma supervalorização das ocorrências internas em detrimento dos comportamentos típicos e de uma exacerbada importância atribuída às capacidades de contenção e dissimulação.

Tanto o cartesianismo como o empirismo tendem a ver os predicados psicológicos como atribuições que qualificam primariamente as alterações ou os estados da mente e apenas secundariamente o que a pessoa faz ou pode fazer. Nessa acepção, aquilo que designamos com o verbo “pensar” não seria uma atividade explícita da pessoa, mas um processo por trás dos comportamentos manifestos. Ao ver uma pessoa escrevendo ou calculando, podemos dizer que ela está pensando. Mas na acepção cartesiana ou empirista clássica, estamos inferindo, a partir do seu comportamento, a ocorrência de um processo imaterial (mental) que se desenvolve no interior da pessoa. As atribuições “pensar” e “calcular” são consideradas primariamente expressões de um processo mental, enquanto os comportamentos relacionados aos atos de escrever e de calcular são considerados apenas como decorrências secundárias desse processo. Afinal, é bastante natural imaginar que a pessoa em questão pudesse estar elaborando um monólogo interior, em vez de estar colocando seus pensamentos por escrito, ou estar fazendo cálculos de cabeça, em vez de estar fazendo contas numa folha de papel.

A resposta de Wittgenstein a essa concepção ressalta que seus defensores tomam a exceção como o caso normal e se esquecem que as capacidades cognitivas superiores são aquisições gradativas. Em primeiro lugar, nos casos paradigmáticos de atribuição de predicados psicológicos os comportamentos estão intrinsecamente vinculados à atribuição. Vejo uma pessoa na cozinha usando o fogão; ela grita “ai!”, afasta a mão subitamente, abana sua mão por um instante e começa a soprar um de seus dedos. Nesse caso, não ocorre nenhuma inferência. *Vejo* no seu comportamento que ela está com dor; não há espaço para a dúvida aqui. E não há dúvida porque o conjunto das evidências e as circunstâncias são tudo o

¹³ Cf. BENNETT; HACKER, 2003, p. 65-81.

que eu preciso para dizer legitimamente que ela sente dor em seu dedo. É inadequado dizer que fiz uma inferência automática do que ela sente em sua mente a partir do que testemunhei. Até mesmo porque tal formulação comete um erro categórico: ela não sente dor em sua mente; a pessoa sente dor *em seu dedo*. Analogamente, sei que uma criança é capaz de fazer cálculos aritméticos simples a partir das contas que ela faz com lápis e papel. A sua habilidade de fazer contas de cabeça é um estágio superior em sua evolução cognitiva. Mas, mesmo aí, sei que ela faz as contas de cabeça por meio de critérios comportamentais: pergunto-lhe quanto é 51 mais 59 e ela responde “110”, sem usar o lápis e o papel. Esse é o único critério que preciso para dizer que a criança “fez as contas de cabeça”. Em conclusão: os comportamentos característicos de dor, de calcular, de acreditar, etc. *constituem parcialmente* o significado dos predicados psicológicos “sentir dor”, “calcular”, “acreditar”, etc.

Essas observações dizem respeito à lógica da atribuição de predicados psicológicos. Os comportamentos típicos são *critérios evidenciais* para a atribuição de tais predicados. Esses critérios justificam o emprego dos termos. Contudo, essa é uma justificação estabelecida por nexos conceituais e normativos, ou seja, não são estabelecidos por extrapolação indutiva. Não é uma descoberta empírica, alcançada por um raciocínio indutivo, a transição efetuada dos comportamentos típicos aos estados ou disposições mentais.¹⁴

Se as atribuições de predicados psicológicos fossem generalizações indutivas, haveria sempre incerteza a respeito de sua correção, a dúvida estaria sempre rondando as nossas atribuições psicológicas. Afinal, a conclusão teria sido estabelecida por uma analogia entre os comportamentos que costumeiramente manifesto quando ocorre certa coisa em mim e os comportamentos observados no outro. Mas quem me garante que aquela mesma coisa esteja ocorrendo dentro da pessoa que observo na cozinha? Ela não poderia ter um comportamento semelhante ao meu mas vivenciar um evento mental completamente diferente? Essas questões levam tipicamente a dúvidas em relação a outras mentes, aos conteúdos mentais alheios e à conclusão tipicamente cartesiana de que só posso ter alguma certeza sobre os meus próprios estados mentais.

Entretanto, tais dúvidas surgem apenas de uma ruptura artificial dos vínculos conceituais entre os comportamentos típicos de um determinado estado mental e a atribuição do mesmo estado mental. Contra essas dúvidas céticas suscitadas por certo modo de se fazer

¹⁴ Cf. BENNETT; HACKER, 2003, p. 81-85; HACKER, 1997, cap 11; HACKER, 2000a.

filosofia, Wittgenstein sugere-nos sempre voltar a atenção para as práticas da linguagem cotidiana:

“Só posso *acreditar* que outra pessoa sente dor, mas eu *sei* disso se sou eu que a sinto.”
 – Sim: pode-se tomar a decisão de, em vez de se dizer “Ele sente dor”, dizer-se “Eu acredito que ele sente dor”. Mas isso é tudo. – O que aqui parece ser uma explicação ou uma declaração a respeito de um processo mental é, na verdade, a troca de uma expressão por outra que, quando fazemos filosofia, parece ser mais adequada.
 Experimente só – num caso real – duvidar da dor ou do medo de outro (WITTGENSTEIN, 1958a, §303).

A sugestão subjetivista de que não se deve usar o verbo “saber” ao se referir a estados mentais alheios pretende fazer uma declaração bombástica sobre o universo mental; a bem dizer, que a consciência e os conteúdos mentais alheios são uma incógnita perene. Segundo Wittgenstein, o subjetivista está apenas adotando um novo expediente terminológico. Se ele quiser estabelecer essa convenção, que o faça! Isso não irá alterar em nada o nosso modo de lidar com os estados mentais dos outros nem a nossa forma de falar sobre eles. Na verdade, eu vejo, de fato, a dor de alguém que acabou de se machucar. E ver a dor não significa ver uma ocorrência privada; mas ver o seu comportamento expressivo de dor, da mesma forma que vejo a alegria estampada na cara de quem acabou de ganhar um prêmio e vejo a tristeza de quem acabou de perder um ente querido. As expressões de um estado mental – sejam elas expressões faciais, movimentos corporais ou expressões verbais a respeito do próprio estado de espírito – são reações do sujeito típicas de uma criatura dotada de capacidades, emoções, sentimentos e sensações. O fosso que o subjetivista pretende abrir entre, de um lado, atributos mentais e, de outro, movimentos corporais, em que esses últimos não seriam nada mais que efeitos contingentes daqueles, separa de maneira injustificável a pessoa de seu corpo e torna milagrosa a nossa percepção corriqueira do que se passa com os outros.

Essas últimas observações já deixam ver as repercussões metafísicas do vínculo conceitual entre as expressões comportamentais e a atribuição de predicados psicológicos. O subjetivista trata os comportamentos alheios como se esses fossem um aglomerado de movimentos corporais inexpressivos; diante desses movimentos teríamos que traçar uma analogia com o que ocorre em nós mesmos e levantar hipóteses sobre as atividades de sua mente. Entretanto, em nossos intercâmbios diários, o fato de lidar com criaturas semelhantes a nós faz parte do *background* de nossos jogos de linguagem.¹⁵ Se constato que alguém está

¹⁵ A noção de “background” apresentada aqui é similar à de Searle (1995) e será retomada na subseção 5.2.

feliz porque está sorrindo, a base dessa constatação não está na percepção de um padrão de contrações musculares na região da face que comparo com o padrão que vejo em mim mesmo ao sorrir de felicidade – provavelmente a maioria de nós não seria capaz de fazer semelhante descrição. A base dessa constatação é uma *reação* natural à qual convencionamos chamar “sorriso”. Com efeito, a sentença “Ele(a) está sorrindo” não descreve um padrão de configurações musculares, mas designa uma expressão comportamental – e essa expressão mantém múltiplos vínculos com certas capacidades e aptidões do organismo: as raízes do comportamento designado por “sorriso” alcançam as capacidades emotivas do organismo, sua habilidade de reagir a estímulos do ambiente e de provocar respostas em outros organismos semelhantes – em síntese, a simples constatação que alguém sorri, apóia-se numa apreensão implícita, raras vezes explicitada, de que a criatura que sorri é semelhante a mim e é, assim como eu, dotada de emoções e percepções. De certo modo, o pressuposto de reagirmos a organismos semelhantes está de tal modo arraigada em nossos intercâmbios lingüísticos e não-lingüísticos que apenas impropriamente poderíamos falar de um “pressuposto” ou “suposição” aqui:

“Eu creio que ele está sofrendo”. – Será que eu também creio que ele não é um autômato?

(Ou será que as coisas são assim: acredito que ele está sofrendo, mas tenho a certeza de que ele não é um autômato? – Contra-senso!)

“Creio que ele não é um autômato”, dito assim, sem mais, não faz sentido ainda.

Minha atitude em relação a ele é a atitude diante de uma alma. Não tenho a *opinião* de que ele tem uma alma.

O corpo humano é a melhor imagem da alma humana (WITTGENSTEIN, 1958a, p. 178).

As atribuições de predicados psicológicos assentam-se numa atitude visceral, pré-cognitiva, em relação a outros seres humanos. E essa atitude faz com que nos relacionemos uns com os outros não como se estivéssemos interagindo apenas com outros corpos, mas com pessoas.

Em outra passagem, após rejeitar que as dores sejam objetos privados sem qualquer relação com as expressões comportamentais características, Wittgenstein indaga se não seria absurdo argumentar que um corpo padece de dores:

Mas não é absurdo dizer a respeito de um *corpo* que ele tem dores? – E por que se tem essa impressão de absurdidade nessa afirmação? Em que sentido é verdadeiro dizer que minha mão não sente dores, mas sou eu que as sinto em minha mão?

Que tipo de questão é esta: É o *corpo* que sente dores? – Como se deve resolvê-la? O que torna plausível a afirmação de que não é o corpo que sente dores? – Bem, alguma coisa semelhante a isto: se alguém tem dores em sua mão, não é a sua mão que diz isso

(a menos que ela o escreva), e não é a mão que é consolada, mas o sofredor: olham em seu rosto (WITTGENSTEIN, 1958a, §286).

Acidentes com meros corpos físicos não nos afetam, mas nos compadecemos do sofrimento de outra pessoa. Não porque algum dia tenhamos feito a descoberta formidável que os demais corpos que se movimentam à nossa volta também são dotados de mentalidade. Mas porque essa é uma reação típica de nossa forma de vida. E isso se reflete na maneira em que usamos os nossos termos psicológicos. Atribuímos ocorrências psicológicas a criaturas dotadas de capacidade, habilidades e potencialidades semelhantes às nossas, e essas capacidades se manifestam no comportamento explícito. O fundamento desse arranjo conceitual está nas formas de reação típicas dos seres humanos, que reagem à dor de criaturas semelhantes, aos sons produzidos por criaturas semelhantes, ao olhar de criaturas semelhantes, etc. Se quisermos usar uma terminologia tipicamente filosófica, diremos que não reagimos a corpos físicos nem a almas, espíritos ou mentes; mas reagimos a *substâncias psicofísicas*.

Feitas essas considerações, torna-se mais claro o equívoco cometido pelo subjetivista quando esse toma os casos de dissimulação ou contenção para dissociar o comportamento expressivo de seu atributo psicológico. Os fenômenos psicológicos de acreditar, desejar, recear, temer, esperar, sentir dor, alegrar-se têm vínculos intrínsecos com comportamentos característicos em dadas circunstâncias. Isso não impede que o indivíduo adquira também a capacidade de inibir a sua manifestação pública. A metáfora entre o interno e o externo é usada exatamente para ilustrar essa possibilidade; mas o subjetivista insiste em torná-la uma barreira intransponível entre o comportamento e a atividade mental. Nessa compreensão distorcida da metáfora, é possível que uma coisa qualquer tenha desejos, crenças, sentimentos e sensações e nunca as tenha expressado nem sequer as *possa* expressar. Mas isso é uma completa subversão da lógica de nossos conceitos psicológicos. A oposição entre o interno e o externo só faz sentido num amplo contexto de comportamentos expressivos de atributos mentais. Nesse contexto amplo, faz sentido dizer que o sujeito guarda para si certos pensamentos, certas emoções ou certas crenças; mas, na absoluta ausência de comportamentos expressivos, é incoerente atribuir qualquer predicado psicológico ao objeto em consideração. Daí a resposta de Wittgenstein de que só podemos falar significativamente de percepção, sensação e consciência quando o nosso objeto é um ser humano ou algo que se lhe assemelhe.

Atribuir predicados psicológicos a objetos destituídos de qualquer capacidade de comportamento expressivo é o mesmo que atribuir cores a números – ou seja, é atribuir a um sujeito uma categoria que logicamente não lhe pode ser atribuída.

4.5 O Sistema Plenipotenciário e a Falácia Homuncular

Voltemos agora à teoria subsistêmica e façamos a seguinte pergunta. Dada a relação lógica entre os comportamentos típicos e os predicados psicológicos, é legítimo atribuir a um subsistema – sobretudo ao que estamos chamando de “sistema plenipotenciário” – os mesmos predicados psicológicos que empregamos em relação à pessoa integral? A resposta é categoricamente não. As atitudes proposicionais atribuídas ao subsistema são feitas a despeito de quaisquer critérios comportamentais que possam justificá-las. O ponto de partida para a proposta subsistêmica é a constatação de que, em certas ocasiões, o sujeito parece sustentar duas crenças cujos conteúdos se contradizem e que, longe de ser uma mera casualidade, uma crença parece se impor a fim de bloquear certas conseqüências indesejáveis da outra. Para ambas as crenças, supomos haver critérios comportamentais que autorizam suas predicções. Mas a partir desse primeiro passo em que, a princípio, não se percebe equívocos categoriais, a teoria subsistêmica prossegue na elaboração de um sistema de atitudes proposicionais *ad hoc* para os quais não há expressões comportamentais concomitantes nem sequer a *possibilidade* de tais expressões comportamentais.

O sistema plenipotenciário é uma estrutura psicológica, pois sua caracterização só pode ser feita em termos psicológicos; mas, além disso, ele é uma estrutura dotada de aptidões cognitivas superiores – aptidões que só atribuímos a seres humanos. Para descrevê-lo, não há alternativa, senão apresentá-lo em feições antropomórficas. Só que para caracterizá-lo assim, teríamos que admitir que os mesmos critérios que regem a atribuição de habilidades cognitivas aos seres humanos também estejam presentes na atribuição dessas mesmas habilidades ao subsistema. Mas, por definição, isso é impossível, uma vez que todas as atividades e operações do sistema plenipotenciário se dão, necessariamente e em qualquer ocasião, à margem da consciência. Não sabemos como ele as adquiriu e não sabemos como averiguar se ele realmente tem ou não tem essas habilidades. E essa não é uma observação epistemológica, que acentuasse a impossibilidade de testar empiricamente a hipótese do subsistema; é, na verdade, uma observação conceitual, pois os comportamentos que consideramos como exemplos do exercício de uma competência são inerentes ao próprio conceito da competência em questão.

Com efeito, a hipótese do sistema plenipotenciário incorre no que Anthony Kenny (1984) chamou de “falácia homuncular”. Essa falácia consiste em atribuir predicados intrinsecamente ligados ao conceito de pessoa a instâncias, objetos, sistemas ou órgãos que

não podem ser categorizados como pessoas. O termo “falácia” é particularmente apropriado, pois, como ocorre em todo o caso de falácia, o argumento apresenta contornos familiares e se insinua sub-repticiamente em nossos discursos e pensamentos, sem que nos demos conta de que, no fundo, ele esconde uma confusão de categorias lógicas.

É preciso admitir, no entanto, que nem sempre a caracterização homuncular de um sistema ou de uma subdivisão psicológica qualquer resultaria necessariamente em emprego falacioso do vocabulário psicológico. Estamos falando, é claro, de empregos metafóricos ou metonímicos dos termos psicológicos. Em tais espécies de usos, falamos às vezes, em razão de brevidade, que o módulo encarregado pelo armazenamento de curto prazo das informações captadas do ambiente “escolhe” aquelas que são relevantes e “rejeita” os ruídos. Também falamos de um módulo que “decide” qual o processamento mais adequado a determinada representação. Nesses casos, no entanto, é possível traduzir as expressões nos termos estritamente causais de um mecanismo ou, na pior das hipóteses, estamos incluindo um compartimento homuncular – um “tomador de decisões” – no processo como uma instância provisória, que futuramente seria também reduzida a interações estritamente mecânicas.

Mas, não poderíamos advogar que o mesmo expediente esteja sendo usado no caso do sistema plenipotenciário? Recordemos que, no momento em que deixamos a discussão da teoria subsistêmica havíamos chegada a um resultado bastante contra-intuitivo – o de que esse subsistema é *literalmente* uma Segunda Mente dotada de consciência própria – mas que essa seria a conclusão necessária caso a teoria fosse mantida apesar das críticas de Sartre. Ora a adoção literal de uma Segunda Mente, dotada de uma consciência própria, praticamente exclui a alternativa de reduzir o sistema a um simples encadeamento causal efetivado por operações de tipo mecânico. Quando o expediente de módulos homunculares é adotado num modelo cognitivo, o seu papel é o de um nódulo de convergência e/ou divergência num encadeamento processual. O que temos na teoria subsistêmica é uma estrutura inteiramente caracterizada pelo entrelaçamento de estados intencionais, em tudo semelhante à pessoa integral – menos no aspecto fundamental de expressar suas capacidades em comportamentos exemplares.

Espero que já estejam claras o suficiente as razões para acusar a teoria subsistêmica de incoerência. Convém, entretanto, tecer algumas considerações sobre a nossa complacência com idéias homunculares, especialmente com a idéia de um mecanismo censor por trás de intenções auto-enganadoras. A menos que seja colocada sob o foco de uma avaliação crítica, a hipótese de um sistema enganador pode até parecer estranha, mas não causa a impressão de

incoerência nem ofende, de imediato, as nossas intuições sobre a natureza humana. Essa indiferença é resultado da maneira pela qual essa hipótese explora as representações ou imagens preestabelecidas que temos da ação humana. No caso da atuação do Censor na geração de concessões mútuas, a explicação subsistêmica aproveita-se de sobreposições de imagens para transmitir plausibilidade a suas afirmações. Temos uma imagem nítida do que é o papel de um mediador num dado conflito, assim como também temos uma imagem nítida do que é fazer concessões para resolver conflitos. Essas imagens se sobrepõem na explicação – até mesmos porque estão interligadas – e escondem a impossibilidade de sua aplicação na configuração montada pela teoria subsistêmica.¹⁶ É por essa razão que Sartre fala de uma necessidade de uma “unidade mágica” que permitiria uma ação à distância independentemente dos obstáculos erigidos pela própria configuração dos sistemas envolvidos. O sintoma surge como uma solução encontrada pelo Censor para atender uma parte das exigências do Eu – que não toleraria a manifestação crua do desejo reprimido – e uma parte das exigências do Inconsciente – que exige alguma forma de satisfação ao desejo. Mas só o Censor tem conhecimento desse arranjo. Porque então o Inconsciente não continua a investir no desejo reprimido até que esse investimento resulte nas graves conseqüências que pretensamente seriam evitadas pela formação do sintoma? Afinal, o inconsciente não tem sequer a idéia de que o sintoma é uma concessão a seus anseios. O vínculo entre o sintoma e o apaziguamento parcial do desejo inconsciente é feito por uma imagem preestabelecida de concessões negociadas, mas essa imagem é incompatível com o que é estabelecido pela própria teoria.

¹⁶ Arley R. Moreno (1995) apresenta uma interpretação em que a sobreposição de imagens nas teorias filosóficas seria o principal objeto da “terapia” proposta por Wittgenstein, isto é, de um esclarecimento conceitual que revelasse a inadequação de certas imagens a certos contextos.

5 WITTGENSTEIN: AS DESRAZÕES POR TRÁS DAS RAZÕES

Na presente seção, apresento a concepção wittgensteiniana de razão e destaco suas diferenças em relação à concepção de Davidson (detalhada em 2.1). Um ponto importante dessa abordagem ao conceito será a insuficiência das interpretações para suprir as lacunas entre uma regra e a aplicação da regra. Tentaremos mostrar que essa insuficiência só pode ser suprida por meio de uma adesão cega – isto é, injustificada em termos racionais – a certos paradigmas socialmente instituídos. Feito isso, daremos um passo além dos limites prescritos pela filosofia de Wittgenstein e apresentaremos algumas hipóteses acerca do substrato mental que permitiria tanto a formação de pensamentos racionais como desvios em relação às normas do bem pensar e do bem proceder. Como resultado dessa seção, teremos um conceito de atividade mental não-racional e não-intencional que nos permitirá entender um pouco mais os mecanismos por trás das atividades inconscientes descritas por Freud.

5.1 O Conceito de Razão em Wittgenstein

Embora não tenha dado um tratamento sistemático ao conceito de razão, as observações feitas por Wittgenstein em seus vários escritos da segunda fase permitem obter as linhas gerais do que ele pensava a respeito de seu emprego. A menção a esse conceito é geralmente feita numa combinação com o conceito de causa; sempre no intuito de ressaltar as diferenças entre ambos os conceitos e de seus respectivos jogos de linguagem.¹⁷ De maneira geral, o tratamento dado por Wittgenstein ao conceito de razão mantém traços em comum com a abordagem de Davidson: ambos consideram que a habilidade de operar com símbolos – a capacidade de usar uma linguagem – seja fundamental para a atribuição de uma razão a um indivíduo. As duas abordagens concordam ao afirmar que a explicação por razões situa a razão numa rede de significados na qual são explicitados os vínculos lógico-conceituais entre a ação e a razão.

Mas também há divergências. Na abordagem wittgensteiniana, parece não haver necessidade – talvez nem faça sentido – traçar uma separação entre a racionalidade externa e a interna. A racionalidade externa é estabelecida pelos jogos de linguagem e suas técnicas de aplicação, pelas instituições que dão suporte a esses jogos e pelas práticas envolvidas nos

¹⁷ Ver, por exemplo, WITTGENSTEIN, 1979, p. 4s; 1958b, p. 14s; 1967, p. 21; HACKER, 2000b, cap. 2.

relações intersubjetivas. Um arranjo privado de conceitos e idéias, empregado com a finalidade de justificar uma ação, mas radicalmente diferente da racionalidade externa comunitariamente estabelecida, é uma mera idiossincrasia, não uma racionalização do que foi feito. “Se faço uma pergunta a respeito das razões de uma asserção, a resposta à questão tem validade não só para esta pessoa e para esta ação (asserção), mas tem validade em geral” (WITTGENSTEIN, 1974, p. 228). Uma justificação para o que digo ou faço deve concordar com padrões públicos de conformidade entre o que foi dito ou feito e o que se alega ser sua motivação. “Pois se eu preciso de uma justificação para empregar uma palavra, ela também deve ser uma justificação para outra pessoa” (WITTGENSTEIN, 1958a, §378).

Outro ponto importante na abordagem de Wittgenstein é a ênfase dada ao parentesco entre o termo “razão” e os termos “raciocínio” e “raciocinar”. Considerando o cálculo como um paradigma de raciocínio e indagando a respeito de qual critério adotar para dizer que algo é uma razão, Wittgenstein nos diz que:

o raciocínio é o cálculo já feito, e a razão dá um passo atrás no percurso desse cálculo. Uma razão é uma razão apenas no interior de um jogo. Dar uma razão é percorrer um processo de cálculo, e perguntar por uma razão é perguntar como se chegou ao resultado. A cadeia de razões chega a um fim, isto é, não se pode sempre dar uma razão para uma razão. Mas isso não torna o raciocínio menos válido. A resposta à questão “Por que você está apavorado?” envolverá uma hipótese se for dada uma causa. Mas não há elemento hipotético em um cálculo. (WITTGENSTEIN, 1979, p. 4-5)

Esse ponto é importante, pois acrescenta mais um critério distintivo ao conceito de razão. Qualquer razão propriamente dita está intrinsecamente relacionada à capacidade de operar com símbolos. Não basta atribuir ao sujeito um propósito ou uma finalidade por ele desejada. Embora normalmente haja coincidência entre o que o sujeito deseja e o resultado do jogo do qual ele voluntariamente participa, isso não deve obscurecer o fato de que a razão é apresentada como uma reivindicação de legitimidade. Assim como no cálculo apresento certa regra para justificar o que fiz, do mesmo modo a razão de uma ação, em sentido amplo, pode ser apresentada como uma autorização para executar a ação relevante.

A razão é um passo no raciocínio; e esse, por sua vez, é um modelo sobre como derivar uma asserção a partir de outras, adotado por todo aquele que participa do jogo relevante. Como o modelo estabelece os nexos conceituais entre as palavras e sentenças, a explicitação de uma razão – de um dos passos prescritos no padrão – não é comparável à apresentação de uma hipótese causal. Os vínculos são necessários; e por necessários entendemos aqui que tais vínculos são dados no interior da linguagem – são vínculos

conceituais. Dizer que “12” é o resultado necessário da soma “5+7” é dizer que alguém que, por exemplo, apresentasse essa última fórmula como justificativa para o resultado “11” teria que aprender ainda o significado dos termos envolvidos, pois a condição de ser resultado de “5+7” constitui em parte o significado de “12”. Quando o esquema geral das relações interproposicionais está instituído num paradigma, as proposições anteriores não precisam de intermediários externos ao paradigma para se constituir em razões suficientes para a conclusão.

Devemos ter clareza a respeito desta questão: em que consiste realmente o ato de inferir? Diríamos talvez que ele consiste na transição de uma asserção a outra. Mas significaria isso que o ato de inferir é algo que ocorre quando estamos fazendo a transição de uma asserção a outra e, portanto, *antes* da segunda ser proferida – ou significaria que o ato de inferir consiste em fazer com que uma asserção seja derivada da outra, ou seja, no proferimento, por exemplo, de uma após a outra? Desorientados pelo uso especial do verbo “inferir”, prontamente imaginamos que o ato de inferir é uma atividade peculiar, um processo no ambiente da compreensão, como se fosse uma agitação vaporosa da qual surge a dedução. Mas olhemos para o que acontece aqui. – Há uma transição de uma proposição a outra *via* outras proposições, ou seja, há uma cadeia de inferências; mas não precisamos falar disso; pois ela pressupõe outra espécie de transição, a saber, aquela que vai de um elo ao próximo elo da cadeia. Ora, um processo de formação da transição pode acontecer entre os elos. Não há nada oculto a respeito desse processo; é uma derivação de uma sentença a partir de outra de acordo com uma regra; uma comparação de ambos com um ou outro paradigma que represente o esquema da transição; ou algo do gênero. Isso pode ocorrer no papel, verbalmente ou “na cabeça”. – A conclusão, entretanto, pode também ser extraída de tal forma que uma proposição seja pronunciada depois da outra, sem qualquer processo semelhante; ou o processo pode consistir apenas em dizermos “Portanto” ou “Disso se segue” ou algo do gênero. Nós a chamamos de “conclusão” quando a proposição inferida *pode* de fato ser derivada da premissa (WITTGENSTEIN, 1978, p. 39).

Essas configurações normativas estão voltadas precipuamente à justificação do que se diz ou do que se faz. Elas prescrevem um modo de se fazer a transição de uma proposição a outra proposição, sem que esteja implícita a necessidade de o sujeito percorrer necessariamente “no papel, verbalmente ou ‘na cabeça’” os passos estabelecidos no paradigma. Uma pessoa pode aprender, por exemplo, o significado da palavra “vermelho” fazendo uso de uma tabela em que, de um lado, estejam as palavras usadas para cor e, de outro, as respectivas amostras. Ao receber um bilhete com a encomenda “tecido vermelho”, ela pode usar a tabela para fazer a comparação da amostra associada ao termo “vermelho” com os tecidos das prateleiras; mas também pode compará-los com uma imagem mental de vermelho; ou talvez não faça nada disso e simplesmente pegue um tecido vermelho. O que é importante é que a tabela pode ser usada, em todos os casos, para oferecer razões para a escolha. Se alguém perguntasse “Por que você retirou um tecido dessa cor?”, a pessoa poderia

simplesmente apontar para a amostra da tabela – para a configuração de termos e amostras de cor que orientam as operações com cores.

Mas e quanto às explicações de ações em termos de crenças e desejos? Esses esquemas são distintos de um cálculo aritmético ou de uma aplicação unívoca de uma regra. Contudo, também nesses casos podemos ter esquemas padronizados de atribuição de ações. A diferença é dada pela forma com que usamos esses esquemas. Ao contrário, por exemplo, das prescrições normativas da matemática, a adoção de esquemas padronizados na explicação de ações é bem mais tolerante a variações. As ações admitem várias formas de descrição. Se saio de casa em direção ao banco, minha ação pode receber várias descrições diferentes: “ele está caminhando”; “ele vai ao banco”; “ele vai sacar algum dinheiro”; “ele vai fazer um empréstimo”. Essas descrições não são neutras. Como Davidson (1980) observou, elas mantêm relações lógico-conceituais com a atribuição (ou auto-atribuição) de certos desejos e crenças, que sofrerão modificações tão logo se modifique a descrição escolhida.

É importante diferenciar duas espécies de relações conceituais envolvendo as explicações de ações. Temos, por um lado, a relação *interna* entre uma atitude proposicional e aquilo que satisfaz essa atitude proposicional. Tomando o desejo de comer chocolate como exemplo, temos a seguinte regra gramatical: o desejo de comer chocolate é o desejo que é satisfeito necessariamente por uma ação descrita como “comer um chocolate”. Formulando-a como regra geral a respeito do conceito de desejo, teríamos: o desejo (do sujeito S) de p é satisfeito se p é o caso. Esse vínculo necessário entre o desejo de p e sua satisfação pelo fato de p ser o caso, não se deve a uma propriedade especial da mente ou do desejo, mas a uma regra de aplicação do conceito. Essa observação, com pequenas variações, vale para atitudes tais como intenções, expectativas e outras semelhantes. No caso da crença, temos uma regra que estabelece o vínculo entre a crença que sustento e meu compromisso com a sua veracidade. Minha crença de que o homem já foi à Lua é uma atitude em relação à veracidade dessa proposição, de tal modo que seria contraditório asseverar “A afirmação ‘o homem já foi à Lua’ é verdadeira, mas eu não creio nisso”.

Com essas observações, Wittgenstein critica teorias que pretendam reduzir os desejos, as intenções e as expectativas a relações causais entre sensações de satisfação, prazer, deleite, dor, etc. Em relação a Russell, escreve ele:

Creio que a teoria de Russell reduz-se ao seguinte: se dou a um indivíduo uma ordem e fico feliz com o que ele fez, então ele executou a minha ordem.

(Se eu quero comer uma maçã e alguém me dá um soco no estômago que me tira o apetite, então era esse soco o que eu originalmente queria) (WITTGENSTEIN, 1975, p. 64).¹⁸

Por outro lado, há relações entre atitudes proposicionais que não apresentam esse caráter de necessidade, pois, embora contribuam ao esclarecimento de ações ou de outras atitudes proposicionais, não se apresentam como relações necessárias entre as proposições. Essas configurações são aquelas semelhantes ao raciocínio prático que apresentamos em 1.1. Já nessa subseção, pudemos ver que, ao contrário do silogismo propriamente dito, esses esquemas não apresentam a inexorabilidade da lógica em sentido estrito. No entanto, as relações conceituais estão presentes, bem como um encadeamento racional similar ao adotado nos silogismos propriamente ditos. Desse modo, embora não apresentem o mesmo rigor da lógica em sentido estrito, esses esquemas refletem as relações conceituais e lógicas – em sentido amplo – entre os termos envolvidos.

Na abordagem de Wittgenstein, as razões estão primariamente no ambiente sociocultural em que habita o indivíduo. Estamos rodeados de regras, convenções e esquemas que prescrevem a maneira apropriada de realizar inferências, calcular e justificar procedimentos e ações. Paradigmas e protótipos fornecem modelos de referência para as diversas práticas e interações do cotidiano. A irracionalidade, nesse contexto normativo, é construída como *nonsense*, como transgressão das normas socialmente instituídas que regulam as formas do falar e do fazer. Uma das vantagens dessa concepção em que a racionalidade é primariamente erigida como normas públicas e intersubjetivas é o abrandamento do vínculo rígido entre mentalidade e racionalidade presente na filosofia de Davidson. Assim como podemos ter um conjunto coeso de proposições, em que umas são as razões ou as premissas das outras, que contrasta com um mero amontoado de proposições, do mesmo modo podemos ter um arranjo racional de atitudes proposicionais que, por se ajustar a um esquema de razões, distingue-se de uma sucessão aleatória de estados mentais.

E quanto à distinção entre causas e razões? Wittgenstein insiste, em diversos momentos, que elas pertencem a jogos de linguagem diferentes. Davidson (1980), por sua vez, nos diz que uma razão é uma espécie do gênero chamado “causa”. A diferença estaria apenas no fato de que a razão é uma causa que mantém relações lógico-conceituais com seus efeitos.

¹⁸ A crítica também é pertinente à proposta de Skinner de reduzir comportamentos verbais por ele denominados de “mandos” a um esquema de privação e saciação. Cf. SKINNER, 1957.

Muito já se discutiu sobre o assunto. Partilho da opinião de Bouverresse (1995) de que a separação estanque entre causas e razões que alguns autores julgaram ver nos escritos de Wittgenstein está errada. Segundo essa interpretação, Wittgenstein teria defendido a problemática tese de que as ações só podem ser justificadas – ou seja, de que a atribuição de razões exaure o que se pode dizer a respeito de crenças, desejos e ações. Ainda segundo essa tese – indevidamente atribuída a Wittgenstein – seria um contra-senso atribuir virtudes causais a desejos, crenças, recordações, etc., uma vez que a causalidade é uma relação contingente, descoberta empiricamente, enquanto que a relação entre uma ação e a razão que a justifica é interna. É claro que Wittgenstein acentua a diferença entre a descoberta de uma relação causal e o esclarecimento das relações conceituais e lógicas entre, por exemplo, a descrição de um desejo e a descrição daquilo que satisfaz um desejo. Mas julgo não haver evidência textual para a afirmação de que toda e qualquer relação entre descrições de estados ou disposições mentais deva ser uma relação lógica ou conceitual; nem para a alternativa de que, dada a ubiquidade das relações conceituais na descrição de estados psicológicos, não se possa descobrir correlações significativas entre tais estados. O que há é uma ênfase em modos distintos de responder a questões de justificação ou de coerência lógico-conceitual e a questões referentes a descobertas empíricas ou hipóteses causais. Nesse sentido, considero haver evidências de que Wittgenstein, ao atacar as confusões conceituais da psicologia, visava apenas ao equívoco de querer responder questões conceituais como se fossem empíricas ou de apresentar como uma descoberta empírica uma revisão conceitual. E isso é bem diferente da afirmação de que a confusão se estabelece porque o vocabulário psicológico exclui a possibilidade de qualquer formulação coerente e inteligível de hipóteses causais a respeito de emoções, desejos, etc.¹⁹

Numa determinada passagem das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein considera o *impacto* que palavras ou frases isoladas produzem em nós. Nesse contexto, o que ele está considerando são justamente as potencialidades causais de eventos ou estados mentais:

Saio com um amigo para caminhar pelas cercanias de uma cidade. Enquanto conversamos, ocorre-me imaginar que a cidade está à nossa direita. Não só eu não tinha *nenhuma* razão consciente para essa suposição, mas também uma consideração bastante simples foi o suficiente para fazer-me reconhecer que a cidade estava do lado esquerdo à nossa frente. Não posso, num primeiro momento, dar nenhuma resposta à questão sobre o *porquê* de imaginar a cidade *nessa* direção. Eu não tinha *nenhuma* razão para

¹⁹ Em 8.1, ao discutir as revisões conceituais propostas por Freud em relação à sexualidade, teremos a oportunidade de examinar as espécies de problemas suscitados por uma abordagem alegadamente empírica a uma questão conceitual.

pensar isso. Mas, embora eu não veja nenhuma razão, ainda assim pareço ver certas causas psicológicas para isso. Em particular, certas associações e recordações. Por exemplo, caminhamos ao longo do canal, e certa vez, em circunstâncias similares, eu acompanhei o canal e, dessa vez, a cidade situava-se à minha direita. – Eu poderia tentar descobrir, por assim dizer, psicanaliticamente as causas de minha convicção infundada (WITTGENSTEIN 1958a, p. 215, grifos do autor).

Na citação da página 82, vimos a afirmação de Wittgenstein de que “A resposta à questão ‘Por que você está apavorado?’ envolverá uma hipótese se for dada uma causa”, sugerindo que nada há de ilegítimo em relacionar estados mentais de maneira causal. Na citação logo acima, Wittgenstein fala explicitamente de associações e recordações que teriam vínculos causais entre si e descarta a idéia de que os elementos dessas associações estejam entrelaçados por razões propriamente ditas. Creio que essas passagens são um forte indício de que Wittgenstein nunca pretendeu que a linha divisória entre o racional e o causal coincidissem com a fronteira entre o mental e o físico. O importante seria – e isso é típico de sua obra – a clareza sobre o que está sendo feito. Se o tratamento é conceitual, então o que se busca é a justificação em termos de um esquema lógico-conceitual preestabelecido. Se o tratamento é causal, então o que se busca é uma hipótese, contingente e empiricamente justificável, de que a concomitância dos termos relacionados é verificável numa amostra razoável de casos. E essa distinção percorre os diversos campos do conhecimento, sejam eles psicológicos ou físicos.

5.2 As Atividades Mentais Não-Racionais

A proposta de Wittgenstein também se revela mais plausível que a proposta de Davidson quando nos propomos a combinar a interpretação em termos psicológicos ordinários com o assunto sobre o qual Wittgenstein deliberadamente evitou tratar por considerá-lo um empreendimento empírico. Refiro-me à base biológica do pensamento, das crenças, dos desejos e demais atitudes proposicionais. Wittgenstein e Davidson concordam no seguinte ponto: existem formas de pensamento, estados mentais e habilidades cognitivas que só se tornam viáveis após a aquisição da linguagem. Posso dizer de maneira significativa que um cachorro acredita que seu dono está à porta, mas não faz sentido dizer que um cachorro espera que seu dono chegue depois de amanhã. Essa atitude demanda o domínio de uma linguagem – da capacidade de operar com designadores de dias, com divisões convencionais do tempo em dias, semanas e meses, com a habilidade de ler e interpretar calendários.²⁰ Tanto Davidson como Wittgenstein rejeitam a idéia de uma linguagem do pensamento inata.²¹ O ser humano nasce com a capacidade de adquirir linguagem, mas não nasce com conceitos ou universais, nem com a capacidade de fazer inferências, generalizações indutivas e outras transições entre proposições. Uma teoria da linguagem do pensamento – ou do mentalês – basicamente dá um passo atrás na explicação da aquisição da linguagem ao supor a adoção de habilidades cognitivas sofisticadas para explicar como chegamos a ter habilidades cognitivas sofisticadas.²²

No entanto, seria absurdo supor que antes da aquisição da linguagem já não houvesse um repertório de atividades mentais rudimentares que constituísse a base sobre a qual são erguidos os estados mentais intencionais. Talvez essas atividades sejam produzidas por estruturas que respondam prontamente a estímulos internos ou externos, como especulou Freud, e não se prestem a uma intermediação mental *acurada* entre os estímulos ambientais e as respostas corporais. Nesse novo quadro, um organismo capaz de atividades psicológicas rudimentares é posto em interação contínua com um ambiente complexo e sofisticado de significados – um mundo permeado pela linguagem e pela adesão da comunidade lingüística a suas formas de estruturação do pensamento. Com a assimilação da linguagem – entendida não só como estrutura sintática mais vocabulário, mas também como uma habilidade que presume

²⁰ Cf. WITTGENSTEIN, 1958a, Parte II, p. 174.

²¹ Para uma defesa da hipótese da linguagem do pensamento, ver FODOR, 1975.

²² Cf. DAVIDSON, 1997; WITTGENSTEIN, 1958a, §32; CAVELL, 1993, esp. cap. 1.

capacidades de categorização e inferências lógico-conceituais – as atividades mentais a que aludimos seriam moldadas pela formas de pensamento absorvidas junto com a linguagem. Feita essa moldagem, haveria uma salto qualitativo no pensamento.²³ Considero que Davidson e Wittgenstein concordariam com grande parte do que foi exposto até esse ponto. Nos passos seguintes, cada um seguiria caminhos diferentes.

Para Davidson, a linguagem instaura um primado da razão, de modo que toda a rede mental é constituída de vínculos lógicos e conceituais. As ações pressupõem desejos, os desejos pressupõem crenças, as crenças pressupõem inúmeras outras crenças; e o conteúdo proposicional de todas essas atitudes mantém necessariamente relações racionais. Não há como falar de algo mental sem falar de conexões lógicas e conceituais, pois essas conexões são impostas pela própria linguagem psicológica com que descrevemos os estados e eventos mentais. Dada essa coincidência entre racionalidade e mentalidade a única alternativa para se postular interações causais não-rationais é postular uma compartimentalização mental em que um subsistema influencie o outro, pois só assim a interferência de uma causa descrita na linguagem psicológica não se converterá automaticamente numa razão para o seu efeito.

No caso de Wittgenstein, não há uma declaração sobre o substrato mental que permitiria o discurso psicológico. Mas arrisco-me a dizer que só haveria *uma* concepção do substrato psicológico capaz de estabelecer alicerces coerentes com a sua filosofia; e essa concepção é, e deve ser, trabalhada numa orientação diferente da adotada por Davidson. A concepção que tenho em vista é a de que as atividades mentais primárias são moldadas a fim de assumir as formas sofisticadas do pensamento intencional e representacional, constituem a base desse mesmo pensamento e, eventualmente, desgarram-se das balizas que lhes foram externamente impostas.

Já em (4.4) apresentei a idéia de Wittgenstein de que a interação com outras pessoas não passa pela intermediação de uma crença – a suposta crença de que *esta* pessoa, com a qual estou interagindo, não é um autômato. Essa idéia acena à concepção de atividades mentais que pretendo acondicionar à filosofia de Wittgenstein. Existem atividades mentais que, embora possam receber a forma de uma crença, são inapropriadamente tratadas como crença, pois falta-lhes conteúdo intencional. Tais atividades são responsáveis por conexões imediatas entre um padrão perceptual e uma reação motora, por exemplo, sem que haja uma intermediação propriamente cognitiva ou deliberativa.

²³ Cf. VIGOTSKI, 2001.

Voltemos à filosofia de Wittgenstein. Um dos pontos mais importantes das *Investigações Filosóficas* é a discussão sobre o conceito de seguir uma regra. O conceito parece ser paradoxal, pois “nenhum curso de ação poderia ser determinado por uma regra, pois pode-se fazer com que qualquer curso de ação se conforme à regra” (§201). O problema é que uma regra, por si só, não estabelece quais resultados lhe são adequados. Segundo uma interpretação da regra, a resposta adequada seria, digamos, a seqüência (0, 1, 2, 4); mas, segundo outra interpretação, os resultados adequados seriam (0, 1, 1, 1); e, numa terceira interpretação, os resultados adequados seriam (0, 1, 2, 13). Daí a perplexidade: “como uma regra pode me mostrar o que devo fazer neste ponto? O que quer que eu faça, em alguma interpretação, estará de acordo com a regra”.²⁴

Wittgenstein admite que a apresentação de interpretações nada esclarece e indica onde buscar os vínculos entre a expressão da regra e a sua aplicação:

qualquer interpretação ainda paira no ar junto com o que ela interpreta e não pode lhe dar suporte algum. As interpretações, por si mesmas, não determinam o significado. “Então, o que quer que eu faça pode ser ajustado à regra?” – Deixe-me fazer a seguinte pergunta: o que a expressão de uma regra – digamos, um sinal de trânsito – tem a ver com minhas ações? Que espécie de conexão existe aí? – Bem, talvez esta: fui treinado para reagir a esse sinal de um modo particular e, agora, eu reajo assim a esse sinal. Mas isso é apenas fornecer uma conexão causal; é dizer o que sucedeu para que agora nos locomovêssemos conforme o sinal de trânsito; nada diz sobre em que consiste esse locomover-conforme-o-sinal-de-trânsito. Ao contrário; eu indiquei que uma pessoa só se locomove conforme o sinal de trânsito à medida que exista um uso regular de sinais de trânsito, um costume (WITTGENSTEIN, 1958a, §198).

O interlocutor de Wittgenstein pretende encontrar uma espécie de processo que a partir da regra conduza inevitavelmente à seqüência que ela produz. Esse é uma tentativa fadada ao fracasso, pois os subsídios que poderíamos reunir a fim de restringir cada vez mais as possibilidades de interpretação da regra são também representações simbólicas que, por sua vez, estão abertas a inúmeras outras interpretações. O resultado dessa estratégia é um inevitável regresso ao infinito.

Ao questionar o seu interlocutor, Wittgenstein sugere que ele está atrás de uma quimera representacionista, de uma criação mitológica formada por uma necessidade premente de interpretar os processos mentais sempre em termos de estados representacionais, intencionalistas e racionais. É certo que Wittgenstein não rejeita a intermediação

²⁴ Kripke (1982) faz dessa indeterminação entre a regra e sua aplicação o ponto central de sua instigante e peculiar interpretação das *Investigações Filosóficas*. Embora não se trate de um livro preocupado com a exegese da obra de Wittgenstein, a apresentação do problema aqui tratado é claríssima e dá a dimensão adequada das dificuldades envolvidas.

cognitivamente refinada em inúmeros casos de aplicação de regras. Em muitas ocasiões, o sujeito precisa recorrer a certas interpretações para encontrar a solução adequada. Mas ponto da discussão é outro: a habilidade de manipular símbolos pressupõe, com efeito, um pensamento lógico e deliberativo refinado; em certos casos, supõe a capacidade de representar alternativas, descartar hipóteses, reprovar juízos inadequados, verificar resultados provisórios, etc.; mas todo esse requinte lógico-conceitual do pensamento intencional tem a sua base num fato bruto e não-representacional: reagimos *assim* ao deparar com um exemplar de tal ou qual paradigma. Ao ver uma placa com uma seta apontando para a direita, simplesmente sigo a placa. Não há espaço aqui para uma intrincada operação de símbolos que anteceda a ação. Postular que haja aqui um aparato de atitudes proposicionais que envolvam essa reação simples é o mesmo que retornar à posição da linguagem do pensamento, na qual quaisquer vínculos entre os estímulos ambientais e os comportamentos resultantes são formados inevitavelmente por manipulações simbólicas ou por programas pré-instalados de refinamento da informação. Em síntese, a cadeia de razões chega a um fim – esse fim é o paradigma consolidado pelo hábito, pelo costume e pelo treinamento; e o substrato psicológico que permite essas conexões não é intencional nem representacional.

Muitas ações requerem uma rede elaborada de crenças e desejos para que a ação se torne a resposta apropriada do sujeito em dadas circunstâncias. Mas, supor que haja sempre uma rede de atitudes proposicionais envolvendo e fundamentando uma ação – qualquer ação – difere muito pouco da suposição de que qualquer resultado da aplicação de uma regra depende de uma interpretação capaz de fazer a conexão entre regra e resultado. A interpretação de que trata Wittgenstein pode ser vertida a um conjunto de estados intencionais: vejo a fórmula “ $y=x^2$ ”; creio que x e y são variáveis e que $y=x^2$ é uma função exponencial; creio que a seqüência de pares ordenados (0,0) (1,1) (2,4) (3,9) atende à equação no domínio dos números naturais; conseqüentemente, escrevo essa seqüência de pares ordenados. O mesmo problema das múltiplas interpretações surge aqui, pois, para fazer a transição a partir das crenças sobre a fórmula para a crença de que o par ordenado (2,4) é o resultado da substituição de x por 2, devo presumir a crença de que 4 é o produto de 2×2 ; e para presumir essa crença devo presumir crenças a respeito do conceito de igualdade, a respeito dos números dois e quatro e assim por diante. Esse conjunto de crenças cresce indefinidamente, sem que nunca se chegue a um grupo de crenças que determine de maneira absoluta qual ação deverá ser executada. Além disso, ainda que conseguíssemos fazer uma improvável lista de todas as crenças presumidas para a obtenção do resultado, nada haveria de

intrinsecamente necessário nas relações entre essas crenças. Alguém poderia sustentar, por exemplo, a crença de que, se $x \geq 4$, então o resultado é 13; e, nesse caso, se escrevesse os pares (0,0) (1,1) (2,4) (3,9) (4,13) (5,13). . . estaria, ainda assim, agindo conforme a regra “ $y=x^2$ ”.

Mas as interpretações sempre encontram um ponto de quietude. Ao menos entre falantes competentes, a interpretação sempre pode chegar a uma instância de concordância e anuência. Na verdade, a insistência em indagar indefinidamente sobre as razões é um comportamento que poderíamos qualificar de “irracional” e, em alguns casos, sugerem uma psicopatologia.²⁵ O fato de a interpretação – ou a cadeia de razões – sempre chegar a um fim não é uma falha ou insuficiência de quem a propõe ou de quem a aceita, visto ser impossível prosseguir indefinidamente, mas é simplesmente uma condição para a participação do jogo de linguagem relevante. A finalidade das razões e interpretações é justificar um lance nesse jogo e qualquer justificação seria impossível se ela estivesse sempre pendente de complementação.

A parada obrigatória da cadeia de razões é estabelecida pelos esquemas, protótipos e paradigmas com os quais nos comprometemos implicitamente ao tomar parte de um jogo de linguagem. Com o aprendizado da língua, com as práticas e com o convívio, o sujeito gradualmente assimila esse conjunto de prescrições normativas e passa a responder automaticamente e conforme a prática da comunidade de falantes. Não há intermediação simbólica: “[q]uando eu obedeco uma regra, não escolho. Obedeco a regra *cegamente*” (WITTGENSTEIN, 1958b, §219, grifo do autor).

Para Wittgenstein, esse é o ponto de chegada da discussão estritamente filosófica. Querer ir além significa recuar para um raciocínio circular – em que novamente se supõe o que se quer compreender – ou significa transpor as fronteiras da discussão filosófico-conceitual em direção às questões tratadas pelas ciências empíricas, pois a essas caberia a tarefa de descobrir o substrato que permitiria a formação das reações automática em que se sustentam as normas e regras socialmente estabelecidas. Mas podemos ultrapassar essa fronteira desde que fixemos o foco na avaliação de uma inovação conceitual e suas conseqüências. Proponho aqui que as atividades mentais não-rationais, não-representacionais e não-intencionais constituem o substrato que permite a assimilação dos padrões normativos estabelecidos no ambiente sociocultural. Tais atividades teriam um caráter quase-mecânico de operação e estariam primariamente voltadas às necessidades básicas dos indivíduos, à sua interação com um ambiente natural – em contraste com o ambiente cultural – e ao equilíbrio

²⁵ Cf. a “obsessão por compreensão” do Homem dos Ratos (FREUD, 1909b, p. 168).

econômico de uma vida mental bastante rudimentar, em que os principais pesos e contrapesos seriam a dor e o prazer. Tais atividades mentais não-rationais estariam por trás, por exemplo, dos condicionamentos respondentes e operantes, das reações emocionais primárias (como o medo e a raiva) e da assimilação de habilidades (como nadar, andar de bicicleta, etc.). Adicionalmente, postulamos que os mecanismos psicanalíticos de repressão e saciação de anseio pertencem a essa espécie de atividade mental. Essas “desrazões” do comportamento, quando domesticadas, passam a funcionar em conformidade com os esquemas lógico-conceituais do pensamento abstrato e racional. Entretanto, assim supomos, mantêm sua potencialidade de funcionar independentemente desses esquemas.

Essas formas de atividade mental não-intencionais constituem algo semelhante ao que John Searle (1995) chamou de “background” ou ao que Mark Johnston (1988) chamou de “tropismos mentais”. Esses dois autores tratam da indispensabilidade de um nível de atividade mental que daria sustentação às atividades dos segmentos superiores (intencionais e racionais).

Segundo Searle, as crenças em proposições como “as eleições são realizadas sobre a superfície da Terra”, “o chão é rígido” e “os objetos oferecem resistência ao toque” seriam implausíveis, pois são demasiadamente fundamentais para receber a qualificação de crença. Consideremos um raciocínio prático bem simples: desejo beber café e creio que a xícara à minha frente contém café; logo, agindo em conformidade com essas razões, levo a xícara à boca. Como já vimos, o raciocínio prático é sempre uma abreviação de uma rede de estados intencionais interligados. O desejo de beber café pode estar ligado, por exemplo, à crença de que o café diminui o sono – o que faz do desejo de ficar acordado a razão do desejo de beber café. A crença de que a xícara contém café estaria ligada à crença de que enchi a xícara de café alguns minutos antes ou à crença de que acabaram de me servir café. Mas para que a ação de levar a xícara à boca seja efetivada, há outras condições relevantes: a xícara deve ser sólida, os líquidos devem passar pela garganta, a xícara que está aqui deve ser a mesma de segundos atrás, essa coisa no meu campo visual deve ser uma xícara de café, entre outras. Seria adequado introduzir as crenças nessas proposições como integrantes da rede de atitudes proposicionais? Segundo Searle, essa inserção seria inapropriada:

em certo sentido, [essas supostas crenças] são demasiadamente fundamentais para serem qualificadas como crenças, mesmo inconscientes (...) Acredito que quem quer que tente seriamente seguir os fios da Rede acabará chegando a um alicerce de capacidades mentais que, em si mesmas, não constituem estados Intencionais

(representações), mas, não obstante, forma as precondições para o funcionamento dos estados Intencionais (SEARLE, 1995, p. 197-198).

As condições que apresentamos no exemplo de beber café fazem parte de um modo de proceder em relação a determinados objetos. Os casos que presumem aquilo que chamamos de “know-how” – como andar de bicicleta, nadar, dirigir um automóvel – são indicativos, segundo Searle, de um background. Em defesa do background, Searle também afirma que a compreensão do significado literal das sentenças da linguagem comum depende de uma base pré-intencional que assegure um significado literal para cada caso particular. Para esclarecer esse ponto, Searle apresenta algumas frases em que ocorre o verbo “abrir”. Vejamos três delas: (a) “Tom abriu a porta”; (b) “o carpinteiro abriu a divisória”; e (c) “o cirurgião abriu o abdômen do paciente”. Nessas três sentenças, o sentido literal de “abrir” é o mesmo. Entretanto, a maneira como esse mesmo conteúdo semântico é entendido é peculiar a cada caso: o que faz o carpinteiro distingue-se sensivelmente do que faz o sujeito que abre uma porta. E graças a essa capacidade não-representacional de entender o conteúdo semântico de “abrir” somos capazes de empregar os termos em conformidade com as expectativas mútuas dos falantes. O significado literal do verbo depende dessa capacidade não-representacional. Se, ao receber a ordem “Abra a porta”, eu começasse a abrir um vão na porta com um serrote, eu não estaria procedendo conforme o sentido literal da ordem. Embora a ação seja um modo de operar com esse significado compatível com o trabalho do carpinteiro descrito por (b), o que se espera é que a resposta seja compatível com uso adotado na sentença (a). Esses e outros argumentos,²⁶ mostram, segundo Searle, a indispensabilidade de presumir atividades mentais não-intencionais como base dos estados propriamente intencionais.

Mark Johnston, por sua vez, aborda a concepção de atividades mentais não-intencionais como fundamento do pensamento racional a partir de duas perguntas. A primeira delas é: em que consiste a mediação racional nas operações normais da mente? Segundo Johnston, consiste simplesmente no fato de haver uma relação de razões concomitante à relação causal entre os estados mentais. Contudo, essa relação racional não é inerente à relação causal; ela se deve à existência de um padrão ou de um modelo de relações racionais (que assimilamos graças ao aprendizado, ao treinamento e algumas disposições inatas) por referência ao qual podemos dizer que os estados mentais considerados exemplificam uma configuração de razões. A segunda pergunta de Johnston é: em que consiste o fato de ser

²⁶ Além do *know-how* e da compreensão literal do significado, Searle alega que também a compreensão de metáforas sugere o apoio de atividades não-intencionais e não-representacionais.

guiado? Segundo Johnston, consiste no fato de que o agente exerce uma capacidade inibitória: “a capacidade de inibir alterações conscientes nas atitudes quando se reconhece que as mudanças não estão bem fundamentadas nas razões” (JOHNSTON, 1988, p. 87).

Dadas essas respostas, Johnston considera um exemplo de alteração racional autopromovida no universo das crenças. Suponhamos que o sujeito tenha a crença de que p e a crença de que [se p , então q]. Esse sujeito expõe verbalmente essas crenças e delas conclui que acredita que q . No nível das operações mentais, ocorre (graças ao aprendizado) um processo causal em que os elementos do processo ajustam-se ao paradigma do *modus ponens*. Os processos causais subjacentes ao raciocínio explícito do sujeito assumem a configuração do *modus ponens* simplesmente porque, mediante o treinamento, certas conexões causais que refletem o paradigma foram estabelecidas. Esses processos já foram assimilados de tal forma que não há necessidade de o sujeito tê-lo antecedido por uma intenção de raciocinar conforme o padrão do *modus ponens*. O que haveria de diferente se ele houvesse verbalmente expressado o intento de guiar seus pensamentos de acordo com esse padrão? A seqüência de atitudes proposicionais seria a seguinte:

- a. O desejo de guiar os pensamentos de acordo com o *modus ponens*.
- b. Crença de que p
- c. Crença de que se p , então q ;
- d. Crença de que o *modus ponens* prescreve que eu derive a crença de que q ;
- e. Crença de que q .

Esse processo só difere dos mecanismos mentais por envolver como causas antecedentes os estados mentais que são razões para vir a acreditar que q .

Suponhamos que, além dessas operações mentais em que a relação causal entre estados mentais atende simultaneamente a um padrão de derivações racionais, tenhamos que sempre adicionar o reconhecimento de uma configuração racional (atitude (d) da seqüência acima) e a intenção de seguir esse padrão (atitude (a) da seqüência acima), ou seja, sempre tenhamos que, de maneira geral e abstrata, presumir que:

d'. O agente deve reconhecer que tem razões que justificam a extração de uma determinada conclusão ou a execução de uma determinada ação;

a'. O agente deve querer (desejar, intencionar) tirar essa conclusão ou executar tal ato.

Nessa hipótese, os processos causais racionais distinguem-se por um ato interveniente de vontade racionalizante e pelo reconhecimento de razões suficientes. Como salienta Johnston, isso pode acontecer ocasionalmente; mas a presença desse ato de vontade e desse reconhecimento de razões suficientes não pode ser promovida a condição geral do raciocínio ou da ação intencional, pois nesse caso surgiria uma regressão similar à que é tratada por Wittgenstein em relação à interpretação da regra. A única diferença é que, no presente caso, a interpretação que se quer empregar para estabelecer a conexão entre a regra e a sua aplicação é uma interpretação em termos de atitudes proposicionais; mas o resultado indesejável é o mesmo – uma regressão ao infinito – uma vez que a atitude intencional que serviria de razão suficiente também exigiria o reconhecimento de uma razão suficiente e um ato de vontade, e assim sucessivamente.

A única solução é abandonar a intervenção de atitudes intencionais que alegadamente estabelecem a conexão racional. Johnston conclui:

Em algum ponto, temos que reconhecer um ato intencional que seja constituído simplesmente por atitudes causando uma atividade que elas racionalizam. Portanto, em particular, o caso de extrair intencionalmente a conclusão lógica das próprias crenças deve remeter, em última instância, à operação de tropismos que conectam as atitudes em questão. Graças às disposições inatas, ao treinamento e à aplicação da capacidade de inibir operações irracionais concorrentes, certas operações mentais conformam-se a boas regras inferenciais, mas são tão cegas quanto as operações dos tropismos que não se conformam a tais regras. Para que sejamos capazes de extrair qualquer conclusão, devemos, num sentido relevante, extrair algumas conclusões cegamente, o que não significa dizer não-intencionalmente, mas que o fazemos sem que ocorra em nós nada além de uma resposta automática àquelas razões, uma resposta que é, de fato, racionalizada por essas últimas (JOHNSTON, 1988, p. 88).

Em outras palavras, não haveria apenas razões para agir e raciocinar, mas também desrazões – no sentido que aqui procuramos estabelecer de uma atividade que, em última instância, é destituída de razão. Esse substrato mental não-racional fornece as bases para a inteligibilidade do próprio pensamento lógico-abstrato, mas simultaneamente nos abre um caminho para a compreensão das formas da irracionalidade. Suponhamos, por exemplo, dois estados mentais, A e B, que não estejam relacionados racionalmente. Suponhamos também que o organismo em que se manifestam esses estados mentais, sofra uma pressão qualquer do ambiente, de modo que uma manifestação simultânea desses dois estados mentais provoque uma atenuação da ansiedade (ou de qualquer outra manifestação econômica do psiquismo). Esse ganho contingente seria o suficiente para que se estabelecesse um vínculo causal entre os estados A e B. Essa atividade rudimentar, não-intencional, explicaria de maneira simples a

manifestação de crenças desiderativas, a inércia das crenças auto-enganadoras e o magnetismo dos desejos que insistem em desobedecer às avaliações cognitivas superiores – ofereceria, portanto, uma maneira de abordar a irracionalidade ordinária sem que precisássemos recorrer a subsistemas.

Por outro lado, um mecanismo simples como o exemplificado pelos nossos estados mentais hipotéticos A e B é justamente o que Freud propõe ao discutir a saciação de anseio. Nas seções a seguir (6 a 8), apresentarei algumas propostas concretas relacionadas a essa concepção de atividades inconscientes como atividades mentais pré-rationais.

6 REPRESSÃO COMO EVASÃO

Vimos nas seções anteriores que a tentativa de interpretar as atividades inconscientes conforme o paradigma das atribuições de razões leva-nos a resultados indesejáveis. Quase involuntariamente, somos conduzidos a um modelo do inconsciente como Segunda Mente. Também vimos que a alternativa mais adequada seria conceber tais atividades como operações mentais não-intencionais que constituiriam o substrato mental sobre o qual se desenvolveriam as habilidades cognitivas superiores. Na presente seção, começaremos a averiguar a viabilidade dessa proposta. Examinaremos a sugestão do próprio Freud em *Inibições, Sintomas e Ansiedade* (1926[1925]) de que a repressão resulta de uma reação de ansiedade. Paralelamente, apresentaremos a abordagem proposta por Marcia Cavell (1993) ao mecanismo de repressão e avaliaremos seus pontos fortes e suas fragilidades.

6.1 A Atribuição de Crenças Extravagantes

Nas *Conferências Introdutórias*, Freud relata o caso de uma senhora de trinta anos – que chamaremos aqui de “sra. Cama & Mesa” – que apresentava o seguinte comportamento compulsivo: todos os dias ela saía do seu quarto para entrar num cômodo contíguo; deitava-se no meio do aposento, ao lado de uma mesa; chamava a empregada; dava-lhe algumas instruções ou dispensava-a sem explicações; e, por fim, corria de volta ao seu quarto. Segundo Freud, a própria senhora não conseguia explicar as razões desse comportamento aparentemente ininteligível (FREUD, 1916-1917 [1915-1917]). Um dia, entretanto, em conversa com Freud, ela acabou tendo uma intuição que levaria à explicação dessa conduta sintomática. A senhora contou que o marido havia ficado impotente durante a noite de núpcias e que essa condição persistiu nas noites posteriores. Numa manhã, o marido manifestou sua frustração e disse já sentir-se envergonhado diante da empregada, pois a mesma já devia ter percebido, ao arrumar a cama todas as manhãs, que o patrão não conseguia consumir o casamento. Após dizer isso, viu um pote de tinta vermelha que por acaso estava no quarto e jogou a tinta sobre a cama. A mancha, contudo, não se fixou num lugar apropriado.

Na interpretação apresentada por Freud, a senhora estaria, com o seu comportamento compulsivo, repetindo o episódio traumático. A mesa do quarto contíguo representaria a cama, a toalha de mesa representaria o lençol. Freud acrescenta ainda uma informação

importante: a toalha de mesa apresentava também uma mancha que, ao que tudo indica, estaria mais bem posicionada que a pretensa mancha de sangue na roupa de cama. O propósito por trás da convocação da empregada seria o de fazê-la ver a mancha e fazê-la constatar, por comparação com o corpo da patroa estendido ao seu lado, que a mancha estava, sim, no local correto. Todo o comportamento compulsivo seria, portanto, uma encenação de um episódio ocorrido há vários anos. Mas não apenas isso. Seria também uma espécie de reconstrução imaginativa do próprio passado, corrigindo-o em seus aspectos desagradáveis e frustrantes. A sra. Cama & Mesa construiu inconscientemente uma fantasia em que o episódio traumático foi substituído pelo êxito conjugal. Nessa fantasia, não haveria razão para a vergonha, pois seu marido não seria impotente; e a empregada, quando fosse arrumar o quarto, testemunharia indiretamente esse fato. Sua compulsão seria como uma atuação teatral orientada pela fantasia inconsciente.

Podemos perceber em toda essa interpretação do comportamento sintomático da sra. Cama & Mesa o uso daqueles padrões de explicação com os quais estamos familiarizados. Temos um comportamento inicialmente incoerente ou absurdo. Indagamos sobre as razões que levaram o agente a agir como agiu. E ao obter essas razões, o comportamento deixa de nos parecer absurdo, ou, pelo menos, começa a fazer algum sentido. Porém, há uma diferença crucial entre esse modo cotidiano de explicar as ações e a interpretação psicanalítica apresentada acima. As razões são constituídas de crenças, convicções ou desejos que o agente reconhece como seus; ou que, pelo menos em princípio, ele reconheceria como seus. No caso em tela, teríamos que atribuir à senhora uma série de intenções e crenças completamente estranhas a ela mesma. Podemos presumir – de forma relativamente segura – que a paciente de Freud acalentava em seu íntimo o desejo de que o seu passado tivesse sido diferente. Mas apenas esse desejo não seria suficiente para explicar o seu comportamento. Muitos de nós já desejamos, num ou noutro momento, que certos episódios do nosso passado tivessem sido diferentes e, em muitos casos, fantasiamos uma história diferente para as nossas próprias vidas. Contudo, esse desejo e essas fantasias não nos fazem comportar como se estivéssemos vivendo no cenário fabuloso construído pela imaginação. O problema da paciente de Freud não se resume à combinação de um desejo impossível com um refúgio no devaneio. O desejo e a fantasia levaram-na a desenvolver sintomas. Seu comportamento compulsivo é uma tentativa de refazer o passado no presente e levam-na a assumir posturas corporais e a praticar atos que não se ajustam à situação presente nem ao ambiente que a cerca. Precisamos de algo

mais para explicar a conversão do anseio pelo inalcançável e da fantasia revisionista em um comportamento sintomático.

Se o comportamento fosse completamente intencional, o problema não se apresentaria. Um pai pode adotar uma determinada conduta na educação de seu filho motivado pelo desejo, consciente ou não, de refazer a sua própria história na pessoa do filho. Pode acreditar, de maneira nítida ou não, que, se obrigar o filho a cursar uma faculdade de medicina, por exemplo, receberá uma pequena compensação por ele mesmo – o pai – não ter cursado a faculdade de medicina. Temos, nesse exemplo, o esquema clássico de explicação de uma ação em termos intencionais. Embora o pai possa assumir esse curso de ação sem trazer à consciência as suas verdadeiras intenções para impor ao filho determinadas decisões, permanece plausível atribuir-lhe os desejos e crenças mencionados como suas motivações para a imposição. Também é perfeitamente plausível imaginar uma situação em que esse pai hipotético admite, mesmo a contragosto, que, no fundo, essas sempre foram as suas reais motivações. Finalmente, poderíamos dizer que essas motivações são compatíveis com outras crenças também atribuíveis ao pai acerca da realidade, da distinção entre imaginação e percepção e da diferenciação temporal – por exemplo, poderíamos dizer que as motivações do pai são compatíveis com a crença de que ele e o filho são pessoas distintas, com a crença de que as ações dele não são idênticas às ações do filho e com a crença de que os eventos que ele viveu não se confundem com as ações do seu filho no presente.

As coisas já não são assim tão fáceis quando retornamos ao caso apresentado por Freud. Para explicar o comportamento de sua paciente adotando o mesmo molde, teríamos que atribuir à paciente várias crenças extravagantes. Uma delas seria a crença de que correr até certo quarto, deitar-se ao lado de certa mesa, chamar a empregada, etc. seria um meio de realizar o seu desejo de refazer o passado. Além disso, o próprio conteúdo desse desejo é diferente do conteúdo do desejo do pai mencionado em nosso exemplo. No segundo caso, refazer o passado significa realizar coisas no presente à luz de coisas vividas no passado. No caso da sra. Cama & Mesa o desejo é o de substituir eventos pretéritos por outros eventos igualmente pretéritos. Esse desejo extravagante pressupõe a crença de que é possível fazer com que eventos do passado deixem de existir e que eventos concebidos fantasiosamente se concretizem em seu lugar. Por fim, teríamos que também admitir a crença de que uma cama e uma mesa são a mesma coisa ou de que uma toalha e um lençol não se distinguem. Mas não é plausível atribuir tais crenças à paciente, mesmo que as supuséssemos como inconscientes. Faz sentido dizer que ela inconscientemente nutria o desejo ou a esperança de refazer o

passado. Não faz nenhum sentido atribuir-lhe a crença de que poderia alcançar esse feito mediante a seqüência de gestos bizarros que repetia todas as manhãs. Numa análise, a paciente poderia facilmente concordar com a afirmação de que ela nutria o desejo inconsciente de reconstruir o seu passado; mas é bastante implausível que concordasse com a afirmação de que sempre sustentou a crença de que a adoção de um ritual sem pé nem cabeça seria o meio apropriado para isso.

A conclusão natural parece ser a de que a proposta de explicar os comportamentos sintomáticos do presente caso em termos de atitudes proposicionais inconscientes está fadada ao fracasso. Ela esbarraria na dificuldade aparentemente incontornável de atribuir ao sujeito crenças ou desejos que nem mesmo em nível subconsciente seriam plausíveis.²⁷

Alguns filósofos e psicanalistas, contudo, não concordam com essa conclusão. Marcia Cavell (1993), por exemplo, argumenta que a crítica está correta, mas que não exige o total abandono de explicações por razões. A crítica apontaria para a necessidade de uma reformulação do projeto – para a adoção de um esquema explicativo em que as razões propriamente ditas (os desejos e as crenças do sujeito) interagissem com mecanismos mentais não-intencionais. O resultado dessa empreitada seria a elaboração de um modelo explicativo parcialmente intencional e parcialmente mecanicista.

Segundo Cavell, a própria obra de Freud fornece as pistas para essa reformulação das explicações dos comportamentos sintomáticos, sobretudo com a revisão do conceito de repressão apresentada em *Inibições, Sintomas e Ansiedade*. Nas próximas seções, apresentaremos algumas considerações sobre os conceitos de ansiedade, repressão e fantasia na obra de Freud, sobre a proposta híbrida de Cavell e, finalmente, faremos uma avaliação da proficuidade dessa proposta.

²⁷ Cf. ALEXANDER, 1962; MISCHER, 1965.

6.2 Repressão e Ansiedade

Desde seus primeiros trabalhos Freud estabeleceu vínculos entre a inibição da pulsão sexual, a ansiedade e a formação de sintomas. Originalmente Freud concebeu a ansiedade como uma transformação da energia sexual represada. Num primeiro momento haveria a repressão – ou alguma forma de inibição da pulsão sexual – e, em decorrência, a formação da ansiedade. Os neuróticos apresentariam ansiedade sintomática porque teriam inibido suas demandas sexuais.

A repressão, segundo as primeiras elaborações de Freud, é um processo de três fases (FREUD, 1915b). O que geralmente chamamos de repressão é apenas a segunda fase desse processo – aquela em que algum conteúdo mental é expulso da consciência. Freud, por razões não muito claras, supôs que, antes da repressão propriamente dita, ocorreria uma repressão originária, na qual o conteúdo reprimido jamais teria chegado à esfera da consciência. À semelhança dos processos primários, a repressão originária já seria uma operação psíquica atuante antes mesmo da formação do ego; portanto, antes mesmo da capacidade de elaborar juízos, da percepção de si como sujeito, da capacidade de avaliar a realidade e de reconhecer ameaças provenientes do meio. Nessa primeira fase da repressão, já haveria a transmutação de energia sexual em ansiedade²⁸ e, em seqüência, medidas defensivas cujo objetivo seria a contenção dessa ansiedade. Na segunda fase da repressão são rechaçadas representações derivadas da idéia original reprimida. Na história causal contada por Freud tudo começa com uma pulsão sexual cuja representação mental foi inicialmente banida da consciência. Contudo, essa representação mental permanece ativa e forma conexões associativas com outras idéias e afetos. Devido a essas ligações com o representante pulsional anteriormente submetido à repressão originária, tais representações e tais afetos seriam capazes de evocar o reprimido original e, por isso, ao emergir no sistema da consciência, seriam imediatamente repelidos. Tal como na repressão originária, a repressão secundária também faz com que a consciência perceba a energia sexual represada como medo, ansiedade ou angústia. Na terceira fase do processo de recalçamento, o aparato psíquico coloca em ação medidas para a contenção e controle da ansiedade. Basicamente, a estratégia adotada é a de desviar o foco da ansiedade – reorientá-la para objetos exteriores. O desfecho do processo conduz, então, à formação de

²⁸ A idéia de que a inibição da atividade sexual causa uma resposta de ansiedade já está presente em “Neurose de Angústia” (1895 [1894]) e aparentemente, dada a sua relutância em admitir alternativas à explicação de manifestações patológicas de medo, pânico, ansiedade e angústia, Freud a considerava uma lei psicológica a ser rigorosamente observada. Ele a adota em suas primeiras explicações sobre a repressão e também na explicação dos sonhos de angústia na *Interpretação dos Sonhos* (1900).

sintomas. O caso do Pequeno Hans ilustra bem essa estratégia. A ansiedade provocada pelos próprios impulsos libidinais é reorientada através de diversas associações peculiares à sua história de vida e acaba por converter-se em uma fobia a cavalos (FREUD, 1909a).

Mas alguns pontos permanecem obscuros nessa concepção da repressão e do papel desempenhado pela ansiedade durante o processo de repressão. A ansiedade, como o próprio Freud observou, é uma resposta natural do organismo a situações de risco. Mas no processo de repressão apresentado, essa característica marcante da ansiedade é esmaecida e relegada a segundo plano. A ansiedade sintomática é vista como um produto imediato da contenção da libido. Essa concepção da ansiedade sintomática afasta-a significativamente do fenômeno da ansiedade normal. Em sua manifestação normal, a ansiedade resulta da percepção de uma ameaça no ambiente externo e faz parte de um comportamento de defesa do organismo. Predis põe o organismo à fuga e põe os sentidos em alerta. Por outro lado, na explicação da ansiedade neurótica, a ameaça vem do interior – das próprias pulsões do indivíduo. Mesmo que, acompanhando a sugestão de Freud (1895 [1894]), considerássemos a ansiedade neurótica como uma percepção equivocada da própria libido – em que a pulsão sexual é interpretada psiquicamente como uma ameaça – restaria ainda por explicar como uma pulsão do organismo poderia representar uma ameaça. Uma resposta fácil seria dizer que o sujeito interpreta um desejo sexual premente como algo vergonhoso, embaraçoso, perigoso ou ilegal e cuja satisfação poderia acarretar punições severas. Mas, embora fácil, essa resposta não se coaduna com o modelo, pois pressupõe uma enorme quantidade de crenças sobre a realidade, sobre as convenções do meio em que vive o sujeito, sobre os outros integrantes da sua comunidade; pressupõe uma compreensão plena da singularidade do eu e da diferenciação deste em relação aos outros; pressupõe uma capacidade plenamente desenvolvida de avaliar as próprias ações e a conveniência de certas condutas. Todas essas pressuposições, contudo, são ilegítimas. Pressupor atitudes proposicionais como crenças e desejos na explicação das noções elementares da metapsicologia é o mesmo que tentar construir uma casa a partir do telhado. A repressão originária não depende e não pode depender de crenças sobre o mundo circundante e de avaliações de condutas, uma vez que as avaliações, os juízos e as crenças dependem de habilidades desenvolvidas pelo ego, e, a princípio, esse último ainda não foi constituído. Dessa forma, ou admitimos um mecanismo não-intencional na constituição da repressão originária e mantemos a idéia de transformação automática da libido em ansiedade – alternativa que afasta o conceito de ansiedade de sua aceção como estratégia defensiva do organismo – ou reconhecemos a necessidade de um conjunto de crenças sobre o mundo

exterior que permitam a interpretação das pulsões sexuais como ameaças ao sujeito – e, nesse caso, rejeitamos de vez a tentativa de descrever a repressão como um simples jogo mecânico de forças e a ansiedade como resíduo desse jogo.

Em *Inibições, Sintomas e Ansiedade*, Freud tenta harmonizar essas duas alternativas. Ele ainda sustenta a antiga idéia de que a ansiedade pode ser resultado de uma simples conversão econômica – ou seja, excesso de excitações de cunho sexual que acaba por produzir ansiedade como um efeito direto da libido represada. Mas dá um passo importante ao reconhecer que grande parte das ansiedades neuróticas exige a percepção de uma ameaça exterior. Em sua nova proposta, Freud reaproxima a ansiedade neurótica da ansiedade normal ao salientar que também a primeira predispõe o sujeito a reagir a seu ambiente. Além disso, propõe um vínculo mais estreito entre a ansiedade e a repressão – ou melhor, entre a ansiedade e os mecanismos psíquicos de defesa. A ansiedade deixa de ser um simples subproduto da repressão e passa a ser considerada como uma de suas causas determinantes.

Em vez de simplesmente presumir que as pulsões sexuais representam uma ameaça ao ego, Freud admite agora que “uma exigência instintual não é, afinal de contas, perigosa em si; somente vem a ser assim na medida em que acarreta um perigo externo real (...). Dessa forma, o que acontece numa fobia, em última instância, é a substituição de um perigo externo por outro” (FREUD, 1926 [1925], p. 126). No caso do Pequeno Hans, seu desejo de intimidade física com a mãe não pode ser considerado em si mesmo um perigo. A inclinação ao contato físico com a mãe e a satisfação resultante desse contato são como a sede e a satisfação de beber ou a necessidade de excreção e a satisfação de excretar. Os conflitos e os perigos não surgem de suas necessidades naturais, mas do convívio social. O desejo de intimidade com a mãe sofre restrições impostas pelo pai. O ambiente familiar infunde na criança o temor por penalidades e castigos e, portanto, incute-lhe o temor de contrariar o pai. O seu desejo pela mãe começa a se tornar perigoso na proporção exata em que ela toma conhecimento de que podem ser dolorosas – até mesmo insuportáveis – as conseqüências de querer satisfazer alguns de seus desejos.

Em *Inibições*, Freud afirma que as fobias infantis têm sua origem num medo específico – o medo de ser castrado. Na interpretação de Freud, o complexo de Édipo teria alcançado máxima expressão no desenvolvimento psicológico do Pequeno Hans: o garoto nutria desejos lúbricos pela mãe; via no pai a figura de um empecilho a seus desejos e um rival na disputa pelo afeto da mãe. Em meio a esse conflito surgiu o temor de que o pai – ciente das afeições de Hans para com a mãe e de seu ódio violento contra ele – resolvesse

revidar de forma aterradora, submetendo o pequeno lascivo ao suplício da castração. Podemos nos ater apenas aos aspectos mais gerais da proposta freudiana e diminuir a importância do complexo de Édipo ou do complexo de castração enquanto noções explicativas fundamentais. Basta-nos considerar o drama edípiano do Pequeno Hans como uma expressão particular entre tantos outros tipos de conflitos que podem ser vivenciados de maneira traumática pelas crianças. O drama do Pequeno Hans torna-se plausível se consideramos seu desejo pela mãe, seu ódio pelo pai e seu medo de ser castrado como idiossincrasias de sua história de vida, em vez de forças onipresentes que atuam na modelagem de todas as almas da espécie humana. Feita essa qualificação, o medo angustiante de ser castrado passa a ser um episódio perfeitamente compreensível *na vida de Hans*. Nos relatos de seu pai, o Pequeno Hans já havia escutado a ameaça de ter o pênis cortado caso não parasse de acariciá-lo. Havia chegado à crença, contando inclusive com o incentivo de adultos, de que todas as pessoas têm pênis. Ao constatar que as mulheres não tinham pênis, chegou à conclusão de que aquela ameaça já havia sido concretizada em alguns casos e que, portanto, ele mesmo poderia ser uma vítima. No mundo de Hans, a sentença de castração é factualmente possível; e seu medo é até certo ponto compreensível.

Dessa configuração psicológica surge a fobia por cavalos. O problema, no caso de Hans, talvez fosse sua inaptidão em lidar com um grau tão elevado de ansiedade como o proporcionado pelo seu medo infantil de ser castrado. Se o aparato psíquico estivesse plenamente desenvolvido, talvez o Pequeno Hans houvesse encontrado recursos para lidar com o seu medo, enfrentá-lo de maneira consciente e, por fim, elaborar uma estratégia para evitá-lo. Contudo, ao menos na apresentação de Freud, o aparato psíquico teve que encontrar formas alternativas de lidar com a “sobrecarga” de ansiedade. A forma encontrada foi o deslocamento do objeto do medo. Por uma cadeia de associações entre o seu pai e seu animal predileto, o medo de ser castrado pelo pai converteu-se em medo de ser mordido por um cavalo. É precisamente aqui que a ansiedade normal se diferencia da ansiedade neurótica. Se Hans já houvesse adquirido maturidade emocional e cognitiva para lidar com doses elevadas de ansiedade, o problema teria sido realisticamente reconhecido e conscientemente examinado; e a estratégia para lidar com o excesso de ansiedade teria, portanto, seguido outro percurso. No caso de Hans, entrou em ação um mecanismo de proteção psíquica que atalhou os processos de deliberação e avaliação.

Em sua reavaliação do caso, Freud indaga qual teria sido o sintoma gerado pela repressão.

O Pequeno Hans recusava-se a sair de casa porque tinha medo de cavalos. Isso era a matéria-prima do caso. Que parte disso constituía o sintoma? Era o sentimento de medo? Era o objeto escolhido para seu medo? Era o abandono de sua liberdade de movimento? Ou era mais de um desses fatores combinados? Qual foi a satisfação por ele renunciada? E por que teve de renunciá-la? (FREUD, 1926 [1925], p. 101)

Embora a resposta para a pergunta pareça óbvia – afinal, o sintoma, independentemente de como tenha sido gerado, não parece ser outro senão a própria fobia por cavalos – Freud vai buscá-la naquilo que, segundo ele, manifesta a operação dos mecanismos de defesa:

Aqui, então, está a nossa descoberta inesperada: em ambos os paciente [o Pequeno Hans e o Homem dos Lobos] a força motriz da repressão era o medo da castração. As idéias contidas na ansiedade de cada um – a de ser mordido por um cavalo e a de ser devorado por um lobo – eram substitutas, por distorção, da idéia de ser castrado pelo pai. Foi essa idéia que sofreu repressão (FREUD, 1926 [1925], p. 110).

Por outro lado, aquilo que aparentemente seria o principal sintoma – o medo – não é, em si mesmo, provocado pela repressão. O medo ou a ansiedade presente na fobia não é um produto novo, mas continua a ser aquela mesma emoção que já havia se manifestado antes mesmo que as medidas defensivas da psique interferissem:

(...) [O] *afeto* de ansiedade, que era a essência da fobia, proveio, não do processo de recalçamento, não das catexias libidinais dos impulsos recalçados, mas do próprio agente repressor. A ansiedade pertencente às fobias a animais era o medo inalterado de castração. Era, portanto, um medo realístico, o medo de um perigo realmente iminente ou que assim foi considerado. Foi a ansiedade que produziu a repressão e não, como anteriormente eu acreditava, a repressão que produziu a ansiedade (FREUD, 1926 [1925], p. 110, ênfase do autor).

O medo, portanto, não é sintoma da repressão, nem o ingrediente diferenciador de um comportamento neurótico. Se a resposta do Pequeno Hans tivesse se resumido ao medo inspirado pelo pai, não haveria razão para dizer que ele padecia de uma neurose. “Sua reação emocional teria sido inteiramente compreensível. O que a transformou em uma neurose foi apenas uma coisa: a substituição do pai por um cavalo. É esse deslocamento, portanto, que faz jus à denominação de sintoma (...)” (p. 105). Portanto, segundo Freud, o medo manifesto pelo Pequeno Hans é uma resposta normal, em tudo semelhante às demais respostas emocionais suscitadas por situações de perigo – reais ou imaginárias. A anomalia surge de uma manobra defensiva em que o objeto original da emoção é substituído por outro. E, o que é ainda mais importante, essa defesa é efetivada no intuito de conter a ansiedade.

Na visão de Cavell, as diversas alterações efetuadas por Freud em *Inibições* são fundamentais à teoria psicanalítica, pois unificam processos que até então eram considerados

independentes uns dos outros. A primeira conciliação importante seria a dos processos da repressão com os processos de formação de sintomas. Na versão anterior, tínhamos um primeiro processo de repressão do qual pouco ou nada sabíamos sobre seu operador e sobre suas motivações. O resultado desse processo seria o represamento da libido. Por razões não muito claras, a libido não escoada manifestava-se no domínio psicológico sob a forma de ansiedade. A partir daí, entrava em operação um segundo processo – o de formação de sintomas – cujo propósito seria o de conter a ansiedade. Na versão atual, a repressão e a formação de sintomas tornam-se fases de um único e mesmo processo. A ansiedade provocada pela percepção externa conduz o aparato psíquico a adotar medidas capazes de conter o desprazer imposto pela realidade. A repressão atua, então, no sentido de mascarar a própria realidade e assim minorar o sofrimento psíquico. Mas esse processo de obscurecimento da realidade confunde-se com a própria formação do sintoma. De certa maneira, a repressão é uma rejeição das restrições impostas pelo sistema cognitivo e a forma assumida por essa rejeição é o próprio sintoma da neurose – exemplo disso seria a tática de rejeitar a identificação correta do objeto de medo em favor de alguma coisa que representasse uma ameaça menor ou mais suportável (CAVELL, 1993, p. 183).

Talvez fosse o caso de voltar ao caso do Pequeno Hans para ilustrar melhor esse processo. O Pequeno Hans encontra-se numa situação difícil. Dadas suas crenças sobre o mundo e sobre as pessoas de seu convívio, pesa sobre ele a ameaça aterradora da castração. Talvez uma simples representação difusa de seu pai já fosse suficiente para gerar desconforto e medo. Aliada à insuficiência de informações sobre o mundo, sua imaturidade emocional contribui para que o acúmulo de ansiedade rapidamente alcance níveis intoleráveis. Mas, antes de ultrapassar a medida do suportável, a ansiedade do Pequeno Hans pode lhe prestar um serviço bastante útil. Como Freud fez questão de ressaltar mais de uma vez, em doses moderadas a ansiedade funciona como um sinal de alerta. Por ser uma reação defensiva, a ansiedade desempenha a importante função de preparar o indivíduo para o perigo e para as medidas defensivas apropriadas. Só que a medida defensiva apropriada no caso do pequeno Hans não é correr o mais rápido possível, nem ficar imóvel feito uma estátua, nem adotar qualquer outro tipo de atitude corporal. A fuga nesse caso é psicológica. Ao sentir o alerta de ansiedade, o Pequeno Hans inconscientemente recorre ao único artifício à sua disposição capaz de evitar que a ansiedade se converta em pânico: ele submete à repressão as crenças e os desejos que insuflam o seu medo. Essa repressão não se manifesta numa expulsão da consciência de crenças e desejos. Na verdade, a sua natureza é a de uma fuga da realidade.

Em vez de se ater às impressões e crenças proporcionadas por seu aparato cognitivo, Hans refugia-se na fantasia e constrói uma realidade alternativa – também compatível com os medos que lhe perturbam, mas de características menos aterradoras. Em sua fantasia, forma-se um simulacro capaz de esconder as reais motivações da ansiedade. Em consequência, a casa volta a ser um local seguro (e não um local de risco), o pai volta a ser uma figura amigável (e não uma ameaça) e o objeto associado imaginativamente ao medo – o cavalo – pode ser (ao contrário do pai) facilmente evitado. Desse modo, a seqüência de associações fantasiosas forma o sintoma – a substituição do objeto temido – e simultaneamente presta-se à função de defesa psíquica, pois logra reduzir a ansiedade.

Há um aspecto curioso nessa narrativa. O seu fio condutor é o problema da ansiedade. É a ansiedade que põe em movimento o mecanismo de defesa psíquica que, ao final da história e à custa da sanidade, erigirá barreiras às torrentes de ansiedade. Essas barreiras à ansiedade são produtos contingentes da fantasia. Os excessos de ansiedade são inibidos porque o trabalho ininterrupto da fantasia acaba por resultar na transposição da psique a uma realidade deturpada, que disfarça, oculta ou suprime os elementos causadores da ansiedade. O surpreendente no caso de Hans é que a fabulação reaproxima-o da realidade – afinal, seu pai nunca foi uma ameaça real, sua casa sempre foi um lugar seguro e ninguém nunca quis decepar seus órgãos genitais – e afasta-o de uma percepção equivocada da realidade. A realidade desfigurada pela fabulação, ao menos no presente caso, não é a realidade compartilhada pelos vários integrantes da comunidade familiar em que Hans está inserido, mas uma representação infantil do mundo, construída erroneamente a partir de um conjunto de crenças falsas. Essa característica paradoxal da narrativa será importante para a apreciação crítica apresentada mais adiante.

A segunda conciliação importante apontada por Cavell estaria na incorporação da repressão das pulsões e das gratificações substitutivas a um mesmo processo. Nas versões anteriores da teoria da repressão, tínhamos duas forças antagônicas: de um lado, pulsões demandando satisfação; de outro, uma instância censória opondo-se à sua satisfação. Os sintomas surgiam como o resultado de concessões mútuas: a pulsão sexual recebia uma gratificação parcial no sintoma, mas não se manifestava explicitamente; e o censor inibia a manifestação sexual da pulsão, mas tolerava a formação substitutiva imposta pela mesma. Na revisão da teoria, a pulsão libidinal desempenha um papel secundário na constituição do sintoma e o desejo relevante passa a ser o desejo urgente de se livrar da ansiedade. Assim como antes, o desejo erótico ainda é importante na constituição do conflito; mas a ansiedade

gerada por esse conflito faz surgir o desejo de fuga, que toma o seu lugar no elenco de prioridades. O desejo de esquivar-se dos objetos de temor assume a feição de um desejo de rejeição – de rejeitar as próprias crenças e convicções, de rejeitar as próprias percepções do mundo. De maneira análoga à concessão parcial alcançada pelo desejo erótico no antigo modelo da repressão, a satisfação obtida pelo desejo de fuga não é completa. O refúgio imaginário – construído por meio da falsificação de crenças e percepções – ainda preserva elementos desagradáveis e atemorizantes (como a fobia de Hans a cavalos), embora esse refúgio represente um mundo menos aterrador do que o enfrentado pelo paciente antes da manifestação do sintoma (CAVELL, 1993, p. 183).

Além dessa atenuação da ansiedade proporcionada pelo processo da repressão e pela manifestação sintomática decorrente, o sujeito torna-se geralmente o foco das atenções dos que lhe são próximos. Nessa condição, surgem ganhos adicionais e não planejados que reforçam os mecanismos de defesa e que, por vezes, correspondem aos desejos conflituosos que deram origem ao processo de recalque. No caso do Pequeno Hans, sua fobia trouxe-lhe o ganho adicional de permanecer mais tempo em companhia de sua mãe; esse ganho, por sua vez, comprazia ao desejo libidinal que estava na origem de sua ansiedade. Contudo, na opinião de Cavell, essa obtenção de ganhos secundários não é condição necessária para a formação de sintomas. Segundo a reformulação por ela apresentada, o sintoma não precisa manifestar nenhum tipo de compensação à frustração da libido. Basta substituir uma ansiedade insuportável por outra mais tolerável.

Mas por que o psiquismo não leva as orientações do princípio do prazer às últimas conseqüências? Por que contentar-se apenas com uma troca de ansiedades, em vez de prosseguir no trabalho fabulador e fixar-se num ambiente psicológico isolado do sofrimento? Cavell não oferece respostas categóricas a essas questões, mas apresenta duas sugestões. A primeira delas é a de que as operações de defesa não atuam na solução do problema original. As fontes primárias da ansiedade ainda permanecem ativas, ainda que dissimuladas. O desejo libidinal pela mãe e a hostilidade contra o pai permanecem tão intensos quanto antes; e, suas convicções a respeito das diferenças entre os sexos, da ameaça de castração e do revanchismo do pai permanecem inabaladas, pois o mecanismo de defesa não instaura uma revisão de crenças, mas simplesmente uma ocultação. Sendo assim, a situação de risco inicial não foi adequadamente debelada. A segunda sugestão é a de que esse estado de coisas auxilia a manutenção do auto-engano. O fato de o sintoma manter uma carga penosa impede que o

sujeito reconheça a condição sintomática como produto de seu próprio desejo (CAVELL, 1993, p. 184).

Até o momento foram apresentadas as linhas gerais da reformulação da teoria da repressão e a centralidade concedida aí ao fenômeno da ansiedade. Em síntese, a ansiedade provoca a repressão; a repressão consiste numa atividade mental subintencional que dissimula a situação de risco; o produto dessa atividade é responsável pela formação do sintoma. O modelo do mecanismo de repressão apresentado por Cavell parece ser adequado aos casos de fobia. A atividade mental repressora não precisa ser elaborada em termos intencionais para que as associações secundárias desloquem a reação de medo para objetos dissimuladores. Uma das peculiaridades das fobias que favorecem a aplicação desse modelo é o fato de que os comportamentos a elas associados também são expressivos de reações normais de medo. Embora possa haver variações, um mesmo padrão é identificável nas reações fóbicas e nas reações simples de medo. Por não ter que provocar o surgimento de um comportamento excessivamente destoante dos comportamentos normais, basta ao mecanismo de defesa estabelecer vínculos entre representações mentais. Na explicação da fobia do Pequeno Hans, parecem ser suficientes a resposta emocional de ansiedade, a reação evasiva endopsíquica e uma seqüência selvagem de associações fantasiosas. Essa versão enxuta do processo de repressão explica a gênese do problema sem apelar a atribuições extravagantes: não se faz necessário postular que, em algum lugar de sua mente, ele ponderou que a melhor solução para o seu problema seria substituir a figura do pai pela do cavalo como objeto de temor; nem foi preciso supor que ele acreditasse, ainda que inconscientemente, que a estrutura mental em que os cavalos representam um perigo mortal satisfaz o seu desejo de fuga.

Mas Cavell julga necessário adicionar novos elementos à resposta evasiva adotada pelo mecanismo de repressão. Essa resposta precisa conduzir a uma atividade da fantasia que seja rica o suficiente para desenvolver uma espécie de narrativa mental. Será precisamente esse drama intramental que permitirá explicar, a partir da atividade da repressão, as irrupções extravagantes que, ao contrário do que ocorre na fobia, distinguem-se notavelmente das ações normais do indivíduo. E será a encenação obsessiva desse drama que permitirá, segundo ela, explicar o comportamento irracional de pacientes como a sra. Cama & Mesa sem que se faça necessário atribuir crenças extravagantes aos mesmos.

6.3 Fantasia e Atuação

Cavell sugere que um desejo angustiante pode ser, ele mesmo, o ponto de partida para uma atividade visionária sem que para isso haja o concurso de uma crença instrumental (CAVELL, 1993, p. 185). Para esclarecer essa asserção, vamos buscar um ponto de referência – o fenômeno corriqueiro do sonho de vigília. É comum que, ao ser submetido a uma situação desconfortável, penosa ou aflitiva, o sujeito dê asas à imaginação e procure algum alívio sonhando acordado. Ele deseja subtrair-se a essa situação desconfortável, penosa ou aflitiva e espontaneamente volta os seus pensamentos para situações mais tranquilas, mais prazerosas e felizes. É indiscutível que, em tais casos, uma das motivações para a divagação seja as experiências desprazerosas com as quais o sujeito tem de lidar no seu dia-a-dia. Nesse aspecto, o desejo de alívio manifesto nesses casos corriqueiros aproxima-se do desejo angustiante que insufla a fantasia; e a atividade comum de imaginar é similar à da fantasia. Mas há uma diferença fundamental. Nos episódios de devaneio, a atividade imaginativa está permanentemente sob o controle da rede racional de estados mentais. O funcionário submetido a situações cotidianas de estresse certamente sonhará com um emprego melhor, com as férias de verão, com o prêmio milionário da loteria ou com alguma outra situação que represente, para ele, um incremento de seu bem-estar. Mas a construção desse sonho, por mais mirabolante e excêntrica que possa ser, não é completamente aleatória. O sujeito *acredita* que as experiências imaginadas são um meio eficaz para a obtenção de um propósito específico, seja ele aliviar a tensão, acalmar-se ou ser feliz. A cadeia de imagens prazerosas obedece a diretrizes estabelecidas pelo juízo do sujeito sobre o que é e o que não é o melhor para ele. São essas crenças e essas diretrizes que estão ausentes na operação da fantasia. A fantasia, pelo menos tal como deve ser considerada na teoria da repressão ora em apreço, deve operar às cegas – sem obedecer a qualquer tipo de ditame proveniente dos juízos e crenças do sujeito.

Há um detalhe importante para o qual devemos estar atentos. O padrão de explicação por razões está sendo aqui utilizado de uma maneira um pouco diferente da usual. Geralmente esse padrão é adotado para explicar ações. Na presente discussão ele está sendo empregado na explicação de eventos mentais. A combinação de um desejo ou propósito com uma crença resulta numa atividade visionária. No caso prosaico de nosso funcionário, temos o desejo de desafogar-se e a crença de que tal ou qual situação seria ideal a seu descanso. Só que nesse exemplo as razões não motivam uma ação, mas uma representação de si mesmo nessa situação ideal.

Parte da solução proposta pelos defensores da via intermediária depende dessa adaptação do esquema de explicações racionais à geração de imagens mentais que antecedem a execução de uma ação. Na verdade, a suposição desse gerador de imagens deve estar sempre presente na cadeia causal que leva dos desejos ou crenças às ações. Segundo essa perspectiva, a geração de imagens faz parte da própria natureza do desejo, mesmo nas ocasiões mais simples. Se alguém me ofende e provoca em mim um desejo intenso de vingança, o simples surgimento desse desejo provoca uma cadeia de imagens em que expresse a minha raiva. Essas imagens seriam um antecedente da própria ação e já trariam, em si mesmas, certa dose de satisfação. Porém, após a admissão desse vínculo estreito entre os desejos e as formações imagéticas, ainda resta por explicar como uma seqüência de imagens teria o condão de satisfazer parcialmente um desejo. Nos casos rotineiros a compreensão é fácil, pois *sei* que *estas* imagens representam uma situação de desforra, ou de alívio, ou de satisfação para *este* desejo. No processo de repressão, tudo fica obscuro, pois, ao descartar as crenças capazes de dar sentido à própria noção de que algo representa uma satisfação, não sabemos como a psique retira algum benefício da reiteração de imagens nem como essas estruturas imagéticas podem interferir no próprio comportamento do sujeito.²⁹

Infelizmente, a caracterização da fantasia apresentada por Cavell oferece poucas pistas para a solução do enigma. Ela inicia sua análise com uma comparação entre as operações da fantasia e a brincadeira infantil. Essa comparação foi feita por Freud no trabalho “Escritores Criativos e Devaneios”:

Acaso não poderíamos dizer que ao brincar toda a criança se comporta como um escritor criativo, uma vez que cria um mundo próprio, ou melhor, reordena os elementos de seu mundo de um modo que lhe agrada? Seria um erro supor que a criança não leva a sério esse mundo (...). A antítese da brincadeira não é o que é sério, mas o que é real. Apesar de toda a emoção com que a criança catexiza seu mundo de brinquedo, ela a distingue perfeitamente da realidade e gosta de ligar seus objetos e situações imaginadas às coisas visíveis e tangíveis do mundo real. Essa conexão é tudo o que diferencia a brincadeira infantil do “fantasiar” (...)

Ao crescer, as pessoas param de brincar e parecem renunciar ao prazer que obtinham ao brincar. Contudo, quem quer que compreenda a mente humana sabe que nada é tão difícil para o homem quanto abdicar de um prazer que já experimentou. (...) O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou sub-rogado. Da mesma forma, a criança em crescimento, quando pára de brincar, só abdica do elo com os objetos reais; em vez de *brincar*, ela agora *fantasia*. Constrói castelos no ar e cria o que chamamos de *devaneios*. (1908 [1907], p. 135-136, grifos no original.)

²⁹ Na verdade, o que se faz necessário aqui é introdução de um mecanismo psicanalítico similar mas anterior ao desejo. Ver 7.2 a 7.5.

A autora apresenta uma interpretação bem pessoal a esse trecho. Aparentemente, Freud estaria afirmando aqui que a atividade de devanear ou fantasiar seria muito semelhante à atividade infantil de brincar, com a única diferença de que o adulto não adota mais o suporte dos objetos reais para construir os seus mundos imaginários. Contudo, Cavell considera que a leitura realmente interessante desse trecho seria aquela que destacasse o sujeito que “cria um mundo próprio” e “reordena os elementos de seu mundo de um modo que lhe agrada”. A criança faz isso alterando as disposições e as funções dos objetos que a cercam. Já o adulto, ao fantasiar, reordena os seus próprios estados mentais. Ele atua sobre a sua própria rede mental, separando e isolando uma porção de suas crenças de modo a preservá-las das exigências de adequação à realidade e rigor racional que comandam a rede principal. Ao deixar de brincar, os adultos começam a criar uma região de construções mentais isolada das múltiplas crenças que orientam a sua representação do mundo real e a sua conduta no mundo exterior. Em outras palavras, é da natureza da fantasia produzir estruturas que estão imunes às imposições do Princípio da Realidade.

No caso que nos interessa – o da formação substitutiva que ocasionará uma neurose – esse arranjo desempenhará um papel fundamental. O desejo de fuga que brota do estado de ansiedade fornece um incentivo adicional a essa atividade imaginativa que, por sua vez, parece talhada às demandas do escapismo. “O ato imaginativo é, por natureza, defensivo e enganador”, diz Cavell, pois o sujeito imagina o mundo como algo diferente do que ele conhece ou poderia facilmente conhecer (CAVELL, 1993, p. 188). A diferença crucial da atividade da fantasia, se comparada ao fluxo normal da imaginação, é a perda dos referenciais realistas que estão presentes nas brincadeiras infantis, na literatura de ficção e no devaneio. Em certas circunstâncias, especialmente naquelas em que o aparato psíquico ainda não alcançou a maturidade, a fantasia tem aparentemente a capacidade de inaugurar uma cisão na vida mental:

Ela [a criança] responde ao conflito com duas reações opostas, ambas válidas e ativas. Por um lado, com o auxílio de certos mecanismos, ela rechaça a realidade e rejeita quaisquer proibições; por outro lado, ao mesmo tempo, ela reconhece o perigo que emana da realidade, acata dentro de si esse medo como um sintoma e mais adiante tenta lidar com esse medo. Em princípio, essa é uma solução bastante engenhosa. Ambas as partes em disputa recebem seu quinhão: permite-se à pulsão obter a satisfação almejada e, ao mesmo tempo, tributa-se à realidade o respeito necessário. Mas, como reza o dito popular: só a morte nos é dada de graça. Esse resultado tão bem-sucedido só foi alcançado ao preço de um rompimento na tessitura do Eu, a qual não cicatriza, ao contrário, só aumenta à medida que o tempo passa. Assim, as duas reações opostas com as quais o Eu respondeu ao conflito passam a subsistir como núcleo de uma cisão no Eu.

Ora, um processo assim nos causa uma certa estranheza porque pressupomos que os processos que ocorrem no Eu são sempre dirigidos à síntese, mas vemos que estávamos equivocados. Na verdade, a assaz importante função sintética do Eu depende de condições específicas e é vulnerável a uma série de perturbações (FREUD, 1940 [1938], p. 173-174).

A fantasia, portanto, cria uma espécie de ponto de atração no universo mental do sujeito em torno do qual irão se aglomerar imagens icônicas, afetos e desejos que gradualmente se afastam do pólo principal da organização mental – o pólo da realidade. Se imaginarmos a brincadeira infantil e o devaneio como uma composição de dois vetores – um orientado para a realidade e o outro orientado para a satisfação de desejos – concluiremos que a fabulação patogênica orienta-se paralelamente ao eixo da realidade, eliminado qualquer possibilidade de composição. A atitude ambígua presente na brincadeira e no devaneio é desfeita em detrimento da atitude realista.

Mas essa compartimentalização efetuada pela fantasia cumpre uma função defensiva importante. Essa atividade imaginativa é disparada ou intensificada, muitas vezes, por um desejo angustiado de escapar às causas da ansiedade. Com essas considerações, chegamos a outro conceito importante na obra de Freud: as lembranças encobridoras. Freud chamou de memórias encobridoras os relatos de seus pacientes que, embora fossem apresentados como recordações de episódios remotos de sua infância, seriam na verdade ficções cuja função principal seria a de ocultar memórias genuínas e angustiantes.³⁰ A identificação dos elementos que desencadearam a neurose, indispensável à prática psicanalítica, passa, em muitos casos, pela interpretação dessas fantasias disfarçadas de memória:

O objetivo parece ser o de chegar [retroativamente] às cenas primevas. Em alguns casos, consegue-se isso diretamente, mas, em outros, somente por um caminho indireto, através das fantasias. Pois as fantasias são fachadas psíquicas construídas com a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças (FREUD, 1897).

Cavell utiliza o tema das lembranças encobridoras para introduzir a discussão da relativização do tempo psicológico. As lembranças encobridoras são produtos da fantasia que se fazem passar por representações do passado. Desse modo, essa interferência leva a uma espécie de reinterpretação do passado à luz da fantasia presente. Por outro lado, os episódios pretéritos imiscuem-se no tempo presente – como uma versão fantasiosa do presente – só que de um modo peculiar. Em vez de a fantasia se manifestar como representação mental, ela

³⁰ Cf. FREUD, 1899.

assume a forma de uma *atuação*. Numa passagem de “Recordar, Repetir e Elaborar”, escreve Freud:

Podemos dizer que o paciente não recorda coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas o expressa por *atuação*. Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete-o*, sem, naturalmente, saber que o está repetindo (...) [o analista] comemora como um triunfo do tratamento o fato de conseguir que aquilo que o paciente deseja descarregar na ação torne-se disponível através do trabalho da recordação (FREUD, 1914, p. 165-168, grifos no original).

Com a concatenação de todos esses conceitos, temos o seguinte. A ansiedade põe em movimento o mecanismo de repressão. Esse mecanismo, como vimos, é reformulado e apresentado como uma ativação da fantasia. A fantasia constrói uma realidade alternativa que, ao sobrepor-se ao episódio traumático, atenua a sensação de ansiedade. Contudo, o produto da fantasia de alguma forma insinua-se no sistema de memória, fazendo com que uma ficção assuma as feições de uma recordação. Essa fantasia disfarçada de memória é recuperada não como uma representação consciente, mas como atuação, ou seja, como gestos, movimentos corporais e tiques que não correspondem a nenhuma deliberação e que formam um padrão de comportamento cujos elementos principais escapam ao conhecimento do próprio sujeito.

À luz dessas reformulações do processo de defesa, Cavell retoma o caso da sra. Cama & Mesa e afirma que “a repressão permite a recordação do passado, mas não *como* memória. Isso a protege do sofrimento de ter que reconhecer que, *enquanto* passado, nada pode ser feito; e permite-lhe agir *como se* ela pensasse poder agora refazer o passado em seu presente” (CAVELL, 1993, p. 189, ênfases da autora). Em termos um pouco mais claros: a sra. Cama & Mesa tem um comportamento que parece ser o de quem acredita que pode refazer o seu passado; mas na verdade está simplesmente *atuando* – num sentido próximo ao de um ator dramático que atua sobre um palco de teatro. O seu comportamento não poderia sequer receber a qualificação de “ação”, dado que esse conceito pressupõe o vínculo com atitudes proposicionais. Seu comportamento sintomático apenas reflete uma narrativa fantástica que patologicamente transpõe o confinamento mental.

Consideramos, contudo, que muitas lacunas foram deixadas nessa reconstrução do mecanismo de defesa e que o objetivo principal não foi alcançado – o de propor um esquema de defesa psíquica que não dependesse plenamente de atitudes intencionais. Por essa razão, parece-nos que aquela partícula “como se”, enfatizada no texto de Cavell, realiza uma espécie de prestidigitação: pretende desviar nosso olhar para as aparências não-intencionais e

esconder todas as manipulações intencionais de fundo que seriam necessárias para que chegássemos à conclusão apresentada.

6.4 Considerações sobre a Interferência da Fantasia

Em 6.2 apresentamos a aplicação da teoria revista da repressão ao caso de fobia do Pequeno Hans. Como a atividade “fantástica” exigida para esse caso é muito mais rudimentar que o drama encenado pela sra. Cama & Mesa, consideramos que as inovações introduzidas em 6.3 pouco ou nada afetam a adequação do caso do Pequeno Hans ao modelo parcimonioso apresentado em 6.2. Portanto, mantemos a conclusão favorável à explicação apresentada nessa mesma subseção.

Mas, como vimos, muita coisa foi acrescentada ao modelo em 6.3 a fim de se fornecer uma explicação ao comportamento compulsivo. O modelo foi significativamente expandido por meio de várias hipóteses sobre a fantasia, sobre a sua interação com a memória e sobre o modo em que essas fantasias são recuperadas. A conclusão que pretendo estabelecer nessa subseção é a de que essas expansões devem ser descartadas em benefício da manutenção do modelo parcimonioso – uma vez que, nesse último, as atividades mentais não-rationais não precisam ser suplementadas por atitudes proposicionais.

A síntese feita por Marcia Cavell a respeito da formação do comportamento compulsivo da sra. Cama & Mesa deixa alguns pontos obscuros. Como a fantasia pode conduzir alguém a uma forma de comportamento tão estranha? Como devemos interpretar a expressão “como se” apresentada na explicação? A autora não fornece nenhum elemento, além da exposição geral do mecanismo da repressão, que possa prestar auxílio à reconstrução desse caso específico.

Para suprir essa carência, façamos um exercício de reconstrução etiológica segundo o modelo esboçado. Em conformidade com o modelo, a fabulação surge em resposta à ansiedade. O que teria provocado a ansiedade da sra. Cama & Mesa? Por se tratar de um caso de neurose obsessivo-compulsiva, podemos seguir a sugestão de Freud de que, em casos semelhantes, a ameaça advém do próprio superego: a paciente torturava-se com a convicção de que ela mesma seria a principal responsável pelo fracasso de seu casamento. A angústia provocada por essa convicção levou ao acionamento da fabulação, que, ao reconstruir um episódio importante de sua vida conjugal em conformidade com os seus desejos, aliviou o sentimento de culpa e, conseqüentemente, a ansiedade. A fantasia, mediante associações

inconscientes entre elementos comuns de um enxoval de casamento, substituiu a cama pela mesa, o lençol pela toalha, a mancha de sangue pela de gordura, etc. Para conferir maior plausibilidade à nossa reconstrução, admitamos que, em virtude de um processo de deslocamento, a carga afetiva das memórias episódicas relevantes tenha se transferido para o complexo formado pelas operações da fantasia. (Essa hipótese acompanha a idéia de Freud de que, nas neuroses obsessivo-compulsivas, a repressão não atua no conteúdo representacional da memória, mas em seu valor afetivo). Desse modo, as memórias aflitivas perderiam um importante indutor de recuperações mnemônicas; e, em contrapartida, o complexo da fantasia receberia uma carga emotiva adicional. Essa contrapartida emocional do complexo não precisaria ser necessariamente resultado de um deslocamento “mecânico” de uma espécie de “carga emocional”, mas algo compatível com as benesses resultantes da nova condição: auto-isolamento, ruptura de obrigações sociais indesejadas, receber as atenções dedicadas aos enfermos, ser poupada de recordações desagradáveis ou qualquer outro tipo de ganho secundário. Por outro lado, podemos postular uma espécie de atalho instituído pelas operações da fantasia. A atividade visionária surgiu como resposta a visualizações aflitivas provocadas pela memória. Na hipótese aventada, essa atividade visionária impõe novos traços mnemônicos, de tal modo que, sempre que houver uma tentativa de recuperação dos traços mnemônicos originais, essa atividade é “desviada” para o complexo da fantasia. Mas, tal como proposto no modelo, essas memórias fabuladas não encontram expressão numa visualização consciente, mas numa atuação. Sendo assim, ao fim do processo, as memórias traumáticas terão sido relegadas a um canto obscuro da mente ao custo da repetição de uma seqüência de atos aparentemente sem sentido.

Talvez haja uma forma mais hábil e convincente de se refazer essa história em termos psicanalíticos, mas, ainda que haja tal história, presumo que ela trará o mesmo problema que julgo detectar na abordagem de Cavell, caso insista em seguir o mesmo enredo. Nesse enredo, o esquema de explicações por razão parece assaltar a proposta por todos os flancos. Se mantivermos resolutamente a nossa orientação de não permitir que deliberações de teor intencional contaminem o mecanismo de formação das fantasias, o modelo se tornará estéril. Se permitirmos a interferência das intenções e propósitos, voltaremos ao problema original de atribuir crenças absurdas ou estratégias desvairadas aos agentes.

O principal problema com esse recurso ao mecanismo da fantasia para explicar o comportamento compulsivo da sra. Cama & Mesa está na suposição de que as imagens têm a virtude especial de, por si mesmas, significar alguma coisa e de que uma mera aglomeração

de imagens constitui um modelo capaz de representar uma situação qualquer. Voltemos ao caso da sra. Cama & Mesa. O trabalho da fantasia construiu um aglomerado de imagens – mesa, toalha, mancha – que, segundo a proposta da repressão aqui delineada, constituiria a representação de uma situação de fuga – uma fachada para o desejo de mudar a história. A porção não-intencional do processo foi realizada pelas associações aleatórias ou secundárias de elementos das memórias traumáticas com objetos do ambiente cotidiano. Mas a imagem de uma toalha de mesa é só uma imagem de uma toalha de mesa! Essa imagem não significa nada até que saibamos o que se pretende com ela. Como Wittgenstein já observou, uma imagem só irá representar algo se soubermos como ela será empregada no jogo de linguagem relevante. Mais especificamente, o desenho de uma maçã só pode significar uma maçã se tal imagem for efetivamente usada para fazer referência a maçãs. Em várias passagens das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama a atenção para o fato de que um modelo, ilustração, desenho ou pintura, por mais acurados que sejam, só recebem o seu significado em virtude das práticas instituídas quanto ao uso de imagens com propósitos comunicativos.

Vejo um quadro. Ele representa um idoso, apoiando-se em sua bengala, subindo um caminho íngreme. – Mas como? A aparência não seria justamente a mesma caso o idoso estivesse descendo o caminho nessa posição? Talvez um marciano descrevesse o quadro dessa maneira. Não preciso explicar por que nós não o descrevemos assim (WITTGENSTEIN, 1953, p. 54).

Não descrevemos o quadro de outro modo porque é um fato geral a respeito de nossa natureza caminhar no mesmo sentido a que estão voltados nossos olhos e ponta dos pés, porque temos o costume estabelecido de supor certa coincidência entre a figura e o figurado e porque temos já estabelecido o hábito de fazer representações de pessoas, objetos e ações por meios gráficos. Todos esses conhecimentos, hábitos e costumes excluem as interpretações “alienígenas”, mas nada disso está contido nas próprias imagens. Tomadas isoladamente, elas nada dizem sobre nossa natureza e nossos costumes e estão abertas a inúmeras interpretações. O mesmo vale para as imagens mentais:

Se eu disser “Eu me referia a *ele*”, muito provavelmente uma imagem virá à minha mente, talvez de como olhei para ele, etc.; mas a imagem é apenas uma ilustração de uma história. Dela somente, quase nada se pode concluir; apenas quando se conhece a história, sabe-se o significado da imagem (WITTGENSTEIN, 1953, §663).

Evidentemente, essas observações só terão efeito contestatório perante uma concepção que pretenda dotar as imagens mentais de significado lingüístico intrínseco. O foco das críticas de Wittgenstein são as teorias filosóficas que procuram explicar o significado das

imagens a partir de sua capacidade de gerar associações mentais espontâneas entre a imagem em questão e o seu objeto de referência. Mas essa é uma associação contingente e acidental, enquanto que as relações simbólicas entre uma imagem e o objeto que ela representa têm um caráter normativo e necessário. Mesmo que as associações mentais espontâneas entre eles sofressem um repentino declínio, isso não alteraria o significado da imagem se os mesmos usos, orientados pelas mesmas convenções, persistissem. Contudo, se o nosso problema é, por exemplo, a capacidade de certa imagem provocar efeitos prazerosos em quem a constrói mentalmente, nossa discussão sai do âmbito dos significados convencionais das imagens e, ao menos em princípio, está imune a críticas como as de Wittgenstein.

Feita essa ressalva, poderíamos dizer que a hipótese apresentada por Cavell estaria fora do alcance das críticas de Wittgenstein se as seqüências imagéticas provocadas pelo desejo angustiado de evasão tivessem o caráter de associações contingentes e acidentais. Entretanto, suas suposições ultrapassam em muito essa versão puramente associativista das imagens mentais. A seqüência construída pela fantasia monta um drama, uma narrativa; e nesse caso, os componentes semânticos readquirem relevância na história que ela nos conta. A mesa, o ato de deitar-se, a mancha na toalha estão inseridos na narrativa peculiar à enfermidade da sra. Cama & Mesa e exercem funções simbólicas nessa narrativa. O problema, no entanto, é que a estrutura narrativa que dá sentido a esses emblemas é exatamente o que queríamos evitar, pois parece presumir um agente intencional a traçar seu enredo e suas metáforas principais. Sem esse plano narrativo, as situações imagéticas forjadas na fantasia perdem toda a eficácia.

Uma presumível objeção seria a de que não estamos levando em consideração os mecanismos de condensação e regressão – duas formas importantes de funcionamento primário da mente descritas por Freud. A exemplo do que acontece nos sonhos, também na fantasia os pensamentos articulados e abstratos sofrem uma regressão – as estruturas de pensamentos gerais e abstratas são representadas por meio de imagens particulares e concretas – e a multiplicidade de eventos e idéias, bem como suas nuances, são grosseiramente reduzidas à imagem de um único evento. O episódio imaginário, portanto, seria o resultado extremamente comprimido de uma grande quantidade de pensamentos, afetos e intenções. Mas essa última observação já nos faz perceber que estamos caminhando em círculo. As fabulações devem funcionar no modelo como provocadoras do comportamento sintomático; porém, ao recorrer à regressão e à condensação como mecanismos de transição entre pensamentos inconscientes e fantasias, transformamos essas últimas em meros subprodutos

do processo. Em última instância, os responsáveis pela formação do sintoma são pensamentos e intenções cultivados à margem da consciência, segundo um planejamento intencional que a própria sugestão do modelo pretende evitar. Em nosso exemplo, a senhora Cama & Mesa acalentaria pensamentos e desejos de refazer a própria história de vida e essas ocorrências inconscientes determinariam a sua conduta sintomática. A fantasia entraria nessa história apenas como disfarce das verdadeiras intenções e crenças inconscientes.

Ainda que não houvesse nenhum problema com a idéia de que uma torrente de imagens aleatória pudesse constituir representações sem o auxílio de conceitos, conexões lógicas e convenções valorativas, restaria ainda por descobrir as fontes da virtude causal da fantasia. Um pouco acima, demos o exemplo de um funcionário que se refugia na imaginação para amenizar as pressões do seu dia-a-dia. Em casos normais, a fantasia não impõe condutas ao sujeito. Embora tenha predileção por imaginar caminhadas à beira-mar, esse exercício imagético não leva o sujeito a ir trabalhar em trajes de banho. Numa mente saudável, as atividades da imaginação não se confundem com as percepções e não interferem no senso de realidade. Segundo o modelo de repressão sugerido, o oposto ocorreria na mente neurótica. Mas de que maneira as imagens fabulares se imiscuiriam no senso de realidade, de modo a forçar o sujeito a atitudes incompatíveis com o seu meio? Não pode ser uma interferência nos sistemas de percepção, pois nesse caso teríamos delírios e alucinações – portanto, uma psicopatologia completamente diferente. A sugestão de Cavell é a de uma interferência no sistema de memória. Os complexos da fantasia formariam fachadas a memórias episódicas genuínas e tomariam seu lugar no processo de recuperação mnemônica. Além de promover essa usurpação, o processo de recuperação assumiria uma feição peculiar. O complexo não é recuperado como uma representação mental, mas como uma atuação. Contudo, esse fenômeno da atuação ou da repetição inconsciente de episódios construídos pela atividade fabular não explica como uma imagem mental consegue efetivar um comportamento bizarro.

Antes que nos acusem de estar impondo ao modelo uma exigência que nenhuma teoria científica ou filosófica conseguiu ainda atender, devemos deixar claro que não pretendemos que o modelo responda à complicadíssima questão sobre como eventos físicos podem ser causados por eventos mentais. Nossa preocupação ainda se atém às fronteiras da discussão conceitual. O conceito de ação está intimamente relacionado ao de crenças, desejos e intenções. Do ponto de vista de nossas descrições psicológicas, não há dificuldade nenhuma com a explicação de uma ação se ela for adequadamente enxertada numa estrutura de crenças e desejos, independentemente de qual seja a configuração neural ou física assumida por esses

estados ou disposições mentais. Mas a mesma eficácia não é reconhecida a meras seqüências de imagens mentais destituídas de embasamento em atitudes proposicionais.

O que dizer, então, das interferências da fantasia nas ações? Se as fabricações da fantasia representam um complexo de imagens, crenças, desejos e percepções, teremos uma solução fácil, pois simplesmente o problema não se apresenta quando descrevemos os eventos em termos de ações e intenções. A linguagem cotidiana é dotada de generalidade e fluidez suficientes para acomodar as imagens mentais num encadeamento de razões que resultaram numa ação. Afinal, a descrição de uma ação não é uma descrição isenta e objetiva de alterações físicas – ela também faz parte do vocabulário psicológico. As leis naturais e as condições materiais indispensáveis para que as ações tenham ocorrido não fazem parte do conteúdo das descrições. Além disso, as conexões são corriqueiras e, em certa medida, são responsáveis pela própria inteligibilidade das ações e de suas descrições. No plano das descrições de ações, os laços já estão dados no esquema geral de explicações por razões e na própria concatenação conceitual subjacente ao vocabulário psicológico. A melhor alternativa, então, seria trabalhar onde o terreno já está preparado. Infelizmente, essa solução, embora fácil, seria inócua, pois, novamente, a adoção plena do esquema intencional na explicação do comportamento sintomático tornaria a suposição da atividade fantástica um simples acessório, irrelevante à explicação de tal comportamento.

A alternativa é assumir a relação entre a fantasia e a repetição compulsiva como um dado psicanalítico a que recorreremos sempre que depararmos com certa espécie de comportamento; mas, nesse caso, temos que tomar a precaução de tratar esse dado como uma descoberta empírica – não como uma norma de representação para a descrição do comportamento compulsivo. Essa ressalva faz toda a diferença, pois se considerarmos haver um vínculo necessário entre a fantasia e a repetição compulsiva, estaremos abandonando o terreno da investigação clínica e propondo apenas uma nova convenção a ser adotada nas descrições de formas de comportamento resistentes à explicação por razões. Por outro lado, se adotarmos a postura que julgo ser a correta – tratar a relação entre a fantasia e o comportamento compulsivo como uma descoberta empírica – teremos que fornecer caracterizações independentes para cada um desses termos e mostrar que geralmente eles coincidem.

Feitas essas considerações, estamos em condições de apreciar a conclusão de Cavell sobre o caso da sra. Cama & Mesa e do papel aí desempenhado pela partícula “como se”. Segundo Freud, o comportamento neurótico dessa senhora foi resultado de um desejo

inconsciente – o de corrigir a vida conjugal em seus episódios mais frustrantes, especialmente aqueles em que o motivo da frustração era a impotência do marido. Freud chega a fazer uma reconstituição dos pensamentos inconscientes concomitantes a esse desejo: “Não, não é verdade. Não havia razão para ele se sentir envergonhado perante a empregada; ele não estava impotente.” (FREUD, 1916-1917 [1915-1917], p. 270). Essa porção de pensamentos revisionistas é plenamente plausível – poderíamos facilmente admiti-los, inclusive, como uma cogitação consciente. O que é misterioso é o fato de atitudes intencionais plausíveis resultarem num comportamento absurdo. Se fôssemos adotar o esquema de explicações por razões, teríamos que adicionar a crença de que o ritual neurótico é um meio eficiente de refazer o passado e desmentir a realidade. Mas o modelo revisado da repressão busca justamente descartar esse uso integral do esquema de racionalizações.

Ao retomar esse caso clínico, Cavell afirma que o mecanismo de defesa não bloqueia o acesso às memórias aflitivas; a paciente continua a acessá-las, mas não como memórias propriamente ditas. O acesso aos episódios armazenados na memória manifesta-se como comportamentos compulsivos. Dessa forma, a defesa psíquica faz com que a paciente aja “como se” acreditasse poder agora refazer o seu passado. Infelizmente, essas observações são insuficientes para ajustar o caso ao modelo revisado da repressão. Além disso, a expressão “como se” é ambígua: pode tanto (a) significar que o comportamento transmite uma falsa impressão de se ajustar a uma crença que, na realidade, a paciente nunca sustentou como também (b) significar que ela segue um plano intencional do qual a deliberação consciente não tomou parte. A resposta de Cavell ajusta-se à primeira opção; mas, como tentarei mostrar, ela explora a ambigüidade e considera conclusões próprias à segunda alternativa como decorrências da primeira alternativa.

Certamente, a primeira variante é a que melhor se adapta ao modelo aqui proposto de defesa psíquica, pois é a que menos concessões faz às atitudes intencionais. Em seu relato, Freud afirma que o ritual de sua paciente não é uma simples repetição do episódio de sua noite de núpcias; mas uma tentativa de consertar todo o episódio. Mas, na interpretação que agora propomos, não há nada além de uma memória. A fantasia efetuou a substituição dos elementos relevantes e, agora, junto dos objetos substitutos, a paciente atua com eles e sobre eles de maneira semelhante às ações do episódio original. Dessa maneira, embora seu comportamento dê a impressão de que ela pensa poder refazer o passado, na verdade, ela está apenas recordando de uma maneira peculiar – neurótica – o episódio frustrante. É “como se” ela estivesse pensando que os seus gestos pudessem, no presente, refazer o passado; mas, na

realidade, ela está simplesmente atuando em vez de relembrar. O pensamento extravagante de repudiar os fatos e refazer o passado seria apenas um acréscimo indevido feito pelo próprio Freud. Não haveria, na verdade, intenção de consertar nada. O intuito de Freud de conectar os elementos comportamentais incongruentes por meio de uma seqüência coesa de crenças e intenções deveria ser descartado como uma pretensão supérflua e até contraproducente. Ao invés de coesão, há a ruptura do encadeamento normal de atitudes intencionais efetivada pela fantasia. Essa última interfere nas associações mnemônicas por meio de nexos idiossincrásicos e forma um complexo incongruente de imagens. Esse complexo, por sua vez, interfere no processo de recuperação mnemônica: o acesso ao episódio não é efetivado por representações mentais conscientes, mas por procedimentos corporais descontraídos. O comportamento resultante se manifesta de maneira ininteligível justamente porque suas causas são incongruentes – elas não foram submetidas às diretrizes racionalizantes do pensamento intencional.

É claro que ainda faltaria explicar muita coisa – sobretudo, como a fantasia logra interferir de maneira tão radical no comportamento – mas, apesar de suas limitações, essa nos parece ser a reconstrução mais adequada da neurose à luz do modelo revisado da repressão.

Curiosamente, embora tenha verbalmente aderido a essa versão da história, Cavell parece aderir à segunda interpretação do comportamento sintomático da sra. Cama & Mesa – que, ao que parece, é incompatível com a reformulação proposta pela própria autora. Os esquemas intencionais emergem na explicação de maneira camuflada e somos levados novamente a supor padrões de raciocínio, estados intencionais, etc. para explicar os mecanismos de defesa e seus produtos. Cavell retira de sua reconstituição qualquer apelo a crenças instrumentais – não entraria na explicação a crença de que o comportamento sintomático fosse o meio adequado para a realização do desejo de refazer o passado. Mas, não basta apenas descartar essa crença instrumental para que a explicação seja bem sucedida. Segundo as conclusões de Cavell, embora a operação do mecanismo defensivo resulte em sintomas desagradáveis, a paciente, em compensação, é poupada da constatação de que, enquanto eventos passados, nada pode ser feito. Essa constatação realista desempenha um papel fundamental no desencadeamento do processo defensivo. Podemos imaginar que o conflito original da paciente foi estabelecido pelo desejo de que sua vida tivesse sido diferente e a crença realista de que o passado é imutável. Em decorrência desse conflito, é plausível que o desejo tenha espicaçado a imaginação e levado a paciente a pensar como teria sido a sua vida se o seu marido não tivesse ficado impotente, se o seu casamento tivesse tido melhor

sorte, etc. Essas suposições não podem ainda ser consideradas crenças da paciente, pois, estamos supondo que, até o momento, ela não abdicou sua crença realista – ainda que, à semelhança do medo realista do Pequeno Hans³¹, essa crença realista seja uma das causas de sua angústia. Como medida defensiva contra o acúmulo de ansiedade, o psiquismo cria um refúgio insensível às impertinências da crença realista. Nesse nicho psíquico construído pela fantasia, as suposições são convertidas em crenças revisionistas sobre a realidade (a convicção de que [a proposição “Meu marido não era impotente” poderia ter sido verdadeira, mas, na realidade, é falsa] perde essa última qualificação realista e converte-se na convicção de que a proposição é simplesmente verdadeira). Em acréscimo a essa formação de crenças incompatíveis com a realidade, a fantasia deforma os conteúdos representacionais e cria um complexo de imagens que se afasta do episódio angustiante e de sua reconstrução imaginária. Para completar o processo de formação de sintomas, Cavell introduz a idéia de que os complexos híbridos formados pela interferência da fantasia sobre as representações da memória são recuperados sob a forma de atuação.

Nessa segunda variante da concepção de formação de sintomas, a ressalva apresentada pelo termo “como se” deve ser interpretada de maneira completamente diferente. Por que a autora não afirma simplesmente que a paciente atua conforme sua intenção de refazer o passado? Porque isso significaria atribuir crenças e intenções absurdas à paciente (como, por exemplo, a crença de que o passado pode ser refeito e a intenção de refazer os episódios pretéritos conforme seus desejos). Para contornar essa dificuldade Cavell recorre à fantasia como um intermediário não-intencional entre as crenças revisionistas da paciente e o comportamento neurótico. Por um lado, as crenças falsas provocam a fantasia; por outro lado, essa fantasia provoca a compulsão à repetição. Esse arranjo permite à autora afirmar que comportamento neurótico é efetuado “como se” fosse orientado pelas crenças revisionistas da paciente, embora tenha como causa imediata a fabulação inconsciente.

Quais seriam as crenças revisionistas da paciente? Citemos algumas: “Meu marido não era impotente”; “O lençol foi manchado com o meu sangue”; “A mancha estava situada no centro do lençol”; “Minha noite de núpcias foi perfeita”. Essas crenças revisionistas foram

³¹ Não podemos deixar de notar que boa parte dos problemas apresentados nesse exemplo deve-se à tentativa de tratar coisas muito diferentes como se fossem muito semelhantes. O processo de formação de uma neurose obsessivo-compulsiva deve, muito provavelmente, seguir um percurso bastante peculiar se comparado ao de formação de uma fobia. O modelo aqui apresentado parece talhado à explicação de fobias, mas não parece ser muito eficiente na explicação de uma compulsão. Seja como for, não há nenhuma razão para supor que os processos de defesa psíquica percorram os mesmos estágios e resultem em sintomas tão diferentes.

provocadas por um escapismo intencional, pois denotam uma avaliação de situações – a situação revisada é melhor que a situação real – e pelo desejo de ter tido uma experiência de casada mais gratificante do que a que realmente experimentou. Na interpretação que estamos considerando, foi esse jogo de crenças e intenções que culminou com o comportamento neurótico. Não houvesse esse jogo, não haveria fantasia nem mesmo sintoma. A ressalva “como se” significa apenas que a paciente não teria consciência de que seus atos são determinados por essas crenças revisionistas e não seria capaz de apresentá-las como razões para a sua conduta anormal. Sendo assim, constitui apenas um detalhe a interposição da fantasia entre o encadeamento de razões e o comportamento neurótico. Com efeito, a fantasia desempenha o serviço de mera camuflagem, não apenas das representações mentais, mas também para os pressupostos teóricos do modelo.

Em última instância, trabalha-se ainda com o mesmo postulado de que encadeamentos racionais atribuíveis a pessoas podem também ser atribuídos a um módulo independente do psiquismo, ou seja, a uma mente integral no interior da própria mente. Se de fato é assim, surgem as mesmas aporias que se quis evitar anteriormente. Descartou-se a crença instrumental que fazia a transição entre o desejo de reconstruir a realidade e as porções de comportamento neurótico, mas manteve-se um conjunto de crenças revisionistas indispensáveis para a descrição do processo. Foi dado um passo a frente e outro para trás. A concepção inicial pretendia evitar a plena adoção do modelo da explicação de ações na elucidação de comportamentos neuróticos. A partir daí, abandonou-se a idéia de que uma crença instrumental absurda fazia a mediação entre um desejo e um sintoma. Em seu lugar, postulou-se um mecanismo em que a fantasia determina o comportamento sintomático, mas o problema foi transferido para a mediação entre dois estados mentais – um intencional e outro imagético. E para fazer essa transição, em vez de crenças absurdas entre ações e desejos, postularam-se crenças absurdas entre estados mentais, pois tão extravagantes quanto a pseudocrença de refazer o passado são as crenças de ter havido sangue nos lençóis, de a empregada ter visto esse indício e de que tal mancha estava em tal ou qual posição; e são essas crenças extravagantes que dão a substância e a coerência narrativa das imagens fantásticas.

7 A SACIAÇÃO DE ANSEIO

Na presente seção, apresento o anseio e a saciação de anseio como espécies de atividades mentais pré-rationais e os diferencio, respectivamente, do desejo e da satisfação racional de desejo. Essa proposta é apresentada por Gardner (1993) e Lear (1990), entre outros. Com a análise dessas atividades mentais, pretendemos mostrar o erro de construí-las como réplicas inconsciente de atitudes proposicionais – particularmente, de desejos. Conforme a reconstrução desse conceito psicanalítico aqui desenvolvida, a teoria de Freud de que os sonhos, as fantasias e os sintomas são formas dissimuladas de saciação de anseio é depurada de suas implicações intencionalistas.

Contudo, antes de passarmos à defesa da saciação de anseio como uma descoberta psicanalítica e de sua interpretação subintencional, devemos dedicar algumas palavras à terminologia que resolvemos aqui adotar.

7.1 Por que “Saciação de Anseio”?

Pode causar estranheza o afastamento terminológico representado pela expressão “saciação de anseio”, mas esse afastamento não é gratuito. Essa expressão será adotada aqui como termo técnico para se referir precisamente ao mecanismo não-rationais de formação de imagens mentais e de seus concomitantes fenomenológicos postulado por Freud na *Interpretação dos Sonhos*. Como veremos a seguir, essa atividade chamada por Freud de “Wunscherfüllung” ou “Wunschbefriedigung” é bastante diferente do que entendemos corriqueiramente pelas expressões “realização de desejo” ou “satisfação de desejo”. O conceito de desejo pode ser expresso em alemão pelas palavras “Wunsch”, “Begierde”, “Bedürfnis”, “Sehnsucht”, entre outras. Não há evidência textual de tenham sido empregadas sistematicamente numa única acepção. Mas, quando o contexto é delineado pelas idéias de uma atividade inconsciente pré-rationais, de uma autogratificação ou de uma moção psíquica que exerce sua força sobre os demais processamentos mentais, o termo “Wunsch” é sempre adotado por Freud. Isso nos leva a crer que Freud deliberadamente optou por usar o termo “Wunsch” para se referir à sua descoberta de que os sonhos são uma forma de gratificar uma espécie de atividade psíquica similar, *em alguns aspectos*, com o desejo racional.

Poderiam nos acusar aqui de preciosismo, afinal uma leitura atenta de Freud já nos levaria a compreender que a realização de desejo no contexto da atividade onírica ou da formação de sintomas é diferente da realização de desejos conscientes. Mas estou convencido

de que a adoção da terminologia específica para o primeiro caso não é mero refinamento artificial. E por três razões. Em primeiro lugar, porque há um precedente importante. A tradução inglesa das obras de Freud traduz “Wunsch” por “wish”, não por “desire”. Essa distinção permite aos autores de língua inglesa separar com desenvoltura o conceito psicanalítico do conceito ordinário de desejo. Em segundo lugar, porque a ficção teórica que Freud imagina na *Interpretação dos Sonhos* tem uma função modelar: ela é uma espécie de protótipo a que podemos recorrer para compreender o que se quer dizer com “Wunscherfüllung” ou “Wunschbefriedigung”, e esse modelo evidentemente não se aplica à compreensão ordinária do conceito de desejo. Em terceiro lugar, porque, sem a adoção de uma convenção como a que propomos, as questões que formulamos nesta investigação se tornam confusas, pois elas dependem fundamentalmente de uma diferenciação nítida entre uma atitude proposicional – o desejo – e uma atividade mental pré-racional – o anseio. A distinção entre saciação de anseio e realização de desejo evita complicações desnecessárias: o desejo racional, intencional, proposicional – muitas vezes, mas nem sempre, consciente – é dotado de certos atributos peculiares que estão ausentes na atividade inconsciente que denominaremos de “anseio”; essa atividade por sua vez, tem atributos bastante próprios, que constituem justamente a sua condição de importante achado psicanalítico, e que devem ser devidamente separados da rede proposicional que constitui, em parte, o pensamento racional.³²

Para encerrar essa discussão terminológica, alguns esclarecimentos precisam ser feitos sobre as considerações que levaram à escolha dos termos “anseio” e “saciação”. O termo anseio foi escolhido porque, além de transmitir a noção de desejo intenso, também traz a idéia de inquietação ou perturbação. Além disso, o seu parentesco com a palavra “ânsia” aproxima o termo de reações corporais. A adoção de “saciação” foi sugerida pela proximidade desse substantivo com necessidades orgânicas, tal como implícita nas expressões “saciar a fome” e “saciar a sede”.

É bem provável que haja formas mais hábeis de usar o vernáculo para exprimir a nossa convenção. Mas o importante é que, para os propósitos desse trabalho, a adoção de “saciação de anseio”, em vez de “realização de desejo”, implementará satisfatoriamente a separação conceitual que julgamos pertinente.

³² Cf. LEAR, 1990, p. 75; ROUDINESCO e PLON (1998) também fazem o contraste entre “Begierde” e “Wunsch”, associando o primeiro termo à tradição filosófica alemã e contrastando-o com o conceito psicanalítico de Wunsch.

7.2 Os Sonhos como Saciação de Anseio

Na *Interpretação dos Sonhos*, Freud elabora a hipótese de um aparelho psíquico primitivo no intuito de explicar a atividade dos sonhos como saciação de anseio. Nessa hipótese, Freud imagina um organismo cujo funcionamento psíquico é determinado por um princípio bastante simples: o de manter sempre constante a quantidade de excitação psíquica. Num primeiro momento, o único recurso disponível a esse organismo é a reação nos moldes de um aparelho reflexo: dado um estímulo específico numa determinada extremidade, o aparelho psíquico capta o estímulo como excitação dolorosa e descarrega esse excedente pelas vias motoras. A reação motora, evidentemente, não está sob o comando de uma deliberação ou uma intenção de escapar do estímulo desprazeroso. Trata-se de uma reação aleatória e automática. Não obstante, a retração mecânica distancia a extremidade ofendida da fonte do estímulo e garante o restabelecimento dos níveis normais de excitação psíquica.

Embora esse mecanismo rudimentar possa ser eficiente para alguns estímulos oriundos do ambiente, ele não se mostra muito eficaz quando a fonte dos estímulos situa-se no interior do próprio organismo. Nesses casos, os estímulos são provocados por necessidades orgânicas, e as reações motoras não conseguem, por si mesmas, afastar as causas da excitação. Para que essa excitação desapareça é imprescindível, embora o suposto aparelho não o saiba de início, experimentar uma “vivência de saciação”. No cerne dessa manifestação fenomenológica estão as próprias sensações reconfortantes (como por exemplo, as de saciação, gozo, deleite); porém, essas sensações não ocorrem de maneira isolada. Elas são acompanhadas de percepções específicas oriundas do objeto externo responsável pela saciação. Segundo a elaboração de Freud, uma imagem dessas percepções específicas é automaticamente associada a um traço mnemônico da necessidade orgânica. Numa próxima vez em que se manifestar a mesma necessidade orgânica, será ativado um impulso psíquico orientado à energização daquela imagem. É esse impulso psíquico que é convencionalmente chamado por Freud de “anseio”; a reenergização (recatexização) da imagem, de “saciação de anseio”. Há duas formas de se promover essa reenergização da imagem de saciação: uma direta e outra indireta. Na direta, o aparato psíquico reenergiza completamente a percepção original, ou seja, sujeita-se a uma *alucinação*. Contudo, a reconstrução direta da percepção não resulta em preenchimento da carência orgânica e, após tentativas alucinógenas fracassadas, o aparato psíquico se vê obrigado a recorrer à via indireta: a adoção de um curso de ação que promova no ambiente uma situação propícia à formação da percepção original.

Freud supõe que esse estágio primitivo do aparato psíquico de fato ocorre, por um breve período, nos seres humanos. Diante da sensação de fome, o aparato psíquico do bebê procura descarregar por via motora a excitação excedente: o bebê grita e esperneia, mas a descarga motora não elimina o estímulo desagradável. Essa eliminação só ocorre quando a mãe alimenta o bebê. Forma-se, nesse momento, um vínculo entre a memória da fome e a imagem de percepções específicas (a percepção visual do seio, a sensação tátil da pele junto ao seio, as sensações do leite materno na cavidade bucal, etc.). Quando novamente surgir a fome, surgirá imediatamente uma imagem do seio e um ímpeto psíquico de reativar as mesmas percepções representadas pela imagem do seio. Mas essa atividade não pára na formação da imagem; ela prossegue na energização da imagem até que termine na reconstituição das próprias percepções, sem que haja, contudo, um objeto externo que as provoque – em suma, o aparato psíquico promove uma alucinação do seio e do ato de mamar.

Esse processo em que de uma imagem suscitada pelo anseio obtém-se a própria percepção a que a imagem remete é chamado por Freud de “regressão”. Esse recurso, segundo Freud, é descartado pelo aparato psíquico assim que esse passa a funcionar segundo os ditames do Princípio da Realidade. Porém, mesmo no indivíduo adulto, o processo de regressão é reativado durante o sono. De acordo com Freud, a regressão é um dos processos operantes na formação dos sonhos – os pensamentos e os desejos são submetidos a um processo que é o inverso da abstração. É um processo de concretização perceptual. E esse movimento não pára na formação de uma simples imagem mental semelhante às que cotidianamente formamos quando estamos acordados: ele prossegue até reativar os próprios traços perceptuais.

Alguns sonhos oferecem exemplos cristalinos do processo alucinógeno ativado pelo anseio. Tendo sido frustrado o desejo por chocolates durante o dia, a criança sonha com as mesmas barras de chocolates durante o sono. A filha de Freud, após ter passado boa parte do dia sem comer, sonha com morangos, omeletes e pudins. Freud relata ser capaz de induzir em si mesmo uma determinada espécie de sonho: bastava comer anchovas, azeitonas ou algum outro tipo de comida salgada para que à noite sonhasse estar bebendo água em goles generosos, sentido a sensação reconfortante de matar a sede (FREUD, 1900). Em tais sonhos, assim como no caso da alucinação, os episódios apresentam-se como experiências sensoriais

concretas. Além disso, trazem consigo as sensações apaziguadoras associadas e geram uma breve saciação.³³

Os exemplos dos sonhos não camuflados e da alucinação mostram características essenciais ao que Freud chama de “anseio”. Temos, nesses exemplos, estados motivacionais bastante elementares na vida animal – a fome e a sede. Esses estados motivacionais – a privação de água ou de alimentos – provocam um estado conativo no sujeito, o anseio. Como conteúdo desse estado conativo, são recuperadas as representações do estado de coisas que anteriormente aplacaram o mesmo anseio. Mas, de maneira diferente do que ocorre com o simples desejo, o anseio pode causar as próprias percepções e sensações associadas ao apaziguamento do anseio.

Casos como os dos exemplos acima, são instrutivos porque o anseio é despertado por uma demanda instintiva básica. Contudo, a pulsão sexual também pode ser considerada como um estado motivacional, apesar de ter em sua constituição elementos eminentemente psicológicos e apresentar uma complexidade maior que os estados motivacionais provocados por privações de água e nutrientes. Com efeito, os anseios que permanecem isolados no sistema *Ics.* e que se manifestam como sonhos distorcidos ou como sintomas são, na teoria de Freud, sempre expressões da pulsão sexual.

Nas *Conferências Introdutórias*, Freud observa que mesmo nos sonhos infantis, em que a censura pouco interfere, já ocorre uma distorção importante, que faz com que o sonho manifesto seja diferente do pensamento onírico latente: se o desejo latente é expresso pela proposição “Gostaria de ir ao lago”, o conteúdo do sonho torna-se a própria representação experiencial de *estar no lago*. A regressão do desejo na atividade onírica promove a “transformação de um pensamento em uma vivência” (FREUD, 1916-1917[1915-1917], p. 132).

Esse processo regressivo – responsável pela representação do objeto do anseio – acaba gerando outra consequência psicologicamente importante. Ao contrário do que ocorre com o desejo racional, a atividade do anseio psicanalítico não separa a representação do objeto (“Gostaria de ir ao lago”) da própria representação do anseio como aplacado (“Estou no lago”). Tão logo se constitui o anseio e o seu objeto próprio (ou seja, a experiência alucinatória) temos, num mesmo ato, o anseio e o evento psicológico apropriado ao seu preenchimento. Essa é uma das principais diferenças entre o anseio psicanalítico –

³³ Para uma apresentação do efeito residual da atividade imaginativa, ver WOLLHEIM, 1984, esp. cap. 3

compreendido como uma emanção de estados motivacionais ou pulsões – e o desejo racional e comum. Dada a importância dessa e de outras diferenças entre a saciação de anseio e a realização de desejo, convém examiná-las separadamente.

7.3 Diferenças entre a Saciação de Anseio e a Realização de Desejo

A fim de esclarecer o conceito de saciação de anseio, Gardner (1993) apresenta um conjunto de atributos característicos do desejo racional e contrasta-os com os atributos daquele estado psicanalítico. A seguir apresentamos, com algumas alterações, algumas das diferenças enfatizadas por esse autor:

(a) Em termos técnicos, podemos reformular a comparação feita no último parágrafo da seção anterior da seguinte maneira. No contexto dos estados intencionais, temos uma nítida separação entre as condições de satisfação do desejo de que p e a crença de que p . Para deixar as coisas um pouco mais claras, vamos supor que p seja “estar no lago” e que as duas atitudes proposicionais de que estamos tratando sejam exemplificadas por “desejo estar no lago” e “creio estar no lago”. Em circunstâncias normais, a crença de estar no lago satisfaz o desejo de estar no lago. Mas, embora o conteúdo proposicional das duas atitudes sejam os mesmos, ambas diferem em suas *condições de adequação*. Como observa Searle (1995), as crenças têm uma direção de ajuste mente-mundo, o que significa que para uma crença ser verdadeira é ela que deve se ajustar ao mundo tal como ele é ou está; os desejos, ao contrário, têm uma direção de ajuste mundo-mente, o que significa que, para o desejo ser satisfeito, são as coisas do mundo que devem se ajustar à representação mental que delas faço. Diferentemente dos desejos, as operações da saciação de anseio desconhecem qualquer condição de ajuste entre a mente e o mundo. A representação daquilo que se anseia coincide com a representação que sacia o anseio.

(b) Os anseios estão direcionados a percepções ou impressões sensoriais. Não existem, no sentido técnico adotado por Freud, anseios voltados a utopias ou elaborações abstratas. Já os desejos comuns podem ter por conteúdo objetos e situações que se distribuem num espectro bem mais amplo. O sujeito pode desejar resolver um problema difícilimo de matemática, pode desejar a revolução do proletariado ou pode desejar que seu time ganhe o campeonato brasileiro. Nenhum desses desejos envolve necessariamente a efetivação de uma percepção ou sensação. Pode-se argumentar, por exemplo, que o matemático deseja resolver uma intrincada equação porque essa aquisição provocará sensações prazerosas, que ele já

antevê como consequência de seu sucesso. Contudo, ainda que esteja correta, essa idéia não compromete nossa afirmação anterior: é bem possível que, no momento em que resolver a equação, o matemático não sinta nenhuma das sensações que ele mesmo tenha previsto – nem por isso se pode dizer que seu desejo de resolver a equação não foi realizado.

O desejo do matemático de resolver a equação E é um desejo do qual ele só pode dizer que foi satisfeito se a proposição “Eu resolvi a equação E ” for tomada como representação fidedigna do que ele acaba de produzir. A satisfação do desejo racional está, portanto, *condicionada a um juízo*. A experiência de saciação, ao contrário, encontra-se num nível pré-proposicional. O seu conteúdo não é dado por uma proposição, mas por uma experiência sensorial.

(c) A satisfação de um desejo e a saciação de um anseio diferem também em sua relação com a experiência passada. Na satisfação do desejo, a experiência passada é utilizada como orientação para as ações presentes. No caso da saciação de anseio, o aparato psíquico procura refazer uma experiência passada tal como ela ocorreu no passado. O aparato psíquico do bebê reconstrói a percepção do passado tal como ela ocorreu. Esse restabelecimento da experiência passada é completamente desnecessário para a satisfação de um desejo, mesmo quando o desejo é o de repetir experiências do passado – o desejo racional emprega as experiências prazerosas do passado como modelos para o presente, a fim de reproduzir situações análogas, nunca para viver as mesmas experiências. O ímpeto de reconstruir uma mesma experiência do passado é um traço típico do anseio.

(d) Como conclusão das especificidades do anseio em relação ao desejo racional, podemos dizer que o anseio é um estado psicológico *pré-racional*. Nenhuma proposição entra na sua constituição, sua atividade não depende da capacidade de formar crenças ou de formar desejos ou de combinar desejos e ações para formar razões. Os anseios nunca podem ser apresentados como a razão de uma ação. Rigorosamente falando, o anseio não faz parte da rede proposicional que domina a vida mental do sujeito.

7.4 As Interações entre Anseios e Desejos

Essas diferenças deixam claro que o anseio e a saciação de anseio – tal como entendidos aqui – são estados mentais distintos dos desejos comuns. Fizemos questão de enfatizar que, enquanto estes últimos estão imbricados na rede proposicional que permeia a vida mental, os primeiros podem se formar de maneira independente. No entanto, se os anseios psicanalíticos fossem estados psicológicos que permanecessem atuando perenemente em isolamento, sem

qualquer repercussão na rede proposicional, há muito tempo teriam sido vítimas da navalha de Occam. Embora não sejam atitudes proposicionais, os anseios influenciam, de fato, o restante da vida mental por intermédio dos desejos racionais. Vejamos como isso ocorre.

Na análise do seu famoso sonho-modelo (o sonho da injeção em Irma), Freud nos conta ter sonhado com uma paciente sua (Irma) cujo tratamento não vinha sendo bem-sucedido, pois ela continuava a apresentar sintomas histéricos. No dia anterior, ele havia se encontrado com o seu colega Otto, e esse havia lhe dado notícias sobre a paciente. Segundo Freud, algo no relato de Otto pareceu indicar que esse seu colega discordava de seu diagnóstico e tratamento, o que o aborreceu. No sonho, Irma apresenta sintomas de origem exclusivamente física após Otto ter afoitamente lhe aplicado uma injeção com uma seringa que provavelmente não havia sido esterilizada. Segundo Freud, o sonho expressa um anseio relacionado a Irma e Otto. O anseio seria o de “que eu não era responsável pela persistência das dores de Irma, mas sim Otto” (FREUD, 1900, p. 153).

Contudo esse anseio apresenta um conteúdo conceitualmente refinado para ser expressão de uma demanda instintiva. A vontade de não ser responsável pelos danos sofridos por alguém e a atribuição de culpa a um terceiro pressupõem uma capacidade de operar com noções morais que estão muito distantes das demandas cruas oriundas da natureza biológica do indivíduo. O que Freud está chamando de “anseio” é, a rigor, um desejo racional com um conteúdo proposicional, cuja origem está no pré-consciente – não no inconsciente. Para que o sonho seja uma saciação de anseio propriamente dita é indispensável que a interpretação nos leve de estados e operações racionais à crueza dos instintos. Freud propõe essa via ao sugerir que independentemente da aparência “racional” do sonho, o anseio propriamente dito – ou seja, a expressão da demanda instintiva – é uma condição necessária a toda e qualquer atividade onírica.

Ao explicar a aparência notavelmente racional de alguns sonhos, especialmente aqueles que parecem ser a continuação de preocupações e raciocínios que ocuparam-nos a cabeça antes de dormir, Freud emprega uma metáfora para ressaltar a indispensabilidade do anseio:

Estou pronto a admitir que há toda uma classe de sonhos cuja *instigação* provém principalmente, ou até de maneira exclusiva, dos restos da vida diurna (...). Mas a preocupação, por si só, não teria formado um sonho. A *força impulsora* requerida pelo sonho tinha de ser suprida por um anseio; cabia à preocupação apoderar-se de um desejo que atuasse como força propulsora do sonho. (...) O pensamento diurno pode perfeitamente desempenhar o papel de *empresário* do sonho; mas o empresário, que,

como se costuma dizer, tem a idéia e a iniciativa para executá-la, não pode fazer nada sem o capital; ele precisa de um *capitalista* que possa arcar com o gasto, e o capitalista que fornece o desembolso psíquico para o sonho é, invariável e indiscutivelmente, sejam quais forem os pensamentos do dia anterior, *um anseio oriundo do inconsciente* (FREUD, 1900, p. 590, com adaptações).

Na teoria de Freud, os pensamentos e desejos pré-conscientes formados durante o dia, quando manifestos nos sonhos, devem ser vistos como estados psicológicos parasitários e “oportunistas”. Eles conferem ao anseio uma forma superficial e um conteúdo específico, desde que apresentem afinidades com o verdadeiro motor da atividade onírica – o anseio.

Segundo Gardner, essa tese fundamental da teoria dos sonhos esclarece, mais uma vez, a diferença entre a saciação de anseio e a satisfação de um desejo racional. A saciação de anseio não é um modo de satisfação imediatamente disponível aos desejos racionais. Contudo, os desejos racionais podem indiretamente adotar o modo de satisfação típico dos anseios. Numa leitura bastante pessoal da obra de Freud, Gardner apresenta as seguintes teses:

Todo o desejo proposicional está numa relação de “derivação” com um estado de demanda instintiva, e, por meio da “regressão” a essa demanda, um desejo pode resultar num anseio, suscetível de satisfação por saciação de anseio. Por exemplo, o desprazer de Freud com o que supõe ser uma visão crítica por parte de Otto a respeito de seu malogrado tratamento de Irma e sua auto-reprovação correspondente fornecem desejos proposicionais derivados de um estado instintivo de agressividade: quando esses desejos regridem, os estados instintivos tomam seus conteúdos e instigam um processo de saciação de anseio (GARDNER, 1993, p. 123).

A relação de derivação entre os desejos proposicionais e as demandas instintivas, apesar de nunca aparecer formulada nesses termos na obra de Freud, é compatível com tudo o que ele escreveu acerca das pulsões e de suas manifestações no domínio mental. Em grande parte de seus livros e artigos, sempre está presente a idéia de que mesmo nas aspirações mais sublimes do espírito humano a motivação primordial será encontrada em ímpetos criados por necessidades fisiológicas elementares – sobretudo, naquelas combinadas à excitação sexual. Por outro lado, a idéia de “regressão” assume diferentes acepções na obra de Freud. Uma delas é de regressão como um movimento retrógrado no aparelho psíquico, em que uma representação ativada pelo anseio, em vez de pôr em movimento as instâncias “posteriores” do psiquismo (ativando, por exemplo, as habilidades cognitivas do pré-consciente e o sistema motor), faz o caminho inverso, em direção à porta de entrada do psiquismo (o sistema perceptual). No entanto, Freud também emprega o termo “regressão” para falar de comportamentos – sobretudo de teor sexual – que assumem contornos próprios a fases infantis do desenvolvimento psicológico. Essa nova acepção deve ser combinada à acepção

anterior, especialmente em casos da regressão de um desejo de teor sexual a expressões psicológicas primitivas da pulsão sexual. Dito de outra forma, o desejo precisa regredir na acepção evolutiva para poder regredir na acepção topográfica.

Feita a caracterização da saciação de anseio, passemos agora à estrutura conceitual desse fenômeno. Novamente, as comparações com o desejo racional servirão para explicitar os traços relevantes do anseio.

Seguindo Gardner, vejamos como seria a seqüência de satisfação racional da sede. Em primeiro lugar, surge um *estado motivacional* (a necessidade biológica de hidratação do organismo); esse estado motivacional causa um *desejo* de beber água (ou de beber um suco, ou de beber cerveja, etc.). O desejo manifesta-se na rede proposicional, e seu conteúdo está relacionado a diversas crenças que o sujeito tem a respeito do mundo, tais como a de que a água mata a sede, que sucos de frutas saciam a sede, que chupar uma laranja alivia a sede, etc. O desejo, combinado a crenças acerca do mundo, forma uma razão para a ação. O sujeito acredita que o conteúdo da garrafa à sua frente é água, que essa água é própria para o consumo, etc. e dá início ao curso de ação apropriado. Após a execução da ação, temos, então, uma saturação do estado motivacional (hidratação do organismo) e a satisfação do desejo (bebeu-se água, suco, cerveja, etc.). A partir desse ponto, Gardner acrescenta alguns elementos importantes para a compreensão das potencialidades da saciação de anseio. A satisfação do desejo é acompanhada de uma crença específica – a crença de que a ação relevante (beber água) foi executada – e ela auxilia na formação de um importante ingrediente fenomenológico: o *registro experiencial de satisfação*. Esse registro experiencial suprime o sentimento de carência e põe termo à disposição de agir conforme as demandas do estado motivacional. Como conseqüência desse registro, temos a crença de que o desejo foi satisfeito.

Na saciação de anseio, o preenchimento da carência e a satisfação do desejo estão ausentes da seqüência. Não obstante isso, o registro experiencial ocorre. Como pode ocorrer o registro experiencial de satisfação se faltam dois elos causais importantes na cadeia que o antecede?

A hipótese apresentada por Gardner é a de que, na saciação de anseio, a experiência sensorial restabelecida pela regressão assume o papel causal das duas últimas crenças da seqüência – a crença de que a ação foi executada (que antecede o registro) e a crença de que o desejo foi satisfeito (que sucede o registro). Em situações de satisfação racional de desejos, a crença de que as ações pertinentes foram realizadas não fazem nada mais que dar

inteligibilidade e forma a um conjunto de percepções e sensações. Por sua vez, a crença de que o desejo foi satisfeito é produzida, em grande parte, pelos efeitos do registro experiencial de satisfação. Em situações de escasso requinte cognitivo, como é o caso da psicologia infantil e da atividade onírica, a representação sensorial formada pelo anseio seria suficiente para desempenhar os mesmos papéis que tais crenças desempenham em contextos cognitivamente sofisticados. Enquanto um desejo é geralmente satisfeito por uma crença, no contexto psicanalítico que estamos considerando, ele é apaziguado diretamente por uma simples representação sensorial.

7.5 O Valor “Simbólico” dos Conteúdos dos Anseios

Estivemos trabalhando até agora com os casos mais simples de saciação de anseio, os casos em que não há conflito entre aquilo que é visado pelo anseio e as convicções morais do sujeito. Esses casos, no entanto, são muito mais raros que as expressões oníricas em que se exprimem forças antagônicas. A maioria dos sonhos é constituída por aglomerados incoerentes de imagens e representações absurdas. Esse aspecto fragmentado dos sonhos é resultado da interferência da censura. As representações recuperadas pelo anseio que figuram situações ou eventos escandalosos segundo os próprios padrões éticos do indivíduo sofrem deformações impostas pela autocensura. Dessa maneira, uma representação disforme e ininteligível assume o lugar da representação escandalosa.

A censura psíquica é responsável, portanto, por disfarçar o conteúdo do anseio atuante durante o sonho: uma representação escandalosa ou repugnante é substituída por outra inofensiva. Essa substituição é feita por associações mecânicas em que a coincidência de traços irrelevantes determinará qual representação substituirá aleatoriamente a imagem inibida. Esse vínculo entre a representação demandada pelo anseio e a representação substituta pode ser meramente transitório ou pode se tornar uma conexão constante. Devido à constância de algumas conexões entre anseios e representações substitutivas, os psicanalistas freqüentemente chamam-nas de “simbólicas”. Dessa maneira, alguns sonhos típicos podem assumir o mesmo significado em pessoas diferentes: varas, troncos de árvores, guarda-chuvas e gravatas são símbolos do órgão genital masculino; caixas, estojos, armários, navios e objetos ociosos representam o ventre (FREUD, 1900). Os sintomas histéricos também seriam simbólicos nesse sentido. Uma paralisia parcial no rosto de uma paciente simboliza a indignação com as palavras duras que lhe haviam sido dirigidas antes da manifestação do

sintoma, palavras essas que tiveram o impacto de um “tapa na cara”. Os fetiches, por sua vez, simbolizam o objeto proibido do desejo sexual e sobre eles investem as demandas libidinais.

A semelhança dessas relações entre anseios e representações substitutivas com as associações entre palavras e objetos e, sobretudo, com as relações entre metáforas e sentidos literais levou o próprio Freud, em várias ocasiões, a falar das representações oníricas como signos próprios a uma linguagem dos sonhos:

[A] expressão “fala” deve ser entendida não apenas como significando a expressão do pensamento por palavras, mas incluindo a linguagem dos gestos e todos os outros métodos, por exemplo, a escrita, através dos quais a atividade mental pode ser expressa. Assim sendo, pode-se salientar que as interpretações feitas por psicanalistas são, antes de tudo, traduções de um método estranho de expressão por outro que nos é familiar. Quando interpretamos um sonho estamos apenas traduzindo um determinado conteúdo de pensamento (os pensamentos oníricos latentes) da “linguagem dos sonhos” para a nossa fala de vigília. À medida que fazemos isso, aprendemos as peculiaridades dessa linguagem onírica e nos convencemos de que ela faz parte de um sistema altamente arcaico de expressão. Assim, para dar um exemplo, não existe uma indicação especial para o negativo na linguagem dos sonhos. Os contrários podem se representar uns aos outros no conteúdo do sonho e ser representados pelo mesmo elemento. Ou, noutras palavras: na linguagem onírica, os conceitos são ainda ambivalentes e unem dentro de si significados contrários – como é o caso, de acordo com as hipóteses dos filólogos, das mais antigas raízes das línguas históricas. (FREUD, 1913, p. 179)

Essa assimilação das representações oníricas a uma espécie de sistema codificado ou mesmo a uma espécie de linguagem arcaica esbarra em sérias objeções. Wittgenstein ataca precisamente essa idéia de conceber os sonhos como um sistema codificado de transmissão de informações:

Suponha que você encare os sonhos como uma espécie de linguagem. Como uma forma de dizer alguma coisa ou como uma forma de simbolizar alguma coisa. Essa forma pode apresentar regularidade, mas não precisa ter regularidade alfabética – ela poderia ser, digamos assim, similar ao chinês. Podemos, então, descobrir um meio de traduzir esse simbolismo na linguagem da fala cotidiana, dos pensamentos comuns. Mas, nesse caso, a tradução pode ser feita nos dois sentidos. Deve haver a possibilidade de, empregando-se as mesmas técnicas, traduzir os pensamentos para a linguagem dos sonhos. Como Freud reconhece, isso nunca foi feito nem pode ser feito. Portanto, podemos questionar se o sonho seria uma forma de pensar em alguma coisa, se o sonho seria mesmo uma linguagem. (WITTEGENSTEIN, 1967, p. 48)

Além de se expor a esse argumento acerca da impossibilidade de traduzir os pensamentos ordinários numa linguagem dos sonhos, a proposta de assimilar os símbolos psicanalíticos a um sistema de códigos reconduz a teoria psicanalítica ao quadro proposto pelas teorias divisoras da mente e às suas conseqüências problematicamente paradoxais. De um lado, temos uma representação inconsciente *X*; de outro, um símbolo *S* – ao qual a

consciência tem acesso – para essa representação X . Só que a consciência não tem acesso ao significado de X ; e o inconsciente, por sua vez, não tem acesso aos juízos cognitivos de similaridade ou de codificação que efetuam a substituição de X por S . O vínculo de compreensão terá que novamente ser efetuado por uma instância privilegiada (o sistema plenipotenciário), pois só ele é capaz de representar o vínculo simbólico entre S e X . Mas isso significa, como já vimos, recolocar o mesmo problema que a hipótese da divisão buscava eliminar: como é possível que um mesmo compartimento psicológico esconda de si mesmo as suas intenções?

A comparação dos “significados” dos sonhos e dos sintomas psicanalíticos com os significados lingüísticos só prejudica a compreensão do que ocorre nos processos de substituição de representações. A melhor maneira de entender a relação simbólica na psicanálise é concebê-la como um processo quase-mecânico de associações. Esse processo estabelecerá, para *cada indivíduo particular*, relações muitas vezes esdrúxulas e idiossincrásicas entre pessoas, objetos e eventos.

Essa é a estratégia de Gardner para resolver o problema das relações “simbólicas” sem precisar recorrer a uma teoria divisora da mente. O problema principal a ser enfrentado por essa abordagem alternativa é explicar como o anseio aufere algum tipo de gratificação não obstante o fato de uma representação estranha ter assumido a posição de seu objeto primário.

O primeiro passo é rejeitar qualquer interferência de juízos de similaridade ou de comparação, assim como qualquer aplicação de habilidades cognitivas de tradução, substituição, decodificação, etc. Essas operações são típicas de um raciocínio prático. Se sei que a ação de agitar uma bandeira branca simboliza a minha rendição, o desejo de me render pode ser convertido num desejo de agitar uma bandeira branca. Mas esse tipo de substituição é característica das atividades cognitivas superiores e não pode ser aqui assumida, sob pena de termos que postular sistemas subpessoais operando de forma independente.

Mas, se removemos essa interferência de operações cognitivas de codificação ou substituição de termos, que fatores devem entrar em seu lugar para explicar a substituição de um objeto X por um símbolo S ? A hipótese de um sistema dotado de plenas capacidades cognitivas interferindo no processo propiciaria uma resposta fácil a essa questão. Diante de um anseio inibido, o sistema plenipotenciário faria uma avaliação da seguinte espécie: o objeto do anseio X tem em comum com o objeto S tais e tais aspectos. Feita essa avaliação o mesmo sistema atribuiria ao anseio a representação S .

Mas aí surge uma dificuldade adicional. O sistema em que surge o anseio – o sistema das pulsões cegas – não tem as mesmas capacidades do sistema plenipotenciário. Se em nossa teoria fizermos a virtude compensatória de *S* depender dos seus vínculos simbólicos com o objeto *X*, só poderemos concluir que o sistema pulsional não poderá jamais tomar a representação substitutiva como compensatória da representação perdida, pois, por sua própria natureza, ele é completamente alheio aos vínculos que levaram o sistema plenipotenciário a perfazer a substituição. Mesmo se adotássemos a hipótese divisora, teríamos que reconhecer que a gratificação do anseio é, em parte, resultante de disposições inerentes ao próprio anseio, independentemente de qual seja o seu conteúdo representacional. Ora, admitir isso importa em admitir também a superfluidade da hipótese divisora e do sistema plenipotenciário. Se a gratificação do anseio depende, em parte, de traços característicos do mesmo, a melhor rota a ser seguida é a investigação da natureza dessas disposições psicológicas. A postulação de sistemas subpessoais torna-se, então, uma mera digressão ociosa. Isso porque, se da investigação das disposições do anseio resultar a explicação da gratificação, a relação simbólica de caráter cognitivo deixará de ser um fator determinante na explicação das gratificações substitutivas.

A teoria econômica de Freud fornece justamente esse exame das disposições do anseio. A partir de sua teoria, Gardner enumera as principais propriedades econômicas do anseio:

(a) *Os anseios têm intensidade própria.* Na caracterização feita por Freud dos anseios, esses aparecem como estados psicológicos dotados de força, independentemente de seu conteúdo representacional ou dos valores a eles atribuídos pelas avaliações racionais do sujeito. Aliás, essa é uma constatação válida inclusive para os desejos. Nos casos de acrasia, como vimos, o desejo interfere de maneira incisiva nos pensamentos e ações do sujeito, ainda que esse não tenha a intenção de agraciá-lo – ainda que na escala de valores do sujeito, ele confira relevância e preferência a vários outros desejos. Freud apenas dá um passo a mais: um desejo pode regredir à condição de anseio e interferir de maneira incisiva, mesmo quando o seu conteúdo representacional é severamente modificado. Com a inibição do desejo que codifica o seu alvo, o anseio fica como que destituído de objeto. Mas a sua força permanece a mesma. Essa moção psíquica investirá imediatamente sua intensidade em alguma representação alternativa. A ocorrência desse investimento alternativo evitaria o acúmulo de excitação e estaria, portanto, em conformidade com o princípio de constância do aparelho psíquico.

(b) Como conseqüência da característica (a), *os vínculos entre o anseio e a representação capturada pelo anseio são estritamente contingentes e causais*. Ao contrário do que acontece com o desejo racional, em que vigora uma relação *interna* entre o seu conteúdo proposicional e a descrição do evento que o satisfaz, na saciação de anseio os vínculos são contingentes. Aquilo que sacia um anseio sexual não precisa estar conceitualmente relacionado a desejos sexuais, basta que seja contingentemente uma representação sobre a qual se possa exercer o anseio sexual, ainda que a descrição dessa representação seja neutra em relação a qualquer aspecto sexual. Por meio da combinação das características (a) e (b), podemos dizer que o anseio é dotado de certa avidez-por-objeto e de plasticidade.

(c) Em muitos casos de saciação dissimulada de anseio, as *similaridades* entre a representação potencial do anseio e a representação efetiva promovem o *deslocamento* do investimento psíquico, mas tais similaridades não passam por uma avaliação cognitiva. Com a atribuição de certas disposições ao anseio descartamos a necessidade de postular uma operação cognitiva de substituição que fizesse a intermediação entre o objeto *X* e o objeto *S*. Como vimos, por sua própria natureza, o anseio apodera-se de representações disponíveis, mesmo que destituídas de traços de similaridade ou de um vínculo propriamente simbólico. Mas, se correta essa abordagem, parece ser uma de suas conseqüências a absoluta aleatoriedade das associações. O que dizer então da grande quantidade de associações relatadas por psicanalistas em que a substituição parece ser conduzida por traços – relevantes ou insignificantes – de similaridade? Não podemos descartar, evidentemente, a interferência de um forte viés no exame de casos clínicos. Muitos casos de substituição simbólica devem-se, de fato, a operações cognitivas superiores, mas não do analisando, e sim do próprio analista. Por outro lado, não podemos atribuir a esse viés simbolizador todos os casos de constatação de similaridades relevantes. Ao menos nos casos que examinamos aqui, algumas relações de similaridade parecem desempenhar alguma função no estabelecimento da gratificação substitutiva. Contudo, não precisamos atribuir um *juízo de similaridade* ao sujeito para explicar os deslocamentos. É bastante plausível e consistente com muitas descobertas da psicologia cognitiva uma associação de representações em função de aspectos físicos ou emotivos dessas representações, sem que haja necessidade de relações semânticas entre elas.³⁴ Desde que admitida nos limites de uma seleção pré-atentiva ou do reconhecimento de

³⁴ Para uma avaliação da conformidade das hipóteses psicanalíticas com as teorias cognitivistas e as descobertas da neurociência, ver WESTEN (1998), CAVELL (2006) e LEDOUX (1998).

padrões, a associação por similaridades não implica a retomada da hipótese divisora nem de um sistema plenipotenciário.

(d) A representação substitutiva é assimilada a um processo de construção gradual de uma *fenomenologia partilhada* com a representação original do anseio. Esse processo é que permitirá uma resposta satisfatória à pergunta: como uma representação substitutiva, estranha ao objeto primário do anseio, pode causar alguma espécie de gratificação, mesmo que atenuada? A resposta simples e direta é dizer que, apesar de ser um produto disforme e fragmentado, é uma propriedade inerente de toda a representação provocada pelo anseio induzir sensações residuais de gratificação. Essa tese, embora simples, é fundamental, pois nela se apóia toda a concepção de gratificação substitutiva aqui apresentada. Dela depende a própria idéia de partilha fenomenológica defendida por Gardner. Na reconstrução que estamos apresentando, temos em primeiro lugar uma associação mecânica entre a representação original e a substitutiva, com ou sem a incidência de reconhecimentos de similaridade. Por sua força característica, o anseio apodera-se da representação alternativa e a submete ao tratamento regressivo que lhe é próprio. A regressão, devido às propriedades inerentes ao processo, deixa um rastro de saciação. Esse resíduo de gratificação fornecerá o primeiro liame que permitirá o reforço do vínculo mecanicamente estabelecido. Com esse reforço, o objeto *S* se constituirá mais tarde em “uma via à fenomenologia de *X*”. Novamente, a construção dessa fenomenologia partilhada, em que o objeto *S* acaba por se tornar eficaz em provocar fenômenos mentais que estavam antes associados apenas à representação de *X*, depende da contribuição dada pelo próprio anseio. Um anseio suscitado pela fome será inevitavelmente um anseio devorador, um anseio suscitado pela libido terá inevitavelmente um teor sexual, um anseio suscitado pela agressividade terá inevitavelmente um teor destrutivo, e assim por diante. Gardner emprega uma analogia com as artes para explicar esse processo de formação da fenomenologia partilhada. Suponhamos que um artista queira expressar uma emoção específica – digamos, a melancolia – em seu trabalho. A obra de arte não surge de um juízo ou de considerações de similaridade entre o seu estado de espírito e o conceito artístico que ele imagina. Os materiais são trabalhados gradualmente a fim de que progressivamente assumam contornos que despertem ou acentuem o estado de espírito idealizado. O trabalho, porém tem um efeito reverso. Ao projetar a melancolia em certos traços da obra, esses traços passam a ser um elemento a mais a despertar melancolia na alma do artista.

8 A SEXUALIDADE NA TEORIA FREUDIANA

Em qualquer discussão sobre psicanálise freudiana, é inevitável o tema da sexualidade. Freud incrustou-a no próprio cerne da vida humana e argumentou ser ela uma força atuante mesmo em manifestações aparentemente alheias à atividade sexual. Tão importante quanto as peculiaridades da teoria da sexualidade de Freud é a diretriz subjacente de investigar, no âmbito da vida sexual, as origens e motivações do comportamento sintomático. Essa orientação está relacionada à intuição de que as pessoas estão permanentemente em busca de satisfação sexual ou de compensações à insatisfação sexual. A intensidade e a extensão em que a sexualidade determina o comportamento e os estados intencionais é questão evidentemente controvertida e objeto a esclarecer mediante investigação empírica e acúmulo de dados. Mas, a indeterminação quanto à intensidade e abrangência da pulsão sexual em nossas vidas não deve servir de pretexto para a desconsideração do ponto fundamental: a sexualidade é uma espécie de pólo magnético que atrai a atividade psíquica e, em certas circunstâncias, revela a capacidade de tumultuar o próprio psiquismo e comprometer severamente as habilidades cognitivas e sociais do indivíduo.

Entre o público não especializado, difundiu-se, em diferentes graus de incompreensão e equívoco, a idéia de que Freud atribui toda e qualquer anomalia à inibição sexual. Em sentido oposto, muitas escolas psicanalíticas foram gradualmente abandonando a diretriz de buscar na sexualidade explicações para o comportamento sintomático. Num pequeno livro de divulgação, o psicanalista Roger Kennedy (2005), ao tratar do conceito de libido, toma como ponto de partida de sua exposição alguns argumentos sobre a importância da sexualidade para a teoria psicanalítica. Sobretudo no ambiente britânico, Kennedy lamenta a progressiva dessexualização da psicanálise em prol de uma ênfase exagerada em relações objetais primitivas. E essa dessexualização da psicanálise não se apresenta apenas como o abandono dos conceitos e teorias sexuais considerados já ultrapassados, mas como um olvidamento daquela diretriz freudiana de tratar a sexualidade como um elemento fundamental à compreensão da motivação humana: “[...] falta à teoria e à prática psicanalítica atual não só o sentido técnico do conceito teórico de libido, mas também o sentido comum da palavra. Tornou-se uma teoria assexuada.” (KENNEDY, 2005, p. 18). Em outras palavras, a preocupação do autor não é com a reformulação da teoria da sexualidade freudiana – tarefa que, inclusive, ele acha necessária – mas com o fato de os psicanalistas estarem gradualmente se afastando da concepção da sexualidade como elemento central à compreensão das

motivações humanas. Essa tendência é facilmente percebida nas abordagens de alguns autores que já mencionamos. Nelas a sexualidade ou a pulsão sexual não precisam ser examinadas em suas peculiaridades e atividades próprias. Basta que interfiram no arranjo cognitivo-racional como um elemento causal estranho à cadeia de razões. Mas tal interferência, no nível de abstração em que é apresentado, não precisa necessariamente ter cunho sexual. É suficiente que seja um elemento causal e que não se constitua em justificativa racional para o comportamento sintomático. O que falta a esses modelos – e o que postulamos aqui como um dos principais elementos geradores da irracionalidade psicanalítica – é uma explicação em que se revele que uma das atividades psíquicas capazes de interferir no encadeamento cognitivo-racional e de se esquivar das justificativas racionais é justamente uma atividade de cunho sexual.

Além de colocar a sexualidade como fator necessário de várias psicopatologias, Freud procurou demonstrar que a sexualidade do indivíduo adulto é uma espécie de somatório de vários processos independentes cujas origens remontam à infância do indivíduo. Esse conceito composicional da sexualidade adulta confere ao fenômeno uma complexidade e uma variabilidade maior que a noção corriqueira de sexualidade e tenta responder à própria diversidade do fenômeno – do comportamento sexual – sempre reconhecida, mas pouco compreendida. Como é fácil perceber, Freud propõe, no bojo de uma teoria sobre a sexualidade humana, uma revisão do que entendemos ser a sexualidade.

Nas *Cinco Lições de Psicanálise*, Freud apresenta um esboço de suas principais idéias sobre a formação da pulsão sexual. Após argumentar que a causa dos sintomas neuróticos resulta da repressão de desejos patogênicos e que tais sintomas não são outra coisa senão formações substitutivas, Freud dedica a quarta lição à explicação da natureza dos desejos patogênicos. Segundo ele, a experiência clínica revela uma regularidade notável entre os sintomas neuróticos e a vida sexual do indivíduo. Essa regularidade, por sua vez, sugere que os desejos submetidos ao mecanismo da repressão correspondem a componentes do instinto sexual. Freud conclui a partir daí que, entre os diversos fatores que contribuem na formação do sintoma, a perturbação do erotismo seria provavelmente um fator preponderante (FREUD, 1910 [1909], p. 52).

A partir da experiência clínica, Freud defende que os anseios reprimidos, responsáveis pelas manifestações sintomáticas, não são estados mentais recentes. Ao contrário, esses anseios apresentam um desenvolvimento peculiar cuja origem se encontra na própria infância do paciente. É desse ponto, que se encontra na confluência entre a natureza sexual dos anseios

patogênicos e o caráter histórico dos mesmos, que Freud deriva a necessidade teórica de examinar com seriedade a hipótese de uma sexualidade infantil.

Acompanhando a exposição de Freud, vejamos os principais pontos desse exame. A afirmação fundamental da teoria da sexualidade infantil – da qual depende a sua própria inteligibilidade, como veremos mais adiante – é a de que o instinto (ou pulsão) sexual não é uma disposição mental monolítica, mas o resultado da interação de diversos componentes isolados que apenas paulatinamente se agregam e se organizam. Inicialmente, esses componentes isolados não têm relação com a função reprodutora do organismo. Alguns desses componentes do instinto sexual têm em comum o fato de atuar sobre uma área específica do corpo – áreas que por sua própria natureza são suscetíveis à excitação prazerosa. Dessa forma, os bebês já manifestam um comportamento de teor sexual na atividade de chupar o dedo e de sugar, pois o objetivo dessas atividades é apenas o de proporcionar satisfação na cavidade oral. As crianças, de maneira geral, buscam simplesmente satisfação de teor sexual ao estimular ou acariciar a região dos órgãos genitais. Outras fontes de prazer sensual são também exercidas na região do ânus e da uretra. Essas são as chamadas zonas erógenas: regiões do corpo que proporcionam excitação e prazer.

Uma característica das atividades eróticas da criança é a sua predileção por proporcionar sensações prazerosas em si mesma sem buscar agentes exteriores que estimulem essas sensações. Esse auto-erotismo, manifesto na atividade de chupar o dedo, na masturbação, na retenção das fezes ou da urina, é um traço dominante das atividades sensuais infantis, mas não é exclusivo. Em paralelo, formam-se impulsos que, mais tarde desempenharão função importante nas interações com os objetos sexuais escolhidos. Esses impulsos se apresentam em pólos opostos: um ativo e outro passivo. No pólo positivo, por exemplo, apresentam-se o impulso sádico e o prazer de ver; no pólo negativo, a excitação com a dor física e o prazer de se exhibir.

Na infância, esses componentes da disposição sexual encontram-se, como já dissemos, dissociados e desorganizados. Aos poucos, vão se concatenando e se organizando até que, na puberdade, assumem a forma característica da sexualidade adulta. Segundo Freud, essa organização se dá em duas direções: (1) numa vertente, os vários componentes se organizam de forma subordinada à zona genital e se submetem ao domínio da função reprodutiva; (2) noutra vertente, a libido se desprende do sujeito e volta-se a outros indivíduos. Nesse processo, alguns componentes ou manifestações sexuais infantis que se mostram incompatíveis com a vida adulta são bloqueados, embora não sejam completamente extintos.

Como exemplo, Freud cita a cropofilia e a escolha do pai ou da mãe como objetos sexuais. É nesse jogo de combinação de ingredientes sexuais que estaria a origem das neuroses e dos desejos patogênicos. Tais desejos não seriam nada mais nada menos que impulsos sexuais infantis que sofreram uma repressão violenta na formação da sexualidade adulta.

Ainda voltaremos à teoria da sexualidade infantil. O intuito até aqui foi apenas o de ilustrar os elementos que recaem no conceito freudiano de sexualidade. Do que foi visto nesse breve esboço, pode-se notar que, embora o conceito freudiano de sexualidade não seja radicalmente diferente do conceito comum de sexualidade, Freud o expandiu de tal modo que ele passa a englobar comportamentos e atividades que escapam ao conceito comum. A curiosidade visual, o prazer da sucção e a satisfação infantil de machucar passam a ser vistas, pelas lentes do novo conceito, como manifestações libidinais. O próprio Freud coloca o problema ao final da quarta conferência: talvez a palavra esteja sendo aqui usada num sentido demasiadamente extenso. Ora, se o conceito se distanciar excessivamente do sentido habitual, será o caso de perguntar se ainda estamos falando de sexualidade e não de outra coisa.

8.1 Análise Conceitual

O principal argumento de Freud em favor do seu emprego do termo “sexualidade” focaliza a agregação dos fenômenos, que, não obstante sua disparidade, integram o complexo determinante do comportamento sexual adulto. Assim, o conceito de sexualidade proposto por Freud inclui as relações sexuais normais adultas e diversas atividades e disposições que acompanham, antecedem ou incitam tais relações. Também acentua a importância para o desenvolvimento da vida sexual adulta de comportamentos infantis que, tomados isoladamente, não apresentam relação direta com a sexualidade adulta, mas que no contexto da teoria revelam sua indissociabilidade com o desenvolvimento psicosssexual. Além disso, o conceito extenso de sexualidade presta-se à caracterização das perversões e das neuroses como formas de manifestação de uma sexualidade imatura – refém de pendores e caprichos infantis.

Na verdade, Freud explora a própria vagueza do termo “sexo” e seus derivados. Como salientado por Wittgenstein, o emprego dos termos da linguagem comum não atende a regras fixas e determinadas de aplicação. Ao contrário, o emprego dos termos da linguagem comum oscila em função de analogias e sobreposições de traços. Wittgenstein compara as similaridades entre os diversos casos de aplicação de um mesmo termo às semelhanças entre os membros de uma mesma família. Os parentes exibem traços comuns: cor dos olhos, fisionomia, estatura e até temperamento. Mas dificilmente um traço permanece constante em todos os membros. Existem semelhanças e sobreposições. Numa família qualquer, um indivíduo A tem o formato dos olhos semelhante ao do seu parente B, esse parente B tem cabelos semelhante ao do parente C, esse integrante C tem os lábios parecidos com o do parente D, que, por sua vez, já não apresenta similaridades relevantes com o parente A, mas apresenta traços de B, etc. A mesma espécie de conexões analógicas estaria por trás do agrupamento de coisas diversas sob um mesmo termo. Por essa razão, Wittgenstein caracterizou a reunião de casos capturados por um mesmo termo em função dessas sobreposições irregulares de semelhanças como uma associação por “semelhança de família”.³⁵ Provavelmente, os usos dos termos “sexo” e “sexualidade” estariam entre os casos paradigmáticos de agrupamento por semelhança de família.

³⁵ Ver WITTGENSTEIN, 1958a, §§66-67.

Cientes dessa peculiaridade do funcionamento da linguagem comum, talvez possamos ponderar melhor a extensão e as limitações da revisão conceitual proposta por Freud. Os perigos da revisão conceitual encontram-se na possibilidade de as alterações do sentido original promoverem uma proliferação de homônimos – no caso, de palavras com a mesma grafia, mas significados diferentes. Esses homônimos, se não reconhecidos, geram confusões terminológicas e acabam comprometendo as descrições dos fenômenos e objetos em que foram empregados. Geralmente, as revisões conceituais buscam dar mais acurácia aos termos. Como exemplo, poderíamos citar a revisão conceitual proporcionada pela química na definição dos metais. O ouro, ao menos no ambiente científico, não é definido por suas qualidades fenomênicas (cor, brilho, textura, etc.), mas pelo peso atômico. Essa definição pelo peso atômico, além das vantagens teóricas que propicia, representa também uma espécie de calibragem do termo, pois coisas como a pirita, que apresentam qualidades fenomênicas muito semelhantes à do ouro, não são capturadas pela nova definição. Curiosamente, o movimento de Freud assume uma direção oposta a essa tendência de especialização presente na ciência moderna. Em vez de restringir o emprego do termo sexualidade, Freud o expande a ponto de incluir várias situações e comportamentos que originalmente não seriam considerados como expressões de sexualidade. E a razão para essa expansão está na convicção de que determinadas estruturas psicológicas constituídas no período da infância e suas manifestações comportamentais associadas à provocação do prazer sofrem uma remodelagem e retornam mais tarde como componentes importantes da vida psicosssexual. O perigo aqui não está no fato de Freud propor uma revisão conceitual que expanda o conceito em vez de restringi-lo. Essa expansão conceitual está nitidamente subordinada a um programa teórico de unificação de fenômenos, um programa tão caro a Freud na investigação psicológica quanto o seria a qualquer cientista em seu ramo de atuação. O problema é saber até que ponto o conceito revisto de sexualidade guarda relações com o conceito comum de sexualidade, pois, se o conceito revisto for excessivamente dissociado do conceito comum, poderemos legitimamente indagar se ainda estamos de fato falando da sexualidade tal como a entendemos. E, se esse for o caso, aumentam as chances de equívocos e confusões, dado que podemos ter a impressão de estar falando da sexualidade comum ao usar o termo “sexualidade”, quando, na verdade, estamos apenas usando um homônimo cujo significado difere substancialmente do que cotidianamente se entende por sexo, sexualidade, relações sexuais e congêneres.

Não creio que seja esse o caso. Embora Freud tenha feito significativos acréscimos ao conceito de sexualidade, esses acréscimos mantêm inalterado o núcleo semântico do conceito comum. Por “núcleo semântico” refiro-me aos casos inequívocos de expressão sexual rotineiramente capturados pelos termos “sexo”, “sexualidade” e afins. O conceito revisto não exclui relações sexuais entre adultos, sejam elas genitais, orais ou anais. Não exclui a atração entre os sexos nem a sua associação com a reprodução. Não exclui – mas, ao contrário, enfatiza – as atividades antecedentes, concomitantes ou posteriores aos atos sexuais: o desejo, a excitação, a fantasia, o fetiche, o prazer, a saciedade, o sadismo, o ciúme, etc. Como já adiantamos, Freud lança mão da própria vagueza do termo cotidiano para argumentar que a sexualidade humana se expressa por múltiplos canais, por várias atividades psicológicas e em diversos comportamentos. Dada essa sobreposição do termo revisto com o termo comum, parece-nos razoável argumentar que o conceito de sexualidade proposto por Freud continua a remeter às mesmas situações, atividades e comportamentos rotineiramente denominados de sexuais.

Os problemas podem surgir nas extensões que são feitas a partir daí, especialmente no que diz respeito à sexualidade infantil. Nesse ponto, Freud toma algumas decisões que se restringem exclusivamente ao âmbito das convenções, e dá a essas opções terminológicas ares de descobertas empíricas. Em sua teoria, Freud argumenta que propensão a sugar dos bebês é uma expressão da sexualidade infantil em sua fase oral. A opção por chamar o conjunto de atividades orais preponderantes numa determinada fase da infância de manifestações “sexuais” é orientada pela relação dessas atividades com a atividade sexual adulta. Dada essa relação, proposta no contexto da teoria do desenvolvimento sexual, torna-se plausível a afirmação de que a sexualidade oral já se manifesta no primeiro ano de vida. Mas essa afirmação só é plausível porque concordamos com a convenção freudiana de também chamar de “sexual” um conjunto de atividades que *futuramente* revelar-se-ão importantes para o comportamento sexual adulto e que guardam semelhanças com algumas porções desse comportamento. Poderíamos sustentar a mesma idéia reservando a qualificação “sexual” apenas para o comportamento adulto e dizendo que o complexo psicológico envolvendo as atividades orais dos primeiros anos de vida desempenhará papel importante na formação da pulsão sexual. Em suma, o complexo psicológico subjacente à atividade oral pode ser chamado ou não de “sexual”; independentemente da escolha, a descrição não sofrerá qualquer prejuízo. Trata-se apenas de uma escolha terminológica. Mas ao escolher chamar aquele complexo modelado na infância de “sexual” os riscos de confusão aumentam. E o sinal mais

claro desse potencial para confusões é dado pelo próprio Freud. Em alguns de seus textos, ele fala que uma das contribuições mais importantes da psicanálise foi a descoberta da sexualidade infantil. Mas essa afirmação ou é um exagero ou é uma forma distorcida de falar sobre algo que, ao contrário das aparências, nada tem de sensacional. Será um exagero se o termo “sexualidade” mantiver o seu sentido e suas limitações originais; será uma afirmação inócua se, em consonância com a própria teoria de Freud, não esquecermos que por “sexualidade infantil” Freud refere-se a complexos primitivos que, só após terem passado por uma série de elaborações, comporão mais tarde a sexualidade adulta. Mas, mesmo nessa última alternativa, parece exagerado chamar uma opção terminológica de “descoberta”, pois isso dá a entender que a mesma coisa que achávamos ser uma exclusividade de adultos foi encontrada em crianças – o que não é o caso. Se há uma descoberta empírica relevante aqui, é a da relação entre determinados comportamentos infantis (quer os chamemos de sexuais ou não) com o comportamento sexual adulto e da relevância dos complexos infantis associados a certas áreas corporais para a explicação da sexualidade adulta, de suas anomalias e das neuroses. O resto, reiteramos, é mera questão terminológica.

Desde que tomemos as devidas precauções e que tenhamos clareza a respeito da própria teoria da sexualidade, o sentido extenso dado por Freud não acarreta problemas, senão o inconveniente de sugerir algo um tanto quanto sensacionalista. A cautela é importante sobretudo quando consideramos que Freud se emaranhou na teia conceitual que ele mesmo urdiu. Além de anunciar a descoberta da sexualidade infantil, em muitas análises ele parece se afastar das linhas traçadas nos *Três Ensaios*. Um dos pontos importantes sobre a sexualidade infantil é a sua dissociação. A sexualidade tal como a entendemos só aparece quando os diversos integrantes que estavam antes dissociados se combinam e se organizam num novo complexo. Após essa fusão de componentes, várias atividades e pendoros forçosamente ganharão um novo significado para o sujeito. Sendo assim, é plausível que um determinado complexo infantil venha a ser relevante para algum aspecto da sexualidade adulta, mas seria absurdo atribuir à criança desejos que só poderão se formar após a integração dos diversos componentes sexuais. Isso quer dizer que, diante de uma afirmação como, por exemplo, a de que H, quando criança, desejava ser sodomizado pelo pai, algumas ressalvas devem ser feitas segundo a própria teoria de Freud. Em primeiro lugar, a afirmação não pode ser tomada em sentido literal: ela pode até ser admitida por H, mas ele o fará retrospectivamente, à luz da sexualidade integrada da vida adulta. No período em que se formou a disposição que agora se tenta desvelar, a criança simplesmente não dispunha dos elementos constitucionais que lhe

permitiriam ter um desejo com *esse* conteúdo intencional – um conteúdo que só poderia ser elaborado por um adulto. Mas essas diferenças não são destacadas por Freud quando ele fala da sexualidade infantil. Talvez por isso e, sobretudo, por nem sempre permanecer fiel à sua própria teoria – optando, às vezes, pelo jogo de palavras – Freud tenha, em alguns casos, atribuído a crianças desejos sexuais absolutamente desarrazoados.

8.2 A Teoria da Sexualidade

A questão sobre a propriedade da revisão conceitual proposta por Freud torna-se mais clara se examinamos um pouco mais a fundo sua teoria sobre a sexualidade. À época em que escreveu os *Três Ensaios sobre Sexualidade*, cuja primeira versão foi publicada em 1905, Freud já considerava indispensável não só rever o que os especialistas até então divulgavam sobre a sexualidade humana, mas também rever o que todos nós entendíamos ser a atividade sexual e a sexualidade. Já na primeira página do livro, Freud manifesta suas reservas em relação às opiniões correntes sobre a sexualidade:

A opinião popular faz para si representações bem definidas da natureza e das características [da] pulsão sexual. Ela estaria ausente na infância, far-se-ia sentir na época e em conexão com o processo de maturação da puberdade, seria exteriorizada nas manifestações de atração irresistível que um sexo exerce sobre o outro, e seu objetivo seria a união sexual, ou pelo menos os atos que levassem nessa direção. Mas temos plena razão para ver nesses dados uma imagem muito infiel da realidade: olhando-as mais de perto, constata-se que estão repletos de erros, imprecisões e conclusões apressadas (FREUD, 1905, p. 128).

A distinção entre questões conceituais e questões teóricas foi objeto de amplo debate filosófico na segunda metade do século passado. Muitos filósofos apontaram o equívoco de se fazer distinções estanques e categóricas entre problemas estritamente conceituais e problemas de teor empírico. Em breves palavras, filósofos como Quine e Davidson tentaram mostrar que as relações conceituais dependem intrinsecamente do conhecimento empírico. Por outro lado, os dados empíricos e as descobertas factuais dependeriam da estrutura teórica elaborada para a sua coleta e interpretação. Dada essa mútua dependência não faria sentido dizer que um determinado debate versaria estritamente sobre fatos empíricos e que dele não sairia nada relevante para os conceitos empregados em sua discussão, assim como não faria sentido dizer

que uma discussão, por mais abstrata que fosse, versaria apenas sobre nuances conceituais, sem afetar a compreensão dos fatos a que eles remeteriam.³⁶

Na questão levantada por Freud, podemos ver claramente as conexões entre as duas dimensões conceituais e empíricas. No texto mencionado acima, podemos ver que o ponto de partida não é a crítica ao emprego do termo “sexualidade” feito na vida cotidiana, mas a uma espécie de teoria popular sobre a sexualidade. Essa teoria popular sobre a sexualidade produz respostas “bem definidas” sobre o assunto. Ela está presente na infância? De nenhuma maneira. Quando ela surge? Na puberdade. Qual seu objetivo? A união sexual ou os atos que conduzam a essa união. E Freud arremata o parágrafo dizendo que essa teoria é falsa. No decorrer do livro, ele rejeitará todas essas respostas prontas da teoria popular. E o resultado dessa argumentação culminará numa revisão do próprio conceito de sexualidade.

Até aqui identificamos uma linha de raciocínio que seria avalizada por vários filósofos, ainda que discordassem dos méritos das pesquisas psicanalíticas. O raciocínio é o seguinte: tal como acontece em outros domínios do conhecimento, dispomos, num primeiro momento, de uma teoria popular sobre um conjunto qualquer de fenômenos. O conhecimento científico especializado descobre mais tarde explicações eficazes do mesmo conjunto de fenômenos, explicações essas que estão em conflito com a teoria popular. Mas essa superação da explicação popular pela explicação teórica não resulta apenas na falsidade da opinião popular, resulta também numa revisão dos conceitos empregados na teoria popular para a explicação dos fenômenos em questão. Desse modo, ainda que guardem relações com os termos originais de emprego comum, os mesmos termos, quando empregados no âmbito das teorias científicas, revelam alterações importantes, a tal ponto que não podemos dizer simplesmente que, por exemplo, o termo “calor” tenha o mesmo significado para o público não especializado e para os especialistas em termologia. É algo assim que Freud está propondo. Resta saber o que o especialista deve entender pelo termo “pulsão sexual”.

Algumas ressalvas devem ser feitas, até mesmo para evitar que coisas simples sejam vistas indevidamente como espetaculares. Uma ressalva que considero necessária é a de que a distinção conceitual-empírico continua a ser importante. A constatação de que há inter-relações entre esses dois âmbitos, não significa que estejamos falando das mesmas coisas. Do ponto de vista filosófico, considero válida a advertência wittgensteiniana de que tanto os filósofos como os cientistas deveriam ter a cautela de não tratar um problema conceitual como

³⁶ Ver Quine (1963) e Davidson (1984).

se fosse empírico, e vice-versa. O fato de que haja oscilações no emprego dos termos, ora como normas de aplicação do termo (dimensão conceitual) ora como descrição de fatos (dimensão empírica), não significa que se tenha abolido a distinção. Significa apenas que o trabalho de análise conceitual é bem mais complexo do que se imaginava há cinquenta anos atrás.³⁷ Embora seja indiscutível que na evolução do conhecimento científico tenha havido uma pré-história de prototeorias populares, o estoque conceitual dos intercâmbios lingüísticos cotidianos não depende dessas prototeorias. Isso porque, ao contrário dos conceitos científicos – cunhados conforme a elaboração da teoria – os termos da linguagem comum atendem a necessidades *práticas*, não teóricas. Dito de outra forma, os conceitos de uma teoria científica estão articulados a um conjunto de proposições verdadeiras (a teoria), mas a linguagem comum não é um conjunto de proposições verdadeiras. Ela é um instrumento de interações sociais que atende a vários propósitos diferentes. A descrição da realidade é apenas uma de suas funções.³⁸ Citemos um exemplo para esclarecer esse ponto. O termo “vermelho” é empregado para fazer discriminações de objetos. O seu uso adequado exige o aprendizado de determinadas habilidades: o sujeito precisa saber trabalhar com amostras, precisa saber que o conceito é difuso, precisa saber distinguir o vermelho de outras cores e precisa saber diferenciar esse atributo de outros atributos concomitantes, como forma, textura, etc. São essas técnicas e habilidades que fazem o termo “vermelho” ter o significado que tem – não uma prototeoria óptica das cores, muito menos a física das ondas. Sendo assim, a cautela que temos que ter com relação ao alegado revisionismo freudiano a respeito do instinto sexual é o de não confundir seu ataque à prototeoria da sexualidade com o esvaziamento do conceito de sexualidade, sexo, desejo sexual e similares, tal como adotados no discurso normal. Esses termos prestam-se a objetivos variados: desde o de descrever o comportamento reprodutivo de animais e plantas até o de escolher filmes em locadoras. O que diz Freud sobre a sexualidade infantil, sobre as perversões sexuais e sobre o processo psicosexual colide frontalmente com uma teoria ingênua da sexualidade, mas é improvável que tenha provocado uma convulsão no conceito de sexualidade e afins e em suas formas de emprego, tal como consolidadas no discurso comum.

Voltemos à teoria de Freud. Todos nós já ouvimos inúmeras vezes aquela velha crítica de que a tradução inglesa da obra completa cometeu o equívoco de traduzir o termo *Trieb* por *instinct*. Com isso perdeu-se uma distinção que o próprio Freud tencionava entre os termos

³⁷ Discuto amplamente esse tema em PALMA, J. L. P., 2001, especialmente na subseção 5.4.

³⁸ Cf. WITTGENSTEIN, 1958a, §§23-24.

Trieb e Instinkt. Na língua portuguesa, convencionou-se traduzir o primeiro por “pulsão” e o segundo pelo cognato “instinto”. A intenção de Freud ao adotar usos distintos para esses termos seria a de ressaltar a diferença entre a pulsão sexual dos seres humanos e o instinto sexual dos animais. E que diferença ele queria apontar? Uma resposta fácil seria a de que o instinto animal é determinado exclusivamente por necessidades orgânicas, enquanto que a pulsão humana, além de apresentar características orgânicas, sofreria interferências de ordem psicológica. Embora esteja correta, essa resposta é muito vaga e distante das principais idéias de Freud sobre o assunto. Uma maneira interessante de se ver a questão é adotar a distinção pulsão-instinto como um dispositivo heurístico para esclarecer a natureza da pulsão sexual. Essa sugestão é apresentada por Jonathan Lear (2005). E o seu ponto de partida é o instinto natural presente nos passarinhos de, num determinado período de suas vidas, engajar-se na construção de ninhos. Para facilitar a exposição, chamemos esse instinto de construir ninhos simplesmente de “instinto nidificador”. Esse instinto faz parte do patrimônio genético da espécie a que pertence o passarinho. Ao alcançar uma determinada fase de seu amadurecimento, o passarinho começa a exercer sua habilidade inata de reunir elementos de seu ambiente e, a partir deles, construir seu ninho. Pode haver variações no exercício dessa atividade: nem sempre os materiais empregados serão os mesmos, o formato do ninho pode variar de tamanho, de lugar, de resistência, etc. Mas apesar das pequenas variações, um *padrão* é nitidamente identificável. Podemos facilmente identificar a atividade como uma atividade de construir ninhos, e reconhecemos ser essa atividade o resultado de uma capacidade inata e dotada de um propósito bem específico. Além disso, sabemos que essa capacidade foi naturalmente selecionada por contribuir de maneira significativa à sobrevivência da espécie. Se nos voltarmos para outras formas de instinto animal, provavelmente não encontraremos desvios significativos a esse esquema que acabamos de traçar ao instinto nidificador. O instinto reprodutivo segue as mesmas linhas gerais: é inato, naturalmente selecionado, seu exercício manifesta um padrão característico e seu objetivo é sempre o mesmo.

Freud, por sua vez, caracteriza a pulsão sexual contrastando-a com essa descrição genérica do instinto animal. Nessa caracterização, Freud mostra que, em comparação com o instinto animal, a pulsão pode ser considerada um *símile*, mas que, naquilo em que difere do instinto, difere de maneira radical. Lear defende esse ponto por meio de uma inusitada aproximação do instinto nidificador com o fetichismo e propõe que imaginemos um passarinho que escolha um sapato feminino como local de construção de seu ninho. Além

disso, propõe que imaginemos um comportamento também incomum: na construção do ninho, o pássaro não só escolhe o sapato como local de construção, mas manifesta um cuidado especial para com o objeto. A pergunta que o autor apresenta é a seguinte: teria o passarinho transformado o sapato feminino num fetiche? Intuitivamente responderíamos que não. E Lear acrescenta a razão dessa negativa: falta ao passarinho imaginação para tanto.

Embora a comparação e mesmo a resposta pareçam ridículas, é interessante buscar as origens dessa impressão de ridículo. Lear usa o seu exemplo para mostrar o quão estreitas são as margens de variação do instinto animal. E frisar, nesse ponto, uma diferença radical com relação à pulsão sexual. Ao tratar das variações na orientação da pulsão sexual, Freud introduz uma distinção: ele separa o objeto sexual – “a pessoa de quem provém a atração sexual” – do alvo sexual – “a ação para a qual a pulsão impele”. Se a pulsão sexual humana seguisse os moldes do instinto animal teríamos um padrão rígido de comportamento, determinado por componentes inatos e impermeáveis a influências circunstanciais. O objeto sexual sempre seria um indivíduo do sexo oposto e o alvo sempre seria a conjunção dos órgãos genitais – que estão subordinados, em última instância, à reprodução. Mas esse não é evidentemente o caso. É certo que a pulsão sexual, assim como outras características dos seres humanos, está sujeita a imposições da natureza e é um resultado adaptativo promovido pela seleção natural. Desse modo, a pulsão sexual humana, do mesmo modo que o instinto reprodutivo animal, só se estabeleceu na forma em que se estabeleceu porque representou e representa um ganho estratégico para perpetuação da espécie – porque, especificamente, favorece a atividade reprodutiva do organismo. Mas o que chama a atenção, sobretudo se comparamos a pulsão com o instinto animal, é que a disposição selecionada admite uma variabilidade de objetos e de alvos que supera em muitos graus os pequenos desvios constatados no comportamento animal.

Freud inicia a sua investigação dos desvios sexuais com os fenômenos do homossexualismo e do fetichismo. Em ambos os casos deparamos com comportamentos inequivocamente sexuais, mas que apresentam variações significativas de objeto e de alvo. No caso do homossexualismo, já constatamos imediatamente a alteração do objeto. Essa alteração de objeto traz variação também no alvo sexual – a atividade visada deixa de ser a conjunção dos órgãos genitais; e conseqüentemente todo o comportamento sexual esquiva-se às demandas pré-programadas de reprodução. Tendo em vista essa capacidade da pulsão sexual de driblar as pressões naturais que orientam à reprodução, podemos entender a afirmação crítica de que a pulsão sexual *simula* um instinto. Tal como o instinto, a pulsão sexual

presta-se à função de promover a reprodutibilidade dos indivíduos; mas, ao contrário do instinto, ela não está agrilhoadada ao plano biológico de reprodução. A pulsão sexual tem a capacidade de, por assim dizer, iludir a natureza. Os seres humanos estão aptos a se engajar numa atividade eminentemente sexual, mas que por suas variações não servem à reprodução. Essa capacidade da pulsão sexual está presente em todos os indivíduos; o homossexualismo apenas a coloca em evidência. Contudo, se a pulsão sexual traz em si mesma essa aptidão essencial de variações de objeto e alvo, o próprio conceito de comportamento sexual normal deve ser reavaliado:

Chamou-nos a atenção que imaginávamos como demasiadamente íntima a ligação entre a pulsão sexual e o objeto sexual. A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que, neles, há entre a pulsão sexual e o objeto sexual apenas uma solda, que corríamos o risco de não ver em consequência da uniformidade do quadro normal, em que a pulsão parece trazer consigo o objeto. Assim, somos instruídos a afrouxar o vínculo que existe em nossos pensamentos entre a pulsão e o objeto. É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto (FREUD, 1905, p. 141).

Para esclarecer esse ponto, voltemos ao exemplo de Lear. Esse autor propõe novamente uma alteração do exemplo. Nessa segunda alteração, ele imagina que o instinto nidificador sofra um distúrbio que faça o passarinho assumir uma seqüência de atividades que se distancie do padrão original. O passarinho assume um comportamento agitado e aleatório, de resultado incerto e bem distante do que entendemos ser um ninho de pássaro. A pergunta que se coloca aqui é se ainda estamos diante de um comportamento característico de construção de ninhos. Ao que tudo indica, faltam agora as próprias bases para afirmar que o comportamento do animal seja determinado por um instinto nidificador. E a razão disso é simples. No caso do instinto animal a própria identificação do instinto depende fundamentalmente do seu objeto e das atividades características que levam ao objeto. Se, tal como no caso do passarinho, a atividade e o objeto sofrerem um desvio acentuado do padrão normal, perderemos os próprios elementos de identificação do comportamento como expressão do instinto nidificador. O mesmo ocorre quando consideramos o instinto sexual dos animais. Seria fácil perceber um distúrbio dessa disposição nos animais: bastaria constatar uma interrupção nas atividades características que levam à reprodução do animal. No caso da pulsão sexual, ao contrário, a possibilidade de variações acentuadas parece ser constitutiva da própria pulsão. Diferentemente do que ocorre no instinto animal, a pulsão sexual, como já vimos, não está rigidamente associada a seu objeto ou a um conjunto fixo de atividades

características. E essa diferença implica critérios bastante voláteis do que seria um “distúrbio” ou uma “anomalia” no comportamento sexual humano.

Mas por que a disposição naturalmente selecionada na espécie humana apresenta essa variabilidade tão destoante dos instintos animais? Talvez a resposta esteja justamente na centralidade que o prazer ocupa na configuração psíquica que foi naturalmente selecionada. Em condições normais, o prazer é o centro gravitacional da mente. O fato de a pulsão sexual ser resultado de uma conjunção e síntese de pendores hedonistas e de essa síntese estar, em muitos casos, submetida à função de reprodução, já atende ao imperativo de sobrevivência da espécie. Contudo, essa centralidade do prazer ultrapassa e esquiva-se à necessidade de reprodução. Entre seres humanos, a reprodução torna-se quase uma ocorrência acidental provocada pela busca do prazer pelo prazer. Essa característica da mente ajuda a explicar, em parte, a variabilidade da pulsão sexual. Estando ausentes as condições de obtenção do objeto e alcance do alvo sexual, a preponderância do princípio do prazer impõe quase a necessidade de atribuir matizes sexuais a comportamentos que, tomados isoladamente, não têm relação com as atividades tipicamente envolvidas no comportamento sexual manifesto. Essa capacidade de aproveitar praticamente qualquer coisa ou qualquer ação como “símbolo” de um envolvimento sexual é um dos eixos em torno do qual giram as interpretações de Freud em praticamente todos os casos que ele relatou.

Essas características da pulsão sexual são particularmente visíveis nos casos extremos de fetichismo. Nas palavras de Freud:

Uma impressão muito peculiar resulta dos casos em que o objeto sexual normal é substituído por outro que guarda certa relação com ele, mas que é totalmente impróprio para servir ao alvo sexual normal (...) O substituto do objeto sexual geralmente é uma parte do corpo (os pés, os cabelos) muito pouco apropriada para fins sexuais, ou então um objeto inanimado que mantém uma relação demonstrável com a pessoa a quem substitui, de preferência com a sexualidade dela (um artigo de vestuário, uma peça íntima). Comparou-se esse substituto, não injustificadamente, com o fetiche em que o selvagem vê seu deus incorporado (FREUD, 1905, p. 145).

Segundo Freud, todos nós apresentamos traços de fetichismo em nosso comportamento sexual. É uma característica prosaica a tendência de supervalorizar a pessoa amada:

Somente em raríssimos casos a valorização psíquica com que é aquinhado o objeto sexual (...) restringe-se a sua genitália; ela se propaga, antes, por todo o seu corpo, e tende a abranger todas as sensações provenientes do objeto sexual. A mesma supervalorização irradia-se pelo campo psíquico e se manifesta como uma cegueira lógica (enfraquecimento do juízo) perante as realizações anímicas e as perfeições do

objeto sexual, e também como uma submissão crédula aos juízos dele provenientes (FREUD, 1905, p. 142).

O interesse sexual traz curiosas conseqüências ao interessado. Ele tende a se espalhar por todo o corpo da pessoa amada, às suas características psíquicas e às coisas que a cercam. Seu corpo, seu perfume, suas roupas e sua voz tornam-se igualmente atraentes. As coisas que ela faz ou diz se revestem de inusitada relevância – mesmo que a olhos ou ouvidos indiferentes não tenham muito valor. E essa difusão do interesse conduz à valorização de coisas que por associação remetam à lembrança da pessoa amada: uma peça de roupa, um modelo de sapato, etc. O fetichismo, nesse grau, é um ingrediente comum do interesse sexual, sobretudo nos casos em que há uma separação forçada. A moça que se encontra distante de seu amado, pode ter vários objetos seus aos quais trate com zelo e dedicação: um lenço, uma fotografia, uma carta, uma peça de roupa com o seu cheiro, etc. O valor atribuído a esses objetos é plenamente compreensível, e também o papel que desempenham em sua vida emotiva. O que seria estranhável seria se, por exemplo, um par de meias tomasse completamente o lugar de seu dono, ou seja, se o objeto que até então só era importante por estar associado a uma pessoa fosse alçado à condição de objeto sexual ele mesmo. Nas palavras de Freud:

O caso só se torna patológico quando o anseio pelo fetiche se fixa, indo além da condição mencionada [de algo associado ao objeto sexual], e se coloca no lugar do alvo sexual normal, e ainda, quando o fetiche se desprende de determinada pessoa e se torna o único objeto sexual. São essas as condições gerais para que meras variações da pulsão sexual se transformem em aberrações patológicas (FREUD, 1905, p. 146).

O fenômeno apresenta nuances interessantes. No caso em que o indivíduo converte um par de sapatos femininos num fetiche, essa sexualização do acessório pode assumir rotas divergentes. O caso problemático é o da conversão desses sapatos em objeto sexual. O fascínio exercido pelos sapatos rompe as conexões associativas que originalmente conduziram ao interesse pelos sapatos. O objeto sexual original é abandonado e o fetiche toma o seu lugar. Nessa situação, provavelmente o indivíduo ficará sexualmente excitado diante de sapatos femininos. Mas há uma outra rota disponível ao fetichismo: pode haver uma alteração da atividade erótica. Ela pode se manifestar como um deleite ao contemplar pés que estejam usando tais sapatos de salto alto; ou como uma fruição estética associada à moda feminina; ou como uma vontade irrefreável de usar sapatos femininos em certas ocasiões, etc. Nenhuma dessas atividades têm relação direta com a atividade sexual tal como ela é entendida num

contexto estritamente biológico. Tal como sugere Jonathan Lear, a atividade erótica pode alcançar, por sublimação, níveis culturalmente refinados de expressão:

É até mesmo possível à pessoa expressar [a atração erótica por um sapato feminino] em formas elevadas de cultura: ele ou ela pode, literalmente, colocar um par de sapatos num pedestal, pode se tornar curador de um museu de moda, pode escrever tratados sobre a história dos calçados, e assim por diante. Esse é o processo que Freud chamou de *sublimação*. Não há nenhuma razão pela qual essa atividade carregada [eroticamente] precise manter alguma similaridade com a atividade sexual tal como ela é biologicamente construída (LEAR, 2005, p. 77).

Vimos em (6.5-b) que o vínculo entre o anseio e a representação do que sacia o anseio não é fixo. Dadas as peculiaridades da pulsão sexual e sua variabilidade em relação a seus objetos e alvos, estamos em condições de ver agora que a natureza do anseio, especificada em 6.5, não é uma propriedade dos anseios em geral, mas um atributo peculiar ao anseio *sexual*. É certo que o anseio pode ter sua origem, por exemplo, na necessidade básica de ingestão de nutrientes, tal como o que Freud empregou para ilustrar o mecanismo da saciação de anseio. Mas ao contrário do que acontece com a pulsão sexual, a necessidade de se alimentar e de se hidratar não se presta a uma variabilidade superabrange de formas de saciação. O vínculo entre a demanda e o comportamento correspondente é bem mais estreito que o que constatamos entre o anseio sexual e o exercício das atividades que levam à sua saciação. É claro que a imaginação interfere nos comportamentos adotados pelos seres humanos ao se alimentar. O anseio por comida pode se traduzir em desejos diversos: um desejo ávido pela primeira coisa comestível que apareça pela frente ou um desejo por um requintado jantar acompanhado de bebidas finas. Mas não há nada semelhante a um fetiche alimentar propriamente dito. Representações de roupas ou de utensílios não se prestam ao exercício de um anseio por comida. O que não está expresso em todas as letras no exemplo da regressão do desejo por comida ao mecanismo de saciação de anseio é o fato de que, em qualquer circunstância, essa saciação de anseio está intrinsecamente ligada à representação de ingestão de alimentos. O mesmo não se dá com a pulsão sexual. Na verdade, sua abrangência parece não conhecer limites: em determinadas circunstâncias, o atendimento a demandas fisiológicas básicas – como a ingestão de alimentos – é assumido como uma forma de saciação de anseio sexual. Como veremos a seguir, a teoria de Freud explora essa peculiaridade do anseio sexual.

A propagação do interesse pelo objeto sexual manifesta-se na busca de vários alvos sexuais concomitantes. Em muitos casos, a pulsão volta-se não apenas à conjunção dos órgãos

genitais, mas também recorre a formas de intercurso sexual com a boca, com os lábios, com os seios e com o ânus. Até aí, nada de novo. É uma característica comum do comportamento sexual proceder segundo formas diversas de estímulos e sensações corporais. Na verdade, a intenção de Freud não é a de reafirmar o óbvio; mas chamar a atenção ao fato de que algumas partes do corpo, que normalmente se constituem em zonas erógenas, podem assumir um significado sexual bastante peculiar, que ultrapassa a simples concentração de atividades sensualmente prazerosas numa zona destacada: “Certos lugares do corpo, como as mucosas bucal e anal, que aparecem repetidamente nessas práticas, como que reivindicam ser considerados e tratados, eles mesmos, como genitais” (p. 144). Pelo que Freud dá a entender, os casos psicanaliticamente interessantes não são os das práticas sexuais que envolvam a boca e o ânus – afinal, essas práticas são relativamente comuns. Os casos realmente interessantes são aqueles em que essas regiões usurpam as prerrogativas dos órgãos genitais como centros em torno dos quais se organiza a vida sexual. Em outras palavras, o foco da atividade sexual desloca-se da área genital para outra região do corpo.

Na opinião de Jonathan Lear, Freud estaria querendo dizer algo ainda mais profundo. Ele toma como exemplo o caso do deslocamento da sexualidade para a região oral. Segundo a interpretação de Lear, a proposta de Freud é a de que essa região e as atividades nela envolvidas (comer, engolir, cuspir) tornam-se o arquétipo do que significa para o sujeito a atividade sexual:

o significado da sexualidade recebe o matiz da oralidade. Nesse caso, não há nenhuma pressuposição de que os genitais forneçam um paradigma da sexualidade. Portanto, não há nenhuma afirmação de que a boca esteja funcionando como se fosse, por exemplo, a vagina. Antes disso, a boca e a cavidade oral estão elas mesmas se apresentando como o paradigma do que seja a sexualidade (LEAR, 2005, p. 78).

Segundo a interpretação de Lear, o significado sexual atribuído à boca não é um simples deslocamento na vida erótica, pois, no momento em que houve a fixação erótica nessa região (na infância), não havia como alçar a boca à condição de substituto simplesmente porque à época não havia o que substituir. Na interpretação de Lear, a região oral e as atividades a ela associadas assumem preponderância na organização psíquica a ser consolidada mais tarde como organização psicosexual, dado que a organização genital da sexualidade é um evento posterior na evolução psicodinâmica do indivíduo.

Essa é uma interpretação que julgo bastante interessante e merecedora de escrutínio por duas razões: em primeiro lugar, ela estabelece uma articulação eficaz entre a teoria sobre

as perversões sexuais apresentadas por Freud e sua teoria da sexualidade infantil. Em segundo lugar, ela leva a sério a proposta de expandir a abrangência do conceito de sexualidade. Como já vimos, essa proposta tem vários pontos obscuros, que nem sempre são levados em consideração quando são anunciadas triunfalmente as descobertas e reconceituações promovidas por Freud. A interpretação em apreço sugere um caminho interessante de investigação conceitual. Se ela estiver correta, teremos um indício de que a psicanálise, de fato, realizou uma interpretação original do que seja a sexualidade. Embora amplie o universo de aplicação do conceito de sexualidade, essa interpretação preserva o universo discursivo do termo original e, além disso, o faz em função dos resultados práticos que proporciona, pois, casos clínicos como as de pessoas que se empanturram de comida ou rejeitam comer ou regurgitam tudo o que comem podem ser analisados como distúrbios sexuais de pessoas que, inconscientemente, atribuem à alimentação um insuspeito “matiz de sexualidade”.

Para esclarecer a sua proposta, Lear recorre aos distúrbios alimentares. Do ponto de vista da psicanálise, esses distúrbios ilustram como a atividade psíquica e o comportamento sujeitam-se à modelagem imposta pela primazia de uma zona erógena e das atividades a ela vinculadas. Nesse caso específico, estamos falando da preponderância da oralidade na organização psíquica. A pessoa que regurgita tudo o que come estaria, numa perspectiva freudiana, expressando a rejeição nos termos rudimentares da oralidade. Restaria ao analista descobrir o que exatamente desperta o repúdio do paciente, mas os rastros deixados pela oralidade já indicam um caminho a seguir. Vale aqui citar a aproximação feita por Freud entre a atribuição de um predicado a um sujeito e as atividades típicas da vida oral:

A função do juízo está relacionada, em geral, com duas espécies de decisões. O juízo afirma ou rejeita que uma coisa tenha um atributo particular, e assevera ou contesta a existência real de certa representação. O atributo sobre o qual se deve decidir pode originalmente ter sido bom ou mau, útil ou prejudicial. Expresso na linguagem dos mais antigos impulsos pulsionais – os orais -, o juízo assumiria a seguinte forma: “Isso eu gostaria de comer” ou “Isso eu gostaria de cuspir” ou, colocado de modo mais geral, “Isso eu gostaria de botar para dentro de mim; aquilo eu gostaria de manter fora”, ou seja, “Estará dentro de mim” ou “Estará fora de mim” (FREUD, 1925, p. 266-267).

Mas o que realmente significa dizer que o comportamento e a atividade psíquica do sujeito manifestam certa preponderância da oralidade? Para Lear, significa que a oralidade pode assumir o papel de arquétipo da sexualidade. Lembremos que, ao apresentar essa interpretação, nossa questão era compreender de que modo a boca ou o ânus reivindicam o papel de genitais e se tornam o eixo em torno do qual gira a sexualidade do indivíduo. A proposta de Lear é a de que o significado desse deslocamento da vida sexual, por exemplo,

para a boca não é um processo de substituição dos genitais pela região oral, pois nos momentos-chave em que a oralidade assumiu o centro gravitacional da vida erótica – quase todos ocorridos na infância – os órgãos sexuais propriamente ditos ainda não haviam se consolidado como foco da vida sexual, nem a organização psicosexual havia alcançado a maturidade. A alternativa sugerida pelo autor é a de que a boca será psiquicamente associada, mais tarde, a tendências, disposições e atividades que, em casos normais, estariam vinculadas aos órgãos genitais.

As zonas erógenas ganham relevância na história psicológica do indivíduo devido à sua excitabilidade e às sensações prazerosas que proporcionam. Além disso, elas estimulam a atividade imaginativa, e essa, por sua vez, auxilia as atividades auto-eróticas e apaziguadoras ao mesmo tempo em que lhes confere novas nuances. Vimos, agora, que os distúrbios alimentares podem ser uma expressão na vida adulta de uma estrutura de pensamento infantil – organizada segundo termos bastante rudimentares, cujas referências apontariam para atos importantes, aos quais a pulsão oral conduziu o indivíduo quando esse ainda era um bebê: engolir e cuspir. Na verdade, como sugere Lear, não precisamos chegar às patologias para perceber a sobrevivência de formas infantis de pensamento no comportamento de adultos. É bastante comum, em momentos de sofrimento psíquico, a procura de alimentos de consistência leitosa para se consolar (sorvetes, biscoitos cremosos, chocolates, etc.). Do mesmo modo, num momento de raiva intensa e incontrolável, a pessoa pode chegar a cuspir naquele que lhe provocou a raiva. Os casos patológicos, portanto, apenas tornam mais nítida a interferência de uma estrutura infantil nas formas de pensamento do indivíduo, especialmente em circunstâncias que fazem vibrar seus conflitos mais íntimos.³⁹

Ora, do exposto até aqui, obtemos o seguinte resultado. Existem superfícies corporais que desempenham papel importante no desenvolvimento psicológico do indivíduo (são as chamadas “zonas erógenas”). Durante certo período, as atividades mentais do sujeito estarão densamente concentradas numa região específica do corpo: as emoções mais fortes, as imagens mais marcantes, os sentimentos mais intensos. Em virtude da carga emocional envolvida nessa região, as atividades aí envolvidas e associadas às emoções e sentimentos do sujeito em formação ganharão significado especial e formarão estruturas incipientes de

³⁹ É interessante notar que essas expressões corporais de confirmação e rejeição não são, na maioria das vezes, entendidas pelo próprio sujeito como expressões de confirmação/aceitação ou negação/rejeição. Essa dissociação entre formas de pensamento rudimentares e linguagem comum articulada abre uma via de investigação promissora sobre as causas da ocultação de conflitos pulsionais à representação cognitiva nos módulos sofisticados encarregados da linguagem.

pensamento e interação com o ambiente. Segundo a teoria psicanalítica, as estruturas de pensamento e as formas comportamentais mais elaboradas da vida adulta não suplantam, mas são superpostas a essas formas rudimentares de pensamento. No adulto normal, essas formas permanecerão como uma espécie de sedimento psíquico, que ocasionalmente se manifestarão em virtude de uma forte agitação emocional cuja vibração seja análoga a de conflitos primitivos vividos na infância. Nos casos anormais, essas formas rudimentares de pensamento atuam paralelamente a formas superiores de cognição e raciocínio, interferindo constantemente no comportamento do indivíduo e prejudicando suas relações com o ambiente.

Pois bem. Quase todo o resumo da história apresentado no parágrafo anterior foi feito sem o emprego da palavra “sexualidade” ou similares. A exceção ficou por conta da expressão “zona erógena” citada entre parênteses. Aliás, falar em “zona erógena” já é, de certa maneira, um compromisso com algo que se pretende provar, a menos que se pretenda apenas indicar aquelas superfícies corporais onde se encontram determinadas necessidades fisiológicas, prazeres físicos e imaginação, e que mais tarde, na vida adulta, serão agregadas ao comportamento sexual manifesto. Resta-nos saber em que medida as atividades envolvidas na descoberta, manipulação e aprimoramento sensorial dessas superfícies corporais são atividades sexuais.

A exposição da formação de estruturas primitivas de pensamento – esculpidas pelas necessidades fisiológicas e fruições de prazeres sensoriais em certas zonas do corpo – em que não se faz menção ao conceito de sexualidade pode parecer uma indicação contrária à proposta feita por Freud de considerar a sexualidade mais abrangente do que se supõe. Nessa exposição, apresentamos a hipótese freudiana de que a cada fase do desenvolvimento psicológico corresponde uma estrutura psíquica peculiar à forma de vida do período. Em desenvolvimentos com uma dinâmica atípica, algumas dessas estruturas não apenas resistem ao advento de formas mais refinadas de pensamento como também são reforçadas durante o processo. O resultado é uma configuração mental com duas estruturas em funcionamento paralelo em que a mais primitiva interfere nas formas superiores de cognição e comportamento. O ponto importante aqui é perceber que a configuração mental a que estamos aludindo têm repercussões nas atividades mentais e no comportamento sexual: se as formas primitivas da oralidade se impuseram e agora subordinam as atividades e disposições mentais do sujeito, essa configuração terá conseqüências no comportamento sexual e nas atividades imaginativas que caracteristicamente acompanham o exercício sexual. É, inclusive, bastante

provável que, dada a complexidade do engajamento sexual, ele venha a se tornar a principal arena em que os significados bizarros – forjados em tempos remotos por um psiquismo incipiente – ganhem expressão destacada. Mas nenhuma dessas qualificações parece se apresentar como justificativa categórica à ampliação do conceito de sexualidade para as atividades aludidas. Ao contrário, no quadro geral que desenhamos, a partir da própria teoria da sexualidade de Freud, não está excluída a possibilidade de que a irrupção de formas anômalas de comportamento na esfera sexual seja apenas o caso particular de uma configuração ainda mais profunda que causa interferências nas mais diversas áreas da organização psíquica.

Essas considerações ajudam a compreender melhor o argumento de que outras áreas do corpo – por exemplo, a cavidade oral – podem se constituir em paradigma do que seja, para o próprio indivíduo, a sexualidade. Esse significado idiossincrásico do que seria a sexualidade não pode ser, evidentemente, a resposta estimulada no sujeito por pistas do tipo “O que é, para você, a sexualidade?”, “Qual o órgão sexual do homem? E da mulher?”. Não se trata de um sentido literal, objetivo ou cognitivo, mas de um sentido afetivo – carregado emocional e imaginativamente e que se manifesta na prática sexual do sujeito ou nos episódios imaginativos que acompanham essa prática. Mais uma vez, o que temos é uma interferência das estruturas primitivas de pensamento e comportamento sobre a organização psicosexual posterior. A tese da boca como paradigma do que é sexualidade propõe, se interpretada nas linhas que aqui apresentamos, que a estrutura primitiva da oralidade pode impor alterações profundas no desenvolvimento psicosexual posterior, de tal modo que a cavidade oral desempenhe funções do órgão genital. No fim das contas, os elementos fundamentais da discussão não são, tal como sugere o argumento do paradigma, o de que não haja o ponto de referência oferecido pelos genitais na organização psicosexual e de que, portanto, um outro órgão passa a explicar em seus próprios termos o que seja a atividade sexual. O que realmente é fundamental é a relevância que determinadas áreas do corpo assumem na vida mental do sujeito. Se a atividade mental for exercida com suficiente intensidade a área será espontaneamente promovida a centro gravitacional da vida psíquica e, sempre que se apresentarem as ocasiões para tanto, as demais atividades orbitarão em torno dela.

8.3 O Caso Elisabeth von R.

Proponho encerrar esta seção dedicada ao tema da sexualidade com a reconstrução proposta por Lear (2005) ao caso Elisabeth von R. Nessa reconstrução, Lear sugere que o sintoma apresentado por essa paciente teria sido selecionado por gratificações circunstanciais que favoreceram um sintoma específico em vez de outros. Faço dois acréscimos a essa interpretação: a sugestão de um reforçador intrínseco na constituição da dor como mecanismo repressor e a sugestão de que a saciação de anseio favorece o deslocamento da intensidade afetiva ao sintoma selecionado. O principal intuito dessa redescrição do caso Elisabeth von R. será, novamente, o de apresentar uma interpretação psicanalítica plausível que não precise recorrer a uma noção de inconsciente como Segunda Mente.

Em 1892, Freud recebeu em seu consultório uma jovem de vinte e quatro anos que há algum tempo sofria de dores nas pernas. Freud descreve os sintomas da seguinte maneira:

[E]la se queixava de grande dor ao andar e de se cansar rapidamente ao andar e ao ficar de pé, e que depois de curto intervalo tinha de descansar, o que diminuía as dores mas não as eliminava inteiramente. A dor era de caráter indefinido; depreendi que era algo da natureza de uma fadiga dolorosa. Uma área bastante grande e mal definida da superfície anterior da coxa direita era indicada como o foco das dores, a partir da qual elas se irradiavam com mais freqüência e onde atingiam sua maior intensidade. Nessa região, a pele e os músculos eram também particularmente sensíveis à pressão e aos beliscões (FREUD; BREUER, 1895, p. 161).

Nessa primeira descrição dos sintomas, não há nenhum indício de que o problema seja de ordem emocional, muito menos de fundo sexual. Tudo leva a crer que estamos diante de um caso a ser tipicamente tratado pela medicina clínica. A paciente sofre de dores e fadiga crônica nos membros inferiores. Caberia ao clínico elaborar o diagnóstico e propor o tratamento mais adequado ao problema. Porém, no presente caso, a abordagem médica convencional revelou-se ineficaz. A paciente fora encaminhada a Freud por outro médico. Provavelmente, esse encaminhamento só ocorreu porque o médico original não identificou nenhum distúrbio de natureza orgânica que pudesse ser apontado como o responsável pelas dores nas pernas. Não havendo uma disfunção orgânica, o médico julgou aconselhável encaminhar a paciente a um especialista em psicopatologias.

No exame dos sintomas, algumas peculiaridades chamaram a atenção de Freud. Embora, num primeiro momento, as dores e o cansaço parecessem se enquadrar numa sintomatologia de disfunções estritamente orgânicas, revelavam-se, sob observação mais atenta, alguns desvios comportamentais em relação às reações normais de dor física:

Quando estimulamos uma região sensível à dor em alguém com uma doença orgânica (...), o rosto do paciente assume uma expressão de mal-estar ou de dor física. Além disso, ele se esquiva, retrai-se e resiste ao exame. No caso da Srta. von R., contudo, quando se pressionava ou beliscava a pele e os músculos hiperalgênicos de suas pernas, seu rosto assumia uma expressão peculiar, que era antes de prazer do que de dor. Ela gritava mais e eu não podia deixar de pensar que era como se ela estivesse tendo uma voluptuosa sensação de cócega – o rosto enrubescia, ela jogava a cabeça para trás e fechava os olhos, e seu corpo se dobrava para trás. Nenhum desses movimentos era muito exagerado, mas era distintamente observável (...) Sua expressão facial não se ajustava à dor evidentemente provocada pela beliscadura dos músculos e da pele; provavelmente se harmonizava mais com o tema dos pensamentos que jaziam ocultos por trás da dor e que eram despertados nela pela estimulação das partes do corpo associadas com esses pensamentos (FREUD; BREUER, 1895, p. 162-163).

A suspeição de Freud a respeito de um conflito psicológico surge, portanto, da constatação de sinais contraditórios observados no comportamento da paciente. Em vez de uma reação defensiva ao estímulo doloroso, há um comportamento que denuncia certo deleite com esse estímulo. A conclusão de Freud é de que, embora fosse a fonte de sensações desagradáveis e até incapacitantes, a zona dolorida também estaria associada a uma atividade mental que se coadunaria com o comportamento receptivo à estimulação da mesma.

A dissociação entre a resposta e o estímulo fornece um indício importante de conflito psicológico. Entretanto, não expressa inequivocamente um conflito. Tomemos como estabelecido até agora que a zona sensível também está associada a uma atividade mental de nuances prazerosas. Resta saber se o fato de a dor histérica emanar de uma região associada a uma espécie de prazer é um fenômeno acidental ou se, ao contrário, está intrinsecamente relacionada a essa associação. No primeiro caso, teríamos dois processos independentes: de um lado, por alguma seqüência de eventos desconhecida, estabeleceu-se uma dor histérica na coxa direita, e, por outro lado, sem qualquer relação com aquela seqüência, houve um momento na história de vida da paciente em que essa mesma região foi mentalmente associada a algo prazeroso. A alternativa proposta por Freud é a de que a dor histérica se manifesta na coxa justamente porque ela está associada a uma atividade mental de natureza prazerosa. Na primeira hipótese, teríamos respostas comportamentais contrastantes, mas que não chegariam a constituir um conflito. Na segunda, teríamos um conflito profundo, quase uma contradição: uma atividade mental associada ao prazer se manifesta corporalmente como dor. A maneira de se resolver a questão é ampliar o foco. Buscar no quadro mais amplo da vida da paciente, de suas relações familiares e sociais, de suas convicções morais e de suas crenças sobre o mundo os motivos para que uma atividade psicológica relacionada ao prazer, converta-se em manifestações de dor.

A história da Srta. von R. estava cheia de episódios penosos e de abdições. Esteve por um longo período de sua vida dedicada aos cuidados do pai enfermo. Após o falecimento do pai, o único homem da casa, há um período de privações e isolamento social. Sua mãe também começa a apresentar problemas de saúde que, mais uma vez, exigem de Elisabeth atenção e cuidado. Após um breve período, em que a vida lhes é mais amena, um novo infortúnio acontece: uma de suas irmãs adoece gravemente e, pouco depois, falece.

Em todos esses episódios de doenças e mortes na família, o fardo mais pesado recaiu sobre os ombros da jovem Elisabeth. Mas não foram os infortúnios que lhe causaram as dores e a fadiga nas pernas. O motivo de sua doença, segundo Freud, está num conflito fundamental entre seus desejos eróticos e o seu senso de dever para com a família. Em seu íntimo, Elisabeth, uma jovem inteligente e cheia de ímpeto, parecia desejar uma vida sem tantas amarras. Gostaria de sair, ir a festas e bailes, conhecer rapazes interessantes, ter intimidade com o sexo oposto, etc. Mas ao mesmo tempo, ao que tudo indica, mantinha laços de obrigação familiar muito fortes. Essas duas forças antagônicas – uma que a impelia para fora de casa e para a vivência plena de sua sexualidade e outra que a puxava para dentro de casa e embotava sua vida sexual – revelam-se em alguns episódios cruciais.

Depois que o pai de Elisabeth adoeceu, ela teve poucas oportunidades de distração. Numa dessas oportunidades, passou a noite na companhia de um rapaz por quem se sentia fortemente atraída. Entretida pelo rapaz e pelas diversões da noite, acabou voltando tarde para casa. Chegando lá, descobriu que o pai havia piorado muito em sua ausência e recriminou-se amargamente por ter dedicado tanto tempo à sua diversão e a seus sentimentos.

Talvez o episódio mais eloqüente seja o que revela a paixão por seu cunhado. Ao saber que a irmã está doente, Elisabeth corre ao seu encontro, mas chega tarde. Diante da irmã falecida, vem-lhe à cabeça um pensamento fugaz, porém revelador: “Agora ele está livre novamente e posso ser sua esposa”. Segundo Freud, o pensamento foi rechaçado, só tendo emergido novamente durante o tratamento (FREUD; BREUER, 1895, p. 180).

O comportamento de Elisabeth e as porções de sua vida cognitiva e emocional reveladas durante o tratamento mostram um modo peculiar de conduzir a vida. O drama vivido por essa jovem não tem, em si mesmo, nada de extraordinário. De certa forma, desconsiderando-se um ou outro detalhe, o conflito básico de sua vida repete-se no desenvolvimento de todas as pessoas. Faz parte do próprio amadurecimento psicológico tomar decisões sérias sobre os laços familiares e sobre o momento de começar a andar com as próprias pernas. Do mesmo modo, é natural que o interesse sexual se choque com normas de

conduta e com as expectativas alheias. Não raro, a busca do próprio interesse e da própria satisfação exige a avaliação de condutas mutuamente excludentes: devo dedicar-me ainda à família ou devo buscar já as minhas aspirações? Está na hora de buscar minha satisfação sexual ou é hora de contê-la em benefício de valores que considero mais importantes? Tais dilemas podem assumir variações indefinidas, mas todos têm a característica básica de solicitar decisões relevantes para o amadurecimento individual.

O que é anormal no caso de Elisabeth é o fato de, aparentemente, não haver ponderação de alternativas. Ela não escolhe seu dever familiar em detrimento de sua sexualidade ou vice-versa. Ela simplesmente adoece e deixa de resolver questões importantes de sua vida adulta.

Evidentemente, Elisabeth não *escolhe* ficar doente. As condutas sujeitas a uma escolha racional estão num nível distinto da reação de dor. Digamos que as alternativas que se lhe tenham apresentado fossem, do ponto de vista de uma avaliação racional, as seguintes: ceder a seus desejos eróticos, dedicar-se integralmente ao cuidado da família ou buscar possíveis formas de combinar as duas coisas. A alternativa ‘ficar doente’ não aparece como um conteúdo intencional apto a figurar nesse tipo de atividade psicológica.

Aqui temos novamente um caso de irracionalidade, mas de irracionalidade tipicamente psicanalítica. Na irracionalidade ordinária, temos a interferência de mecanismos excepcionais no encadeamento racional comum. Dessa maneira, por exemplo, uma noiva aferra-se à crença de que o seu noivo é fiel apesar de todas as evidências em contrário. De algum modo, alguma interferência de ordem emocional-afetiva assume as funções dos elementos lógicos que dariam sustentação racional à crença. Mas, apesar de manifestar um desvio do processo normal de deliberação, a crença irracional permanece no mesmo nível de sua contraparte racional: ambas continuam a ser crenças, ambas se apresentam como disposições significativas para explicar e prever o comportamento do agente. Mas, no caso de Elisabeth von R., temos algo bastante diferente. Sua irracionalidade seria do tipo ordinário se o produto da quebra da racionalidade fosse algo compatível com os resultados esperados de uma deliberação sobre alternativas (por exemplo, arranjar um namorado). Mas o produto é um distúrbio físico: dores e fadigas. Essas sensações não são imediatamente produzidas após uma deliberação – não de forma direta, como é o caso, por exemplo, de levantar o braço. Também não são estados suscetíveis de desempenhar uma função dentro de um planejamento estratégico racional. Se ela decidisse, por exemplo, que já havia dedicado tempo demais à família e começasse a sair de casa, ser receptiva a galanteios e namorar, teríamos então uma

amostra comportamental perfeitamente compatível com a decisão tomada (distanciar-se da família e buscar satisfação erótica). Os comportamentos de dor, por outro lado, são incompatíveis com uma conduta estratégica, afinal, tais comportamentos não são instrumentos, do ponto de vista racional, para a consecução de nenhum dos objetivos em conflito.

Mas, feitas essas considerações sobre a peculiaridade da resposta irracional de Elisabeth, uma pergunta se impõe: se o comportamento da paciente difere de maneira tão radical das formas esperadas de resposta racional, por que chamá-lo de irracional? Não estaria simplesmente esse comportamento na esfera do não-racional – assim como, por exemplo, o surgimento de uma cárie ou o choque de um meteoro com um planeta não podem ser considerados ocorrências racionais ou irracionais, pois resultam de causas indiferentes a essas categorias? Certamente, se o vínculo da dor à região da coxa fosse uma eventualidade que não guardasse relação com os processos cognitivos da jovem Elisabeth, não haveria nenhuma justificativa para que mantivéssemos esse vocabulário intencional a respeito de seu sintoma. Mas, Freud tenta nos mostrar que a associação não é absolutamente arbitrária. Além disso, ele se propõe explicitar que a manifestação da dor numa região específica do corpo apresenta algumas características (mas, não todas) de um planejamento intencional. Dessa forma, embora as dores não sejam resultado de uma deliberação ou de uma escolha intencional da jovem Elisabeth, ainda assim, ela é, em certo sentido, responsável pela irrupção de suas dores.

Após descrever a cena em que Elisabeth foi surpreendida por um pensamento egoísta, Freud acrescenta:

Ela conseguiu poupar-se da dolorosa convicção de que amava o marido da irmã induzindo dores em si mesma. E foi nos momentos em que essa convicção procurou impor-se a ela (no passeio com o cunhado, durante o devaneio matinal, no banho e junto ao leito da irmã) que suas dores surgiram, graças à conversão bem-sucedida (FREUD; BREUER, 1895, p. 180).

Os termos empregados por Freud sugerem que a dor de sua paciente seja algo semelhante a uma ação intencional. Ele descreve o processo mental como se esse fosse um processo de deliberação: para poupar-se de um sofrimento psíquico resultante de seu desejo erótico pelo cunhado, Elisabeth *opta* por produzir dor em si mesma. Por tudo o que já foi dito anteriormente sobre as inconveniências dessa espécie de formulação, convém examinarmos alguma alternativa a essa descrição, uma alternativa que mantenha a idéia básica de que Elisabeth desempenha um papel ativo na formação do sintoma – que seja de certa forma

responsável pelo que lhe ocorre – mas sem nos ater ao vocabulário estritamente intencional de um processo deliberativo.

Em primeiro lugar, podemos falar de um ganho estratégico sem que haja compromissos teleológicos. A teoria da evolução é o exemplo clássico dessa abordagem. As adaptações anatômicas de uma determinada espécie conferem a seus indivíduos vantagens estratégicas na luta pela sobrevivência e perpetuação da espécie; mas nem por isso tais adaptações são intencionais.

No caso de Elisabeth, a dor física lhe proporciona um ganho estratégico. A irrupção da dor suprime os pensamentos dolorosos. Em outras palavras, os processos cognitivos que versam sobre pensamentos emocionalmente carregados ou com potencial de gerar sofrimento psíquico são interrompidos já em sua origem pelo deslocamento da atenção para a manifestação de dor física. Dessa forma, os problemas que realmente importam ficam perenemente latentes, pois as tentativas de solucioná-los são sabotadas pelas sensações de dor.

O que temos aqui, mais uma vez, é a atuação do mecanismo de repressão tal como descrito na seção 6. Imaginemos que num determinado momento de sua vida, quando as tarefas do dia-a-dia assim o permitiram, Elisabeth tenha se voltado para a sua própria vida, seus problemas, suas aspirações. Alguns elementos dessa reflexão – por exemplo, os sentimentos para com um dos integrantes da família – disparam certa quantidade de ansiedade. Por outro lado, à essa época, suas atenções eram interrompidas por sensações de dor na perna (ainda não associadas à ansiedade). É fácil imaginar, nessas circunstâncias, um processo em que a atenção oscila entre a ansiedade provocada por problemas reais de seu ambiente e as dores físicas provocadas por uma disfunção orgânica. Imaginemos agora uma espécie de reforçador intrínseco: a redução da ansiedade. Todas as vezes que atenção foca os problemas que reclamam uma solução, a ansiedade aumenta; mas, quando se volta à dor física, a ansiedade diminui. Não parece ser exagerado supor que a recorrência dessas oscilações tenderá a pender gradativamente ao pólo da dor. Como resultado desse processo, teríamos uma espécie de tropismo mental capaz de ativar a indução da dor, ainda que as disfunções orgânicas tenham sido eliminadas. Essa atividade mental pré-racional seria *propositada*, mas evidentemente *não-intencional*. O seu propósito é reduzir a ansiedade, mas sua dinâmica não depende de um estado intencional do sujeito – como o de pretender infligir dor em si mesmo. Com o estabelecimento desse tropismo, temos a repressão. Por meio dessa atividade mental não-intencional a ansiedade provoca indiretamente dores e outras sensações desagradáveis em determinada região do corpo. Tais sensações rapidamente alcançam níveis

de intensidade que levam à interrupção da atividade cognitiva e reflexiva ainda em seus primeiros estágios. Se essa atividade for sempre interrompida pela ansiedade e pela dor, os módulos mais avançados do processamento cognitivo jamais serão alcançados e jamais será obtida uma resposta racional e cognitivamente examinada. A dor, como podemos ver, não é um produto do processo de deliberação, mas uma interferência nesse processo. Novamente aqui a repressão pode ser caracterizada como um assalto da ansiedade (e, no presente caso, de ansiedade e dor) aos módulos de deliberação racional. Essa hipótese, convém ressaltar, é bem mais simples que a de um clone de Elisabeth von R que, diante da dificuldade dos problemas, delibera, às costas de von R., resolver o assunto inabilitando-a fisicamente.

Mas a angústia diante de decisões difíceis e vitais é um fenômeno corriqueiro. Além disso, a concomitância de dor física e dificuldades em resolver problemas práticos não deve ser um evento tão raro quanto uma conversão psicossomática. Temos que procurar outros elementos que nos dêem pistas sobre as causas dessa atividade mental tão peculiar no caso de Elisabeth.

É importante notar que os sintomas de Elisabeth apresentam características peculiares à sua própria história de vida. A formação da dor numa zona específica de sua perna está relacionada, segundo Freud, com a época em que ela se dedicava aos cuidados do pai em tempo integral.

[D]urante vários dias seguidos, uma de suas pernas doloridas entrou em contato com a perna intumescida do pai enquanto as ataduras eram trocadas. A região da perna direita que foi marcada por esse contato ficou sendo, a partir daí, o foco de suas dores e o ponto de onde elas se irradiavam. Formou-se uma zona histerogênica artificial cuja origem, no presente caso, pôde ser claramente observada (FREUD; BREUER, 1895, p. 196-197).

Em sua reconstrução das vias associativas que levaram à formação de um foco da dor justamente na coxa direita, Freud identifica nesse episódio, em que há envolvimento emocional, abdicção e tensão psicológica, o momento de formação de uma dor artificial. É uma dor artificial não só por não derivar de uma perturbação orgânica, mas também por se apresentar como uma excitação substituta. A região se apresenta como uma área de sofrimento físico, mas, na verdade, é uma área emocionalmente carregada, na qual o corpo expressa essa carga emotiva em manifestações de dor. Nesse ponto, estamos diante de uma saciação de anseio. O anseio sexual não deixa de estar presente e atuante (ver 6.5-a), embora os desejos explicitamente sexuais tenham sido deliberadamente rejeitados. A saciação de

anseio se dá por uma relação “simbólica” em que a dor na coxa direita se torna uma via indireta de exercício libidinal.

Freud observa uma sobreposição de demandas psíquicas sobre uma mesma região do corpo: a sensação de dor, por si mesma, já provoca uma alocação significativa de atenção para a coxa direita; mas essa mesma região da perna, se torna fonte de uma espécie camuflada de prazer, pois é ela que mantém contato com a única figura masculina em sua vida. A esse contato está relacionado a uma das formas de expressão de sua libido – o carinho e os cuidados em relação ao pai. A dor é, assim, capturada pelo anseio sexual e gradativamente começa a se revestir de nuances sexuais, a tal ponto que a região da dor passa a apresentar a suscetibilidade de uma zona erógena.

Além da suscetibilidade mimetizada, há outro ponto relevante a destacar a respeito dessa dor artificial. Ela assume uma função central na vida de Elisabeth, talvez o mesmo lugar a que estaria destinada a atividade sexual caso ela não houvesse sido abafada. A dor se torna o eixo de referência de sua vida e todas as outras atividades estão coordenadas a esse eixo. Esse fato se torna evidente quando passamos a avaliar a vida de Elisabeth como um todo: a dor atrapalha sua capacidade de locomoção; essa dificuldade de andar contribui para a sua disposição de permanecer em casa; em casa, não lhe restam muitas opções além de cuidar de seus familiares. Em síntese, a dor não é um fenômeno isolado. Se fosse, talvez a disfunção psicológica de Elisabeth não tivesse se manifestado como dor na perna. Ao contrário, a dor preenche uma função significativa num determinado modo de vida, gerando conseqüências no convívio familiar, nos desejos pessoais e nos projetos de vida.

Esses vínculos da dor física com as condutas a ela subordinadas permitem ver de maneira clara por que o sintoma manifestou-se como dor. Em primeiro lugar, ela fornece uma desculpa para a permanência em casa, para a manutenção de uma ligação pai e filha que Elisabeth não se dispõe a romper. Em segundo lugar, a dor também fornece uma desculpa para não sair de casa e para não ter que enfrentar os conflitos que a vida adulta traz consigo (como, por exemplo, as tensões entre os desejos eróticos e as obrigações morais). Em terceiro lugar, a dor não deixa de ser um meio de chamar a atenção para si, para o seu sacrifício, para as suas qualidades como filha atenciosa e zelosa. Em vez de buscar a satisfação narcísica sob a forma de um envolvimento sexual com alguém que lhe cubra de elogios, a forma distorcida em que esse pendor se manifesta está coordenada à dor. Em quarto lugar, a centralidade da dor, a dificuldade de locomoção e o cansaço extremo ao ficar em pé acabam fazendo com que o sintoma se torne quase um símbolo de toda a vida de Elisabeth: “Não me sinto capaz de dar

mais nem um passo” e “Não tenho no que me apoiar” (p. 197). Em conjunto, todas essas características vinculadas e coordenadas à dor promovem uma forma de vida e suprimem outras. Elisabeth, é certo, abdicou de ter prazeres eróticos, de ter companhias masculinas e de contatos sexuais, mas os espaços deixados por essas renúncias são preenchidos por outras formas disfarçadas de satisfação e de gratificações substitutivas. Ela se fecha em seu quarto com a única figura masculina da casa – seu pai – e vive a “sua” dor (que assume uma conotação abrangente e psicológica, não apenas física) de maneira quase masoquista, colhendo benefícios e satisfações de algo que, em circunstâncias normais, despertariam apenas desprazer. Vista dessa maneira abrangente, a dor física revela, de maneira mais clara, o seu teor sexual e sua natureza de disposição erótica transmutada em sintomas clínicos. A sua dor atrapalha a capacidade de caminhar. Mas é toda a sua vida que está claudicante.

O que é importante nessa reconstrução do caso é que, apesar de desempenhar essa função central na vida “claudicante” de Elisabeth, a dor e suas conseqüências não foram conscientemente escolhidas por ela. Não foram resultado de uma deliberação. Além disso, ela mesma não compreende a dor como algo que desempenha uma função importante em sua vida. Para ela, a dor é apenas aquela perturbação física e nada mais. Ela mesma não enxerga o quadro mais amplo em que a sua disfunção física representa apenas um fractal de uma vida que em seu todo apresenta perturbações. Mas voltemos à questão que mais nos interessa aqui. Como compreender a constituição da dor histórica como uma substituição às satisfações renunciadas? Se a dor tem um valor estratégico, isto é, se ela é um meio para se alcançar determinados fins, não seria necessário que fosse resultado da decisão de um agente racional? A resposta que propomos descarta a necessidade de um agente racional. Os “ganhos” obtidos são resultados de uma adaptação do psiquismo a um contexto promovido por sua própria inaptidão em lidar racionalmente com demandas conflitantes. O ponto de partida do caso Elisabeth von R. é a resistência em crescer e arcar com os conflitos da vida adulta e com a carga de exigências impostas pela sexualidade adulta. Essa rejeição, entretanto, não cria um vácuo. Simplesmente cede espaço a estruturas comportamentais que aproveitam os recursos deixados pelas estruturas rejeitadas. E a forma assumida por essas novas estruturas comportamentais oportunistas e patológicas dependerá das circunstâncias em que vive o indivíduo. Serão selecionados os sintomas que, de alguma forma, se prestam a certos propósitos e a certas funções.

Podemos então dizer que o sintoma é *motivado*, ainda que não seja racionalmente avaliado, compreendido ou escolhido. Ao contrário, a configuração sintomática estabelecida

acaba por comprometer severamente as capacidades deliberativas de Elisabeth. Nesse quadro, ela é incapaz de ajuizar as coisas que lhe são importantes. Na verdade, é incapaz, até mesmo, de traçar um projeto que lhe possibilite um estilo de vida mais satisfatório, pois tal exercício exige o reconhecimento de conflitos e tensões, mas os conflitos fundamentais não são transpostos ao patamar das operações e representações cognitivas – ao contrário, são experimentados como dor e permanecem enclausurados em sua crua expressão física.

É importante notar que estamos destacando uma disfunção bem delimitada nas habilidades cognitivas da paciente. Ao que tudo indica, ela continua perfeitamente capacitada a desempenhar tarefas complicadas e operações cognitivas complexas. O que é sintomático é a incapacidade seletiva. Quando a matéria-prima a ser sujeita à avaliação coincide com uma demanda fundamental de sua vida, o processamento é bruscamente interrompido, pois estanca num surto de dor e ansiedade.

Convém retomar aqui o tópico da atribuição de crenças esdrúxulas. Um dos principais indícios de que o comportamento sintomático de Elisabeth não passa por um processo de avaliação e tomada de decisão é a impossibilidade de ajustá-lo ao esquema tradicional de explicações por razões. Vejamos uma sugestão de transcreever o quadro numa explicação por antecedentes racionais: “Sinto que deveria ficar em casa e cuidar de meu pai – gosto de ficar com ele. Mas também gostaria de sair – sinto-me atraída por outros homens, inclusive por meu cunhado. Logo, o melhor a fazer é ficar doente e esquecer tudo.” Numa formulação mais esquemática teríamos:

- (a) Desejo ficar em casa e cuidar do meu pai;
- (b) Desejo sair de casa e ter intimidade com outros homens;
- (c) Creio que os desejos (a) e (b) são inconciliáveis.
- (d) Creio que a melhor maneira de resolver dilemas dessa natureza é adoecer.
- (e) Logo, adoereço.

A anomalia está na crença instrumental (d). Não estamos negando que em determinadas situações o sujeito possa adotar um comportamento que indiretamente venha a lhe provocar uma doença e que tal doença possa lhe fornecer um ganho estratégico. Os exemplos são fáceis de imaginar. Um atleta não quer participar de determinada competição e, ao mesmo tempo, não tem coragem de simplesmente rejeitar o convite. Ele abusa nos treinos ou da comida e da bebida até que seu corpo manifeste algum problema. Dessa forma, obtém o que queria sem ter que manifestar explicitamente a sua vontade. Mas a situação de Elisabeth

von R é completamente diferente. A começar do próprio significado da crença (d). Para que o esquema de razões fizesse sentido em seu caso, o verbo “adoecer” deveria ser entendido como uma ação propriamente dita, ou seja, deveria ser um ato sob pleno controle das decisões do agente, como é o caso de andar, pular, levantar o braço, etc. Não é evidentemente o caso. Além disso, no caso do atleta, a crença instrumental não seria (d), mas uma crença sobre os meios adequados à obtenção de um estado corporal (a doença, a lesão) que lhe seria propício à obtenção de benefícios ulteriores (faltar à competição). Tal crença está ausente no esquema aplicado à alegada explicação do comportamento de Elisabeth.

O principal, no entanto, é o fato de que uma crença instrumental como (d) não faz parte do conjunto de disposições mentais de Elisabeth. Simplesmente porque é uma crença absurda, da qual não temos indícios no comportamento e nos relatos que nos permitissem fazer honestamente tal atribuição. O comportamento é irracional e a tentativa de explicá-lo por um esquema de razões resulta numa configuração extravagante. Essa extravagância é um sinal importante de que o resultado comportamental não foi elaborado pelas instâncias superiores do processamento cognitivo. Em linha com o que estamos argumentando, indica que, ao contrário, tais processamentos malograram antes que qualquer resultado importante fosse alcançado. Portanto, podemos dizer que, na verdade, não há esquecimento do conflito. Haveria algo como um esquecimento se o conflito fosse representado cognitivamente e avaliado reflexivamente. Em tais circunstâncias, talvez pudéssemos dizer que o sujeito optou por “deixar pra lá” ou por se envolver em atividades que o levassem a esquecer o problema que se revelou intratável. No caso de Elisabeth não é isso que acontece. A dor simplesmente interrompe a representação cognitiva e a atividade reflexiva. E o resultado tem repercussões importantes em sua vida e, numa outra perspectiva, na prática psicanalítica.

A consequência para Elisabeth é que a dor histórica delimita um âmbito de atuação para o exercício de suas capacidades cognitivas. Ela pode ter dotes intelectuais extraordinários, memória excelente, discernimento aguçado, grande capacidade de concentração e outras habilidades adequadas ao auto-exame. Mas tão logo se apresentem os ingredientes rudimentares das questões que lhe são vitais, as atividades cognitivas superiores são abortadas em sua origem. Como vimos, a dor na perna de Elisabeth não está confinada a seu corpo, mas se espalha por todos os setores de sua vida, sobretudo naqueles que fazem vibrar suas necessidades eróticas e afetivas. Infelizmente, dada a configuração assumida por sua atividade mental, a apreciação do problema e a busca consciente por solução lhe estão vedadas.

Do ponto de vista prático, essa configuração descortina o âmbito de intervenção psicanalítica. Em suas considerações sobre as repercussões éticas da psicanálise, Lear adverte que não cabe à psicanálise ditar normas de conduta moral ou dizer o que alguém deve ou não deve fazer. No caso de Elisabeth, não caberia a Freud dizer o que ela deveria ter feito em relação à família e à sua vida sexual. Entretanto, muitos terapeutas incorrem na armadilha do aconselhamento sobre o que seus pacientes devem ou não devem fazer. Constrói-se primeiro um modelo do que seria uma vida feliz para que depois sejam ditadas as normas de conduta que o atendam. O caso Elisabeth von R é interessante tanto em sua tentativa de mostrar como a sexualidade se manifesta como dor como também em suas sugestões à abordagem analítica. Como vimos, o problema não está em quais decisões ou em quais condutas foram assumidas por Elisabeth, mas sim em sua incapacidade de apreciar as alternativas, em sua cegueira ao amplo contexto em que se desenrola o seu sofrimento físico. O papel do analista não é o de soberanamente ditar regras de conduta ou de dar respostas categóricas a questões fundamentais sobre como viver. Na verdade, ninguém dispõe dessa autoridade. O percurso que o indivíduo irá seguir – ressalta Lear – depende de sua reflexão; e a sua felicidade dependerá de uma descoberta gradual de como ele quer viver. Mas há casos, como o de Elisabeth, em que a capacidade de reflexão está bloqueada, onde a atividade psíquica se organizou de tal maneira que elementos fundamentais da vida pessoal são deixados à margem da auto-reflexão. Em tais casos, a contribuição do analista presta um serviço relevante ao auxiliar o analisando a reconhecer elementos essenciais à reflexão sobre si mesmo.

9 CONCLUSÃO

As três últimas seções deste trabalho tiveram por objetivo apenas mostrar – e ressaltar as dificuldades, onde essas foram desconsideradas – formas alternativas de lidar com as atividades mentais inconscientes e os problemas tradicionais da psicanálise. Em nossa perspectiva, a supressão do paradigma subsistêmico na psicanálise torna o trabalho de interpretação mais complexo, mas não o inviabiliza. A literatura recente apresenta versões suficientemente instigantes e reveladoras para reforçar esse ponto. As contribuições deste estudo, nesse aspecto, restringem-se à compilação de alternativas que podem ser promissoras.

Por outro lado, há contribuições substantivas, que ultrapassam a mera coleta e sistematização de idéias sobre um mesmo tópico. Considero que as principais aquisições da pesquisa aqui relatada são três: (a) uma reformulação da crítica à teoria subsistêmica; (b) a justificação de uma noção intuitiva de irracionalidade; e (c) uma nova perspectiva às observações de Wittgenstein sobre a obra de Freud.

A crítica à teoria subsistêmica resulta numa dupla rejeição. Ela refuta um modo específico de interpretar a irracionalidade ordinária e, ao fazer isso, refuta a adoção do mesmo expediente para a compreensão da irracionalidade psicanalítica à medida que a psicanálise incorpora-o. A psicanálise, como a crítica de Sartre deixa claro, pode ser apresentada segundo as linhas gerais da teoria subsistêmica; mas também pode ser apresentada como uma investigação de mecanismos psicológicos elementares que atuam a despeito da configuração racional que prevalece na mente do indivíduo. A crítica que elaboramos aqui – combinando as idéias de Sartre e Wittgenstein – só atinge a primeira forma de reconstrução; ela deixa o terreno livre para as propostas teóricas apresentadas nas últimas seções. A suposição de atividades mentais não-rationais está na base da metapsicologia freudiana, uma vez que a formação das habilidades cognitivas superiores é um resultado tardio se comparado às atividades primárias, tais como, por exemplo, a saciação de anseio.

Acreditamos também ter realizado uma espécie de resgate do óbvio. O comportamento irracional é intuitivamente classificado como algo contrário à razão. O que está por trás dessa classificação é a idéia de que o comportamento ou o pensamento irracional é uma manifestação que foge ao controle das razões nas ocasiões em que estaríamos autorizados a esperar uma conformidade com os padrões racionais. Contudo, esses padrões racionais não são manifestações de uma entidade espiritual superior – a razão – nem formas platônicas às

quais teríamos acesso privilegiado e misterioso. Na verdade, elas são esquemas, paradigmas e protótipos socialmente instituídos a que estamos submetidos desde os primeiros dias de vida e que irão exercer uma influência fundamental na modelagem do pensamento racional e intencional. A irracionalidade manifesta-se apenas nos casos em que as atividades mentais não-rationais escapam ao controle das formas assimiladas de raciocínio e de prática racional; mas a explicação desse fenômeno não precisa supor uma compartimentalização mental e proliferações de agências racionais no interior de uma mesma mente. Basta a hipótese, bem mais modesta, de que o sujeito seja dotado de uma capacidade inibitória de conter as ocorrências selvagens em seu pensamento ou em seu procedimento.

No transcorrer desse estudo, vários paradoxos envolvendo a irracionalidade foram examinados. Além do auto-engano e da Segunda Mente – entendida como uma espécie de consciência inconsciente – deparamos com formas paradoxais de lidar com conceitos não-problemáticos em contextos normais de aplicação. A adoção do esquema de razões para a interpretação de atividades inconscientes subtrai dos sintomas neuróticos seu aspecto de incompatibilidade com a racionalidade, tornando-a apenas uma forma diferenciada de racionalidade. Desse ponto de vista, a irracionalidade converte-se em racionalidade num nível mais profundo. Semelhante resultado, como fizemos questão de frisar, encobre e dissimula as verdadeiras fontes da irracionalidade.

Ao aprofundar o exame de algumas propostas tradicionais da psicanálise, tivemos que tratar e resolver outros paradoxos: foi necessário explicar como um sintoma pode se converter em “símbolo” sem que fosse necessário atribuir propriedades verdadeiramente semânticas ao sintoma; e esclarecer o matiz de sexualidade em comportamentos que aparentemente não apresentariam qualquer relação com a atividade sexual.

Mas das diversos paradoxos envolvendo a irracionalidade, especialmente em sua modalidade psicanalítica, há um que se destaca por comprometer já em sua própria concepção a idéia de associar os mecanismos de defesas a planejamentos estratégicos. Esse paradoxo está expresso na seguinte questão: por que os mecanismos de defesa implementam defesas tão nocivas a quem pretendem defender? Os mecanismos de defesa defendem, mas de maneira tão grosseira que logo somos levados a questionar se eles realmente defendem alguma coisa. Quando esses mecanismos são enquadrados na teoria subsistêmica da irracionalidade ou na versão freudiana do inconsciente como Segunda Mente, o paradoxo aprofunda-se ainda mais, pois em tais abordagens a efusão irracional resulta de uma estratégia subconsciente. O sistema plenipotenciário opta por induzir um sintoma que represente concessões mútuas de

subsistemas. Mas o que resta sem explicar é por que um sistema racional – mais apto que o próprio subsistema dotado de consciência – produz resultados tão prejudiciais a seu portador se, conforme o presumido, seu objetivo é preservá-lo. O caso de Elisabeth von R., por exemplo, ressalta essa incoerência. O resultado provocado pelos mecanismos de defesa foi o agravamento de sua condição, foi a sua incapacitação. Certamente foram diminuídos os sofrimentos, angústias e ansiedades oriundos do conflito psicológico; mas a um custo excessivamente alto. Qualquer agência racional, seja ela uma pessoa propriamente dita, seja ela um suposto subsistema, deveria ser apta a avaliar que os malefícios produzidos pela manutenção do conflito superam os virtuais benefícios. Não há nenhum ponto de vista racional a partir do qual se possa dizer que a incapacitação de Elisabeth von R. seja uma alternativa razoável. Portanto, não faz sentido presumir que os resultados incapacitantes sejam obra de uma agência *minimamente* racional. O modelo do inconsciente como Segunda Mente presume, porém, que a agência responsável pela formação do sintoma é *plenamente* racional.

Nos casos tradicionalmente tratados pela psicanálise, a inadequação do comportamento sintomático é notória. Sob qualquer avaliação, a melhor alternativa, em vez da formação do sintoma, é a resolução racional do conflito que está na origem dessa formação do sintoma. Com efeito, esse é o pressuposto da própria intervenção terapêutica. A proposta de postular um sistema racional para explicar a irrupção irracional de comportamentos gravemente prejudiciais é, no mínimo, paradoxal.

Essa incongruência desaparece com a adoção da estratégia aqui esboçada. As atividades mentais não-rationais são formas rudimentares de pensamento, talhadas ao fornecimento de respostas rápidas num ambiente brutal, em que os prejuízos e benefícios se resumem a perecer e sobreviver. No ambiente hostil de nossos antepassados, um mecanismo qualquer que propiciasse a contenção da ansiedade, a fim de impedir que essa ansiedade desaguasse em medo paralisante, seria um instrumento a conferir vantagens expressivas na luta pela sobrevivência. Mas o ambiente mudou: a realidade precipuamente natural ficou para trás e o novo ambiente converteu-se em mundo cultural, construído sobre convenções, regras e significados. Os problemas também mudaram; são mais complexos e abstratos. As atividades mentais não-rationais são incapazes, contudo, de perceber essa mudança, pois falta-lhes justamente a aptidão representacional dos estados intencionais. Desse modo, continuam a responder a problemas culturalmente complexos como se fossem situações críticas de vida ou morte. Os resultados só poderiam ser tacanhos; e prejudiciais a um animal eminentemente cultural.

Quanto ao confronto entre as idéias de Wittgenstein e Freud, espero ter deixado claro que a rejeição da Segunda Mente coloca a psicanálise fora do alcance das principais críticas de Wittgenstein. A maioria dessas críticas presume a interpretação das atividades inconscientes por meio de esquemas de razões. A adoção desse esquema conduz à suposição de que “o” inconsciente opera de maneira similar à pessoa integral. A estratégia interpretativa de atribuição de razões e a concepção homuncular do inconsciente são como duas faces de uma mesma moeda. À medida que a teoria se afasta da concepção homuncular, ao propor atividades pré-rationais inconscientes, ela simultaneamente se afasta da espécie de crítica formulada por Wittgenstein.

Por outro lado, as atividades inconscientes pré-rationais podem ser apresentadas, tal como fizemos, como a base em que se apóia o exercício das capacidades refinadas do pensamento racional. O resultado inesperado é o de que a nossa forma de vida é parcialmente esclarecida por esse modo peculiar de se entender as atividades inconscientes – e, à compreensão dessas atividades, contribui a psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, P. Rational behavior and psychoanalytic explanation. *Mind*, v. 71, n. 283, p. 326-341, jul. 1962.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1959.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores). Traduzido do inglês.

BENNETT, M. R. & HACKER, P. M. S. *Philosophical foundations of neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2003.

BOUVERESSE, J. *Wittgenstein reads Freud: the myth of the unconscious*. Tradução de Carol Cosman. Princeton: Princeton University Press, 1995. Tradução de: Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud.

BRENTANO, F. *Psicologia do ponto de vista empírico*. Tradução de Norberto Abreu e Silva Neto. No prelo. Tradução de: Psychologie vom empirischen Standpunkte.

CAVELL, M. *The psychoanalytic mind: from Freud to philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

_____. *Becoming a subject: reflections in philosophy and psychoanalysis*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

CIOFFI, F. *Freud and the question of pseudoscience*. Chicago: Open Court, 1998.

DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1980.

_____. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1984.

_____. Seeing through language. In: Preston, John (Org.). *Thought and language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (Royal Institute of Philosophy supplement, 42).

_____. *Problems of rationality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004. Cap. 11: Paradoxes of irrationality (1982): p. 169-187.

DENNETT, D. *Brainstorms: escritos filosóficos sobre a mente e a psicologia*. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. Tradução de: Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology.

FODOR, J. A. *The language of thought*. New York: Thomas Y. Crowell, 1975.

FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. 24 v. (*ESB* nas próximas referências).

_____. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada “neurose de angústia” (1895 [1894]). In: *ESB*, v. 3.

_____. Rascunho L. Notas I. (1897). In: *ESB*, v. 1.

_____. Lembranças encobridoras (1899). In: *ESB*, v. 3.

_____. A interpretação dos sonhos (1900). In: *ESB*, v. 4-5.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *ESB*, v. 7.

_____. Escritores criativos e devaneio (1908 [1907]). In: *ESB*, v. 9.

_____. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909a). In: *ESB*, v. 10.

_____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909b). In: *ESB*, v. 10.

_____. Cinco lições de psicanálise (1910 [1909]). In: *ESB*, v. 11.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental (1911). In: *ESB*, v.12.

_____. O interesse científico da psicanálise (1913). In: *ESB*, v. 13.

_____. Recordar, repetir e elaborar (1914). In: *ESB*, v. 12.

_____. O inconsciente (1915a). In: *ESB*, v. 14.

_____. Repressão (1915b). In: *ESB*, v. 14.

_____. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917 [1915-1917]). In: *ESB*, v. 15-16.

_____. Além do Princípio do Prazer (1920a). In: *ESB*, v. 18.

_____. A negativa (1925). In: *ESB*, v. 19.

_____. Inibições, sintomas e ansiedade (1926 [1925]). In: *ESB*, v. 20.

_____. A cisão do eu no processo de defesa (1940 [1938]). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume III, 1923-1940*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

FREUD, S.; BREUER, J. Estudos sobre a histeria (1895). In: *ESB*, v. 2.

GARDNER, S. *Irrationality and the philosophy of psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GUTTENPLAN, S. Self-deception. In: GUTTENPLAN, Samuel (Ed.). *A companion to the philosophy of mind*. Oxford: Blackwell, 1994. p. 558-560.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

_____. *Wittgenstein*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000a. (Grandes Filósofos). Tradução de: Wittgenstein. On human nature.

_____. *Wittgenstein: Mind and Will*. In: *An analytical commentary on the philosophical investigations*, v. 4. Paperback edition. Part I: Essays. Oxford: Blackwell, 2000b.

JOHNSTON, M. Self-deception and the nature of mind. In: RORTY, A. O.; MCLAUGHLIN, B. P. (Eds.). *Perspectives on self-deception*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1988. p. 63-91.

KENNEDY, R. *Libido*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ediouro; São Paulo: Segmento-Duetto, 2005. (Conceitos da Psicanálise, v. 9).

KENNY, A. *The legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1984.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

LEAR, J. *Love and its place in nature: a philosophical interpretation of Freudian psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1990.

_____. *Freud*. New York; London: Routledge, 2005.

LEDOUX, J. *O cérebro emocional: os misteriosos alicerces da vida emocional*. Tradução de Terezinha Batista dos Santos. 4. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. Tradução de: The emotional brain: the mysterious underpinnings of emotional life.

MISCHEL, T. Concerning rational behavior and psycho-analytic explanation. *Mind*, v. 74, n. 293, p. 71-78, jan. 1965.

MORENO, A. R. *Wittgenstein: através das imagens*. 2. ed. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1995. (Repertórios).

PALMA, J. L. P. *Gramática filosófica e proposições necessárias*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília.

PEARS, D. *Motivated irrationality*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PRESTON, J. (Org.). *Thought and language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (Royal Institute of Philosophy supplement, 42).

QUINE, W. V. O. Dois dogmas do empirismo. In: *Ryle Austin Quine Strawson*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).

RORTY, A. O.; MCLAUGHLIN, B. P. (Eds.). *Perspectives on self-deception*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1988.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Supervisão técnica de Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Tradução de: Dictionnaire de la psychanalyse.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. Tradução de: L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique.

SEARLE, J. *Intencionalidade*. Tradução de Julio Fischer, Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Coleção tópicos). Tradução de: Intentionality: an essay in the philosophy of mind.

SKINNER, B. F. *Verbal behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

TOLSTOI, L. *Ana Karenina*. Tradução de João Gaspar Simões. In: *Obra completa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. v. 2, p. 7-702.

VIGOTSKI, L. S. *A construção do pensamento e da linguagem*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Traduzido do russo.

WESTEN, D. The scientific legacy of Sigmund Freud: toward a psychodynamically informed psychological science. *Psychological Bulletin*. v. 124, n. 3, p. 333-371, 1998.

WILLIAMS, B. *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. Cap. 9: Deciding to believe.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1958a.

_____. *The blue and brown books*. Oxford: Blackwell, 1958b.

_____. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology, and religious belief*. Berkeley: University of California Press, 1967.

_____. *Philosophical grammar*, Oxford: Blackwell, 1974.

_____. *Philosophical remarks (1929-30)*. Oxford: Blackwell, 1975.

_____. *Remarks on the foundations of mathematics*. 2. ed. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978.

_____. *Wittgenstein's lectures, Cambridge 1932-1935, from the notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald*. Oxford: Blackwell, 1979.

WOLLHEIM, R. *The thread of life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.