



Universidade de Brasília
Departamento de Psicologia Clínica e Cultura
Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Juliano Moreira Lagoas

**O problema da percepção na psicanálise
de Freud a Lacan**

Brasília, Fevereiro de 2016



Universidade de Brasília
Departamento de Psicologia Clínica e Cultura
Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Juliano Moreira Lagoas

**O problema da percepção na psicanálise
de Freud a Lacan**

Tese apresentada ao Programa de Psicologia Clínica e Cultura do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração:
Psicologia Clínica e Cultura

Orientadora:
Prof^a Dr^a Daniela Scheinkman Chatelard

Brasília, Fevereiro de 2016

JULIANO MOREIRA LAGOAS

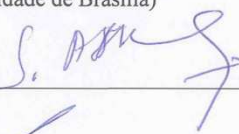
O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO NA PSICANÁLISE DE FREUD A LACAN

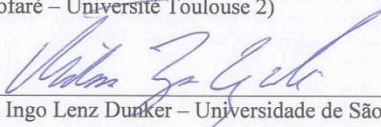
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em psicologia.

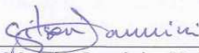
Aprovado em 26 de fevereiro de 2016

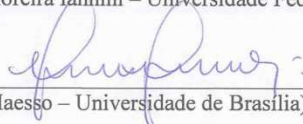
Banca examinadora

Presidente 
(Dra. Daniela Scheinkman Chatelard – Universidade de Brasília)

Examinador 
(Dr. Sidi Askofaré – Université Toulouse 2)

Examinador 
(Dr. Christian Ingo Lenz Dunker – Universidade de São Paulo)

Examinador 
(Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini – Universidade Federal de Ouro Preto)

Examinador 
(Dr^a. Márcia Cristina Maesso – Universidade de Brasília)

Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Brasília – DF
Cep: 70910-900
www.unb.com.br

Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura
Departamento de Psicologia Clínica e Cultura
Instituto de Psicologia

Agradecimentos

À Daniela Chatelard, pela orientação e apoio constante às escolhas feitas durante a pesquisa.

Ao Sidi Askofaré, pela recepção generosa em solo francês e pela imensa gentileza de ter aceitado participar da banca de defesa.

Ao Gilson Iannini e ao Christian Dunker, pela leitura rigorosa, críticas e indicações precisas à ocasião do exame de defesa.

À Marcia Maesso e Valeska Zanello, pelas valiosas sugestões.

Ao Rogério Basali, pela acolhida na “chácara”, lugar monumental e de inspirações inesgotáveis.

Ao Tiago Iwasawa, Thessa Guimarães e Luciana Krissak, pelas leituras e revisões do texto.

A todos os amigos que contribuíram com a realização deste trabalho.

À Juliana, meu feminino, com muito amor.

Aos meus pais e irmãos, pelo apoio incondicional.

À Capes, pelo apoio financeiro imprescindível.

RESUMO

LAGOAS, Juliano M. (2016) *O problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Brasília.

Esta tese procura investigar o *sentido* do problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan. Partimos da constatação de que a abordagem dos fenômenos perceptivos encontra-se inicialmente circunscrita, em Freud, pela necessidade do estabelecimento de um “sistema percepção-consciência” que forneça um modelo explicativo das relações do aparelho psíquico com a realidade externa. Mas à luz da “hipótese do inconsciente”, a formulação desse sistema impõe esforços de conceitualização que exigirão de Freud o *forçamento* dos modelos epistemológicos que a física, a biologia e a psicologia de sua época lhe forneciam. O principal objetivo deste trabalho é mostrar que os obstáculos à construção de uma teoria psicanalítica da percepção são correlativos dos efeitos subversivos promovidos pela hipótese do inconsciente no campo da racionalidade psicológica. Nesse sentido, o trabalho se estrutura a partir de dois eixos principais: (i) acompanhar e evidenciar a *deformação* das concepções clássicas da percepção no interior do regime conceitual freudiano; (ii) extrair as consequências das teorias lacanianas do “significante” e do “objeto *a*” para o problema das relações entre consciência e percepção. O primeiro eixo, freudiano, começa com o *ciframento* do “enigma” da consciência perceptiva através da “hipótese do inconsciente”. Em seguida, a estrutura temporal da percepção é descortinada na realização alucinatória do *desejo*. Mais adiante, a noção de *das Ding* reposiciona o “fato” da percepção no campo da verdade. E, finalmente, encontra-se o conceito de “denegação” (*Verneinung*) como operador lógico da *deformação* das concepções clássicas da percepção. O segundo eixo, laciano, inicia-se com o desmembramento da “síntese do eu” por meio da teoria do “estádio do espelho”, revelando o estatuto imaginário da “consciência perceptiva”. Em seguida, a dissensão tópica do “sistema percepção-consciência” é literalizada pela interpolação da estrutura significante entre a consciência e a percepção, fazendo, assim, o sujeito da percepção surgir como efeito de linguagem, e o percebido, como discurso. E, por fim, o conceito de *objeto a*, desenvolvido aqui a partir da experiência do “olhar”, demonstra que ordem do perceptivo não se reduz nem ao “imaginário” da consciência perceptiva, nem ao “simbólico” do sujeito da percepção, mas implica uma ordem de causalidade. O entrecruzamento dos dois eixos do trabalho se dá no ponto de junção entre a deformação do conceito de *percepção* e a emergência da causa real do *percebido*.

Palavras chave: percepção; psicanálise; inconsciente; verdade; olhar

RÉSUMÉ

LAGOAS, Juliano M. (2016) *Le problème de la perception dans la psychanalyse de Freud à Lacan*. Thèse de Doctorat, Institut de Psychologie, Brasília.

Ce travail a pour but d'examiner le *sens* de la question de la perception dans la psychanalyse de Freud à Lacan. On part de la constatation que, chez Freud, l'approche des phénomènes perceptifs est tout d'abord circonscrite au besoin d'établir un « système de perception-conscience » qui fournisse un modèle explicatif quant aux rapports de l'appareil psychique avec la réalité extérieure. Toutefois, sous l'éclairage de l'« hypothèse de l'inconscient », la formulation de ce « système » impose un effort de conceptualisation pour lequel Freud ne trouva aucun support méthodologique dans la physique, la biologie ou la psychologie de son époque. Partant, il fallut l'inventer. L'objectif principal de cette thèse est de montrer que les obstacles rencontrés pour la construction d'une théorie psychanalytique de la perception sont corrélatifs des effets subversifs générés par l'hypothèse de l'inconscient dans le champ de la rationalité psychologique. L'étude se structure ainsi en deux axes principaux : (i) suivre et mettre en évidence la *déformation* des conceptions classiques de la perception au cœur du régime conceptuel freudien ; (ii) extraire les conséquences des théories lacaniennes du « signifiant » et de « l'objet a » quant à la question des rapports entre conscience et perception. Le premier part de la *codification* de l'« énigme » de la conscience perceptive via l'« hypothèse de l'inconscient ». On dévoile ensuite la texture temporelle de la perception dans la réalisation hallucinatoire du *désir*. Plus avant, on repositionne le « fait » de la perception dans le champ de la vérité à partir de la notion de *das Ding*, pour finalement rencontrer le concept de « dénégation » (*Verneinung*) comme opérateur logique de la *déformation* des conceptions classiques de la perception. Le second axe de l'étude démarre avec le démembrement de la « synthèse du moi » par le biais de la théorie du « stade du miroir », révélant le mirage de la « conscience perceptive ». La dissension topique du « système de perception-conscience » est ensuite littéralisée avec la structure signifiante des « signes de la perception », faisant surgir le sujet de la perception en tant qu'effet du langage, et le perçu, en tant que discours. Enfin, la béance de la structure signifiante est doublée du concept de l'objet a qui sera développé ici à partir de l'expérience du « regard ». Le résultat du croisement de ces deux axes se situe au point de jonction entre la déformation du concept de *perception* et le surgissement de la cause réelle du *perçu*.

Mots-clés : perception ; psychanalyse ; inconscient ; vérité ; regard

ABSTRACT

LAGOAS, Juliano M. (2016) *The problem of perception in psychoanalysis from Freud to Lacan*. Doctoral Thesis, Institute of Psychology, Brasília.

This thesis seeks to investigate the sense of the problem of perception in psychoanalysis from Freud to Lacan. We start from the fact that the approach to the perceptual phenomena is initially circumscribed, in Freud, by the need to establish a "perception-consciousness system" that provides an explanatory model of the psychic apparatus relations with external reality. However, from the perspective of the "hypothesis of the unconscious," the formulation of this system imposes conceptualizing efforts for which Freud could not find, in the physics, biology or psychology of his time, the adequate methodological support. Hence, it was necessary to invent them. The main objective of this work is to demonstrate that the obstacles to the construction of a psychoanalytic theory of perception are correlated to the subversive effects brought about by the hypothesis of the unconscious in the psychological rationality field. In this sense, the work is structured in two main axes: (i) to monitor and show the deformation of the classical concepts of perception within the Freudian conceptual scheme; (ii) to extract the consequences of Lacanian theories of the "signifier" and "objet a" to the issue of relations between consciousness and perception. The first axis, Freudian, begins with decoding the perceptual consciousness "enigma" by means of the "hypothesis of the unconscious." Then, the time structure of perception is unveiled in the hallucinatory fulfillment of desire. Subsequently, the notion of *das Ding* relocates the "fact" of perception to the realm of truth. Finally, the concept of "undenial" (*Verneinung*) obtains as a logical operator of the deformation of classical perception concepts. The second axis, Lacanian, begins with the dismembering of the "self-synthesis" through the theory of the "mirror stage", revealing the imaginary stance of "perceptual consciousness." Next, the topic dissent of the "perception-consciousness system" is literalized through the interpolation of the signifier structure between consciousness and perception, thus making the subject of perception emerge as an effect of language. Finally, the objet a concept, developed here from the experience of the "gaze", demonstrates that the perceptive order does not reduce to either the "imaginary" of perceptual consciousness or the "symbolic" of the subject of perception, yet it implies a causality order. The intersection of the two axes in this work is placed at the junction point between the deformation of the perception concept and the emergence of the real cause of the perceived.

Keywords: perception; psychoanalysis; unconscious; truth; gaze

ABREVIATURAS

As siglas utilizadas para as citações mais recorrentes neste trabalho são:

Obras de Jacques Lacan:

E – *Escritos* (Écrits)

S – O *Seminário* (Le Séminaire) [para indicar o número do Livro correspondente, emprega-se a numeração romana após a sigla]

Obras de Freud:

Pr – *Projeto de uma psicologia* (Entwurf)

InS - *Interpretação dos Sonhos* (Traumdeutung)

Para as demais referências, o emprego da citação se dá de acordo com as normas vigentes (ABNT).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
-------------------------	---

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO E A EPISTEMOLOGIA FREUDIANA.....	13
1.1 A percepção na filosofia do <i>cogito</i>	17
1.2 O iluminismo do século XVIII e o nascimento da psicologia	21
1.3 Os fundamentos da epistemologia freudiana	31
1.4 A especulação metapsicológica e o problema da percepção	42

CAPÍTULO II

ELEMENTOS PARA UMA TEORIA PSICANALÍTICA DA PERCEPÇÃO.....	48
2.1. Neurônios, Quantidades e mais algumas hipóteses	49
2.2. O paradoxo do “sistema da consciência”	59
2.3. Um sistema- <i>tampão</i> entre dois exteriores	71
2.4. O fisicalismo freudiano, ou a ética a contrapelo	79

CAPÍTULO III

PERCEPÇÃO, VERDADE E REALIDADE PSÍQUICA	85
3.1. Verdade e <i>Naturwissenschaft</i>	89
3.2. A constituição do psiquismo à deriva da realidade	94
3.3. O impasse da regressão na textura da temporalidade psíquica	98
3.4. Repetir, perceber, desejar	102
3.5. O objeto perdido do desejo, ou <i>a Coisa</i> da percepção	107
3.6. A <i>Verneinung</i> freudiana e a <i>denganação</i> perceptiva	118

CAPÍTULO IV

DA PERCEPÇÃO AO PERCEBIDO	131
4.1. Os tentáculos da percepção e as miragens da síntese perceptiva	134
4.2. De percepções <i>em-significantes</i>	146
4.3. O objeto <i>a olhar</i> e o real do <i>percebido</i>	160

Conclusão	175
------------------------	-----

Referências Bibliográficas	182
---	-----

INTRODUÇÃO

Esta tese procura investigar o *sentido* do problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan. Deve-se, por suposto, extrair dessa pretensão o que, nela, está mais ou menos implícito, e que ao longo do trabalho pretendemos deixar evidente: que a percepção é, antes de tudo, um problema, e, enquanto tal, possui um *sentido*. Mais precisamente, trata-se de um campo de questões, antes que de “um” único problema. Um campo com contornos que oscilam entre a dureza da linha e a gradação da mancha. Acreditamos que é justamente em razão dessa oscilação que sua investigação no âmbito da pesquisa acadêmica adquire importância. Se não para tornar seus contornos mais precisos e claros, ao menos para deslindar algumas das consequências de suas imprecisões. Examinar esse campo de questões constitui, a nosso ver, uma das maneiras de tentar compreender a intrincada dialética na qual a história do pensamento ocidental reuniu forças para impulsionar seus desígnios, erguer suas conquistas, e refazer-se de seus fracassos. Nesse sentido, acompanhar e buscar evidenciar alguns dos movimentos que o problema da percepção recebe na psicanálise, de Freud a Lacan, será nossa maneira de tentar oferecer alguma contribuição ao aprofundamento das questões que mobilizam, instigam, propulsionam e fraturam o saber psicológico.

A história do pensamento filosófico e científico relegou aos fenômenos da percepção um lugar que, não obstante os matizes e nuances que constituem seus horizontes, raramente gozou de maiores privilégios. E esse lugar define-se menos por sua geografia precisa, do que por sua movente densidade. No périplo pelo continente da percepção, a psicologia, com efeito, embarcou ávida. E tanto mais quanto seu passaporte é o exame de paternidade que ela exhibe em mãos, e que, algumas vezes, fez dela o timoneiro da embarcação; outras, o único tripulante.

Em 1956, o filósofo francês Georges Canguilhem (1966) realizava no *Collège Philosophique* sua célebre conferência “O que é a psicologia?”. Nela, oferece-nos uma descrição constrangedora, e, ao mesmo tempo, incomparavelmente lacônica acerca do nascimento da psicologia como “ciência da subjetividade”, quer dizer, após o surgimento da física mecanicista do século XVII. Dizia Canguilhem (1966):

A psicologia se constitui, pois, como um empreendimento de desculpa do espírito. Seu projeto é aquele de uma ciência que, face à física, explique por que o espírito é, por natureza, obrigado a enganar inicialmente a razão relativamente à realidade. A psicologia se faz física do sentido externo, para dar conta dos contrassensos dos quais a física mecanicista culpa o exercício dos sentidos na função do conhecimento (p. 81).

A psicologia nasce, portanto, como uma física dos enganos que o espírito, premido pelos sentidos, é constringido a cometer na alvorada da razão físico-matemática. E, com ela, por conseguinte, é o próprio engano que recebe um estatuto novo, o de “erro”, na medida em que o verdadeiro se impõe como uma exigência diante da qual nenhuma obscuridade deverá ter direito à existência. Não podendo suprimir o equívoco que se comete ao colocar um piloto inexperiente para capitanear um navio, que ao menos a errância da natureza venha prestar contas diante do tribunal da Razão.

É verdade que nem Aristóteles, nem Platão, ignoravam o caráter problemático da percepção sensível na “função de conhecimento”. Para sustentar a tese de que a coisa percebida tem necessariamente realidade em si, Aristóteles distinguia, na *Metafísica*, “sensação” e “aparência”, reservando à primeira o mérito de designar uma relação verdadeira entre aquilo que é, a coisa real, e o modo pelo qual ela nos é dada (*Metafísica*, Livro IV, 5, 1010b, 1-10).

Em Platão, visão e saber encontram-se certamente numa relação de parentesco. Basta, por exemplo, recordarmos a célebre passagem do *Mênon* em que Sócrates conduz o escravo à solução de um problema geométrico desenhando figuras geométricas no chão e solicitando a “visão” e a observação do interlocutor. Mas é certo também que, para Platão, a eficácia da visão, e, portanto, do apoio na realidade sensível, está em que ela constitui um mínimo de abertura às coisas, fornecendo o material *através* do qual – e não *na direção* do qual – o intelecto deve conduzir-se rumo à realidade verdadeira, apartada da realidade sensível, mais-além das paredes da caverna.

Em todo caso, é *sobre* o sensível que o intelecto se exerce, é dele que se parte sempre, mesmo que para se separar em seguida. Sem o espetáculo insidioso que a caverna oferece aos olhos, de que maneira se introduziria, em seu nível mais dramático, essa tarefa que atravessa os séculos na história do pensamento filosófico: a de buscar “as fontes do mundo objetivo”, descobrir as “condições da experiência”? Por outro lado, apesar das distâncias, às vezes incomensuráveis, que separam as filosofias entre si, não seria a busca obstinada pelo fundamento disso que se vive imediatamente e,

portanto, que não se poderia encontrar no próprio imediato, mas apenas por uma conversão reflexiva ao inteligível, o que as aproxima? Quer dizer, a despeito do que se tem por fundamento, não é a recusa do testemunho impreciso da experiência “perceptiva”, habitada por contradições em todas as partes, o que põe em movimento esta imensa corrente de pensamento que começa com Platão e atravessa os séculos? É o que nos assegura Alquié (1947):

Toda filosofia é inicialmente retrospectiva e desejo de reencontrar a fonte deste mundo objetivo onde o espírito só se crê preso porque primeiramente está preso a si mesmo.(...)Se, em Platão, o prisioneiro da caverna vira-se, se Descartes, pela dúvida, inverte a direção espontânea de nosso pensamento perdendo-se no objeto, se Kant, por sua vez, opera a revolução copernicana, não é para voltar à experiência pura, mas antes para reencontrar isso que dá conta da experiência, isso que a explica, suas condições a priori. Está claro que essas condições, sendo aquelas do próprio vivido, não poderiam ser descobertas no vivido (p. 62)

A rigor, é o advento da ciência moderna que representará o corte decisivo no campo da percepção sensível, fazendo-a aparecer, pelas costas da formalização lógico-matemática do mundo físico, como algo de que se deve manter certa distância e de cujos efeitos é preciso se precaver. Com o advento da física matemática no século XVII, opera-se um corte entre o domínio dos fenômenos perceptivos e a ordem racional do conhecimento. De tal modo que o problema da percepção surge, na história ulterior do pensamento, sempre mais ou menos vinculado à necessidade de se fornecer um fundamento racional àquilo que se passa no domínio da sensibilidade, um princípio de unificação da experiência. A esse fundamento, em que pesem as extensas e profundas variações que essa noção sofrerá, pode-se denominar “sujeito”.

Não obstante a problematização do campo da percepção estar em curso desde Platão e Aristóteles, e de boa parte da tradição escolástica que os sucedeu, é seguramente com a naturalização dos céus por Galileu, isto é, com a homogeneização das leis da terra e dos céus, a matematização do mundo físico, mas, principalmente, com a dúvida hiperbólica de Descartes, que negativiza o campo da experiência imediata, verossímil, transitória, em busca de uma certeza sobre a qual se possa edificar conhecimentos “absolutamente” verdadeiros, que a percepção sensível adquire sua dimensão e sua

consequência fundamentais: a de ser um *obstáculo*, do lado do saber, e a de constituir um *impasse*, do lado da verdade.¹

Será na estreiteza desses dois limites, o da percepção como *obstáculo* ao saber e como *impasse* à verdade, que a psicologia precisará encontrar um caminho na medida em que se pretenda “científica”, ou seja, “física do sentido externo”. Deve-se notar, portanto, que a problematização do campo da percepção sensível se confunde com o próprio nascimento da psicologia. E é nesse embrulho que Freud recebe o pacote dos fenômenos perceptivos e da consciência sensível: sem a etiqueta das *Naturwissenschaften*. Essa etiqueta, ele tentará apô-la ao pacote por caminhos que o levarão para bem longe da “física do sentido externo”. Mas, antes de tudo, é preciso abri-lo para examinar seu conteúdo. E é com uma lupa sem precedentes que ele o fará: a hipótese do inconsciente.

Partimos neste trabalho da constatação de que a abordagem dos fenômenos perceptivos encontra-se inicialmente circunscrita, em Freud, pela necessidade do estabelecimento de um “sistema percepção-consciência” que forneça um modelo explicativo para as relações do aparelho psíquico com a realidade externa. Mas à luz da “hipótese do inconsciente”, a formulação desse sistema impõe esforços de conceitualização para os quais Freud não encontrava – na física, na biologia, ou na psicologia de sua época – suportes epistemológicos adequados, nem formais, nem de conteúdo. Portanto, era preciso inventá-los.

O principal objetivo desta tese é mostrar que os obstáculos e impasses encontrados na construção de uma teoria psicanalítica da percepção são correlativos dos efeitos subversivos promovidos pela hipótese do inconsciente no campo da racionalidade psicológica. Nesse sentido, o trabalho se estrutura a partir de dois eixos principais: (i) acompanhar e evidenciar a *deformação* das concepções clássicas da percepção no inte-

¹ Cabe esclarecer que não é nosso objetivo neste trabalho examinar a história ou as condições dessa ruptura que se opera na passagem da física cosmológica antiga à física matemática moderna, com seu apogeu de conflagração no século XVII. Introduzimos essa referência apenas para constituir os elementos mínimos que nos permitam situar o problema da percepção no interior de uma problemática mais geral, da qual ele, no entanto, participa ativamente, que é a das relações entre o “sensível” e o “inteligível”. No primeiro capítulo do trabalho, procuraremos descrever melhor esse cenário, enriquecendo-o com outros elementos mais precisos e de contornos mais bem definidos quanto à questão da percepção propriamente dita. No âmbito desta introdução, reservamo-nos a indicar ao leitor aos extensos e intensivos trabalhos de Koyrè sobre Descartes, Galileu e a física cosmológica de Aristóteles e Platão (1992 e 1991, em especial, p.152-196). Ainda, a respeito da “nova concepção de natureza em Galileu”, cf. Desanti, 1974, p. 61-80. Por fim, para uma introdução à concepção aristotélica de natureza e do saber físico, cf. Bernhardt (1973, p.121-166

rior do regime conceitual freudiano; (ii) extrair as consequências das teorias lacanianas do “significante” e do “objeto *a*” para o problema das relações entre consciência e percepção.

Por “deformação”, entendemos aqui, com Bachelard (1996), o trabalho de variar “as condições de aplicação de um conceito” a tal ponto que não mais se reconheça nele sua forma primitiva, pelo fato de se ter incluído, em seu próprio “sentido”, suas novas “condições de aplicação” (p. 74). Queremos dizer com isso que, apesar das concepções clássicas da percepção poderem ser amplamente encontradas na obra freudiana, antes de apormos, lá onde elas aparecem, a cláusula de “realismo”, “empirismo”, “associacionismo”, “intelectualismo”, etc., devemos examinar suas ocorrências em função do regime conceitual sobre – ou contra – o fundo do qual elas se apresentam. O que evidentemente não tem o objetivo de relativizar as incongruências que essas concepções provocam na teoria do psiquismo inconsciente, nem minimizar as contradições de seu emprego neste ou naquele contexto. Ao contrário, trata-se de tomar essas incongruências e contradições como manifestações daquilo que de Bachelard (1979) chamou de “penumbra conceitual”, na qual “os conceitos se difratam, que eles se interferem, que eles se deformam” (p. 68).

A título de precisão, mencionemos desde já que não se trata neste trabalho de realizar uma historiografia do conceito de percepção na psicanálise. Nosso propósito é mais modesto e se coloca numa outra direção: a de tentar explicitar alguns dos elementos no *corpus* psicanalítico que tornam a abordagem dos fenômenos perceptivos um problema importante para a construção da teoria. O que significa dizer que não é sem consequências que Freud tenha aderido a concepções herdadas de uma tradição que a hipótese do inconsciente não faz senão rechaçar. Mas significa também que essa “adesão” não designa apenas um momento negativo, inerte, contraprodutivo ou simplesmente inautêntico do espírito freudiano. Ao contrário, a persistência, em Freud, de noções antinômicas à descoberta do inconsciente demonstra o teor da novidade em curso, é o correlato da ausência de um aparato conceitual que dê conta da extensão da descoberta. Esse aparato, era preciso inventá-lo. O que evidentemente não se faz em um único lance, no arroubo febril da curiosidade, mas através de um longo trabalho de aproximações graduais, desvios, enxertos, enfim, deformações.

É o sentido do problema que dá a marca do verdadeiro espírito científico. Para um espírito científico, todo conhecimento é uma resposta a uma questão. Se não houver uma questão, não poderá haver conhecimento científico. Nada é natural. Nada é dado. Tudo é construído (Bachelard, 1996, p. 18).

Em suma, o conhecimento não é o correlato de uma realidade fechada sobre si mesma, ele é, em alguma medida, o correlativo de uma realidade a construir e, nesse sentido, é sempre aproximativo, só avança por retificações sucessivas². Por essa razão, a fecundidade do método pode ser medida pela capacidade que ele tem de buscar “experiências para deformar um estágio histórico do conceito”, procurar “ocasiões para complicar o conceito, para aplicá-lo” (pp. 76-77).

Se escolhermos o arco temporal que vai de Freud a Lacan como caminho a ser percorrido por esta tese, não é porque ele descreva simplesmente um processo de depuração do conceito, bastardo em Freud, de percepção. Antes, é porque esse “arco”, a nosso ver, explicita o movimento de um pensamento para o qual a *bastardia* do conceito constitui um momento positivo de sua realização. Desde que, claro, não tomemos essa realização num sentido teleológico, quer dizer, como alguma coisa que tende para uma forma mais acabada, mas no sentido epistemológico, como aparelhamento da teoria na abordagem do real concernido. Tanto mais um conceito se deforma, mais ele revela sua fecundidade. Eis uma das importantes lições da epistemologia de Bachelard (1996, p. 76; 1979, p. 102), que esta tese procura ter na mais alta conta³.

² Cf. Bachelard, 1961, pp.45-47; 2004, pp. 21-32 .

³ Para uma discussão sobre o conceito bachelardiano de “deformação” e de sua pertinência metodológica no que diz respeito à estruturação do campo de problemas da psicanálise e dos conceitos psicanalíticos, cf. Neves, 2010 e Calazans, 2004 e 2006.

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO E A EPISTEMOLOGIA FREUDIANA

Vulgarmente, diz-se dos “loucos” que eles *ouvem* vozes, *veem* coisas, isto é, encontram todo um mundo de sons, cores e formas ali onde efetivamente não há nada para ser *visto* ou *ouvido*. Subentende-se aí que, nesse caso, a percepção prescinde da realidade exterior, e que os fenômenos perceptivos permanecem, a esse título, irrealis, ou, melhor dizendo, irrealizados. A presença da realidade exterior é o que nos livraria do abismo da loucura, nos forneceria uma garantia de que não estamos “loucos”, na medida em que um interior encontra passagem no exterior. Nesse sentido, dar as provas de que aquilo que eu percebo “existe realmente” não é apenas uma maneira de legitimar um conhecimento sobre o mundo, mas, antes de tudo, é provar que *verdadeiramente* não sou louco. É, portanto, uma questão moral. Quando digo que vejo este objeto, é a presença do objeto que parece garantir se tratar de uma percepção verdadeira. No fundo dessa caracterização vulgar da percepção e da loucura, exprime-se um tipo de “realismo” que não podemos qualificar senão como ingênuo: o de que uma percepção sem objeto é uma percepção falsa, ou uma falsa percepção.

Afirma-se, por exemplo, de uma determinada “coisa” – vamos chamá-la assim para sublinhar o caráter rudimentar da relação de que se trata aqui – que ela pode ser vista de diversas maneiras, a depender da localização do observador, das condições anátomo-fisiológicas do aparelho sensorial (a presença de patologias, por exemplo), de uma conjuntura de fatores externos (a luz, os jogos de reflexão), etc. De todo modo, a despeito das variações às quais a percepção se submete, é *ainda* a coisa que é vista, ficando excluído, por princípio, que ela não esteja aí presente, ou pior, que ela não exista. Afinal, se não é da própria coisa, em sua existência real, empírica, que vem a medida da verdade de uma percepção, de onde então ela poderia vir? De fato, pode-se bem admitir que a existência da coisa não garante, *per si*, a verdade da percepção. Mas sua inexistência é garantia de falsidade. De modo que, se não podemos ter, nesse nível supostamente mais elementar da experiência, mais imediato, um saber verdadeiro sobre *o que* eu percebo, isso não nos coloca em posição de supor que minha percepção não tenha nenhum correspondente na realidade exterior, que não incida sobre *alguma coisa de real*, quer dizer, que ela se efetue sobre *nada*, ou ainda, que seja unicamente

relativa a mim, e não ao mundo exterior. É sempre sobre o fundo de uma realidade externa que a percepção verdadeira parece exercer-se. Uma percepção sem correspondente no mundo empírico, no espaço real, surge necessariamente como uma falsa percepção, o que, no fim das contas, quer dizer que não é uma percepção, é outra coisa, uma alucinação por exemplo. É isto o que a experiência mais cotidiana, e tanto mais quanto menos refletida, nos revela: que na percepção o objeto se apresenta em sua existência positiva, precedendo a si mesmo na ordem de sua *aparição*.

Conforme eu veja uma árvore posicionando-me rente a seu tronco ou do alto de um edifício, nos dois casos, a visão que terei dela será distinta. Mas, se é certo que eu não posso ver, de um só golpe, todos os lados da árvore, já que ela só se oferece à minha visão de acordo com o ponto de vista que ocupo, segundo seus lados visíveis, não é menos certo que eu a vejo *como* a própria árvore. É *ela mesma*, e não um de seus lados, que se antecipa em meu campo de visão. Então, é preciso que eu conte com seus lados “não-vistos”, que eles me estejam presentes de alguma maneira, isto é, que se efetue a passagem do dado ao que não está atualmente dado. Em todo caso, esse saber sobre a unidade do objeto, sobre sua existência real para além dos diferentes modos pelos quais ele me aparece, é das próprias impressões sensíveis que eu o obtenho? Ora, a despeito da variação dos pontos de vista a partir dos quais vejo o objeto, como posso afirmar que se trata do *mesmo* objeto fiando-me unicamente no “fato” da minha visão?

Com efeito, a experiência perceptiva exige a intervenção de algo da ordem de uma síntese que reúna as diferentes “perspectivas” acerca do objeto e lhe confira uma unidade, por assim dizer, “objetiva”. Surge aqui uma questão que atravessará, de maneira mais ou menos explícita, todo o percurso desta tese: de onde vem essa síntese, qual é a sua estrutura, uma vez que, se a experiência perceptiva nos oferece dados sensíveis que provém diretamente do mundo exterior, ela não nos mostra, em contrapartida, como os objetos adquiriram a forma sob a qual se nos apresentam, isto é, sua forma constituída? E, além disso, como bem formula Ernst Cassirer (1997) a respeito do caráter intrinsecamente problemático dos chamados “juízos de existência”, isto é, da afirmação de uma realidade exterior, “o que significa isso [um juízo de existência] quando dizemos não só que vemos ou tocamos uma árvore, mas também quando lhe adicionamos a afirmação de que ‘há’ uma árvore? O que esse ‘há’ acrescenta aos da-

dos fenomenais, aos simples dados dos sentidos?” (p. 166). É o problema da síntese perceptiva.

Introduzindo um mínimo de perspectivismo no enquadramento realista da percepção, deparamo-nos com uma dificuldade incontornável: encontrar a forma da experiência no próprio conteúdo sensível, quer dizer, deduzir dos dados sensíveis suas relações espaço-temporais. É como se quiséssemos fazer a posição ocupada por um objeto no espaço e no tempo depender unicamente das propriedades sensíveis do próprio objeto, do material de que é feito, da cor, da textura, da dureza, enfim, das qualidades que o compõem.

Coloquemos agora essa dificuldade à luz da existência de fenômenos em que o sujeito *acredita* perceber um objeto que não está presente, um objeto que não existe de fato em seu campo sensorial, por exemplo, nos ditos fenômenos alucinatórios. É precisamente o contrassenso de uma “percepção sem objeto”⁴ o que a alucinação põe em jogo. Pode-se tentar delimitar negativamente o domínio em que os fenômenos alucinatórios se inscrevem: uma vez que não há conteúdos sensoriais, não estamos mais no campo da percepção sensível. Não havendo nada para se perceber, é em outro lugar que devemos buscar a explicação para tais fenômenos, por exemplo, em uma metafísica da percepção. Entretanto, onde se poderia imaginar que as dificuldades estariam afastadas, é ali, com efeito, que elas começam. Definindo, unicamente com base no critério da ausência de estímulos do mundo exterior, a natureza da alucinação por oposição àquela da percepção, surge imediatamente a questão de saber, então, de que maneira se constitui essa “coisa” que o alucinado percebe, ali onde não há nenhum suporte de realidade? Tal questão, a nosso ver, é correlativa da emergência de um *impasse*, ao qual a dialética das relações com a realidade nos faz chegar, e do qual resultará uma espécie de refluxo do problema da verdade por sobre as franjas da realidade.

Em sua *Fenomenologia da percepção*, Maurice Merleau-Ponty (1945/1999) nos dá uma descrição dos fenômenos de alucinação que, se não escapa completamente do preconceito realista que consiste em definir a percepção a partir do critério da presença/ausência do objeto no mundo externo, ao menos nos indica o núcleo do problema: “a alucinação desintegra o real sob nossos olhos, ela o substitui por uma quase-

⁴ Essa definição de alucinação é estabelecida, conforme nos mostra Lanteri-Laura (2000), nas origens da clínica psiquiátrica moderna, isto é, com Esquirol (cf. p. 246). Ainda sobre essa definição de alucinação como “percepção sem objeto”, cf. Ball (1890, pp. 60-63).

realidade” (p. 448). A primeira parte da afirmação – “a alucinação desintegra o real...” – é intimamente solidária da concepção de alucinação como ‘percepção sem objeto’, sem escora na realidade. Mas a segunda parte – “ela o substitui por uma quase-realidade” – destaca, nos fenômenos de alucinação, algo que, ao contrário de uma simples ausência de realidade, é da ordem da *substituição* de uma realidade por outra. Parece-nos extremamente fecunda essa ideia de uma “quase-realidade” que vem no *lugar* da realidade, pois ela reintroduz, ao menos parcialmente, uma dialética entre o eu e as coisas ali onde, antes – no momento em que reputamos à realidade um estatuto de suporte da verdade, conseqüentemente imobilizando o eu, ora no fascínio da coisa que repousa sobre si, idêntica a si, ora na fascinação das imagens mentais – apenas encontrávamos o golpear maciço de uma realidade inteiramente positiva, cuja ausência não é, propriamente falando, nada.

A ausência de realidade na alucinação não designa, do ponto de vista do realismo ingênuo, um lugar vazio, onde *outra coisa* poderia vir a se inscrever, mas a falta de lugar, no mundo verdadeiro (que deve ser entendido, aqui, no sentido de “real”), para o vazio de conteúdo. Nesse sentido, a nosso ver, a “quase-realidade” que Merleau-Ponty faz entrar no lugar da realidade desintegrada, principalmente pelo mecanismo de substituição que ela implica, revela uma relação de tensão, interna ao campo da experiência alucinatória, entre realidade e aparência, ou, mais exatamente, entre a realidade e sua ausência, quer dizer, o lugar em que ela se demarca. Entrevê-se nessa tensão interna entre realidade e “quase-realidade” um princípio de dialética. A partir do momento em que se introduz o mecanismo da substituição na explicação do fenômeno da alucinação, a forma da troca assume uma função constitutiva da relação à realidade, portanto, da relação ao próprio processo de desintegração. Mas, para Merleau-Ponty (1945/1999), os dois mecanismos, o da desintegração e o da substituição, caminham, lado a lado, numa mesma direção, pelo menos do ponto de vista de suas conseqüências, como se pode observar no prosseguimento do trecho que citamos acima: “(...) das duas maneiras [a da desintegração e a da substituição], o fenômeno alucinatório nos reconduz aos fundamentos pré-lógicos de nosso conhecimento” (p. 448).

Desde já, é preciso dizer que esse recurso ao pré-lógico mede o grau da dificuldade de se buscar a lógica própria aos processos de estruturação dos fenômenos de percepção. Para ilustrar o mecanismo de “desintegração do real”, na medida em que

ele aponta para a distinção intrínseca entre a percepção verdadeira e a falsa percepção, Merleau-Ponty (1945/1999) recorre ao caso do esquizofrênico que “dizia ver um homem parado em sua janela” e que, após colocarem efetivamente “alguém” no mesmo lugar em que ele localizava o homem, queda “estupefato” (p. 448). Eis aí, para Merleau-Ponty, a prova de que percepção e alucinação são fenômenos radicalmente distintos; são os próprios doentes que já “distinguem suas alucinações de suas percepções” (p. 448). O doente “se recusa a contar dois homens” (p. 448) ali onde a percepção verdadeira ensina que só há um a contar. Retomemos a questão que nos colocávamos mais acima: de que lugar se opera esse princípio de unificação do qual notadamente nenhum dado sensível fornece, por si mesmo, qualquer esclarecimento?

1.1 A percepção na filosofia do *cogito*

A análise cartesiana do pedaço de cera, realizada na “Segunda” das *Meditações Metafísicas*⁵, pode ser lida como uma tentativa de responder à questão acima. Trata-se de encontrar, por detrás da contingência das propriedades sensíveis dos corpos, uma necessidade que não dependa em nada dos sentidos, uma ideia clara e distinta à qual apenas a “luz natural” do entendimento pode nos fazer chegar. “Em si mesmas, as qualidades sensíveis, as sensações de cores, de som, os cheiros e os sabores ainda não comportam o menor indício de um conhecimento do ser e do mundo” (Cassirer, 1997, p.139). A redução dos aspectos contingenciais do objeto percebido tem como consequência imediata o esvaziamento de suas qualidades sensíveis, variáveis, para que, assim, possamos apreender sua propriedade essencial, invariável: a de ser extenso, *res extensa*. Fiando-me unicamente na exigência de clareza e distinção, é a isto que chego quando analiso a percepção de um objeto: que nada me é dado de maneira evidente senão a ideia de um *ser extenso*, parte-extra-partes, sem interioridade, pura justaposição. Assim, “afastando todas as coisas que não pertencem à cera (...), nada permanece senão algo de extenso, flexível, mutável” (Descartes, 1983, p. 96). Mas então, como vimos em nosso trabalho de mestrado,

(...) se a evidência das minhas percepções não tem sua fonte na realidade sensível das coisas, mas nas articulações inteligíveis do objeto, na ideia de extensão, e se a visão, por exemplo, não é o resultado de um processo fisiológico que inscreveria na retina as imagens que vejo, (...) é porque eu não percebo e eu não vejo, *eu julgo perceber, julgo ver*. (Lagoas, 2010, p. 41)

⁵ Descartes, 1983, pp. 99-106.

No âmbito desta tese, não se trata de reconstruir o argumento por meio do qual Descartes chega, a partir do exame das propriedades da cera, à conclusão de que as coisas são antes “pensadas” do que “vistas”, ou ainda, de que a visão é um pensamento de ver, o que, evidentemente, não significa que ela seja uma imaginação. Para que se tenha uma noção da estrutura argumentativa empregada, mencionemos o trecho a seguir, extraído das *Meditações Metafísicas* (1641):

Ora, qual é essa cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou ação pela qual ela é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção de espírito. (Descartes, 1983, p. 97)

Decorre daí a consequência essencial da redução das qualidades sensíveis do mundo às suas propriedades geométricas, particularmente no que diz respeito à visão: ela não é um feixe de processos fisiológicos ou psicológicos, não é uma função puramente orgânica ou psíquica, em suma, o efeito de uma causalidade exterior, mas, ao contrário, um conjunto significativo, dotado de articulações internas, suscetíveis a uma coordenação pelo pensamento. Em outras palavras, ver, e, mais geralmente, perceber, é *interpretar*, articular dados sensíveis. Aparentemente, essa redução, que revela uma atividade interpretativa do juízo na base de toda experiência perceptiva, desfaz o problema de saber se uma percepção é verdadeira ou falsa: como uma percepção, se ela é construída à luz do entendimento, pode ser falsa? Mas essa mesma redução faz, por outro lado, aparecer um problema muito mais radical, que Merleau-Ponty (1945/1999) formula com precisão:

Ora, se se vê aquilo que se julga, como distinguir a percepção verdadeira da percepção falsa? Como se poderá dizer, depois disso, que o alucinado ou o louco “acreditam ver aquilo que não veem de forma alguma”? Onde estará a diferença entre “ver” e “crer que se vê”? (p. 63)

O problema agora não é apenas o de saber como uma percepção pode ser falsa, mas, antes, o de saber como ela pode ser verdadeira. Desse deslocamento do problema resultará o que chamamos acima de *refluxo do problema da verdade por sobre as franjas da realidade*, designando esse momento em que o excesso de realidade fenomênica cortado pela “dúvida” retorna como signo de alguma coisa da qual não se sabe o que

fazer, porque o resultado do corte não é a supressão daquilo sobre o quê ele incide, mas a dispersão do quê ele aparta. A esse momento, corresponde um *impasse*: para dar conta dos fenômenos de percepção, é preciso, inicialmente, recusar todo saber constituído com base em intuições sensíveis. Ora, uma vez esvaziado de todo conteúdo sensível, o campo da percepção já não nos fornece qualquer critério para que possamos verificar se aquilo que percebemos possui algum estatuto de verdade, isto é, se às minhas percepções corresponde alguma realidade exterior, ou se se trata de um engano, de uma ficção.

Com efeito, se, em virtude das fatalidades da perspectiva, só tenho acesso imediato às “minhas” percepções, resta saber como eu poderia *saber* se aquilo que vivencio é verdadeiro, isto é, *saber como saber a verdade*. A este saber duplicado, saber que se sabe, saber de segundo grau, Descartes dá o nome de *certeza*. Dizendo de outra maneira, um saber que se sabe é a *certeza de saber*. E é em nome dela que Descartes está disposto a sacrificar a riqueza “concreta” do mundo da percepção:

Para conhecer o real precisamos começar por fechar os olhos, tapar as orelhas, renunciar ao tato; precisamos, ao contrário, nos virar para nós mesmos, e procurar, no entendimento, ideias que sejam claras para ele. Assim se encontram os fundamentos da ciência natural e se descobre a linguagem que a natureza fala (Koyré, 1992, p.57)

Nas *Meditações Metafísicas*, após se ter submetido o conteúdo sensível das percepções ao método da “dúvida”, não restará outra coisa senão o próprio ato de recusa em sua dimensão puramente formal, isto é, vazio de conteúdo. A esse ato puramente formal, podemos denominar “cogito cartesiano”. Sua consequência fundamental, como se sabe, é a distinção substancial da alma e do corpo:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou apenas pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (Descartes, 1983, p. 100)

Como observa Lacan em *A posição do inconsciente*, “o cogito marca a ruptura com toda certeza condicionada pela intuição” (E, p. 845). Ao contrário, é a intuição e, com ela, o sensível, que passam a ser condicionados pela certeza do pensamento. A questão que surge daí é precisamente a de saber qual o estatuto que a percepção adquire desde que reconduzimos todo o conteúdo sensível da experiência à transparência da consciência a si mesma, isto é, à certeza do “cogito”. Se a alma e o corpo designam duas substâncias distintas, de que maneira poderíamos atribuir à percepção algum tipo de verdade que não seja aquela da própria consciência?

Em nosso trabalho de mestrado (Lagoas, 2010), procuramos examinar as relações entre causalidade, percepção e consciência na filosofia cartesiana, a partir da fenomenologia merleau-pontiana. Na *Dióptrica* (1637/1996), Descartes abandona, como observa Merleau-Ponty (1942/1975), a ideia de uma transferência real das impressões para o espírito. Os signos sensíveis do mundo exterior, ao contrário de causarem os julgamentos sobre os quais as percepções se fundam, designam apenas “ocasiões” para o espírito julgar. Mas, na medida em que subsiste alguma “correspondência regulada entre certas impressões cerebrais e certas percepções (...), somos obrigados a construir esquemas fisiológicos que nos façam compreender como as impressões sensoriais se preparam no cérebro para tornarem-se ocasiões adequadas de nossas percepções” (p. 225). O racionalismo cartesiano, diz Merleau-Ponty (1956-60/2006) em seus cursos sobre *A Natureza*, embora seja rigoroso, não é absoluto (p. 210); nele, o matematismo não envolve tudo, de modo que, ao lado da “realidade formal”, subsiste a “realidade objetiva” (p. 205). Nesse mesmo sentido, Alquié (1974) afirma que as “explicações ‘mecanicistas’ de Descartes não são explicações racionais” (p. 189). Em um sistema no qual a alma e o corpo são concebidos como “substâncias” distintas, as relações causais entre a alma e o corpo são rigorosamente incompreensíveis. É apenas em Deus que a “verdade do cogito” e a “realidade objetiva” se unem. “Não existe nenhuma espécie de ‘união’ entre a alma e o corpo, entre nossas representações e a realidade, salvo a que é dada e produzida na essência divina” (Cassirer, 1997, p. 138). Portanto, em última instância, é à transcendência divina que a percepção deve seu estatuto de verdade. E, sob o aspecto formal dessa transcendência, esconde-se uma operação cujas consequências se estenderão para muito além da filosofia cartesiana: a disjunção entre a realidade da *sensação* e a verdade da *representação*.

1.2 O iluminismo do século XVIII e o nascimento da psicologia

O século XVIII, notadamente em sua inspiração empirista, procurando eliminar do campo da reflexão sobre a percepção o caráter teológico do conceito cartesiano de natureza, recolocou a relação entre sensação e representação sobre novas bases: ao contrário de constituir simplesmente uma ocasião para o espírito julgar – ainda que também o seja – a sensação é o elemento primordial sobre o qual se funda toda representação da realidade. Significa dizer que não há representação que não seja decomponível, remontando dos fenômenos às causas, nas unidades atômicas a partir das quais ela originalmente se constituiu. Mais do que isso, a própria ideia de fundamento se transforma profundamente: não se trata mais de pensar a categoria da “relação” em função da noção de substância, mas em termos estritamente causais. O alcance do problema da natureza está em seu vínculo indissociável ao problema do conhecimento (Cassirer, 1997, p. 135).

O que confere, por exemplo, a originalidade da teoria da causalidade de Hume em relação à de Malebranche é “a substituição do problema do conhecimento ontológico pelo problema do conhecimento” (Alquié, 1974, p. 196). Liberada dos constrangimentos teológicos que lhe são impostos pela noção de “substância”, as categorias de “relação” e de “síntese” podem ser concebidas legitimamente a partir do caráter exterior dos termos que elas ligam. A causalidade, em Hume, passa a designar uma relação de tipo muito especial, que “não nos faz apenas passar de um termo dado à ideia de alguma coisa que não é atualmente dada”, mas “de alguma coisa que me foi dada à ideia de alguma coisa que jamais me foi dada, ou mesmo que não é dável na experiência” (Deleuze, 1974, p. 62). Consequentemente, o problema da subjetividade, para o empirismo humeano, não consiste em determinar como o sujeito constituiu o dado, mas em mostrar que ele se constitui *no dado*, e o ultrapassa (Deleuze, 2004, pp. 11-18 e 93-101). O imediatismo da sensação se impõe em sua dupla significação: o de um obstáculo a superar para que algo como uma subjetividade se constitua, e o de “único meio” para que essa superação se realize.

Em relação ao substancialismo cartesiano, que reduzia a matéria a sua propriedade essencial, a extensão, o empirismo humeano, assim como o pensamento do final do século XVII e do século XVIII de um modo geral – Locke, Condillac, Diderot, etc. –, representam um passo decisivo no caminho de uma teoria fisiológica da percepção:

ao liberar a natureza humana das exigências do “inatismo” de uma ordem “fixa” e “inviolável”, constitui-se, simultaneamente, uma via para o idealismo subjetivista e para o materialismo objetivista, ou, em outras palavras, desata-se o nó teológico que obrigava a tomar como indissociáveis “matéria” e “ideia”, “física” e “metafísica”. As relações entre alma e corpo, incompreensíveis de um ponto de vista estritamente mecanicista, tornam-se agora inteiramente concebíveis no plano das relações causais entre fenômeno e matéria, sem o recurso a nenhuma transcendência. À noção de substância, substitui-se a de “causa”. À exclusividade, no século XVII, da dedução lógico-matemática como método para explicar o *mecanismo do universo* e, conseqüentemente, para se chegar à verdade da “natureza”, o século XVIII opõe uma valorização da experimentação e da observação dos fatos. O que, no conjunto, significa conceder um lugar cada vez mais importante à realidade material do domínio da reflexão filosófica e científica. Um dos testemunhos desse deslocamento são as doutrinas nomeadas “materialistas”, praticamente inexistentes no século XVII, e que recolocam o mecanicismo cartesiano sobre bases inéditas:

As matemáticas e a física matemática perdem sua posição central, e são substituídas, entre os fundadores da doutrina materialista, pela biologia e fisiologia geral. La Mettrie parte de observações médicas; Holbach recorre sobretudo à química e às ciências da vida orgânica; a objeção de Diderot à filosofia de Condillac é a de que não poderia limitar-se unicamente à simples sensação como elemento primeiro de toda realidade: a análise deve ir muito mais longe e procurar a *causa* da sensação (Cassirer, 1997, p. 100)

O problema da percepção recebe, a partir daí, uma densidade nova: para além da alternativa entre reconduzir os fenômenos perceptivos a suas unidades elementares – as sensações – ou deduzi-los logicamente da certeza do pensamento em geral – o *cogito* –, será preciso explicitar o plano teórico em função do qual a própria noção de sensação é construída. A *epistemologia das causas*, na medida em que se autonomiza em relação à *ontologia das substâncias*, impõe uma exigência com a qual as diversas doutrinas filosóficas do século XVII, unificadas no interior do paradigma da distinção substancial, não tinham, a rigor, que se haver: a de não apenas esclarecer as condições de possibilidade da experiência, mas, antes de tudo, a de explicitar as possibilidades teóricas da própria teoria. Abandonado o recurso a uma transcendência divina que garanta a verdade da adequação entre a coisa e o intelecto (*adaequatio rei et intellectus*),

torna-se necessário demonstrar, no seio mesmo da experiência de teorização, de que maneira essa verdade se realiza, ou, do contrário, por que ela não se realiza jamais.

Apoiar-se na ideia de *extensão* não será, doravante, a única maneira de se conceber o *modo de ser do mecanismo*. A física se revelará, assim, um domínio de múltiplas entradas. Dela, a matemática continuará sendo a “via régia” de acesso. Mas não mais a única: pode-se chegar aí pela fisiologia (La Mettrie), pela química (Hollbach), ou mesmo pela “história natural” (Diderot, Buffon)⁶. Contrariamente à submissão do aspecto formal da objetividade ao conteúdo doutrinal de verdades “primeiras”, o século XVIII experimentou uma espécie de *epistemologização do problema da realidade objetiva*. O resultado foi o estabelecimento de uma “estreita relação”, ou mesmo de “um vínculo indissolúvel (...) entre o *problema da natureza* e o *problema do conhecimento*” (Cassirer, *op. cit.*, p. 135).

Paralelamente ao mecanicismo de inspiração cartesiana, lógico-dedutivo, o século XVIII deu lugar a certo “naturalismo especulativo”, de origem renascentista, que considerava “o universo como um grande organismo em perpétuo vir-a-ser, no qual cada fenômeno só pode ser captado como um aspecto da vida universal” (Desné, 1974, p. 84). Nesse contexto, os fenômenos perceptivos recebem uma significação estética, moral e política que, se não estava completamente ausente da reflexão filosófica do século XVII, ao menos se deixava mascarar pela mediação teológica imposta coercitivamente a toda pesquisa da verdade. “Sejam discípulos do arco-íris, não o seu escravo”, exaltava Diderot em 1776 (*apud* Desné, 1974, p. 103).

É no interior dessa diversificação epistemológica, promovida em toda a sua riqueza e complexidade pelas filosofias do século XVIII, que a psicologia do século XIX procurará abrir caminho, não mais sob a coação da culpa que a física matemática atribui ao “exercício dos sentidos” (Canguilhem, 1966, p. 81), mas sob a força do desejo autônomo de desenvolver o “método experimental” até os limites de sua independência, de sua libertação em relação à tutela metafísica (Cassirer, 1997, p. 110).

E, no entanto, é a própria metafísica que terá seu fôlego renovado, já que as contradições da experiência imediata não se deixam remover simplesmente em razão de o homem ter descoberto, na crítica das “ideias inatas”, o meio para constituir um programa de investigação das condições materiais da vida psíquica. O “gosto do racio-

⁶ A esse respeito, cf. Desné, 1974, p. 83-92

cínio” (Desné, 1974, p. 75), “a intuição intelectual da verdade” (Koyré, 1992, p. 63), a “incômoda exigência da evidência” (Beyssade, 1974, p. 93), marcas distintivas do espírito cartesiano, permanecerão os motes perenes de toda reflexão filosófica no século XVIII. Mas a revalorização do papel da experiência e, sobretudo, da experimentação no campo da racionalidade científica imporá uma exigência de tipo novo: a da penetração analítica, antes que a da mera interpretação dedutiva. Doravante, a especulação se aproximará muito mais do esforço de construir do que da necessidade de intuir.

O nascimento da psicologia como projeto de ciência independente no século XIX apoiou-se, como nos mostra Foucault (2006), em dois postulados herdados diretamente das filosofias do século XVIII: (i) “a verdade do homem está exaurida em seu ser natural”; e (ii) “o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, pela construção de hipóteses e pela verificação experimental” (p. 131). É, sem dúvida, de um “preconceito de natureza” que as psicologias do século XIX herdaram seu “estilo de objetividade” (p. 131). Mas um preconceito prenhe de consequências, desde que o apreendamos sob o ponto de vista de seu caráter de exigência teórica. Portanto, trata-se menos de comodismo, do que de diligência intelectual. Zelo dos princípios, muito mais do que omissão. Não devemos tomar por simples insistência no que é evidentemente errôneo aquilo que, antes, manifesta os movimentos complexos pelos quais os obstáculos são ultrapassados por terem sido experimentados em todo o seu peso, e os projetos, abandonados em razão de seus impasses terem sido radicalizados.

Assim, o “modelo físico-químico” de um John Stuart Mill, que descobre, na base da “percepção e do conhecimento da matéria”, a “sensação”, e, por detrás do conhecimento de si, o “sentimento” (Foucault, 2006, p. 136), não surge como insuficiente à explicação dos fenômenos mentais senão na medida em que a observação e os ideais de “experimentação” e “quantificação” são levados a seu termo, isto é, em que eles não se detêm diante do que contradiz os postulados fundamentais da teoria. O “modelo orgânico”, de Bain, Fechner, Wundt, etc., que procura definir “a realidade humana” por sua “natureza orgânica”, caracterizada pela “espontaneidade”, pela “capacidade de adaptação e seus processos de regulações internas” (p. 136), não é substituído pelo “modelo evolucionista” senão na medida em que a introdução da dimensão histórica da vida humana vai, pouco a pouco, se impondo como necessária à explicação sobre o

que é o homem. Por fim, a “descoberta do sentido” – por exemplo, em Freud e Janet – não se realiza senão na medida em que o objeto da psicologia, a realidade humana, especificando suas características, manifesta seu protesto contra as tentativas de enquadrá-lo no regime intransitivo das “determinações de natureza” (p. 139). Não quer dizer, bem entendido, que o advento de um novo modelo consista simplesmente numa solução de continuidade. Mas a ruptura também não é apenas o “novo” que se opõe radicalmente ao que só se apresenta sob o aspecto da “caducidade”. Ela é, antes, a face deformada do “velho” no crepúsculo de uma nova constelação de problemas.

Em suma, se de um lado não é ilegítimo reconhecer, na diversidade de doutrinas psicológicas do século XIX, um “preconceito de natureza” que as unifica em torno de uma função que lhes é constitutiva: a naturalização da realidade humana; de outro lado, esgotar o debate sobre a identidade epistêmica de cada uma dessas doutrinas por uma operação de redução das diferenças a um solo epistemológico comum, é deixar escapar uma dimensão essencial à constituição de um projeto de investigação “científica”: aquela que é conotada pelo fato de que as diferenças metodológicas não pressupõem, em nenhum caso, uma homogeneidade do objeto ou do domínio sobre os quais os métodos pretendem exercer-se; ao contrário, é o método que precisa fornecer as razões da unidade de seu objeto e de seu domínio. Pois, desde que “se tornou patente que toda ciência se dá mais ou menos seu dado e por essa razão apropria-se do que se chama seu domínio, o conceito de ciência se deslocou de seu objeto para seu método” (Canguilhem, 1966, p. 78). Em outras palavras, o valor heurístico da noção de “preconceito de natureza” para a compreensão do movimento de constituição dos diferentes projetos de psicologia em torno de fundamentos epistemológicos mais ou menos comuns não apaga as vicissitudes históricas, metodológicas e conceituais próprias a cada um desses projetos. A história da psicologia até a metade do século XX, diz Foucault, designa a “história paradoxal das contradições” entre “projeto” e “postulados”; foi o próprio “projeto de rigorosa exatidão que a levou, pouco a pouco, a abandonar seus postulados...” (Foucault, 2006, p. 133).

No que diz respeito à psicanálise, a contradição e a tensão permanente entre “projeto” e “postulados” adquire, para nós, a mais alta importância. Porque a psicanálise se estabelece, desde o princípio, como uma “clínica”, estaríamos autorizados a tomar a análise das condições epistemológicas sobre as quais ela se constitui como

uma tarefa de segunda importância ou, no melhor dos casos, subsidiária? Quer dizer, por se definir como outra coisa que não um saber, teria a psicanálise, nesse mesmo gesto, dissipado o problema de sua identidade epistêmica? Quanto a essas questões, afirma Paul-Laurent Assoun (1983):

(...) nada se deve temer ao desencarnar a revolução freudiana tomando-a pelo ângulo do saber, pois é por ele que ela gosta de definir-se: precisamos reconhecer que, mesmo que a psicanálise seja algo distinto de um saber, no mínimo ela é *também* um saber; e Freud não concebe de outra forma sua intervenção. (...) Não se deve mais temer esgotar o inédito e o inaudível fazendo deles um objeto histórico, porque em nenhum lugar encontra-se mais visível a *originalidade* freudiana do que na linha imaginária onde ela subverte a linguagem de seu tempo, *sem cessar de reconhecê-la como sua...*(p. 15-16)

Os modelos epistemológicos adotados por Freud são profundamente revirados e subvertidos à medida que a hipótese do inconsciente é levada ao termo de suas consequências mais radicais. Mas trata-se de movimentos sutis, no interior dos quais esses modelos são, simultaneamente, reconhecidos e incessantemente submetidos à prova das hipóteses que Freud formula para si. A novidade do inconsciente freudiano não designa exatamente um núcleo de resistência e em franca oposição ao erário da tradição. Ela é, antes, o efeito do forçamento dos limites dos conceitos herdados. Esse forçamento, não é com o bastão perdulário da crítica que Freud o realiza, mas com um instrumento, a nosso ver, mais delicado – e, por isso, menos imediatamente apreensível –, a saber, o aparelho especulativo das hipóteses: as principais, mas também, e, sobretudo, como veremos, as “suplementares”. Queremos dizer, com isso, que a novidade em Freud é aquilo que emerge de um movimento pendular no interior do qual o reconhecimento converte-se em subversão.

Em princípio, não há maiores dificuldade em identificar o projeto freudiano dos dois postulados a partir dos quais Foucault (2006) situa o nascimento da psicologia do século XIX: o naturalismo da verdade do homem e a exigência de conhecimento positivo (determinação quantitativa, construção hipotética e verificação experimental). Mas esses dois postulados agrupam doutrinas e epistemologias por vezes tão díspares que, pairando sobre a superfície do diagnóstico, estaríamos perigosamente inclinados a compreender claramente o itinerário freudiano segundo um critério bastante simples: a oposição evidente entre determinação e significação. Mas a clareza dessa compreensão

não faz senão escamotear o aspecto por assim dizer dramático da experiência intelectual de Freud. É o próprio Foucault quem nos dá um resumo desse aspecto: “Ao levar a seus limites extremos a análise do sentido, Freud deu sua orientação à psicologia moderna; se ele foi mais longe que Janet e Jaspers, é por ter conferido um estatuto objetivo à significação” (p. 143). É, sem dúvida, das ciências da natureza e do “preconceito de natureza” que Freud herda seu estilo de objetividade. É, no entanto, nas feições particulares que esse estilo recebe na obra freudiana e no tratamento dado a esse “preconceito” que precisamos recensear a novidade trazida por Freud.

A questão que surge aqui para nós é a de saber em que medida o “preconceito de natureza” é capaz de lançar alguma luz sobre a concepção de percepção na psicanálise freudiana. Que Freud adote uma concepção “empirista” de percepção, isso não nos parece esclarecer muita coisa no que diz respeito ao estatuto dos fenômenos perceptivos na construção da teoria psicanalítica. Pois, afinal, é também a uma concepção “empirista” de psiquismo que ele adere. Deveríamos perguntar, antes, o que é o “empirismo” de Freud?

Em nosso trabalho de mestrado (Lagoas, 2010), experimentamos de perto os riscos de embotar uma pluralidade tão díspare de doutrinas e métodos sob a insígnia aparentemente inequívoca de “empirismo”. Nesse trabalho, buscamos examinar as relações entre “crítica” e “sujeito” na *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty (1945/1999). Mais precisamente, tratou-se de tentar mostrar que o fenomenólogo francês estabelece com a modernidade filosófica uma relação “crítica” que não é simplesmente negação da tradição, mas “fulguração do passado no presente, antecipação da necessidade de uma retomada mais radical por vir” (Lagoas, 2010, p. 132). Mas examinando de perto esse “elogio” da tradição – que Merleau-Ponty divide analiticamente em dois grandes eixos teóricos, o “empirismo” e o “intelectualismo” – pudemos verificar o privilégio manifesto que as doutrinas “intelectualistas” adquirem em sua “crítica” aos “prejuízos clássicos”. De tal modo que o exame das doutrinas ditas “empiristas” fica circunscrito a uma apreensão bastante sumária e generalista. Nesse sentido, o que Merleau-Ponty entende por “empirismo” reduz-se a uma espécie de “realismo ingênuo”, do qual sem dúvida *algumas* doutrinas empiristas fornecem o testemunho fiel, mas que não esgota, em absoluto, a diversidade de concepções que, por razões igualmente diversas, encontram abrigo na alcunha de “empirismo”.

Já no início da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945/1999) afirma que o maior obstáculo ao estudo da percepção é a tendência a considerar a noção de “sensação” como sendo “imediate e clara” (p.23). Por essa razão, nada lhe parece mais distante da experiência quanto a definição do “sentir” como um evento no qual uma “impressão pura”, aquém de toda qualidade, é dada imediatamente a um aparelho sensorial, através de uma operação de “transferência real” das coisas para o espírito, ou seja, sem que nenhuma relação precise intervir. “Eu sentirei na exata medida em que coincido com o sentido, em que ele deixa de estar situado no mundo objetivo e em que não me significa nada” (p.23). O sentir será tanto mais “puro” quanto mais se apagar a distinção entre aquele que sente e a *coisa sentida*. Mas a experiência, prossegue Merleau-Ponty, não pode nos ensinar o que seria uma “impressão pura”, um “sentir puro”, e se continuamos a buscá-los é simplesmente porque ainda não nos voltamos à experiência, ou, mais exatamente, porque esquecemo-la em benefício da hipóstase do objeto “feito de fragmentos de matéria” (p. 25).

O fenomenólogo francês admite que o “empirismo” enfrentou as dificuldades extraordinárias trazidas pela definição de sensação como “impressão pura”, opondo, à imanência do “dado” à “consciência sensível”, a “gênese” complexa de um sistema de relações determinadas segundo leis objetivas e constantes. Não seria, portanto, com “impressões puras”, mas com “qualidades sensíveis” articuladas em um “campo de relações, que lidamos no domínio da experiência perceptiva. Substituiu-se, assim, o “dado isolado” pela “gênese complexa”. Em todo caso, diz Merleau-Ponty (1945/1999), trata-se sempre, para o empirismo, de “deduzir o dado daquilo que pode ser fornecido pelos órgãos dos sentidos” (p. 46). Apesar das oscilações entre uma “teoria do arco reflexo” e uma “teoria longitudinal” do funcionamento nervoso, é invariavelmente o primado do “mundo exterior em-si” (p. 32) que comandaria a circunscrição do problema da percepção pelo empirismo. Eis o diagnóstico de Merleau-Ponty:

Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que esse sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo (p. 26).

Quer se trate a sensação como um “elemento da consciência” ou como um “objeto para a consciência”, o “atomismo” e o “mecanicismo” mantêm seu vigor de princípios explicativos da realidade perceptiva. Remontando todas elas ao coração da filosofia sensualista de Locke, isto é, à concepção segundo a qual o conhecimento se constitui pela combinação, regida pela lei de associação, por “simultaneidade” e “contiguidade”, de “ideias simples”, originadas na percepção, sendo conseqüentemente redutível às unidades atômicas, as sensações, das quais é composta⁷, as doutrinas “empiristas” poderiam, segundo Merleau-Ponty, ser indistintamente agrupadas – e por essa razão recusadas – como produtos não de uma descrição da experiência efetiva da percepção, mas do “prejuízo do mundo”⁸. Se o empirismo desloca seu centro de gravidade da “impressão pura” para a “qualidade sensível”, é com o propósito de reafirmar seu projeto de legitimar as categorias tardias de uma “consciência científica” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 28), a crença em uma imensa “Ciência feita nas coisas” (Merleau-Ponty, 1991, p. 161). É, no fundo, em oposição ao projeto de uma psicologia científica da percepção que a *Fenomenologia da percepção* se levanta. Mas, para fazê-lo, ela reduz a heterogeneidade de fundamentos nos quais esse projeto tentou se apoiar a um único postulado: o da pressuposição de uma realidade “em-si” inteiramente determinada no plano da causalidade mecânica. Concebendo o mundo como “soma de objetos” (Merleau-Ponty, 1990, p. 41), ou ainda, como totalidade dos “acontecimentos espaço-temporais” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 70), o empirismo não tem outra escolha senão tratar a consciência como um “cantão desse mundo” (p. 70), definindo-a pelas “propriedades físicas e químicas dos estímulos que a sensação nos entrega” (Lagoas, 2010, p. 33).

É certo que a psicologia do século XIX não ignora suas origens sensualistas e associacionistas, das quais Locke é referência central e, assim, não deixam de pagar, direta ou indiretamente, seu tributo ao *substancialismo* cartesiano. Mas não é menos certo, como vimos brevemente acima, que entre o século XVII e o século XIX interpõe-se essa imensa corrente de pensamento que se convencionou chamar “filosofia iluminista”, no interior da qual os conceitos de “determinismo” e de “natureza” recebem signi-

⁷ Cf. Bercherie, 1983, pp. 107-109

⁸ Para uma análise mais detalhada acerca da crítica merleau-pontiana ao “empirismo”, tomamos a liberdade de reportar o leitor ao capítulo I de nossa dissertação de mestrado (Lagoas, 2010), particularmente em sua seção 1.3: “O empirismo moderno e a substancialização do sentir”, pp. 28-34.

ficações tão diversas que seria, no mínimo, parcial, e, no limite, abusivo, agrupá-los em um único *corpus* doutrinal.

Ainda que tenha deslocado o lugar da “evidência” do campo das “ideias puras” para o das “ligações de fato”, Locke enuncia o princípio *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* (“nada há no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos”) não como uma “verdade fatual”, mas como um “axioma psicológico”; “não lhe reconhece uma simples probabilidade empírica mas uma certeza perfeita, indubitável, inclusive uma espécie de necessidade” (Cassirer, 1997, p. 142). Subsiste, portanto, uma autonomia da reflexão em relação à sensação que o “materialismo” do século XVIII (La Mettrie, Holbach, Diderot, etc.) se esforçará por eliminar completamente. O próprio “mecanicismo”, interpretado no registro da biologia a partir da metade do século XVIII e início do XIX, estabelecerá relações tão distantes com a ideia cartesiana de “extensão” como princípio explicativo da realidade fisiológica, que forçar essa aproximação só pode ter o sentido de *purificar* a heterotopia do empirismo para mais facilmente recusá-lo, isto é, *em bloco*.

Apoiado nos trabalhos de Ernest Nagel e Ernst Mayr, Frezzati Jr. (2003) afirma que o “mecanicismo não se apresenta de modo uniforme e progressivo, mas como uma variedade de significados” (p. 439). Pode-se, por exemplo, identificá-lo ao determinismo, isto é, ao postulado de que os fenômenos da natureza se produzem de acordo com uma “lei de causalidade”. Pode-se também reconhecer no mecanicismo um projeto geral de negação de “causas transcendententes”, assimilando todos os seres vivos a máquinas. E, finalmente, pode-se conceber o mecanicismo como uma tentativa de explicação dos “processos vitais” em “termos físico-químicos” (p. 439). Embora, sem dúvida, essa diversidade de significações do mecanicismo esteja indissociavelmente ligada ao seu solo epistemológico formador, a saber, a distinção cartesiana entre duas substâncias comunicáveis no plano da experiência – *res cogitans* e *res extensa* –, é preciso não tomar essa ligação como um dado histórico último, ou seja, além do qual nada de essencial deva ser acrescentado. Ao contrário, se o batismo do mecanicismo é feito, na França, pelo cartesianismo, e na Inglaterra, pelo empirismo sensualista de Locke, os destinos que ele encontrará na Alemanha da segunda metade do século XVIII e da primeira metade do século XIX representarão um forte golpe no dualismo mente-corpo.

1.3 Os fundamentos da epistemologia freudiana

Paul-Laurent Assoun (1983) nos oferece um quadro notável dos modelos epistemológicos dos quais a psicanálise freudiana extrai o *fermento* para o processo de formação de sua identidade epistêmica. Quadro assaz complexo para que possamos tratar o “empirismo” de Freud exclusivamente sob a chave interpretativa da fidelidade intransigente à imagem do “homem-máquina” de Descartes⁹, da “tábua rasa” de Locke¹⁰ ou da “estátua” de Condillac¹¹. É a partir de três “fundamentos” que Assoun (1983) tenta compor o quadro no qual a identidade epistêmica da psicanálise freudiana se constitui: (i) o *monismo*; (ii) o *fisicalismo*; e (iii) o *agnosticismo*.

Em primeiro lugar, o contexto “científico” da época de Freud é marcado por um debate cujas incidências para o problema da cientificidade é patente: diante de um determinado projeto de ciência, colocava-se a questão de saber se ele concernia à “esfera da natureza”, ou, contrariamente, à “esfera da história e do homem” (Assoun, 1983, p. 45). Mas se há divisão de “esferas”, é o próprio campo do saber que imediatamente se divide, e, por conseguinte, a univocidade do conceito de método se torna, no mínimo, questionável. Caso se trate de um campo, o da natureza, ou de outro, o da história, os

⁹ Georges Canguilhem (2012) aponta para o fato de que, em Descartes, sobretudo no *Tratado do Homem* (1662), a concepção do homem-máquina como a de um ser no qual a natureza da alma e a do corpo se “misturam” só adquire sentido a partir de dois postulados: “O primeiro é que existe um Deus fabricante; o segundo é que o vivente seja dado como tal, previamente à construção da máquina” (p. 120). Portanto, trata-se de uma “mistura” que se realiza num registro teológico, jamais na própria experiência, e que, além disso, ao contrário de eliminar o “dado orgânico prévio”, o pressupõe (p. 120). Isso para dizer que mesmo em Descartes o problema das relações entre o corpo e a alma não encontra solução definitiva na imagem do “homem-máquina”, uma vez que, nela, a criação divina como “causa eficiente” do mecanismo e a existência prévia do “vivente” como sua “causa formal e final” fazem subsistir uma concepção aristotélica da causalidade que, em geral, é concebida como peremptoriamente rechaçada por Descartes. Nós mesmos tentamos mostrar no trabalho de mestrado supracitado (Lagoas, 2010) que há uma “dupla orientação do intelectualismo” em Descartes, “uma espécie de curto-circuito” traduzido pela coexistência, nas *Meditações metafísicas*, da “luz natural” que nos ensina a distinguir o “verdadeiro” do “falso” recorrendo unicamente ao entendimento e que, por conseguinte, não depende em nada dos sentidos e da imaginação, e da “inclinação natural” que nos “pressiona” na direção da “evidência irrecusável de que a alma está unida a um corpo, de que a corporeidade é o modo através do qual as coisas são dadas à consciência” (Descartes, 1983, p. 96-7). Dessa “inclinação natural”, não sabemos dar as “razões”, e, no entanto, ela não “desmente a ordem das razões” (Lagoas, 2010, p. 57).

¹⁰ O pressuposto fundamental do empirismo sensualista é o de que “o espírito é definido aí em sua origem como uma folha em branco, uma *tábua rasa* que apenas a experiência perceptiva vai preencher, fornecendo-lhe a integralidade de seu conteúdo” (Bercherie, 1983, p. 117).

¹¹ Em seu *Traité des sensations* (1754), Condillac concebe a “célebre imagem da estátua que, sob a influência das impressões que se exercem sobre ela, desperta para a vida e eleva-se para formas de vida cada vez mais ricas e diferenciadas” (Cassirer, 1997, p. 146). É interessante notar, todavia, que, ao contrário de simplesmente “alinhar observações”, o *Traité des sensations* parte de uma “hipótese teórica”, a imagem da “estátua” não se reduzindo a um dado da experiência imediata, e, conseqüentemente, implicando “intenções especulativas e sintéticas” (p. 146) normalmente consideradas ausentes do programa filosófico empirista.

métodos de investigação a serem empregados deveriam consequentemente ser distintos: para o primeiro, a “explicação”, para o segundo, a “compreensão”. Introduzida por Johann Gustav Droysen em 1854, essa distinção encontrará em Wilhem Dilthey (1883-1980), Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936) um estatuto teórico para além dos confrontos institucionais no âmbito da “economia política” (Assoun, 1983, p. 47). De um lado, o método explicativo, o único ao qual se deveria reservar a insígnia de “naturalista”, esforça-se em “reduzir o devir a leis universais que servem para subsumir o particular sob o universal (e é por isso que Windelband as batiza ‘nomotéticas’)” (p. 47). De outro, o método interpretativo/compreensivo que busca apreender o “objeto em sua idiosincrasia individual, enquanto singularidade imersa na história e no devir” (p. 47). Tal oposição não denota apenas o surgimento de um modelo *a mais* de cientificidade, mas, sobretudo, um forte ataque àquilo que constituía por assim dizer um pressuposto filosófico inabalável no seio das “ciências naturais” e herdado pela psicologia do século XIX: o de que “a verdade do homem está exaurida em seu ser natural” (Foucault, 2006, p. 133). De certa forma, o surgimento de uma perspectiva “historicista” no seio das ciências representa uma tentativa de colocar em questão, em um regime não redutível à reflexão filosófica, aquilo que, “no homem, escapa às determinações da natureza” (p. 139)

Diante da necessidade de tomar uma posição no que diz respeito à “querela dos métodos”, a posição de Freud é bastante peculiar: ele não defende o caráter naturalista da psicanálise *contra* o historicismo das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*), mas recusa a própria oposição. Em 1940, dirá: “A psicologia é também uma Ciência Natural. O que mais ela deveria ser?” (Freud, 1940/2014b, p. 211). Assim, como observa Assoun (1983), não existe para Freud, ao menos em aparência, a alternativa entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, já que, “em fato de cientificidade, só pode tratar-se de ciência da natureza” (p. 48)¹². Na esteira da biologia evolucionista de Ernst Haeckel (1834-1919), o “fundamento monista” da epistemologia freudiana consiste na recusa da irredutibilidade dos fenômenos psíquicos a uma “investigação físico-química” (p. 55)¹³. No que concerne aos fenômenos perceptivos, essa recusa se traduz

¹² “Uma coisa chama a atenção no naturalismo de Freud: essa nunca parece ter sido para ele uma tomada de posição dentro de uma alternativa considerada como válida” (Simanke, 2009, p. 225)

¹³ “Expressamos também, sem dúvida alguma, a convicção de que um espírito está em tudo, e que todo o mundo conhecido se desenvolve por uma lei fundamental comum. Por isso, insistimos particularmente

na exigência de que eles sejam explicados, assim como qualquer outro fato psicológico, sem o recurso a outras “forças” que não as “físicas” e as “químicas”.

É no prolongamento desse “monismo epistêmico” que podemos situar o “fundamento fisicalista” da epistemologia freudiana, que esclarece a origem mesma do termo “psicanálise”. François Regnault (1997) observa que, para constituir o nome de sua doutrina, Freud não recorre ao sufixo “logia”, como “psicologia”, “neurologia”. Mas também não a nomeia “psicoterapia” ou “psicologia do inconsciente”. Trata-se de “análise”, e, portanto, de “psicanálise” (p. 34). Nesse mesmo sentido, Assoun (1983) menciona o “fato maciço” de que “o batismo semântico do saber freudiano foi feito em analogia direta e explícita com o modelo *físico-químico*”, o que deve ser interpretado não como uma metáfora, mas “ao pé da letra” (p. 59). Se, para o químico, trata-se de buscar a “matéria fundamental” dos compostos, para o psicanalista tratar-se-ia de separar, na estrutura complexa dos sintomas, os elementos dos quais ele são formados, as “moções pulsionais” (p. 60). Entretanto, a dimensão propriamente *analítica* não absorve completamente a experiência sobre a qual Freud se debruça. Há síntese, na medida as “moções pulsionais” tendem a se fundir novamente em novos complexos. Em todo caso, “a síntese suposta pelo modelo se faz sem nós” (Regnault, 1997, p. 36). O que quer dizer: ela não constitui o objetivo do trabalho psicanalítico. “Percebemos que aquilo que funda a analogia com a química é a representação atomística: as pulsões, enquanto componentes da vida psíquica, são comparáveis aos constituintes últimos da matéria” (Assoun, 1983, p. 64).

A renovação promovida na fisiologia pela “teoria da energia específica dos nervos” de Johannes Müller (1801-1858), e, sobretudo, pelo “*princípio de conservação da energia*” formulado por Robert Mayer (1814-1878)¹⁴, esclarece, segundo Assoun (1983), as origens do “modelo físico-químico” que orienta a formação do projeto freudiano. Trata-se, de um modo geral, a partir dessa renovação, de encontrar a unidade entre a química dos corpos e o movimento físico que eles descrevem, a *força*, cujo destino é o de “transformar-se” (Assoun, 1983, p. 182). Fundado na “química analíti-

na unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica, cuja última começou relativamente tarde evolucionar da primeira. Por consequência nós consideramos também toda a ciência humana como um único edifício de conhecimentos, repelimos a distinção habitual entra a ciência da natureza e a do espírito” (Haeckel, 1908/2002, p. 11)

¹⁴ É a formulação deste princípio que permitirá à fisiologia “reduzir o processo vital a um encadeamento mecânico de processos mecânicos, apoiando-se num princípio energético único” (Assoun, 1983, p. 69).

ca” de Lavoisier (1789), segundo a qual “não há sensação sem um movimento que a ocasione” (p. 22), o princípio de conservação de energia representa o “processo vital como uma transformação de força ou de matéria” (p. 69). Dessa forma, química e física não designam dois domínios distintos da investigação acerca dos processos vitais, e tampouco se trata de reduzir a fisiologia à física ou à química. O essencial do “modelo físico-químico” é o fato de sua unidade epistemológica valer como justificativa metodológica para a “experimentação ativa” no campo da fisiologia, isto é, dos processos orgânicos vitais (Cranefield *apud* Carvalho & Monzani, 2015, p. 791). É dos trabalhos do químico Justus Von Liebig (1803-1873) que a fisiologia do século XIX extrairá o impulso decisivo na direção de uma “analítica” dos fenômenos da vida: “A química estuda as propriedades dos corpos, as mudanças que o contato com outros corpos lhe faz perceber. Todas as observações reunidas formam uma língua; cada propriedade, cada mudança constatada em um corpo é uma palavra dessa língua” (Liebig *apud* Assoun, 1983, p. 71). Dessa forma, fica estabelecida uma analogia entre a estrutura química das substâncias e a “língua”, de onde resultará a concepção de uma “sintaxe” do fenômeno, que o investigador deve saber não apenas decompor, mas interpelar (p. 72). Não é desnecessário observar que essa ideia de uma *linguagem do fenômeno* constituirá para Freud um ponto de partida para a decifração da língua do inconsciente. E é por isso que, em Freud, não há dicotomia alguma entre explicação e interpretação, como se esta introduzisse uma “dimensão hermenêutica” irredutível ao primado da explicação (p. 49). Interpretar é explicar os fenômenos psíquicos na linguagem da “química do inconsciente” (p. 72), a “química das pulsões” (p. 59).

No que diz respeito às incidências do modelo fisicalista na formação da concepção freudiana de percepção, um autor ocupa posição eminente: Hermann von Helmholtz (1821-1894). É a ele, mais do que a qualquer outro de sua época, que se deve a posição adotada por Freud no debate, cerrado no círculo de psicofisiologistas das décadas de 30 e 40, entre as correntes “empirista” e “nativista”, esta última lastreada no solo do kantismo e da tese do estatuto transcendental do espaço, e aquela surgindo precisamente como recusa intransigente de todo *apriorismo* e conseqüentemente caracterizando-se pelo esforço de “reconstituir a gênese do espaço, principalmente sob sua forma visual, pela experiência, sem recorrer a uma teoria ineísta e nativista” (Assoun, 1983, p. 74). O empirismo de Helmholtz em matéria de percepção, como, de resto, em

tudo o mais, traduz-se pela defesa do primado da “experimentação” sobre o modelo “lógico-dedutivo” que, na figura de Johannes Peter Müller (1801-1858), sustentava que “a intuição espacial é uma categoria inata da percepção inscrita na estrutura mesma dos órgãos sensoriais” (Bercherie, 1983, p. 147)¹⁵. Contrariamente, Helmholtz propôs a “construção do mundo perceptivo (...) como a coordenação de inúmeras experiências primitivas” (p. 147). É ao associacionismo de Mill, antes que ao “nativismo” de seu mestre Müller, que Helmholtz se ligará. Interditado o recurso a estruturas transcendentais ou inatas aos órgãos sensoriais, o objeto da percepção será concebido como um “agregado” de unidades atômicas que são as sensações, associadas unicamente em razão de sua repetição na experiência. Mas enquanto Mill vale-se da noção de “combinação química” ou “química mental” (p. 115) para explicar a irreducibilidade da síntese psíquica à soma mecânica dos elementos dos quais ele é composto, Helmholtz falará em “inferências inconscientes”, cujo caráter “irresistível” decorre da “associação e da repetição de experiências sensoriais” (p. 147). A consequência imediata é que a percepção raramente se apresenta como um fenômeno puro, livre de elaborações “intuitivas” e, nesse sentido, independente de contribuições da memória.

O terceiro, e não menos importante, dos fundamentos da epistemologia freudiana propostos por Assoun (1983), o “agnosticismo”, parece relevar-se “quase” diretamente do “monismo” e do “fiscalismo”. Mas isso apenas em aparência, pois, no fundo, o monismo, advogando a unidade físico-química da realidade natural, não se une ao “dualismo mitigado” subjacente ao agnosticismo senão por meio de um forçamento epistemológico do modelo. E no caso de Freud esse forçamento se traduz pela introdução de um verdadeiro paradoxo no cerne do projeto de uma *ciência natural (Naturwissenschaft) do psiquismo inconsciente*. Vejamos de que paradoxo se trata e de que maneira Freud o equaciona.

De certa maneira, o fundamento “agnosticista” completa o quadro de exigências teóricas e metodológicas que Freud se coloca na formulação de seu projeto de investigação dos processos psíquicos inconscientes. Se a psicofisiologia da segunda metade do século XIX promove a unidade epistemológica entre fisiologia e psicologia, na extensão do modelo físico-químico, não é apenas para franquear à psicologia um campo de pesquisas legitimamente científico, afastando-a definitivamente da especulação me-

¹⁵ Essa concepção remonta à filosofia transcendental de Kant

tafísica, mas também para demarcar seus limites constitucionais no que diz respeito às possibilidades do conhecimento. Trata-se, com efeito, de dar lugar, no domínio da psicofisiologia, às consequências epistêmicas e metodológicas, advindas da *Crítica da razão pura* (1781/1987) de Immanuel Kant (1724-1804), para uma psicologia científica. Uma breve digressão se faz necessária para que possamos nos acercar das dificuldades que essa atitude faz surgir.

Tradicionalmente, a metafísica é o reino das “meras coisas” (*Blosse Sachen*) ou, se quisermos, das “coisas em geral”¹⁶. Ela é o conhecimento das coisas em si mesmas, ou como dizia Aristóteles, “a teoria do Ser enquanto Ser”, isto é, enquanto idêntico a si em todas as partes¹⁷. E é precisamente esse caráter de identidade, homogeneidade e univocidade da “Coisa” metafísica, a ser rigorosamente distinguido do conceito de sua universalidade, o que a *filosofia transcendental* promovida pela *Crítica da razão pura* põe em xeque. O ponto de vista transcendental se institui no momento em que se opera a distinção entre as coisas (*Dinge*) e elas mesmas (*ebendenselbe*): “as coisas são distinguidas de si mesmas” (Torres Filho, 2001, p. 70). O operador dessa distinção é “a preposição *als* [‘na condição de’, ‘no sentido de’, ‘entendidas como’, ou ‘tomadas como’]: de um lado as coisas *als* ‘objeto da experiência’, de outro as mesmas *als* ‘coisas em si mesmas’” (p. 71). A distinção é, antes de mais nada, semântica: a Coisa comporta uma “dupla significação”¹⁸, implica a duplicidade semântica dos termos que a *Crítica* desarticula. A preposição *als* tem como efeito estrutural instituir *a distância da coisa em relação a si mesma*, seu descolamento de si, de modo que ela passa a fazer parte de si mesma, ou se quisermos, acrescenta-se a si mesma como uma de suas partes. Aqui, a referência não poderia ser mais explícita: trata-se da célebre distinção entre “fenômeno” e “Coisa em si”, ou, conforme os termos induzidos por Kant (1987) na “Analítica Transcendental”, entre *Phainomenon* (“aparecível”) e *Noumenon* (“inteligível”). De um lado, a Coisa enquanto dado empírico submetido ao crivo das formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e aos conceitos puros do entendimento (causalidade, substância, unidade, etc.). De outro, a Coisa enquanto situada para além do campo da experiência sensível, isto é, enquanto Coisa em si. Das conse-

¹⁶ Cf. Mora, 1994, p. 1943-1945.

¹⁷ Cf. Aubenque, 1983, em especial Capítulo I.

¹⁸ Kant, 1987, p. 43

quências dessa distinção para os interesses teóricos da razão, Kant (1987) nos oferece um resumo notável:

Na parte analítica da Crítica prova-se que espaço e tempo são apenas formas de intuição sensível, portanto somente condições da existência das coisas como fenômenos, que além disso não possuímos nenhum conceito do entendimento e portanto nenhum elemento para o conhecimento das coisas senão na medida em que a esses conceitos possa ser dada uma intuição correspondente, que por conseguinte não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno (p. 43)

Vê-se, portanto, que a “dupla significação” da Coisa não implica nada menos do que a *limitação*, feita ao entendimento, de só poder conhecê-la em um dos seus sentidos: aquele que diz respeito ao modo *como* ela aparece. E ela só aparece, isto é, só é dada como objeto da experiência, graças aos conceitos dos quais o entendimento dispõe. Em outras palavras, a experiência, e, por conseguinte, o conhecimento que dela advém, são construídos com os dados da sensibilidade através dos conceitos *a priori* do entendimento, sendo, portanto, condicionados subjetivamente. E é nisso que reside o aspecto radical da *Crítica*: ela não questiona a validade deste ou daquele conhecimento (empírico ou metafísico), ela estabelece que o conhecimento legítimo, racional, das coisas não se regula pelas próprias coisas, mas apenas pelas condições subjetivas que tornam possível a experiência de qualquer coisa¹⁹. Eis aí, segundo Deleuze (2009), o “Transcendental” de Kant: “o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori*, e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência” (p. 22). É importante sublinhar o termo “necessidade”. Pois, se a *Crítica* varre do solo da investigação filosófica e científica o obscurantismo metafísico das causas primeiras, não é para fazer-nos ver o que há de inelutavelmente fracassado no empreendimento da razão, mas justamente para renovar a aposta na racionalidade: desta feita, não mais se apoiando em uma subjetividade reputada pertencer à ordem cosmológica do universo, mas em uma que seja ao menos capaz de conhecer as leis necessárias e universais do mundo fenomênico. O problema ontológico dá lugar, assim, ao problema epistemológico, tal como o empirismo moder-

¹⁹ “Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito da última; se porém o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*objekt*) dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade” (Deleuze, 2009, p. 39)

no, pelas mãos de Hume, já havia anunciado. Mas, em Kant, as exigências de “universalidade” e “necessidade” permanecem sendo os critérios do *a priori* (Deleuze, 2009, p. 19), jamais dados na experiência, seja ela objetiva ou subjetiva. É verdade que a “universalidade” e a “necessidade” não estão nas próprias coisas, como gostariam Descartes ou Malebranche, mas elas também não são o efeito de hábitos psicológicos, como teria querido Hume. A esse título, o conceito de causalidade recebe, em Kant, um novo tratamento: restringe-se-lhe o campo de aplicação para dotar-lhe de uma consistência intelectual que, até então, ele só encontrava ao se atar, seja a uma origem divina, seja a uma origem psicológica.

A *Crítica* nos ensina a equivococar o objeto (Torres Filho, 2001, p. 72), a não tomá-lo em um sentido unívoco. Do ponto de vista da causalidade, significa dizer que os objetos da experiência são inteiramente determinados por leis físicas universais, dispostos na natureza em uma série perfeitamente causal, cuja legalidade não depende do recurso a nenhuma transcendência. Desde Aristóteles, o pensamento metafísico apoiou-se no princípio de que “tudo tem uma causa”. Mas como o conceito do objeto era tomado, indistintamente, como se referindo a coisas “sensíveis” e a coisas “supra-sensíveis”, o metafísico enredava-se numa dificuldade extraordinária: para enunciar uma série causal finita, portanto, um Todo articulado, era preciso supor, por detrás dele, um “Incondicionado”, algo que tudo causa e que não é causado por nada. A esse incondicionado, Aristóteles nomeava “causa primeira” ou “primeiro motor”. O sucesso do programa metafísico dependia paradoxalmente da demonstração de que “pelo menos uma coisa” não seja causada, ou seja, que repouse integralmente sobre si e não dependa de nenhuma outra para existir. Todo o problema é que esse incondicionado deveria ser apreendido no mesmo registro e pelos mesmos meios que aquilo que ele condiciona. No plano teórico, essa atitude deu lugar a um sem número de raciocínios circulares, a prova de que o ser revelado é o ser verdadeiro pressupondo sempre como “dado” – alma, Deus, liberdade, imortalidade - aquilo que ela deveria, antes, tornar manifesto que é uma condição do dado. No plano da ação e da liberdade, o problema é ainda mais grave: ou a causalidade é uma lei universal, isto é, válida *para todos*, e a vontade livre não existe, já que tudo o que existe é determinado, ou então a vontade livre existe e a causalidade é apenas o produto da ilusão ou do instinto, sendo, em todo caso, “não-universal” e “não-necessária”. A solução kantiana a esse impasse é de uma

fineza e força incomparáveis. Seria preciso uma longa exposição para que pudéssemos apresentá-la em toda a sua riqueza. Para o que nos interessa aqui, basta dizer que Kant, procedendo à *limitação transcendental* do conhecimento teórico, interditando qualquer possibilidade de um saber *sobre* o Absoluto incondicionado, restringindo a jurisdição do entendimento ao domínio da fenomenalidade, libera o problema da ação dos grilhões de uma metafísica que comandava tomá-lo como um caso particular do problema geral da razão pura e especulativa. De tal modo que, como afirma François Châtelet (1972), “o Absoluto, que é recusado ao homem no nível teórico, se dá em toda sua riqueza no nível da Ação da liberdade” (p. 122). Em outras palavras, a Coisa em si, que a *Crítica* esforçou-se em mostrar que é inacessível ao conhecimento humano, não tem nada de irracional, e pode agora *ser pensada* sem contradição, ou seja, sem que tenhamos que concebê-la, ao mesmo tempo, como submetida às determinações do mundo natural e como incondicionada, como relativa à nossa apreensão intuitiva e como Absoluta. “Esse incondicionado é objeto de ideia da razão meramente problemática, um ente de razão, não uma realidade empírica” (Loparic, 2003, p. 8). A liberdade da vontade pode agora ser afirmada sem que precisemos infringir, à lei da causalidade natural, necessária e universal, uma “exceção empírica” (Torres Filho, 2001, p. 74).

É recorrente na obra de Freud a aproximação do inconsciente à “coisa em si” kantiana. Por exemplo, no artigo metapsicológico sobre *O Inconsciente*, de 1915:

Assim como Kant nos alertou para que não nos esquecêssemos das contingências subjetivas de nossa percepção e para que não tomássemos nossa percepção como idêntica ao objeto percebido – objeto perceptível, embora de fato incognoscível –, também a psicanálise nos alerta para não coloquemos a percepção da consciência no lugar do próprio objeto dessa percepção: o processo psíquico inconsciente. Tal como ocorre na dimensão do que é físico, também o psíquico não precisa de fato ser o que nos parece (Freud, 1915/2006, p. 24).

Portanto, não podemos ter acesso à realidade psíquica por meio daquilo que, antes, ela condiciona. Se bem que Freud não se refira jamais ao psíquico em termos de condições *a priori*, no sentido do transcendental kantiano, não nos parece abusivo dizer que a distinção entre “coisa fenomenal” e “coisa em si” fornece coordenadas epistemológicas para a definição do modelo de ciência que Freud persegue. Sobre isso, entretanto, ele não dá maiores esclarecimentos. E termina por dizer que, malgrado a limitação que nossas percepções impõem ao conhecimento das coisas em si mesmas,

resta a “satisfação em que saber (...) que os objetos internos são menos incognoscíveis do que o mundo externo” (Freud, 1915/2006, p. 176)²⁰.

A despeito das imprecisões patentes nas analogias feitas por Freud entre o inconsciente e a “coisa em si” kantiana – que Assoun (1976), aliás, qualifica de “selvagens” (p. 168)²¹ –, não é, de modo algum, irrelevante sublinhar a função que ela exerce na constituição tumultuada da identidade epistêmica da psicanálise freudiana. Em 1872, o fisiologista alemão Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) concluía sua conferência *Sobre os limites do conhecimento da natureza* afirmando: “Ignoraremos!” (Assoun, 1983, p. 79). Essa palavra de ordem, “profissão de fé” naturalista, constituirá os limites nos quais a fisiologia científica, e, em sua extensão, a psicofisiologia, cerrarão suas pesquisas. Mas tal “profissão de fé” define menos um programa de investigação do que vale como uma espécie de antídoto contra recaídas metafísicas. Paralelamente, Friedrich Albert Lange (1828-1875) propalava a admissão de uma “psicologia sem alma” (Assoun, 1983, p. 81).

Freud subscreverá, decerto, os limites prescritos por Du Bois-Reymond ao conhecimento natural, bem como a interdição de Lange quanto ao conceito metafísico de alma. O que, no entanto, não o impedirá de identificar o inconsciente à “coisa em si”. As prescrições copiosas da *Naturwissenschaft* não constroem Freud diante dos fantasmas do conhecimento “natural”. Que o programa de uma “psicologia sem alma” arme o pensamento contra os oportunismos metafísicos, nem por isso o problema dos fundamentos materiais da consciência parece ao mestre vienense diminuído em seu alcance. Ao contrário de simplesmente recusá-lo como um problema insolúvel, reconhece nele a “figura do incognoscível” (Assoun, 1983, p. 83). Como veremos no capítulo II desta tese, a hipótese do inconsciente surge no *Projeto de uma psicologia*, de 1895, como um *ciframento* do “enigma” da consciência. O agnosticismo de Freud é menos resignação diante do “incognoscível” do que o reconhecimento da figura de

²⁰ Lembremos o axioma cartesiano segundo o qual a alma é mais fácil de conhecer do que o mundo material, “já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (Descartes, 1983, p. 98).

²¹ A esse respeito, Assoun (1976) argumenta que, se podemos realizar uma aproximação mais fidedigna entre Kant e Freud, é sob a ótica versão antropológica que Schopenhauer fornece da subjetividade kantiana. Cf. em particular pp. 212-223.

uma *racionalidade travestida* operando no seio dos fenômenos psíquicos. O fundamento agnosticista não desempenha no espírito freudiano o papel de uma “garantia” contra especulações metafísicas. Antes, é o que o leva a situar os “processos inconscientes” no domínio de uma “transobjetividade” (p. 84), da qual nenhuma descrição puramente “empírica” fornece o menor indício. Não se trata, portanto, do projeto de *outra* psicologia, purgada de toda pretensão especulativa, mas precisamente de integrar os procedimentos de obtenção do material empírico às bases de uma “metapsicologia”. A famosa primeira página de *As Pulsões e Destinos da Pulsão* (1915/2004) constitui, sem dúvida, a expressão mais direta da necessidade epistemológica dessa integração:

Ouvimos muitas vezes a opinião de que uma ciência deve se edificar sobre conceitos básicos e precisamente definidos, mas, na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste muito mais na descrição de fenômenos que são em seguida agrupados, ordenados e correlacionados entre si. Além disso, é inevitável que, já ao descrever o material, apliquemos sobre ele algumas ideias abstratas obtidas não só a partir de novas experiências, mas também oriundas de outras fontes. Tais ideias iniciais – os futuros conceitos básicos da ciência – se tornam ainda mais indispensáveis quando mais tarde se trabalha sobre os dados observados. No princípio, as ideias devem conter certo grau de indefinição, e ainda não é possível pensar em uma delimitação clara de seu conteúdo. Enquanto elas permanecem nesse estado, podemos concordar sobre seu significado remetendo-nos repetidamente ao material experiencial a partir do qual elas aparentemente foram derivadas; contudo, na realidade, esse material já estava subordinado a elas (p. 145).

“Oriundas de outras fontes”, isto é, de *outro* lugar que não da experiência fenomenal imediata. O “material” obtido aparentemente pelo recurso exclusivo à experiência revela-se, desde o início, talhado por “ideias abstratas”, as quais, por sua vez, não provêm da experiência. Evidentemente, não se trata, para Freud, de “deduzir” a experiência do conceito metapsicológico. Como lemos na *Autobiografia* (1925/2011), a psicanálise não chegou a distinções como a do inconsciente/pré-consciente senão ao “completar as teorias que são expressão direta da experiência com hipóteses que são adequadas para o domínio do material e concernem a relações que não podem ser objeto de observação direta” (p. 110). Longe, entretanto, de designar um fundamento “seguro” para as observações empíricas e para as teorias dela advindas, a metapsicologia constitui a “superestrutura especulativa da psicanálise, em que qualquer porção pode ser sacrificada ou substituída sem prejuízo nem lamentação, tão logo se demonstre sua precariedade” (pp. 110-111). Parece-nos, em todo caso, um exagero concluir daí, como

o faz Loparic (2003), que essa superestrutura possui apenas “fins heurísticos e, por isso mesmo, não-fundantes” (p. 11). É inegável o valor heurístico dos conceitos metapsicológicos, mas não precisamos, por essa razão, recusar sua função constitutiva da identidade epistêmica do projeto freudiano. Em suma, nem se deve reduzir o *corpus* teórico da psicanálise à elaboração metapsicológica, nem tampouco conferi-la uma função subsidiária, meramente figurativa, ou interpretativa. Freud não opõe a observação direta à elaboração metapsicológica como duas dimensões antagônicas. Dizendo que o fundamento da ciência é “a observação pura sobre a qual tudo repousa” (Freud, 1914/2004, p. 100), demarca-se a distância entre a psicanálise e toda tentativa de fundamentação metafísica da experiência, “fundamentação impecável, logicamente inatacável” (p. 100). Mas não vemos nisso razão para destituir a metapsicologia de seu papel estruturante da visão de ciência à qual Freud adere. Ela não é um adendo aos fundamentos “monista”, “fiscalista” e “agnosticista”, mas o plano de inteligibilidade que articula a singularidade da linguagem e do objeto da psicanálise.

1.4 A especulação metapsicológica e o problema da percepção

A formação da metapsicologia freudiana encontra-se intimamente ligada à enorme influência exercida por Johann Friedrich Herbart (1776-1841) nos meios científicos alemães a partir do início do século XIX. Dizendo de maneira sucinta, o projeto de Herbart era o de construir uma “ciência psicológica” fundada sobre “a experiência, a metafísica e as matemáticas” (Bercherie, 1983, p. 140). De saída, é de se estranhar que o termo “metafísica” tenha recebido algum lugar no contexto rígido das *Naturwissenschaften*. Mas se nos atemos ao sentido que ele adquire no interior da psicologia herbartiana, apercebemo-nos da novidade que engendra e de seu relativo sucesso no que diz respeito à tentativa de conferir legitimidade científica ao saber psicológico. Essa legitimidade passava, com efeito, pela possibilidade de dar um tratamento matemático ao problema das relações entre *representação* e *sensação*. As tentativas anteriores à de Herbart (Leibniz, Maupertuis, Wolff, etc.) esbarraram sucessivamente na distinção, que será levada a seu mais alto grau por Kant, entre intuição sensível e inteligibilidade matemática.

É por uma espécie de antikantismo que o projeto herbartiano se define em sua origem, se bem que ele vá buscar no próprio Kant o conceito de “grandeza intensiva”,

com o qual justificará as possibilidades teóricas de uma “psicologia científica”, a continuidade entre física e psicologia. Mas é na “monadologia” de Leibniz que ele encontra sua inspiração fundamental. A noção de que toda representação é dotada de uma “força” originária permitirá a Herbart aplicar ao problema da representação mental as “leis das mônadas: uma vez nascidas, elas não desaparecem jamais; o esquecimento é apenas uma ocultação momentânea e a reaparição do que foi esquecido é sempre possível” (Bercherie, 1983, p. 141). Aliada à ideia kantiana de que, “em todos os fenômenos, o real, que é um objeto da sensação, tem uma qualidade intensiva, quer dizer, um grau” (Kant, 1987, p. 84), a concepção da realidade psicológica como campo no qual as representações mentais estabelecem entre si relações de associação/antagonismo levaria a uma apreensão dos fenômenos psíquicos a partir de um ponto de vista *dinâmico* que permitiria ultrapassar o “materialismo” da sensação, tanto quanto o “espiritualismo” da associação, integrando-os numa dinâmica representacional acessível à explicação quantitativa através dos conceitos de: (i) “intensidade”, que constitui o fator propriamente quantitativo dos fenômenos psíquicos; (ii) “continuidade”, que os dispõe em um *continuum* a partir da noção de “limiares”; (iii) “variação”, que explica os graus de intensidade do fenômeno no interior de uma série temporal; e (iv) “covariação”, que estabelece a relação mecânica de “proporcionalidade entre a intensidade das representações” (Carvalho & Monzani, 2015, p. 786).

Pavimenta-se, assim, o caminho para a quantificação, entendida no sentido estritamente matemático, dos processos psíquicos, os estados de consciência e de inconsciência sendo concebidos em função das variações de intensidade resultante da dinâmica representacional. Consequência fundamental: o laço estreito que atava, desde Descartes, o psíquico à consciência afrouxa-se na relação complexa das forças psíquicas. A psicologia herbartiana não apenas leva à admissão da “existência de elementos psíquicos inconscientes”, mas, sobretudo, do fato de que “a consciência, longe de ser a qualidade psicológica fundamental, é apenas o lugar privilegiado de um campo mais largo” (Bercherie, 1983, p. 143).

Uma vez alargado pela dinâmica conflituosa das representações mentais, o campo dos fenômenos psicológicos exige, por conseguinte, ser esclarecido em um plano “metafísico”. Não no sentido de se colocar “*acima* da experiência”, mas no de depurá-la de suas “contradições internas”, fornecendo, assim, o “ponto de vista do *tratamento*

do dado” (Assoun, 1983, p. 163). Analogamente, o conceito metapsicológico, se bem que Freud jamais o conceba como uma “luz” exterior incidindo sobre o imediato, é o que permite *pensar* as contradições da experiência fenomenal. “Com isso, ele não suprime a contradição – pretensão que permanece ainda na metafísica herbartiana; ao contrário, ele a reconhece indicando, simultaneamente, por que a coerência é inviável na fenomenalidade” (p. 163).

O tema da metapsicologia nos conduz a uma questão crucial: qual a relação entre a ordem fenomenal da percepção – em princípio, acessível à observação empírica, mas repleta de contradições – e o trabalho da elaboração metapsicológica? Ou ainda, em que medida o plano de inteligibilidade constituído pelos conceitos metapsicológicos é capaz de esclarecer o estatuto dos fenômenos perceptivos na psicanálise freudiana? E, finalmente, à luz das exigências de quantificação, que, sob a pena de Herbart, levam ao desenclausuramento do psiquismo dos limites estreitos da consciência, o que se torna o fenômeno perceptivo?

Para tentar desenvolver essas questões, faz-se necessário mencionarmos outra influência, não menos importante que a de Herbart, na formação da identidade epistêmica do projeto freudiano. Trata-se de Ernst Mach (1838-1916), físico e filósofo austríaco cujas ideias exercerão um papel dominante na ciência alemã da segunda metade do século XIX. Uma de suas grandes contribuições ao debate acerca da cientificidade da psicologia consiste na formulação do “princípio de economia do pensamento”: descrever os fenômenos recorrendo unicamente às relações de dependência “funcional” entre seus “elementos” constituintes (Assoun, 1983, p. 95; Fissette, 2009, p. 540). A consequência imediata desse “princípio” é, com efeito, a recusa da categoria da “causalidade” na descrição dos objetos dos quais o cientista se ocupa. Nesse sentido, a inteligibilidade de um fenômeno não decorre de se fazer dele “uma instância particular de uma lei causal”, mas de descrevê-lo “de uma maneira simples e familiar” (Fissette, p. 539). A prescrição de Mach é, portanto, a de que o trabalho científico deva dispensar o método explicativo e as conexões causais, em benefício do método descritivo e das relações funcionais.

Mach tentará resolver o problema da cientificidade da psicologia – o estabelecimento da continuidade entre física e psicologia – por uma via que poderíamos qualificar como sendo diametralmente oposta àquela dos chamados “empiristas”, isto é, pela

via do “nativismo”. Trata-se, para Mach, de reduzir o “universo a um complexo de sensações que torna possível o continuísmo psicofísico” (Assoun, 1983, p. 85). Segundo Mach, a continuidade entre física e psicologia é garantida pelo fato de que os objetos dos quais se ocupa uma e outra não são ontologicamente distintos. Assim, Mach formula como referência maior de seu programa de pesquisa, ao lado do “princípio de economia do pensamento”, o “*princípio do paralelismo completo do psíquico e do físico*” (Mach, 1959, p. 60), segundo o qual os “elementos dados na experiência (...) sempre são os mesmos e são de uma natureza única, apesar de aparecem, em conformidade com a natureza da conexão, ora como um elemento físico, ora como um elemento psíquico” (p. 61). A diferença entre os objetos físicos e os psicológicos não diria respeito ao material propriamente dito, mas apenas ao “limite espacial” do corpo: trata-se de saber se o objeto ultrapassa ou não as “superfícies sensíveis ou a periferia dos sentidos” (p. 540). Decorre daí que a percepção será descrita por Mach, sob influência do “nativismo” de Karl Ewald Hering (1834-1918), a partir das capacidades inatas dos órgãos sensoriais e das *relações funcionais* que se estabelecem entre os estímulos do mundo físico e os processos cerebrais, as sensações. É na fisiologia dos órgãos sensoriais, muito mais do que na “aprendizagem” pela experiência, que Mach apoiará suas análises sobre a origem do espaço (Fisette, 2009, p. 545).

Quando Freud (1915/2004) diz que a atividade científica não começa com “conceitos básicos e precisamente definidos”, mas com a “descrição de fenômenos” (p. 145), podemos seguramente mensurar aí o peso da influência de Mach (Assoun, 1983, p. 95). Mas, no quadro desse “fenomenismo” estrito e de sua orientação positivista em direção à descrição das “sensações” e dos “fenômenos”, Mach admite também a necessidade, para a pesquisa científica, de recorrer a “hipóteses” que permitam ordenar racionalmente o material empírico. “Há, portanto, dois Machs: um que atribui um papel importante para as hipóteses – mesmo quando são parciais – e outro cujo programa era eliminar das ciências toda ilusão e simulacro, ou seja, toda metafísica” (Cohen *apud* Fulgêncio, 2014, p. 67). De certa forma, a metapsicologia freudiana vale-se dos “dois Machs”, pois, como afirma Freud (1915/2004), embora a ciência não comece com “conceitos básicos e precisamente definidos”, “é inevitável que, já ao descrever o material, apliquemos sobre ele algumas ideias abstratas obtidas não só a partir de novas experiências, mas também oriundas de outras fontes” (p. 145). Mas é preciso lembrar

aqui que o papel das “ideias abstratas” na metapsicologia não é o constituir um quadro de referências invioláveis no devir da pesquisa: “(...) como ilustra de modo admirável o exemplo da física, mesmo os ‘conceitos básicos’ que já foram fixados em definições também sofrem uma constante modificação de conteúdo” (p. 145). Em todo caso, a racionalidade metapsicológica não se detém nos limites do “fenomenismo” machiano, a objetividade almejada por Freud não se contenta com a observação do material empírico da percepção; o conceito de “pulsão” testemunha uma disposição especulativa que não encontra no ideal da “descrição” as forças de que precisa para impulsionar suas aspirações fundamentais. É na atividade do “fantasiar” (*Phantasieren*) que Freud buscará impulsão para seu projeto de racionalidade psicológica. Como dirá em *Análise terminável e interminável* (1937/1991), “sem um especular e um teorizar metapsicológicos – estive a ponto de dizer “fantasiar” – não se dá aqui um único passo” (p. 228).

Assoun (1983) identifica o processo de produção do “conceito metapsicológico” ao próprio “trabalho do inconsciente”: “um conjunto de operações que transformam materiais num produto, por um conjunto de procedimentos que culminam num efeito de ‘deformação’” (p. 103). É no horizonte dessas operações e desses procedimentos que tentaremos analisar o *sentido* do problema da percepção na psicanálise. Significa dizer que o estatuto psicanalítico da percepção exige que a situemos no interior do regime conceitual inaugurado pela hipótese do inconsciente, bem como da inspiração especulativa que preside sua formulação.

Como se pode notar a partir do que expusemos até aqui, as influências que se exercem sobre o espírito de Freud no movimento de constituição de seu projeto de pesquisa são assaz díspares para que possamos determinar com precisão um rótulo sob o qual enquadrar a concepção freudiana de percepção. No entanto, é preciso reconhecer que, a despeito da diversidade epistemológica que constitui a argila com a qual Freud modela a linguagem de seu projeto, o “atomismo” da noção de sensação – donde advém o “sensualismo” da noção empirista de consciência – pode ser considerado uma *constante teórica* do paradigma de cientificidade do qual a psicanálise freudiana é herdeira. Nesse sentido, modificado ou não, o “associacionismo” continuará “a dominar claramente a psicologia científica do fim do século XIX, Freud em particular” (Bercherie, 1983, p. 117). Toda a questão, para nós, será a de tentar determinar o que se torna

uma concepção “atomista”, “sensualista” e “associacionista” da percepção quando a analisamos sob a ótica da hipótese do inconsciente.

CAPÍTULO II

ELEMENTOS PARA UMA TEORIA PSICANALÍTICA DA PERCEPÇÃO

Para abordar a questão da percepção na psicanálise, tomaremos como ponto de partida três referências extraídas do ensino de Jacques Lacan. No *Seminário Livro 22* (1974-75), Lacan afirma que “a percepção em si mesma *não diz* precisamente nada. *Ela não diz, somos nós que a fazemos dizer: falamos sozinhos*” (S XXII, p. 66). Nesse sentido, se “a percepção tem valor de enganação” (S XXII, p. 66), é porque *nós* a designamos como tal. “O que falseia a percepção”, diz Lacan no *Seminário Livro 13* (1965-66), “é a consciência” (S XIII, p. 67). No *Seminário Livro 2* (1954-55), lemos que “o caráter não-apreensível da consciência, irreduzível com relação ao funcionamento do vivente, é na obra de Freud algo tão importante de se apreender quanto o que ele nos trouxe sobre o inconsciente” (S II, p. 151). Resumindo: (i) a percepção não diz nada, somos nós que atribuímos a ela um valor de enganação; (ii) esse engano é devido à consciência; (iii) a não-apreensibilidade da consciência é tão importante quanto o inconsciente. Em conjunto, essas três ideias constituirão as balizas de nossa investigação sobre o *sentido* do problema da percepção na psicanálise.

Como dissemos na “introdução” deste trabalho, nossa hipótese é que os impasses e obstáculos encontrados na construção de uma teoria psicanalítica da percepção são correlativos dos efeitos subversivos promovidos pela emergência do inconsciente no campo da racionalidade psicológica. Cabe observar que, se esta tese não se intitula “percepção e consciência na psicanálise...”, é justamente porque procura identificar e desarticular os pontos de junção entre essas duas noções. Tomá-las como um amálgama indissolúvel nos impede de apreender os fenômenos da percepção no interior do regime conceitual da psicanálise. Ou, pior ainda, abre as portas para o reestabelecimento da consciência no lugar em que, insistia Freud, ela não poderia estar: no de fundamento do psiquismo. Nesse sentido, ao invés de partirmos do conceito de percepção, recenseando de modo exaustivo sua ocorrência na obra de Freud, o que, em todo caso, só levaria a um estudo historiográfico que, por si mesmo, não esclareceria o *sentido* do problema da percepção, começaremos pela consciência. E por esta, não onde sua inserção parece mais pertinente, quer dizer, em *O Eu e o Isso* (1923/1996, p. 38), onde

Freud apresenta o único esquema de sua obra em que a consciência surge *literamente escrita*, “com os estádios, a lentezinha, os lados, o negócio que entra e ele chama o superego” (S I, p. 198). Começaremos, antes, lá onde a consciência surge em sua forma mais improvável, isto é, no *Projeto de uma psicologia*, de 1895.

Por ter inicialmente definido o sensível a partir de relações objetivas de um aparelho psicofisiológico com os dados positivos da realidade exterior, Freud é levado, por vezes, a estabelecer a “consciência” como correlato necessário da percepção. É aquilo que Merleau-Ponty (1945/1999) chamava “prejuízo” empirista. Mas em Freud, como veremos, o “prejuízo” é mais do que um “erro”; ele é constitutivo da própria racionalidade.

2.1 Neurônios, quantidades e mais algumas hipóteses

O *Projeto de uma psicologia*²², de 1895, é a primeira tentativa sistemática de Freud no sentido da elaboração de uma questão que permanecerá, ao longo de sua obra, como um problema fundamental: o de determinar o lugar e a função da consciência no funcionamento psíquico inconsciente, em particular no que diz respeito às suas relações com a percepção e a memória. Embora presente desde o artigo *Sobre a concepção das afasias*, de 1891, a reflexão sobre o tema da consciência somente ganha sua importância decisiva no conjunto da investigação freudiana a partir do momento em que o *psíquico* passa a não mais ser identificado à consciência, isto é, em que se admite a hipótese de um “psiquismo inconsciente” (Simanke & Caropreso, 2005, p. 92). E é no *Projeto* que Freud o faz pela primeira vez. É com a introdução da hipótese do estatuto inconsciente dos processos psíquicos (Pr, p. 187) que o problema da consciência recebe seu valor crítico. Pois, não estando o psiquismo originalmente ligado a ela, resta então saber qual o seu papel no conjunto da vida psíquica. Em um dos últimos escritos sobre sua pesquisa, Freud (1940[1938]/2014a) afirma que “a abertura para esta investigação foi dada pelo fato da consciência, fato incomparável que desafia toda explicação ou descrição” (p. 45). No mesmo ano, constatará que as investigações sobre a natureza do psíquico se chocam contra esse fato “como que diante de um muro”, e “não encontra nenhum caminho que a faça avançar em qualquer direção” (Freud, 1940 [1938]/2014b, p. 212). Lacan descreve da seguinte maneira a situação na qual

²² Daqui em diante referido apenas como *Projeto*. Para as citações, utilizaremos a sigla “Pr”.

Freud se encontra no *Projeto* em relação à consciência, e que se reproduz em todos os níveis da sua obra: “do sistema consciência, não se sabe o que fazer” (S II, p. 131). Trata-se, diz o psicanalista francês em 1964, de saber “como, na perspectiva do inconsciente, podemos situar a consciência” (S XI, p. 79). E, quanto a isso, adverte-nos ainda de que o fato da consciência no discurso de Freud é marcado por sombras e reservas (S XI, p. 80).

A questão, evidentemente, não é nova. Toda a tradição do pensamento ocidental, ao menos desde Descartes, engajou-se em forjar uma solução a esse extraordinário problema que se produz à medida que se reduzem as qualidades do mundo físico a puras quantidades, a complexidade das formas coloridas e das imagens naturais da realidade imediata a simples propriedades geométricas. No lugar desse mundo preenchido de qualidades, Descartes coloca um universo estritamente mecânico (Koyré, 1992, p. 46). E, daí em diante, o pensamento sempre estará às voltas com o paradoxo que é fazer entrar a consciência perceptiva, *sensível*, no regime do mecanismo, no qual não há lugar para qualidades.

Ora, uma consciência que não tivesse qualquer relação com a ordem do *sensível*, que não fosse afetada pelo exterior, em que sua existência seria distinta daquela das puras coisas? Pois o que é próprio no regime de existência das coisas é precisamente não implicar qualquer modalidade de afetação, se é verdade que, conforme o resultado a que a redução cartesiana das qualidades sensíveis a propriedades matemáticas nos faz chegar, os elementos da realidade exterior não comportam qualquer *disposição afetiva*, no sentido de que eles são igualmente afetados uns pelos outros, substituíveis, o que significa dizer que eles não são afetados, que suas relações não tem *valor* senão para alguém que as experimenta enquanto tais. Como nos diz Koyré (1992), no universo mecânico de Descartes, “todas as coisas, de resto, se equivalem igualmente. São todas apenas matéria e movimento” (p. 47).

Mas se a consciência existe no mesmo regime de existência das coisas, como então sustentar todo o esforço do pensamento para distinguir um interior de um exterior, o sentido do não-sentido, e, no limite, a verdade do erro? Ao mesmo tempo, de uma ciência que se pretenda “natural”, segundo o modelo universal fornecido pela física-matemática, não se pode exigir menos do que a completa supressão de toda referência a qualidades sensíveis. É, portanto, o contrassenso de uma ciência da consciência que

se revela no nascimento da própria ciência moderna. Mas de que maneira esse contraste se manifesta na psicanálise nascente de Freud?

Antes de tudo, para começarmos a dar conta da novidade, é preciso tentar entender o sentido da intenção que Freud anuncia já nas primeiras linhas do *Projeto*, a saber, a de “fornecer uma psicologia científica e naturalista: ou seja, expor os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partes materiais especificadas, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (Pr, p. 176). E levá-la a sério significará tentar desenvolver as ideias diretrizes com as quais ele pretende sustentar seu *Projeto*, seguir os passos de suas elaborações, para vermos de que maneira as dificuldades que ele encontra no caminho vão, pouco a pouco, conduzindo-o a um domínio novo de questões.

Não é, entretanto, nossa pretensão aqui reconstruir toda a argumentação de Freud no *Projeto*. Antes, interessa-nos mostrar que é por insistir no ideal de construção de uma “ciência natural”, no “ideal de rigor e de exatidão das ciências da natureza” (Foucault, 2006, p. 133), forçando os obstáculos à constituição de um saber científico sobre o psiquismo, que Freud é levado a dele se afastar, conferindo, assim, um sentido inédito ao problema da consciência e de suas relações com o inconsciente e com a percepção. Segundo Pragier & Faure-Pragier (1990), a “aspiração científica será o fundamento que permite a Freud pensar o funcionamento psíquico em termos de movimento, segundo a física newtoniana” (p. 1410). Aspiração, entretanto, que somente poderá ser “o suporte e o apoio de toda a descoberta freudiana à condição de que dela se distancie” (p. 1410). De nossa parte, acrescentamos: se Freud dela se distancia, é por ter tencionado ao máximo suas consequências.

Para levar ao termo suas pretensões no *Projeto*, Freud lança mão de duas ideias principais: (1) a quantidade de energia (Q), determinada pela “lei geral do movimento”, “diferencia a atividade do repouso”; e (2) os neurônios são “partículas materiais” (Pr, p. 175). Dessas ideias principais, ele extrai dois postulados principais, que deverão acompanhar todo o desenvolvimento ulterior do *Projeto*. Tal exigência assume, para Freud, o papel de um verdadeiro balizador de esforços.

A primeira proposição fundamental, econômica, diz respeito ao “princípio de inércia”, segundo o qual o “neurônio tende a se libertar de Q ”, e que explica “a arquitetura bipartida [dos nervos] em motores e sensoriais, como dispositivo para cancelar a

recepção de Q_n pela entrega de Q_n ” (Pr, p. 176). O movimento neurônico instaura-se entre um polo sensorial, encarregado de receber as quantidades (Q_n) de energia provenientes dos estímulos do mundo exterior, e um polo motor, encarregado de livrar-se dessa energia. Todo o funcionamento do sistema nervoso é concebido, por Freud, a partir da ideia de que, a uma descarga de energia no polo motor, corresponde um acréscimo no polo sensorial. Essa correspondência e essa simetria são conotadas no início do *Projeto* por meio do “movimento reflexo”. Lacan explica esse princípio elementar: “para tirar um coelho da cartola, é preciso primeiro colocá-lo lá dentro” (S II, p. 140).

Mas a concepção de um “acréscimo” energético como fator desencadeante da descarga motora, e, conseqüentemente, como princípio econômico do fluxo de energia no sistema nervoso, traz uma dificuldade preliminar: como explicar que, em certas condições, a descarga não ocorra, ou que ocorra apenas parcialmente, isto é, que um sistema destinado a livrar-se da Q_n comporte-se retendo-a, opondo resistência à descarga completa? Além disso, se no caso dos estímulos provenientes do mundo exterior, na falta de condições adequadas à descarga motora, o organismo pode recorrer ao expediente - aliás, segundo Freud, preferível - de “fuga do estímulo”, com o que se mantém o “princípio de inércia”, no caso dos estímulos provenientes do interior do organismo, endógenos, a mesma estratégia não logra êxito, uma vez que não é possível, para ele, o organismo, fugir de si mesmo. Mais do que a possibilidade de fazer cessar a estimulação endógena, é a questão da sobrevivência do organismo que está em jogo:

Com efeito, como poderia sobreviver um organismo que funcionasse segundo esse princípio [de inércia neurônica]? Como poderia ele *existir* - se a própria noção de organismo supõe a manutenção de uma diferença estável de nível energético em relação ao que o rodeia? (Laplanche & Pontalis, 1975, p. 464).

Na impossibilidade de fugir dos estímulos provenientes do interior, é preciso que se realize uma modificação no mundo exterior, produzindo assim as condições adequadas à cessação do estímulo, por meio do emprego de uma Q_n , segundo Freud, em geral maior que a do próprio estímulo (Pr, p. 177). Mas se conforme o modelo do *movimento arco reflexo*, a uma Q descarregada no polo motor corresponde uma carga de mesma Q no polo sensorial, de onde viria essa Q “a mais”? É em razão desse exces-

so, aliás, que a ação exigida no caso dos estímulos endógenos é qualificada por Freud de “específica”. Ela é “específica” na medida em que constitui uma *exceção* à regra da proporcionalidade que se estabelece no caso dos estímulos externos, entre “a quantidade de excitação e o desempenho necessário para a fuga do estímulo” (Pr, p. 176). Decorre dessa exceção, que “o sistema nervoso é coagido a abandonar a tendência originária para inércia, isto é, para nível = 0” e “permitir a ocorrência de armazenamento de Q_n para satisfazer a exigência da ação específica” (Pr, p. 177). Esse abandono e essa tolerância ao armazenamento, no que são orientados por uma finalidade transcendendo o próprio mecanismo, introduzem, no princípio de inércia, uma dimensão *teleológica* que, na física, ele não tem. Ora, a física moderna não ensina justamente que o próprio do movimento é não ter direção, qualidade ou finalidade, em suma, não implicar uma *ordem de valor*? E sendo assim, podemos dizer que Freud está diante não mais de uma dificuldade preliminar, mas de um verdadeiro obstáculo à teorização dos processos psíquicos: trata-se de saber como conceber uma *finalidade* no universo do mecanismo, ou ainda, como uma relação mecânica pode admitir, sem deixar de ser aquilo que ela é – a expressão de leis físicas universais e, enquanto tais, matemáticas – a existência de uma finalidade do sistema em que ela se insere. Vejamos mais de perto como essas questões se encarnam no texto freudiano.

Assoun (1983) observa que, no “princípio de inércia neurônica” (*Prinzip der Neuronensträgheit* ou *Trägheitsprinzip*), a presença da noção de *Trägheit* evidencia seu caráter notadamente fiscalista. Mas isso, diz Assoun, “não impede a inflexão da noção de *Trägheit* no sentido da finalidade psicofisiológica” (p. 173). Lembremos aqui que, para a mecânica clássica, o princípio de inércia descreve uma lei universal do movimento, segundo a qual “um corpo entregue a si próprio persiste eternamente no seu estado de movimento ou de repouso e que devemos pôr em ação uma força para transformar um estado de movimento em estado de repouso ou vice-versa” (Koyré, 1991, p. 165). A consequência é que o movimento e o repouso passam a ser não mais determinados pelas propriedades individuais dos corpos (tal como é o caso na física aristotélica, em que a queda é explicada pela propriedade que um corpo tem de “ser pesado”), mas por sua propriedade universal, que é precisamente a de não ter nenhuma qualidade em si mesmo, e, portanto, a de ser inteiramente determinado por relações puramente

causais e exteriores – isto é, espaciais – que estabelece com os outros corpos do sistema.

A transformação de um estado de movimento em estado de repouso designa, portanto, uma relação estritamente quantitativa de forças em um espaço homogêneo, e em nenhum caso a passagem de uma qualidade a outra, ou de uma região a outra do Ser. Bem entendido, a aplicação do conceito de *inércia física* na explicação do funcionamento do sistema nervoso deveria tornar manifesto o fato de que há não há nenhuma *razão* – senão, é claro, a ação de uma força contrária – para que a energia não circule livremente no interior do sistema, quer dizer, para que não seja integralmente descarregada, e, mais ainda, para que o sistema nervoso não seja indefinidamente investido com magnitudes de energia iguais ou maiores àquelas com a qual ele inicialmente o foi. Ora, se admitimos um modo de funcionamento que limite o campo de aplicação do “princípio de inércia”, por exemplo nesses casos em que o organismo retém energia *ao invés* de desfazer-se dela, em que a livre circulação da energia é impedida por algum outro elemento ou característica do sistema, o caráter de universalidade do princípio é manifestamente colocado em xeque. E sem esse caráter, um princípio pode até ser útil à intuição, mas, evidentemente, não tem nenhum futuro científico²³.

Com efeito, Freud não ignora o teor das dificuldades decorrentes da necessidade de ter que conciliar, no “princípio de inércia”, a tendência física à descarga e a tendência biológica à conservação de energia para fins de manutenção da vida. Desde o início, “o princípio de inércia é violado” (Pr, p. 176). E isso porque o sistema nervoso, além das quantidades que recebe do mundo externo, é estimulado também a partir do interior do corpo, o que constitui as “grandes” necessidades: “a fome, respiração, sexualidade” (Pr, p. 176). O que não significa que o princípio deva ser abandonado, mas,

²³ Quando se fala de uma limitação do princípio por outro modo de funcionamento, ou, se quisermos, por outro princípio, não devemos ceder à tentação de sair do impasse pelos atalhos da imaginação, comparando, por exemplo, essa limitação ao papel desempenhado em um sistema físico pela resistência do ar ao deslocamento de um corpo. Em um sistema físico, a resistência do ar, enquanto fato imediatamente apreendido pela intuição, é um elemento contingente que, uma vez abstraído, deixa ver a pertinência do conceito de inércia como ponto ideal para o qual tende todo estado de coisas; a resistência não é um modo de funcionamento que se opõe à inércia. A própria concepção física de inércia já implica esta ideia de que nada se opõe à permanência de um determinado estado físico que já não esteja incluído em seu conceito, ou seja, que a oposição só tem valor enquanto ela é uma relação pensada – abstraída das contingências do mundo sensível - e não enquanto uma oposição real, no sentido de uma realidade oposta a outra. A resistência é uma abstração, a própria inércia já é resistência a que um estado se transforme em seu outro, ou seja, que se reflita no seu contrário. A inércia explica que é uma propriedade dos elementos de um sistema resistir à transformação em seu outro.

ao contrário, que sua realização se dá por outras vias. Simplesmente, é preciso reconhecer que a tolerância ao acúmulo é uma estratégia no quadro da mesma tendência, “modificada no esforço de manter a Qn no menor nível possível, em defender-se contra a elevação, ou seja, mantê-la constante” (Pr, p. 177). A diferença é que, agora, a tendência à descarga se dá através da redução mediatizada por um “limiar”, e não mais pela redução absoluta a 0, a tendência ao desinvestimento realizando-se sob sua forma invertida: tendência a evitar novos investimentos.

Em todo caso, fato é que Freud afirma que o organismo abandona a tendência à inércia e que, no entanto, sua eficácia persiste. E é por isso que não se trata simplesmente de “inércia”, mas também de *outro* princípio, que surge sob a forma da conservação, da estabilização do sistema “em zero *mais*, vale dizer, no ponto mínimo que procede ou impede a anulação” (Assoun, 1983, p. 175). Instaura-se assim um regime de regulação do conjunto dinâmico investimento-descarga a partir do ideal de uma diferenciação mínima – portanto, nunca realmente atingida - entre a quantidade de energia do organismo e a do meio que o circunda²⁴. A rigor, o ideal de constância não designa, no *Projeto*, um princípio de funcionamento independente, mas uma função secundária, biológica, da “inércia física”. E o seu postulado é tão importante quanto o da própria tendência à descarga, isto é, da função primária; um não vai sem o outro. Não obstante, deve-se “considerar todos os desempenhos do sistema nervoso, *ou* sob o ponto de vista da função primária *ou* da função secundária imposta pela necessidade da vida” (Pr, p. 177). A inflexão não está dada de saída, é preciso descobrir de que maneira ela se realiza.

À concepção econômica (Q), Freud acrescenta uma “teoria neurônica”, tópica, que constituirá o “segundo postulado principal” do *Projeto*. É ela que começará a lançar alguma luz sobre esse fato, enigmático do ponto de vista físico, segundo o qual um sistema cuja característica essencial é desembaraçar-se dos investimentos de Qn encontra-se constrangido a retê-los, o que significa: reduzir a quantidade de energia ao nível mais baixo possível. Que a conservação de energia responda a uma necessidade biológica de sobrevivência, isso não explica nada do que se passa no interior do siste-

²⁴ Acrescentemos que resistir à descarga dos investimentos não é a finalidade do organismo. A finalidade é manter uma reserva energética no interior do sistema. Para realizar tal finalidade, emprega-se o expediente da resistência. É a tendência à descarga que faz a conservação aparecer como um fenômeno de resistência.

ma do ponto de vista mecânico. É então que Freud tentará localizar na estrutura dos neurônios as condições materiais do entrecruzamento das duas tendências no aparelho neurônico – que, a bem da verdade, não são, para ele, senão uma: sua capacidade de regular o conjunto dinâmico investimento-descarga.

Os neurônios são descritos no *Projeto* a partir de duas características principais: (i) terminam uns sobre os outros (“contato recíproco”); e (ii) reproduzem internamente a dicotomia estrutural do sistema (são formados por “dendritos” – receptores de estímulos – e por “cilindros axiais” – o “órgão da descarga”). Essas duas características constituem o suporte anatômico para os fluxos de Qn no interior do sistema nervoso. A descrição da estrutura material da célula nervosa conduz Freud a formular a hipótese topológica segundo a qual as resistências se localizam nas “barreiras de contato” entre os neurônios (Pr, p. 178).

É a hipótese das “barreiras de contato” que estabelecerá um primeiro nível de diferenciação no sistema nervoso: aquele que diz respeito à capacidade de condução de energia pelo neurônio, isto é, sua permeabilidade à passagem de Qn . Como, entretanto, justificar que um neurônio possua uma capacidade de condução maior ou menor do que outro se nada na morfologia da célula nervosa autoriza supor a existência de uma diferença estrutural entre os neurônios, quer dizer, que eles sejam construídos de formas diferentes entre si? Em princípio, diz Freud, todos os neurônios apresentam resistência idêntica à passagem de Qn através das “barreiras de contato”, são todos igualmente impermeáveis, ou, o que é o mesmo, igualmente permeáveis. De modo que não há nenhuma razão para a preferência de uma via sobre as demais. E se não há vias privilegiadas para o fluxo de Qn , não se vê de que maneira o fenômeno da memória – da rememoração, mas, principalmente, do esquecimento – poderia se realizar, já que ele descreve uma conjuntura na qual alguns grupos de neurônios se apresentam mais fortemente ligados, encadeados, do que outros.

Na impossibilidade de encontrar uma distinção morfológica que justifique a diferença das células nervosas no que diz respeito à sua capacidade de condução, será preciso então supor – e, por conseguinte, explicar – que essa diferença seja o resultado de um processo, e não dada de saída. Dessa forma, a capacidade de condução aparecerá como efeito de um processo de diferenciação do neurônio (Pr, p. 178). Eis aqui um pressuposto fundamental à tópica do aparelho neurônico no *Projeto*: a passagem de

energia pelas vias de condução é capaz de produzir alterações permanentes na substância da célula nervosa, o “protoplasma”, originalmente indiferenciado. Quanto maior a diferenciação do “protoplasma”, melhor é a “faculdade condutiva para a condução posteriores” (Pr, 178). Ao nível das “barreiras de contato”, esse processo de diferenciação é nomeado por Freud de “trilhamento” (*Bahnung*)²⁵.

Ao atravessar as “barreiras de contato” entre um neurônio e outro, ou seja, ao superar as resistências que se opõem à passagem, a energia Q não apenas passa de um neurônio (ou um grupo de neurônios) a outro(s), mas efetua aí uma *ligação* mais ou menos duradoura, abre entre eles um caminho a ser novamente percorrido, e da próxima vez, com mais facilidade do que inicialmente o foi. A ênfase aqui é colocada sobre a ligação enquanto dotada de uma dimensão *temporal*, quer dizer, na medida em que determina vias preferenciais e motivos de escolha para os trajetos energéticos posteriores. O conceito de “trilhamento” (*Bahnung*) terá uma importância capital na construção teórica do *Projeto*.

Primeiramente, esse conceito tem como pano de fundo a ideia de que a tópica do aparelho se constitui a partir de relações funcionais entre seus elementos, não se apoiando no espaço da localização anatômica²⁶. Em seguida, introduz-se a dimensão temporal dos fluxos energéticos, os trilhamentos apontando para o fato de que uma determinada quantidade Q_n possa ser substituída, do ponto de vista funcional, pela própria articulação produzida nas “barreiras de contato” entre os neurônios. Isso quer dizer que os trilhamentos têm, no mínimo, tanta realidade quanto a própria quantidade Q_n e se colocam no mesmo nível que ela. A consequência imediata é que, doravante, o aparelho precisará lidar não apenas com quantidades simples, magnitudes absolutas,

²⁵ A noção de *Bahnung* foi estabelecida, originalmente, pelo fisiologista austríaco Sigmund Exner (1846-1926) com o objetivo de sobrepor ao conceito psicológico de associação “um correlato anátomo-fisiológico, a associação “córtico-cortical” e a “fixação de uma ligação entre um ponto do córtex visual e um ponto do córtex auditivo” (Bercherie, 1983, p. 153). Lacan adverte para a importância de não se traduzir *Bahnung*, em Freud, por “facilitação”, uma vez que “*Bahnung* evoca a constituição de uma via de continuidade” (S II, p. 53). Ao contrário da ideia neurofisiológica de “facilitação”, que traduz apenas o fato quantitativo de que a soma de dois estímulos de pequena magnitude possibilitam uma resposta reflexa adequada, as vias de continuidade constituídas por *Bahnung* denotam uma articulação, a substituição da “quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*” (S VII, p. 53). O termo “trilhamento” é, com efeito, muito mais fecundo a representar a abertura, não apenas espacial, quer dizer, tópica, mas também temporal, de vias de encadeamento entre os neurônios.

²⁶ Desde *Sobre a concepção das afasias*, Freud (1891/2014) já realizava a crítica do localizacionismo, isto é, da tentativa de estabelecer uma correspondência entre uma imagem, ou uma representação, e uma localidade anatômica. Cf. Assoun, 1983, p. 142-147; e Roza, 2014, p. 61- 67.

mas com um *complexo* constituído pelas quantidades *mais* os trilhamentos; em outras palavras, pela *quantidade estruturada*. Em resumo, o conceito de “trilhamento” comporta uma articulação, não designa a quantidade simples, mas sua “complicação” (Pr, p. 193). Os trilhamentos conotam o lugar, no sentido tópico, em que se manifesta a tendência mais arcaica – no sentido de primária – da vida psíquica: a repetição.

Aqui, *trilhar* quer dizer: abrir uma passagem durável, portanto, *utilizável*, entre dois neurônios. Juntamente com a hipótese da presença estrutural de resistências nas “barreiras de contato”, a introdução do conceito de “trilhamento” constitui a estratégia adotada por Freud no sentido de fornecer uma explicação mecânica para fenômeno da memória, ao mesmo tempo em que demonstrar a não-contradição entre os pontos de vista físico (“princípio de inércia”) e biológico (“ideal de constância”) do aparelho neurônico.

Mas essa estratégia freudiana traz uma nova dificuldade ao intento de explicar mecanicamente os processos psíquicos. Sob o ponto de vista mecânico, em um sistema físico, o princípio de inércia tem como consequência que os corpos não são afetados pelos estados de “movimento” e “repouso”, não se transformam em virtude deles. A inércia é uma propriedade geral dos corpos e não um princípio ativo do sistema exercendo-se sobre certo nível material, transformando-o. Ora, a concepção de que a passagem de Q pelas vias de condução afeta a estrutura da célula nervosa é manifestamente contrária a isso, pois supõe uma “alteração permanente” dos corpos a ela submetidos.

E Freud reconhece o contraste flagrante entre a característica de alteração dos neurônios pelo movimento energético e o “comportamento de uma matéria que deixa passar um movimento ondulatório e a seguir retorna ao estado inicial” (Pr, p. 178). De um lado, é exigida uma explicação do fenômeno da memória, de onde advém a suposição da existência de resistências entre os neurônios ao nível das “barreiras de contato” e do mecanismo de “trilhamento” das vias de condução. De outro, é necessário ratificar o modelo físico do psiquismo, o que equivale a dizer que os “corpos” do sistema nervoso - os neurônios - estão permanentemente aptos a receber investimentos iguais, inferiores ou superiores aos que recebeu anteriormente, ou, o que é o mesmo, que permaneçam inalterados quanto à sua estrutura essencial. Nesse sentido, diz Freud, “os neurônios devem ser não só influenciados como também permanecer inalterados, im-

parciais” (Pr, p. 178). E é inimaginável por ora, conclui, “um aparelho capacitado para este complicado desempenho” (Pr, p. 178).

Para receber os estímulos provenientes do exterior, é preciso que o aparelho se comporte, a cada vez, como uma *tela em branco*, isto é, que não conserve nenhum traço daquilo que recebera anteriormente, ou mesmo que exclua qualquer referência a um passado. Por outro lado, para recordar, é preciso que, das impressões do mundo exterior, algo se conserve após o desaparecimento do estímulo externo. Assim, Freud propõe a divisão dos neurônios em duas classes distintas: os que permanecem inalterados após a passagem de *Qn*, “células perceptivas”, e os que são permanentemente influenciados, “células mnêmicas” (Pr, p. 179)²⁷. Resultarão daí dois sistemas distintos de neurônios no aparelho neurônico: o primeiro, formado por neurônios que “deixam passar a *Qn* como se não tivessem barreiras de contato” (Pr, p. 179), e caracterizado pela capacidade, a cada vez inédita, de recepção dos estímulos do mundo externo; o segundo, formado por neurônios “cujas barreiras de contato se fazem sentir, de modo que só permite a passagem da *Qn* com dificuldade ou parcialmente” (Pr, 179), e caracterizado pelos processos de diferenciação das vias de condução através da passagem de *Qn*. A esses dois sistemas, Freud nomeia, respectivamente, sistema ϕ (*phi*) e sistema ψ (*psi*). Ao primeiro, correspondem os fenômenos de percepção, ao segundo, os fenômenos de memória. Assim, a primeira divisão – funcional – do aparelho neurônico, no *Projeto*, é entre um sistema *perceptivo* e um sistema de *memória*. Veremos que é a partir dessa divisão, da qual Freud não abrirá mão até o fim da vida, que se pode falar em processos propriamente psíquicos no sentido psicanalítico. Veremos nas seções seguintes por que.

2.2 O paradoxo do “sistema da consciência”

A noção de diferenças de graus de “trilhamento”, na medida em que é essa “diferença” leva à divisão funcional das células nervosas em dois sistemas heterogêneos, embora equivalentes do ponto de vista energético, permite então uma primeira descrição do funcionamento do aparelho: a de um mecanismo destinado a “registrar” dife-

²⁷ Adotamos nesta tese a tradução do *Projeto de uma psicologia* (“Entwurf einer Psychologie”) por Osmir Gabbi Jr.(2003). Nela, o termo “Erinnerungszellen” é traduzido por “células recordativas”. Como a expressão “mnêmico” já possui ampla difusão no meio psicanalítico, e considerando que “recordativo” não altera o sentido do conceito, substituiremos livremente “recordativo” por “mnêmico”

renças de “intensidade” e “frequência” com que um ou mais neurônios são afetados pela passagem de Q . É importante observar que os “trilhamentos” deixados por essa passagem não designam, aqui, nada como o aparecimento de uma *qualidade* no sistema nervoso; eles se reduzem à diferença quanto à intensidade e a frequência dos investimentos energéticos, depende apenas do “de um fator chamado ‘a grandeza da impressão’ e da frequência de repetição dessa mesma impressão” (Pr, p. 180). Neste sentido,

a energia freudiana serve para designar uma característica processual de tipo *diferencial*, cujo aspecto qualitativo constitui apenas o indício de um processo mecânico quantitativo. Ela estabelece uma ‘passagem’ entre dois estados que traduz um *gasto* mecânico... (Assoun, 1983, p. 208)

O resultado do registro não é outra coisa senão o sinal (-) da diferença entre a quantidade de energia que entra e a que sai de uma célula nervosa no processo de condução que aí se realiza, o traço mnêmico. A introdução do papel da “diferença” na determinação do fenômeno da memória permite a Freud encetar uma resposta à dificuldade à qual nos referíamos mais acima, a saber, a de que o fato de os neurônios serem permanentemente alterados pela dinâmica energética contradiz o postulado fisicalista de que a inércia não afeta os corpos senão de maneira contingente, isto é, transitória e inessencial. E a hipótese da alterabilidade dos corpos submetidos à inércia, quer dizer, a hipótese das “barreiras de contato”, não apenas compromete-se na dimensão física, como também na dimensão biológica: “Pelo menos morfológicamente, isto é, histologicamente, não se conhece nenhum apoio para essa distinção[entre duas classes de neurônios]” (Pr, p. 182).

A estratégia de Freud será tentar situar as diferenças nas quantidades com as quais os neurônios têm que lidar, e não nos próprios neurônios (Pr, p. 183). É dizer que os fluxos de energia no interior do sistema não produzem nenhuma alteração *essencial* no que diz respeito à estrutura do neurônio, sendo a característica da “permeabilidade” uma função das quantidades de energia recebidas. Para que a resistência se converta em “permeabilidade”, é preciso que o sistema receba grandes quantidades de Qn . Como, do ponto de vista topográfico, ele se distribui entre um nível periférico (em contato com o mundo externo) e um nível intracelular (em contato apenas com o interior do organismo), é forçoso admitir que, do primeiro ao segundo nível, a impermeabilidade

umenta de maneira significativa. “A diferença de essência é substituída por uma de destino e de localização” (Pr, p. 183).

O pressuposto dessa substituição é que os estímulos que chegam ao sistema nervoso a partir da “periferia externa” são de ordem quantitativamente superior aos que chegam a partir da “periferia interna”. Mas de onde Freud o extrai, já que, como ele mesmo nos adverte, nada se sabe “sobre a grandeza absoluta de estímulos intercelulares” (Pr, p. 184) ? Seria preciso, com efeito, uma unidade de medida comum entre o que se passa no exterior e no interior, permitindo o equacionamento dessa relação. Dessa unidade, o pensamento, evidentemente, não dispõe. Mas Freud *se dá* “a licença de supor que ela [a grandeza absoluta dos estímulos intercelulares] seria de uma ordem de grandeza menor, da mesma que as resistências das barreiras de contato...” (Pr, p. 184)

É, com efeito, do problema da quantificação das relações entre o interior do aparelho e a realidade exterior que se trata aqui. E é pela comparação das fontes das excitações que Freud obtém uma primeira unidade de medida. Os neurônios ψ “não tem ligação com o mundo externo, e só recebem Q_n , de um lado, dos próprios neurônios ϕ , e, de outro lado, dos elementos celulares no interior do corpo”; deduz-se daí que as quantidades recebidas por eles são de “uma ordem de grandeza menor” (Pr, p. 184). Nesse sentido, os neurônios ψ não precisariam de nenhuma “proteção contra Q” (Pr, p. 185). Note-se que aqui a preocupação de Freud é apenas com os efeitos da Q externa sobre o aparelho. No que diz respeito aos neurônios ϕ , aparentemente os mais *ameaçados* pela Q, ao liberar, pelas vias motoras, uma determinada Q proveniente do mundo externo, o sistema ϕ permanece exposto a Q_s de magnitudes inéditas, o que significa dizer: maiores. E isso se deve à característica topográfica de que, por estarem localizados na “periferia” do sistema nervoso, eles não dispõem de outro recurso para proteger-se da incidência de Q_s extraordinariamente intensas senão aquele de “fuga do estímulo”, a motricidade. Mas, uma vez que, nesse sistema, nenhum “registro” mnêmico se realiza, a fuga só pode se dar mediante a presença efetiva do estímulo, o que reduz significativamente a eficácia desse expediente. Em ϕ , só se pode fazer cessar o estímulo e, com isso, a passagem de grandes quantidades de Q_n para o interior do sistema, nada podendo ser empreendido no sentido de evitar a recorrência de novos investimentos, tão ou mais intensos quanto os antes experimentados. Essa situação cla-

ramente expõe o organismo a riscos incomensuráveis. É preciso, então, que a tendência a afastar grandes Qs provenientes do mundo externo se apresente estruturalmente em todos os níveis do sistema nervoso. Assim, Freud lança mão da hipótese, tomada de empréstimo da histologia, de que a tendência original à descarga (função primária) já esteja em ação na recepção das excitações exógenas pelos neurônios do sistema ϕ :

De fato, vê-se que os neurônios ϕ não terminam livremente na periferia [isto é, sem proteções], mas sob formações celulares que recebem em seu lugar o estímulo exógeno. Esses ‘aparelhos nervosos de terminações nervosas’ no sentido mais geral poderiam muito bem ter o objetivo de não permitir que as Qs exógenas ajam em ϕ sem redução. Logo, eles teriam o significado de proteções contra Q , por elas passariam apenas *frações* das Qs exógenas (Pr, p. 185)

Dessa forma, a “lei geral do movimento” imporia seus efeitos, a um só tempo, físicos e biológicos: tanto o ideal de “inércia”, quanto o de “constância”, responderiam a uma mesma tendência original de afastamento (mecânico) regulado (biológico) das Qs excitantes do sistema nervoso, principalmente aquelas provenientes da realidade exterior, porque, no que diz respeito às excitações endógenas, o “fracionamento” da energia já está realizado por sua própria “origem intercelular” – quer dizer, sem exposição direta às magnitudes absolutas dos estímulos externos. Entretanto, se Freud afirma a eficácia obtida no ponto do entrecruzamento do *físico* com o *biológico* é para, em seguida, fazer-nos ver o que há aí de constitutivamente “falhado”.

Todos os dispositivos de natureza biológica têm seus limites de eficiência, fora dos quais falham. Esta falha se exterioriza em fenômenos roçando o patológico, dando, por assim dizer, os protótipos normais para o patológico. Descobrimos que o sistema nervoso é disposto de modo que as grandes Qs externas serão afastadas de ϕ e ainda mais de ψ : {servem a esse objetivo} as proteções das terminações nervosas e a ligação somente indireta de ψ com o mundo externo. Existe algum fenômeno que se possa relacionar com a falha desses dispositivos? Creio que a dor (Pr, p. 185).

A “falha” é precisamente que, a partir de certa quantidade de energia proveniente do mundo exterior, o sistema ϕ não mais dispõe de recursos para mediatizar sua passagem a ψ , isto é, fazer com que ela chegue aí em frações menores. Como os neurônios do sistema ψ apresentam, em geral, uma menor resistência à passagem de grandes Qs , pois, normalmente, tem de lidar apenas com pequenas *frações* de origem endógena, se as terminações nervosas dos neurônios ϕ , que funcionam como *telas* de

proteção, forem expostas a quantidades ainda maiores, será inevitável que irrompam as *telas* e cheguem até ψ , aumentando a tensão e , conseqüentemente, produzindo dor. Mas, acrescenta Freud, há dor também nos casos em que a quantidade externa é “menor”, ou ainda, a uma “quebra de continuidade” (Pr, p. 186). E isso é ainda mais interessante, pois demonstra que a “falha” tem a ver, não apenas com o que “excede”, mas também com o que “falta”. Em todo caso, a “dor” é a única maneira pela qual a quantidade externa chega diretamente a ψ , isto é, sem passar pelo caminho “normal” da filtragem por ϕ . Mas como “a dor” produz trilhamentos em ψ (Pr, p. 186), deduz-se que há, no aparelho, “registros” mnêmicos da passagem de Qs que não chegaram, nem pelos órgãos sensoriais (ϕ), nem pelo interior do corpo. Diante deles, o aparelho fica *sem resposta*.

Tanto biológica quanto fisicamente, é inconcebível um “mecanismo” de regulação que não implique “limites”. A diferença é que, enquanto numa ordem física, quando esses limites são ultrapassados, a coisa “para de funcionar”, no sentido em que se diz que um relógio “pifou”, numa ordem biológica, esse ultrapassamento traduz-se numa “má-adaptação” do organismo ao meio, o que significa: o reflexo que ele recebe do exterior se revela *inadequado* às suas precisões. Canguilhem (2005) nos lembra que, do ponto de vista da física cartesiana, não há “diferença entre um relógio regulado e um relógio desregulado, ao passo que há uma *diferença de ser* entre um relógio desregulado e um homem hidrópico, ou seja, um organismo que a sede leva a beber a contrassenso” (p. 40; grifos nossos). Significa dizer que, entre o relógio regulado e o desregulado, não há diferença ontológica, eles se situam num mesmo *plano do ser*, diferindo-se apenas pelo fato que o segundo apresenta uma ruptura *contingente* de continuidade no imbricamento das engrenagens. O não-funcionamento não afeta a estrutura real do relógio, já que tão logo se reestabeleça o encadeamento de suas partes, ele volta a funcionar. O mesmo não acontece no homem hidrópico, para quem a ruptura de continuidade é vivida como tendo um *valor biológico negativo*, ou seja, como um “erro da natureza”, mas porque, nesse caso, o mecanismo, o corpo, é lançado para além de sua dimensão física, num plano que não admite senão aquilo que possa servir a uma *finalidade*, da qual o mecanismo em si não apenas é completamente alheio, como também não oferece nenhum suporte. “Não há morte da máquina” (p. 40). No caso da máquina

neurônica de Freud, a ruptura do mecanismo tem outras consequências além do não-funcionamento.

O fenômeno mecânico da dor tem, portanto, como seu avesso, o surgimento de um *valor negativo*. E é nesse sentido que se deve entender o esquema do “arco-reflexo”. Desde o *Projeto*, diz Lacan, “estímulo-resposta” quer dizer que estamos lidando com um “ser adaptado”, de modo que “tem-se de supor que a resposta sirva para algo” (S II, p. 139). É, portanto, de uma noção de cunho biológico que se trata. A falha, nesse sentido, deve ser interpretada como a *irrupção* de algo que funciona de maneira automática no organismo, quer dizer, *neutra* do ponto de vista das relações adaptativas, orientadas, do ser vivo com o meio. *É da persistência de uma eficácia mecânica numa ordem biológica que se trata aqui.*

Que a dor seja concebida como um efeito do impacto direto de Qs exógenas sobre o sistema ψ , resta explicar, entretanto, por que as facilitações que ela cria em ψ “fundam aí um caminho de condução como há em ϕ ”, ou seja, sem resistências (Pr, p. 186). Pois isso significa dizer que os neurônios ψ funcionariam, em certas ocasiões, como neurônios ϕ , o que coloca problemas para a distinção entre percepção (ϕ) e memória (ψ) em função da tópica centro/periferia. É verdade que se trata de uma “falha”. Mas que produz efeitos duradouros. Vale insistir, pois estamos diante aqui de um aspecto que terá consequência importante para o desenvolvimento da teoria freudiana. No que diz respeito às quantidades externas, há “registro” de memória a partir: (i) do que chega através dos órgãos dos sentidos (ϕ); e (ii) do que irrompe diretamente em ψ . O primeiro serve ao mecanismo de afastamento das quantidades, físico. O segundo, ao contrário, na medida em que traduz uma ruptura do mecanismo, é experimentado como tendo um *valor negativo*. A “qualidade” surge originalmente na vida psíquica como uma qualidade *ruim*, como um sinal de ruptura da cooptação do organismo pelo meio. Quanto à eficácia mecânica, a quantidade tem apenas, como veremos, uma qualidade “monótona” (Pr, p. 189).

Até aqui, “a máquina psíquica funciona sem consciência” (Bercherie, 1983, p. 284). E a “hipótese do inconsciente” é formulada no momento em que Freud se coloca a questão – talvez a mais espinhosa do *Projeto* – de saber como determinar a relação entre a consciência e os órgãos sensoriais. As duas “ideias principais” a partir das quais se constrói o *Projeto* – que as quantidades de Qn determinam os estados psíqui-

cos e que os neurônios são “partículas materiais” distribuídas topograficamente de acordo com a quantidade de Q com que lidam – não fazem compreender como uma qualidade sensível pode surgir no aparelho. O fenômeno da dor demonstra, como vimos, que a “qualidade” é, originalmente, o efeito de algo que deixa o aparelho *sem resposta*, e o organismo, inadaptado ao meio, uma quantidade externa “excessiva” ou “faltante”. Em suma, o sistema ψ só recebe qualidades “não-sensoriais”: (i) ou quantidades fracionadas, vindas do interior do corpo, que tem apenas uma qualidade “monótona” (Pr, p. 189); (ii) ou quantidades externas que chegam diretamente sem passar pelos órgãos sensoriais, “qualidades ruins” (a dor). O entrecruzamento da qualidade “monótona” com a qualidade “ruim” é uma das chaves para compreendermos o problema das relações entre percepção e consciência no *Projeto*.

A questão que Freud se coloca nesse momento da exposição é: como apreender as “qualidades sensoriais” no regime econômico dos fluxos de Qn . Não se trata de uma questão regional, mas concerne às próprias possibilidades teóricas da teoria. Pois, diz Freud,

Toda teoria psicológica, além das realizações decorrentes do lado científico e naturalista tem de satisfazer ainda uma grande exigência. Ela deve explicar aquilo que conhecemos da forma mais enigmática por intermédio de nossa ‘consciência’, e dado que esta consciência nada sabe das suposições feitas até aqui – quantidades e neurônios – ela também nos deve explicar este não saber (Pr, 186-187)

Significa dizer que uma “teoria psicológica” não deve fazer de seu “lado científico” um alibi para não ter que se haver com aquilo que lhe escapa: o fenômeno da consciência. Antes, é exatamente das condições que explicam esse “escapar” que ela precisa dar conta. Por que a consciência *não sabe* o que se passa no âmbito da economia psíquica? E, correlativamente, por que uma “teoria psicológica”, se ela se dá por tarefa determinar relações quantitativas, não *deve* dispensar-se de ter que explicar o que se passa no domínio das *qualidades*? Para ser coerente com o postulado de que, no mundo externo, há apenas “matéria” e “movimento” (Pr, p. 187), Freud não pode situar nele a origem das qualidades. Por outro lado, o fenômeno da dor ensina que as quantidades externas podem irromper no aparelho diretamente, produzindo uma qualidade “ruim”, que, embora proteja o organismo da destruição, revela a inadaptação do organismo ao meio, uma resposta inadequada. Independente do fracasso que o futuro cien-

tífico reservou à noção cartesiana de realidade “parte-extra-partes”, sem qualidades, o importante aqui é estarmos atentos à maneira com que Freud lida com o “não-saber”, e como ele inventa, com muito pouco, algo sobre o quê não cessamos de nos interrogar. Mas, para tentar entender do que se trata, é preciso não nos precipitarmos no abismo da descoberta.

Para tentar matizar esse percurso inicial de Freud, mencionemos aqui as duas maneiras pelas quais, segundo Merleau-Ponty (1945/1999), as doutrinas “empiristas” se enganavam se enganavam acerca da “qualidade”: (i) fazendo dela um elemento da consciência; e (ii) concebendo-a como plenamente determinada no plano da realidade “em-si” (p. 26). Com os elementos recenseados até aqui, e dado que o “fiscalismo” freudiano o leva a recusar de maneira intransigente a possibilidade da existência de qualidades na realidade exterior (Pr, p. 178), poderíamos dizer que Freud, no *Projeto*, faz da qualidade um “elemento da consciência”? E nesse sentido, poder-se-ia imputá-lo o “prejuízo” que Merleau-Ponty situa na origem do “pensamento objetivo” e que bloquearia a “compreensão” dos fenômenos perceptivos?

A primeira resposta, muito geral, que poderíamos dar a essas questões seria: o fiscalismo de Freud, sua fidelidade à “profissão naturalista”, implica que nenhuma necessidade de “compreensão” possa tomar o lugar das exigências de “medida”, de “quantificação”, enfim, de “explicação” (Assoun, 1983, p. 46-57). É que quantificar, em Freud, não é apenas “dar aparências de cientificidade, mas o imperativo categórico de toda uma racionalidade” (p. 188). Não é uma “realidade em si”, uma entidade substancial ou alguma transcendência intangível, o que Freud está tentando apreender no *Projeto*. E é por insistir nesse “imperativo” da quantificação, mesmo que nada na observação direta dos “fenômenos” forneça dele os suportes, que Freud fará do “prejuízo”, não uma *razão* para lançar a “consciência” fora do mundo, o que seria a saída intelectualista, mas uma *causa* em relação à qual não ceder. Ali onde a fenomenologia de Merleau-Ponty vê uma relação incompreensível entre a “consciência” e a “qualidade”, Freud vê uma relação que precisa ser inventada. Assim, nossa segunda resposta às questões acima seria: Freud nem faz da qualidade um elemento da consciência, e tampouco faz desta um poder constituinte. Pois, a respeito de como uma e outra se originam, ele diz apenas que “não sabe”.

A exigência de ter que explicar o “não-saber” da consciência acompanha todo o desenvolvimento do *Projeto*, como um pano de fundo constante. Lacan chama a atenção para o fato de que a não-apreensibilidade da consciência “é na obra de Freud algo tão importante de se apreender quanto o que ele nos trouxe sobre o inconsciente” (S II, p. 151). Não é, certamente, uma exigência simples de ser cumprida. A “consciência” *nega* os fundamentos do *Projeto*.

Assim, estamos preparados para descobrir que algumas de nossas suposições não serão confirmadas pela consciência. Se não nos deixarmos desconcertar por tal fato, segue-se desse pressuposto que a consciência não proporciona nem conhecimento completo, nem seguro, dos processos neurônicos; cabe considerá-los em primeiro lugar e em toda extensão como inconscientes e cabe inferi-los do mesmo modo que as outras coisas naturais (Pr, p. 187)

Que a experiência a consciência não confirme a hipótese econômica do funcionamento do aparelho neurônico, eis o que leva Freud a propor a hipótese “suplementar” de um terceiro sistema de neurônios, ω , “estimulado junto com a percepção e não com a reprodução, e cujos estados de excitação dariam como resultado as diferentes qualidades, ou seja, seriam as *sensações conscientes*” (Pr, p. 188)²⁸. Em outras palavras, trata-se de um conjunto de neurônios do qual pode-se supor, “a partir de uma regra de três”, que ele seja responsável por “transformar as quantidades externas em qualidades” (Pr, p. 188). Mas é preciso dar um “esclarecimento fiscalista” (Pr, p. 188), sobre processo por meio do qual as quantidades são *transformadas* em qualidades.

Dada a troca de conteúdo, a inconstância da consciência, a ligação fácil entre qualidades simultaneamente presentes, tudo isso só acorda com a mais completa permeabilidade dos neurônios ω aliada a um completo *restitutio in integrum*. Os neurônios ω comportam-se como *órgãos perceptivos*; também não saberíamos o que fazer com uma memória dos mesmos. Logo, permeabilidade e facilitação completa que não derivam da quantidade, mas então do quê? (Pr, p. 188, grifos nossos)

²⁸ Notemos que Freud diz, a respeito dos sistemas ϕ e ψ , que não os teria inventado, mas apenas “encontrado” (Pr, p. 182) No caso de ω , é diferente. “Então, é preciso ter coragem de supor que haveria um terceiro sistema neurônico” (Pr, p. 187). Nesse sentido, usamos o termo “suplementar” aqui seguindo Lacan, para quem as hipóteses “suplementares” das quais Freud lança mão nos permitem medir as dificuldades com as quais ele está confrontado (S II, p. 141). De modo que examina-las torna-se uma via privilegiada para acercarmos-nos do teor da novidade que elas visam impulsionar e sustentar. A hipótese “principal” é a de que os processos psíquicos são inconscientes. Na distância entre hipótese “principal” e “suplementar”, podemos experimentar a estranheza dos caminhos que Freud é levado a tomar, muitas vezes a contrapelo. Além disso, o termo suplementar tem, a nosso ver, a virtude de figurar essa dimensão, típica do pensamento freudiano, de alguma coisa que é *injetada*, um artifício forjado para fazer aparecer *outra coisa* que não estava posta inicialmente.

A questão é, portanto: como conceber uma redução das quantidades que se opere por outro meio que não o da própria passagem de Qn pelas barreiras de contato? E, sendo assim, de onde vem a permeabilidade dos neurônios ω ? Ou ainda, como conceber um sistema de neurônios que funcione com quantidades significativamente reduzidas de energia, ou como diz Lacan, que “possa funcionar até mesmo quando está desinvestido” (S II, p. 152)? Pela característica da transitoriedade, seria preciso admitir que os neurônios ω são completamente permeáveis à passagem de Qn . Mas pelo fato de lidarem com qualidades, o que exige a redução das quantidades, torna-se imprescindível atribuir-lhes algum caráter da impermeabilidade presente nos dois outros sistemas de neurônios, φ e ψ . Ora, nesse caso, ter-se-ia que admitir a existência de neurônios cuja impermeabilidade não dependa da ação de Qn sobre as “barreiras de contato”, o que sugere a existência de um *regime econômico* distinto daquele que opera ao nível dos sistemas φ e ψ . Em todo caso, “para um esclarecimento fisicalista, ainda há muito por fazer, uma vez que para as leis gerais do movimento se aplicarem, também aqui elas têm de ser livres de contradição” (Pr, p. 189)

É por meio da noção de “período” que Freud tentará encontrar uma saída para as contradições trazidas à luz pelo “problema das qualidades” e, conseqüentemente, do lugar da consciência no aparelho neurônico. Simultaneamente às transferências de Qn entre os neurônios, ocorre também a transferência do “período de excitação”, daquilo que Freud chamará em *O problema econômico do masoquismo* (1924) de “o ritmo, o transcurso temporal das mudanças, elevações e quedas da quantidade de estímulos” (1924/2011, p. 178). É, portanto, às diferenças de “período”, e não às quantidades de energia propriamente ditas, que os neurônios ω são permeáveis. Por sua vez, essas diferenças de “período” emanam, segundo Freud, dos “órgãos dos sentidos”, que funcionam, não apenas como “proteções contra Q, como todos os aparelhos de terminações nervosas, mas também como *crivos*, na medida em que só permitem passar estímulo com determinado período” (Pr, p. 189). De todo modo, os neurônios ω precisam ser investidos com um mínimo de Qn ; caso contrário, os fundamentos do *Projeto* – “quantidades” e “neurônios” – não mais se sustentariam. E sendo eles investidos, decorre daí, segundo a “lei geral do movimento”, que o mecanismo da descarga motora também opere nesse nível.

É evidentemente muito difícil conceber uma descarga onde não há quantidades, ou onde elas estão muito reduzidas. Para explicar a relação entre quantidade e qualidade no aparelho neurônico, Freud recorre à existência de um paralelismo *epifenomenal* entre o sistema ψ e o sistema ω : o acréscimo de Qn em ψ produz uma “sensação”, portanto gera uma qualidade sensível em ω . É importante notar que surge, com a noção de “período”, um aspecto temporal que leva a uma *dessimetria* na distribuição espacial dos sistemas no aparelho. É como se o sistema ω não se colocasse no mesmo plano que ϕ e ψ . E, no entanto, é assim que precisar ser, já que não há dois aparelhos, mas apenas um. A hipótese “suplementar” de um sistema de neurônios que não funciona, *stricto sensu*, segundo o mesmo regime econômico de ϕ e ψ , aponta para a relação do aparelho com uma *espécie de quantidade* que a caracterização inicial não esgota.

Essa *outra* quantidade que é o “período” faz aparecer a quantidade Qn como uma “qualidade monótona” (Pr, p. 189). De modo que é preciso, pois, estabelecer a qualidade correspondente à quantidade que é regida pela “inércia”. De onde advém a primeira formulação freudiana do “princípio do prazer”: “uma tendência da vida psíquica para *evitar o desprazer*”, que corresponderia “ao aumento do nível de Qn em ψ (Pr, p. 190). Assim, “o princípio de prazer se define, na origem, em Freud, como princípio de não-desprazer” (Assoun, p. 175)²⁹. O que equivale a dizer: não se trata de uma busca ativa por prazer mas de evitar os acréscimos de energia no interior do aparelho. O prazer seria a sensação que se produz em ω , quando a descarga ocorre, por meio de ψ , em

²⁹ Para formular o princípio do prazer, Freud realiza uma operação de inversão na ordem das questões, perguntando o que seria uma “quantidade” sob o ponto de vista da “qualidade”, e não mais apenas o que seria a “qualidade” sob o aspecto da “quantidade”. É dessa inversão que resulta efetivamente a formulação do “princípio”. Mas não se trata de uma inversão simétrica, pois, no que diz respeito à quantidade, ele já possui algum conhecimento (deduzindo as grandezas a partir de sua origem interna ou externa). Já quanto à “qualidade”, ele não dispõe de nenhum conhecimento empírico. Sabe-se, claro, que a formulação do princípio do prazer é tributável a Fechner (a concepção da relação psicofísica prazer/desprazer, a tendência à estabilidade, os limiares qualitativos, etc.), como o próprio Freud explicará em *Além do princípio do prazer* (1920/2006): “(...) não podemos deixar de mencionar que um pesquisador tão lúcido como G. Th. Fechner defendeu uma concepção de prazer e desprazer que coincide essencialmente com aquela que se nos impôs pelo trabalho psicanalítico” (p. 136). Antes de terem sido tomadas como objeto de uma psicofísica, as relações entre prazer e desprazer já haviam sido tratadas por Locke em suas análises acerca dos “fenômenos volitivos”, e estendidas por Condillac ao conjunto da vida psíquica, para explicar que a causa de uma ação não é a “representação de um bem futuro para o qual a ação serviria de meio”, mas “uma força que age no sentido de antes para depois, proveniente do mal-estar que a alma sente em certas situações em que se vê colocada e que a impelem irresistivelmente a fugir dessas situações” (Cassirer, 1997, p. 147). No âmbito do *Projeto*, é essencial considerar que Freud está se apropriando do princípio do prazer no quadro de uma hipótese nova: a de que ele deve explicar a relação do prazer e do desprazer na produção dos estados de consciência, numa “zona de indiferença estética”, sem contradizer a hipótese de que os processos psíquicos são em si inconscientes. Para resumir: o princípio já era conhecido, mas Freud tenta apreendê-lo no quadro de uma hipótese nova.

ϕ (Pr, p. 191). O fenômeno da consciência seria o avesso epifenomenal da descarga motora, situada, portanto “numa zona de indiferença entre prazer e desprazer” (Pr, p. 191). Estabelece-se, assim, a correlação entre os pares investimento-descarga e desprazer-prazer: o aumento dos níveis de Qn no interior do aparelho neurônico é acompanhado pela “sensação” de desprazer, enquanto a descarga é acompanhada pela sensação de prazer.

Dessa forma, Freud acredita ser possível fornecer uma explicação quantitativa para um fenômeno qualitativo. Representemos da seguinte maneira a situação que o aparelho precisa enfrentar: $(1-Qn)$, onde “1” é o limiar do órgão sensorial. A consciência se daria no ponto em que $1=Qn$, e desapareceria onde $1 \neq Qn$. Mas a correspondência epifenomenal entre a descarga, ou a constância, e o fenômeno da consciência pressupõe a existência, entre os sistemas ψ e ω , de vasos comunicantes, o que Freud reconhece ser, por ora, inexplicável, pois as Qn já chegam fracionadas, pelos órgãos sensoriais em ψ . E, nesse caso, elas teriam que ser ainda mais reduzidas para chegar em ω . Na *Carta 39*, ele propõe que o sistema ω esteja em contato direto com os órgãos sensoriais através de ϕ , ou seja, atrás de ψ (1950[1896]/1996, p. 445). O que é ainda mais inadmissível, uma vez que, dessa forma, o sistema ψ ficaria completamente isolado de seu único canal de descarga no mundo externo. Como diz Lacan, “aquilo que ocorre no sistema ϕ tem de ser eficaz no sistema ψ ” (S II, p. 139). Em suma, “não se consegue indicar qual teria sido o valor biológico originário dos neurônios ω ” (Pr, p. 190).

Quando toma os sistemas em pares ($\phi\psi$, $\psi\omega$, $\phi\omega$), Freud consegue descrever razoavelmente suas relações. Mas como o primeiro par ($\phi\psi$) não explica o surgimento de qualidades sensíveis, o segundo ($\psi\omega$) implica uma exclusão do mundo externo, e o terceiro ($\phi\omega$) torna inviável a realização do princípio do prazer, Freud encontra-se diante de uma dificuldade inultrapassável, que é a conceber a relação entre os órgãos sensoriais e a consciência ($\phi\omega$) à luz da hipótese do inconsciente ($\phi\psi$). É o que Lacan denomina “paradoxo do sistema da consciência”:

É preciso que, ao mesmo tempo, ele esteja aí e não esteja aí. Se vocês o fizerem entrar no sistema energético tal como ele está constituído no nível de *psi*, ele vai ser apenas uma parte dele e não poderá desempenhar seu papel de referência à realidade. No entanto, tem de haver alguma energia que passe nele. Mas ele não pode estar diretamente ligado ao acréscimo maciço de energia oriunda do mundo exterior tal como está suposto no primeiro sistema dito de descarga, ou seja, do reflexo elementar do estímulo-resposta. Muito pelo contrário, é preciso que esteja completamente separado dele, e

que receba apenas fracos investimentos de energia que lhe permitam entrar em funcionamento, de maneira que a circulação se faça sempre de φ a ψ . E é apenas de φ que esta energia mínima chegará em ω , o qual poderá graças a ela entrar em vibração (S II, p. 152)

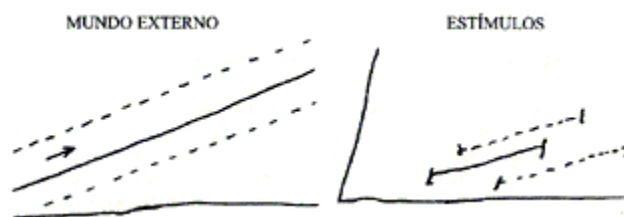
Freud precisa encontrar uma maneira de fazer o “terceiro” elemento entrar em seu “esquema” do aparelho neurônico. Dispõe, para isso, de muito pouco: (i) uma unidade, a Q , para comparar grandezas a partir das fontes de estimulação (endógena e exógena); e (ii) uma característica quantitativa da qualidade obtida por “regra de três” (Pr, p. 188). Voltando, uma vez mais, ao diagnóstico merleau-pontiano das doutrinas empiristas, poderíamos dizer que a situação de Freud é mais complexa do que qualquer filósofo “intelectualista” poderia imaginar: nem determina a “qualidade” no plano da realidade “em-si”, nem faz dela um elemento da consciência, e muito menos admite esta como lhe sendo constituinte. A saída fenomenológica, “distender os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer” (Merleau-Ponty, 1999, p. 10), Freud não poderia aceitá-la. Primeiro, porque, *aparecendo* ou não, os “fios intencionais” não seriam menos incógnitos à explicação fisicalista. Segundo, porque “distender” não lhe pareceria um procedimento mais confiável do que a “regra de três”. Nesse caso, melhor será manter na sombra sua modesta “hipótese suplementar” sobre um sistema ω , do qual não sabe o regime *econômico*, nem a *tópica* no aparelho, e menos ainda a *dinâmica* das relações que estabelece com os outros sistemas, de resto, igualmente hipotéticos.

2.3 Um sistema-tampão entre dois exteriores

O paradoxo do *sistema da consciência* começa a nos colocar no caminho de nossa questão neste trabalho. Como se vê, Freud trata a consciência e a percepção como designando um único e mesmo fenômeno. Mas a contradição dessa indistinção é flagrante, tanto pela *tópica* do aparelho, quanto pela economia do prazer. A título de observação semântica, cabe notar que o termo “percepção” só foi utilizado até aqui para caracterizar o sistema φ quando se tratou de discriminar a memória. De resto, ele caracteriza os neurônios ω como “órgãos perceptivos”. Pois, afinal, ele não pode dizer que sejam “órgãos sensoriais”. Enfim, a relação entre o perceptivo, o sensorial e o consciencial é assaz obscura. E, no entanto, Freud não se detém nisso e avança para a descrição da *dinâmica* do aparelho.

Com a hipótese suplementar do sistema da consciência (ω), Freud introduz a noção de “período”, para explicar uma *espécie de quantidade* que opera na origem das qualidades e da qual nenhuma comparação entre fontes de excitação fornece nenhuma unidade de medida. O ideal de quantificação, que já parecia distante, agora se revela mais do que improvável de ser atingido: impossível. Permanece, no entanto, um ideal. Mas, à medida que Freud vai afrouxando a cinta das contradições imediatas, o intangível começa a ganhar uma forma cada vez mais real: a de uma exigência. Após ter trazido à luz o *paradoxo*, que se exprime perfeitamente na última frase da seção sobre “A Consciência”: “Caberia agora construir segundo esses dados, a forma motora correspondente” (Pr, p. 191)³⁰, Freud enuncia a tarefa seguinte: ter uma noção “do desempenho do aparelho formado por $\phi\psi\omega$ ” (Pr, p.191).

É como vimos em termos de correlação epifenomênica que a relação entre a Qn e as qualidades sensíveis da consciência é concebida. Deduz-se daí três características das quantidades envolvidas nos processos sensoriais: *redução*, *limitação* e *descontinuidade*. Às duas primeiras, poderíamos agrupar sob o aspecto temporal do processo, e a última diz respeito à espacialidade propriamente dita. Se bem que esse agrupamento não deixe de ser intuitivo, pois, a rigor, trata-se de apenas de relações espaciais de simultaneidade, ou, melhor dizendo, da *sucessão de simultâneos*³¹. No mundo externo, as quantidades progredem continuamente em duas direções (quantidade e qualidade), ao passo que, os estímulos são *reduzidos*, *limitados* e *descontínuos*, conforme o esquema abaixo (Pr, p. 192)



³⁰ O que podemos entender por: caberia agora explicar como a consciência (ω) se liga à descarga motora em ϕ , uma vez que, desses neurônios, ela está separada pelos neurônios ψ , que já operam com quantidades mínimas e não parecem ter reservas para transferir adiante.

³¹ É assim que o tempo é concebido no *Projeto*, e, talvez, até o fim da obra de Freud. Aliás, essa relação entre simultaneidade e sucessão introduz uma grande dificuldade metodológica na exposição dos processos. No início da “seção E” do “capítulo VII” da *Interpretação dos sonhos* (1900), Freud se refere a essa dificuldade e propõe uma alternativa a ela: a de que, para descrever sucessivamente aquilo que, na realidade, é simultâneo, seria preciso “parecer desprovido de pressupostos a cada afirmação” (InS, p. 616). Comentando essa passagem, Lacan dirá: “Freud explica-nos que é preciso refazer, a cada vez, o inocente” (S I, p. 57)

As duas primeiras características (redução e limitação) corresponderiam ao amortecimento da Qs externas pelas terminações nervosas dos órgãos sensoriais, e a segunda (descontinuidade), ao “período” das qualidades. Em virtude da simultaneidade dos processos, estaria explicado que aquilo que ocorre em φ , é “transferido” até ψ e ω . E, no sentido inverso, as excitações ocorridas nesses dois sistemas seriam transferidas até φ e aí liberadas no aparelho motor, ao qual apenas esse sistema está diretamente ligado.

Há, entretanto, uma questão decisiva a ser examinada por Freud, apresentada *en passant* na abertura do *Projeto*³²: a recepção, pelo aparelho, de estímulos originados do interior do corpo. Dado que o surgimento das qualidades sensíveis na consciência (ω) se realiza numa “zona de indiferença entre prazer e desprazer” (Pr, p. 190), não sendo senão o avesso qualitativo da eficiência mecânica do princípio do prazer, e que, à cada novo acréscimo de Qn em ψ , desaparece “a aptidão para perceber qualidades sensoriais” (Pr, p. 191), resta saber como conciliar essa dinâmica com o caráter *contínuo* da estimulação endógena.

Para dar conta dessa dupla abertura de ψ , ao interior do corpo, diretamente, e ao mundo externo, indiretamente, Freud é levado a propor uma nova divisão, agora interna ao sistema ψ , entre dois grupos de neurônios: “os do *manto*”, investidos a partir de φ , e os “do núcleo”, “por meio das conduções endógenas” (Pr, p. 193). A estimulação endógena surge aqui sob a ótica do contraste com as quantidades externas, em dois sentidos: (i) o da *grandeza*; e (ii) o da *dinâmica*. O primeiro sentido, Freud o havia apresentando no início do *Projeto*, dizendo que a natureza intercelular dos estímulos endógenos já realiza o fracionamento das quantidades, o que permite concluir que eles sejam de grandeza menor do que os que chegam do mundo externo. O segundo sentido, o *dinâmico*, embora já tivesse sido sugerido no início do *Projeto*, quando se diz que o organismo só dispõe do expediente da “fuga” (motora) para cancelar os estímulos endógenos, com a descrição dos órgãos dos sentidos enquanto “crivos”, torna-se mais evidente, assim como revela o caráter essencialmente conflituoso da relação entre quantidades internas e externas no aparelho. É que, em relação ao que emana do interi-

³² E responsável, aliás, pelo fato de o “princípio de inércia” ser “violado desde o começo” (Pr, p. 176)

or do corpo – ao contrário dos estímulos externos, cujas Qs já chegam filtradas pelas terminações nervosas e pelo “crivo” dos órgãos sensoriais – o sistema ψ está exposto *sem proteção*. Nessa exposição direta de ψ aos estímulos endógenos, reside a “mola impulsiva do mecanismo psíquico” (Pr, p. 194).

A “mola impulsiva” não diz respeito ao impacto da grandeza absoluta do estímulo, mas ao efeito da conjunção do caráter *contínuo* da estimulação e da ausência de órgãos sensoriais *voltados para o interior do corpo*. A continuidade revela-se, aqui, mais nociva ao organismo do que o possível impacto destruidor de grandezas absolutas externas, contra o qual o fenômeno da dor constitui uma proteção. Freud acrescenta a isso que, embora sejam continuamente emitidos, os estímulos só adquirem efeitos psíquicos pela acumulação de uma quantidade Qn capaz de transpor as resistências intercelulares. Mas, a partir de certa acumulação, a própria “via de condução” torna-se facilitada, agindo como um “incremento de Q ”, e abrindo caminho até ψ . Trata-se do processo de “somação” (Pr, p. 194)

O aparelho não pode empregar o mecanismo corrente da descarga das quantidades via ϕ , isto é, no polo motor, pois isso só resultaria em mais acumulação de Qn endógena em ψ ; logo, em desprazer. Significa dizer que, no limiar do prazer, e, conseqüentemente, do desprazer ($1-Qn$), o aparelho precisará lidar necessariamente com um “resto”. Se a Qn for maior do que o limiar (1), o que, via de regra, é a situação em que o princípio do prazer se justifica, ela funcionará como estímulo à descarga. Mas, procedendo dessa forma, libera-se o neurônio para uma nova acumulação, já que a estimulação endógena não cessa. Logo, a descarga ocasionará desprazer, pois a tensão voltará a se estabelecer. A noção de “mola impulsiva do mecanismo” traduz o fato de que necessariamente $1 \neq Qn$. O princípio do prazer, formulado para explicar a tendência à estabilidade que permitiria o aparecimento da consciência, revela sua face potencialmente nociva ao organismo.

O rigor descritivo, aliado ao ideal da “quantificação”, leva Freud a um impasse que trará efeitos sobre a própria estrutura do saber que se obtém acerca dos processos neurônicos: o de que o aparelho se encontra, em sua origem, confrontado não apenas com a ameaça das grandes quantidades do mundo externo, mas principalmente com o fato de que, contra as Qs endógenas, não se dispõe de nenhuma proteção. Ou seja, o precisa *defender-se* de uma dupla ameaça: a das grandes quantidades que provém de

“fora”, e, ao mesmo tempo, das que provém de “dentro” do corpo. Como esclarece Lacan, o “aparelho neurônico” se situa numa “zona-tampão”

que mantém as excitações no mesmo nível, que, por conseguinte, tanto serve para não registrar quanto para registrar mal. Registra, mas de maneira filtrada. A noção de homeostase já está, portanto, aí, implicando na entrada e na saída algo que se denomina uma energia (S II, p. 140).

O cérebro opera como um órgão tampão entre o homem e a realidade, como órgão de homeostasia (S II, p. 100)

É essa função de *tamponamento* que define a abordagem propriamente “científica” do conceito de “energia” no *Projeto*. A energia é um *processo*, e não uma Entidade circulando no interior do aparelho³³. O problema é que a posição do aparelho em relação à exterioridade do mundo e à exterioridade do corpo não é simétrica. Para lidar com as “grandes” quantidades externas, intervém em favor o escudo dos órgãos sensoriais, ao passo que, para as “pequenas” quantidades endógenas, não há nenhuma proteção. “Aqui ψ está abandonado à Q e assim se origina, no interior do sistema, o impulso mantenedor de toda atividade psíquica. Conhecemos esse poder como *vontade*, o derivado das *pulsões*” (Pr, p. 195).

O sistema ψ é o efeito colateral do fato de que o mesmo sistema que isola o homem das influências nocivas da realidade externa é o que o confronta com uma realidade ainda mais *indomável*, a das “pulsões”. Nesse sentido, enquanto o cérebro é o “órgão tampão entre o homem e a realidade”, o sistema ψ é o “órgão tampão” entre o cérebro e o corpo. No primeiro caso, para tamponar, empregam-se terminações nervosas. No outro, dispõe-se apenas de “vontade”. A pesquisa freudiana não parte do psiquismo. O “psíquico” é um efeito hipotético que surge quando se levam os princípios do funcionamento “neurônico” até o limite de suas consequências.

Eis aí o solo epistemológico no qual a psicanálise freudiana se constitui. Se o sistema nervoso trabalha, primeiro, no sentido de reduzir as quantidades de energia que nele circulam e, segundo, no de manter o nível energético constante, não é por uma continuidade natural, mas em razão de um *distúrbio econômico* no cerne do próprio aparelho neurônico. Vimos anteriormente que, no sentido da física cartesiana, quando

³³ É por essa razão que, segundo Assoun (1983), onde Breuer fala em tipos de energia (livre/ligada), Freud falará em “processo” (primário/secundário) (p. 205-206)

um mecanismo deixa de funcionar, isso não constitui um erro. Do ponto de vista estritamente físico, é a mesma coisa que funcionar. É que ele não foi *feito* para funcionar, seu funcionamento, é a “realização consciente de uma teoria”, não a finalidade prática de sua construção (Koyré, 1987, p. 83). Em outras palavras, a natureza do mecanismo não é determinada por sua utilização, mas “por sua estrutura” (p. 83). Quando nos colocamos num registro em que há “inflexão” do físico no biológico, em que a existência do sistema prende-se a uma *necessidade* de regulação, é preciso dizer que, inversamente, o mecanismo é feito para não funcionar, ou, mais exatamente, *para funcionar mal*. O funcionamento do mecanismo levaria à morte do organismo. O “não-funcionamento” é o sinal de que já não estamos plenamente no âmbito da realidade física, pressupõe que, em algum lugar, *isso* foi feito para funcionar.

A hipótese do sistema ω é uma tentativa de dar conta do fato de que, em algum lugar, o resto de Qn , do qual falávamos acima, precisa encontrar um destino, ser assumido de maneira organizada segundo os interesses econômicos do sistema, de modo a desassujeitar o aparelho das intempéries de Q . Em outras palavras, a necessidade de ter que situar o sistema ω no esquema do funcionamento psíquico ganha cada vez mais importância à medida que a regulação proposta pelo princípio do prazer revela-se *não-confiável*. E tanto mais em razão da incongruência que caracteriza a posição do aparelho neurônico em relação a seus dois exteriores, o corpo e à realidade. Se, inicialmente, a quantidade exterior surgia como o verdadeiro risco à sobrevivência do organismo, agora é a quantidade interna parece tomar essa prevalência.

Toda vez que houver um acréscimo de energia no interior do sistema, já que a descarga não faz cessar a pressão da estimulação endógena ($1 \neq Qn$), as vias trilhadas na memória tendem a ser reativadas, fazendo com que a imagem mnêmica, associada, pelas leis de contiguidade e simultaneidade, ao registro do traço quantitativo à ocasião da passagem de Qn pelas barreiras de contato, reapareça sob a forma de um *análogo* da percepção, um *simulacro perceptivo*. A esse processo de reativação das imagens mnêmicas, determinado pelo princípio do prazer como resposta às pressões internas, Freud denomina “alucinação” (Pr, p. 197)³⁴.

³⁴ Abordaremos a questão das relações entre percepção e alucinação com mais detalhes no próximo capítulo.

Nesse sentido, “princípio do prazer” falha dos dois lados. Do físico, pois, para dar conta do fenômeno da memória (ψ), é preciso supor que *nem* tudo seja registrado, o que está implicado na noção de que a filtragem realizada pelos neurônios “mnêmicos” organiza-se em função daquilo que é útil à sobrevivência do organismo. Do biológico, pois a tendência física à livre circulação da energia leva a um funcionamento automático que é fatalmente nocivo ao indivíduo. Para exercer a descarga, seria preciso que o aparelho dispusesse de alguma *informação* sobre presença do objeto “real” (Pr, p. 202). A essa informação, Freud chama “signo qualitativo ou de realidade” (Pr. 203)

Já que sistema ψ só possui uma conexão indireta com a realidade, através dos neurônios ϕ , e estes, por sua, só lidam com quantidades, apenas o sistema da consciência (ω) seria capaz de informar qualidades em ψ . Mas, como “a aptidão para perceber qualidades sensoriais” desaparece com a “sensação de desprazer” (Pr, p. 191), entra-se em uma circularidade inultrapassável. Para que o princípio do prazer seja eficaz no sentido da satisfação, é preciso a intervenção de qualidades que só a consciência (ω) pode fornecer. E o fenômeno da consciência, por sua vez, pressupõe que o princípio do prazer tenha sido eficaz.

Não podendo realizar a descarga, o ideal é que o aparelho ao menos evite os acréscimos de Qn em seu interior, até que as condições se tornem mais favoráveis. E, além disso, é preciso que organize seu funcionamento de modo a estar preparado para identificar os “signos qualitativos” quando eles surgirem. Reconhece-se assim uma terceira tendência do aparelho “neurônico”: a do *adiamento*. Aos processos correspondentes às duas primeiras tendências – descarga e constância –, Freud chamará de “primários”. Aos correspondentes a essa “nova” tendência, e para indicar a posteridade de seu surgimento, designará como “secundários”³⁵.

O surgimento de processos “secundários”, já que não se pode atribuí-los à consciência (ω), demonstra que, no próprio sistema ψ , tenha se “organizado” um grupo

³⁵ No artigo metapsicológico sobre *O Inconsciente*, Freud (1915/2006) indica em nota que essa distinção se apoia nos trabalhos de Breuer nos *Estudos sobre a histeria* (1893-1895) (p. 37). Assoun (1983) esclarece que a distinção entre processos primários e secundários, originada da dualidade “energia livre”/“energia cativa” constitui “apenas a transposição de um par resgatado de numerosas teorias físicas e psicofisiológicas no decorrer do século XIX: energia cinética/energia estática, energia atual/energia potencial; e isso, na família desse energetismo mitigado ou mecanicismo energetizado que Ostwald resgatava para dele distinguir-se” (p. 205)

de neurônios que permanece constantemente investido e que, dessa forma, torna-se apto a influenciar as passagens de Qn . Lembremos que um neurônio desinvestido é um neurônio suscetível a novos investimentos. Ao método por meio do qual essa influência se exerce, Freud chama de “inibição pelo *eu*” (Pr, p. 200). Em termos gerais, essa inibição consiste no mecanismo de “investimento adjacente”: no momento em que a passagem de Qn a um neurônio, que contém o registro de uma imagem mnêmica associada à sensação de desprazer, está prestes a se realizar, em virtude dos “trilhamentos” ali abertos pelas primeiras passagens de Qn , produz-se o investimento simultâneo de um neurônio “adjacente”, que “modificará o curso [da Qn] da corrente], que, caso contrário, dirigir-se-ia para alguma barreira de contato facilitada”, e, assim, liberado o desprazer (Pr, p. 201).

Trata-se, portanto, de um mecanismo “suplementar” de *evitação* do desprazer, mas que nada tem a fazer no que diz respeito ao aumento das estimulações endógenas. A função do *eu* é inibir os “processos primários”, orientar os investimentos no sentido de que eles se deem de maneira ramificada, isto é, de modo a não permitir – *inibir* – que os neurônios sejam intensamente investidos, mas que só o sejam à proporção das resistências presentes nas barreiras de contato entre eles.

É interessante observar que o modo com que Freud circunscreve o problema das relações do aparelho com a quantidade (Q), interna e externa, a ambivalência que marca a distinção dos sistemas, a preocupação em enfatizar o caráter anacrônico dos princípios de funcionamento do aparelho neurônico, podem ser tomados como sinais de que a questão do que seria uma “ciência natural” do psiquismo não lhe era tão clara assim, como parece sugerir, por exemplo, Gabbi Jr. (2003), tradutor do *Projeto*, ao utilizar a expressão “naturalismo ético” (p. 54) para caracterizar a noção de “desamparo fundamental”, que Freud descreve como sendo a condição humana, e a “fonte originária de todos os motivos morais” (Pr, p. 196)³⁶.

Como observa Iannini (2000), a “quantidade” no *Projeto* é de uma natureza fundamentalmente “aversiva” (p. 60). Chatelard (2005) afirma que a “quantidade” se manifesta desde o princípio em Freud por seu caráter “intrusivo”, como uma “exterior-

³⁶ Ou ainda, quando o tradutor se vale do enunciado acerca dos objetivos do *Projeto* – “expor os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados” (Pr, p. 175) – como uma razão suficiente para censurar qualquer possibilidade de leitura que procure evidenciar no *Projeto* ambiguidades no que diz respeito ao caráter estritamente naturalista da noção de ideia (*Vorstellung*) (Gabbi Jr, 2003, p. 20).

ridade radical”, presença de um “Outro pré-histórico” (p. 102). Na medida em que vai descrevendo o *comportamento* das quantidades endógenas, Freud descobre uma relação inversamente proporcional entre a grandeza da Qn e o seu potencial aversivo/intrusivo: quanto menor a Qn , menos manejável ela é no interior do regime econômico ditado pelo princípio do prazer, e, conseqüentemente, mais ameaçadora. Em *Pulsões e Destinos da Pulsão* (1915/2004), lemos que “a introdução das pulsões complica o esquema do reflexo fisiológico” (p. 147), já que os estímulos endógenos “impõem ao sistema nervoso exigências muito mais elevadas” (p. 147). É verdade que recorrendo a um texto de 1915, adiantamos elaborações que não estão presentes no *Projeto*. De qualquer modo, isso nos serve para sublinhar a intuição fundamental que surge no *Projeto* e que acompanha todo o desenvolvimento posterior da obra freudiana: a de que as quantidades internas, as “menores”, impõem os maiores problemas para o psiquismo. E de resto, a própria noção de exterioridade, reservada inicialmente ao mundo externo, passa a ser aplicável, e com mais razão ainda, à relação do aparelho com o interior do corpo.

2.4 O fisicalismo freudiano, ou a ética a contrapelo

A hipótese do inconsciente se constitui, a nosso ver, como um “ciframento” do *enigma da origem das qualidades e da consciência sensível*. Por sua “natureza” inconsciente, o psiquismo dispõe de um único método para lidar com dois exteriores em relação aos quais não está simetricamente posicionado, ou ainda, para enfrentar quantidades cuja relação grandeza/impacto não são diretamente proporcionais. Nesse sentido, a hipótese “suplementar” do sistema ω responde a uma necessidade teórica que torna-se cada vez mais imperativa: a de fornecer um modelo explicativo para as relações do aparelho psíquico com seus dois exteriores. Trata-se de saber, em suma, como fazer passar o que vem do interior do corpo para a realidade externa. A eficácia do princípio do prazer está suspensa na possibilidade dessa passagem. Pois, do contrário, a redução dos níveis de tensão se imporá sob seu aspecto mais destrutivo ao organismo, quer dizer, como um dispositivo de aumento da tensão interna.

O objetivo do *Projeto* não é simplesmente aplicar um modelo “físico” à psicofisiologia: “há imbricamento de ambas” (Assoun, 1983, p. 188). É no interior da *tensão* entre o físico e o biológico que devemos conceber o sistema ψ , como o efeito do

entrecruzamento das duas tendências, a inércia e a constância, no aparelho neurônico. Não há prolongamento natural de uma na outra, no sentido em que dizemos que uma coisa começa ali onde a outra termina. Há, inversamente, *inflexão* do físico no biológico, ou, mais precisamente, *irrupção*, retorno do mecanismo ali onde se esperava que uma finalidade se impusesse.

A hipótese do sistema ω no *Projeto* não se coloca simplesmente no domínio de uma teoria do conhecimento; ela procura responder, com efeito, ao problema da satisfação: de que maneira as necessidades internas do organismo podem ser satisfeitas, já que os estímulos internos “só cessam sob condições que têm que ser realizadas no mundo externo” (Pr, p. 176). Em outras palavras, como alcançar a “ação específica”? A noção de “desamparo fundamental” (Pr, p. 196), longe de reduzir-se à crença de Freud no “naturalismo ético”, exprime a condição fundamentalmente anacrônica da natureza no homem, uma insuficiência que não designa um acidente, uma hiância na natureza a ser colmatada pelo desenvolvimento, mas como uma condição positiva de funcionamento do sistema ψ . Trata-se por assim dizer de estabelecer a *necessidade psíquica* a partir da própria *contingência*. E para isso, nem a física, nem a biologia ou a química, e tampouco a psicologia, forneciam um modelo teórico. Era preciso inventá-lo.

A *irrupção* do físico no biológico não descreve senão o próprio aparecimento da categoria do psiquismo. O psíquico não é uma realidade, ao lado do físico e do biológico, ou mesmo entre eles; antes, é o próprio fato de que, no homem, por ele, ao contrário do animal, não contar com uma orientação prévia sobre como agir – seu desamparo fundamental – isto é, por ele partir do nada (S II, p. 146), o automatismo assume a dianteira, vem no lugar em que a finalidade falta. Ou se quisermos, o “não-sentido” irrompe na cadeia das significações vitais. Mas não devemos ver aí uma ausência provisória de um direcionamento do comportamento no sentido do que seja útil à vida. Trata-se de uma condição mesma da vida psíquica.

O “retorno” do mecanismo já aponta para a dimensão ética do psiquismo inconsciente, que poderia ser definida aqui, como o efeito do não recobrimento do físico pelo biológico. A dimensão psicofisiológica do aparelho não apaga a “natureza” mecânica dos processos neurônicos. A psicanálise não se constituiu enquanto tal pelo abandono das pretensões “fiscalistas” do *Projeto*, argumento no qual alguns encontraram a

razão para classificá-lo entre o que seriam as “publicações pré-psicanalíticas”³⁷. Surpreendentemente, é quando o “fiscalismo” triunfa que ele se torna dispensável. Não estar atento a isso, é perder um capítulo essencial da novidade trazida por Freud.

É, com efeito, ao problema das determinações subjetivas da realidade objetiva, ou, se quisermos, ao problema da constituição do objeto, que o paradoxo do sistema da consciência se liga. Mas o que é paradoxal não é o fato de Freud misturar uma concepção energética, mecânica, do aparelho neurônico com uma concepção fenomenológica, ou, se quisermos, teleológica, da consciência. Antes, o paradoxo vem exatamente de que, entre a consciência, como órgão de percepção, e a realidade, falta uma “costura” que explique o processo de constituição de um objeto, a partir da *imagem*, para o sujeito (Prado Júnior, 2003, p. 238). Uma relação positiva com a realidade não deixa lugar para uma teoria da consciência que leve em conta a função do símbolo, do negativo, da linguagem, e, finalmente, da relação com o outro na constituição da experiência perceptiva.

De um lado, Freud se recusa a tomar a consciência por fundamento, quer dizer, por um princípio de unificação da experiência. De outro, ele se recusa a fazer dela um mero “aditivo aos processos fisiológico-psíquicos” (Pr, p. 190). Ele nem dispensa a consciência, nem a explica, ela é um *isso* em suas mãos³⁸. Dessa dupla recusa, resultará uma consequência decisiva. O “não-saber” da consciência acerca dos processos psíquicos manifesta-se sob a forma de uma verdade inconsciente: a de que, para saber sobre *isso*, é preciso falar, enunciar hipóteses. Mas ao fazê-lo, o sujeito que enuncia, na medida em que fala de si mesmo, se é também ele quem não sabe, revela-se determinado no nível de sua própria enunciação, por algo que surge como vindo *de fora*, do exterior. E é nisso que Freud está implicado: ao formular a hipótese de que os processos psíquicos são inconscientes, ele recebe, de volta, os efeitos de sua própria formulação. Como afirma Dunker (1996), a hipótese do inconsciente “não pode deixar de incluir o sujeito que a enuncia quando o faz” (p. 49).

A consciência, diz Freud, “é o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso, isto é, dos processos ω ” (Pr, p. 190). Ou seja, ela não é o correlato subjetivo de todos os processos fisiológicos, mas apenas de uma parte deles,

³⁷ Na tradução da *Edição Standard Brasileira*, o texto do *Projeto* está incluído em um volume denominado “Publicações pré-psicanalíticas” (Vol. I)

³⁸ Lacan afirma que “o sistema ω já é uma prefiguração do sistema do *isso*.” (S II, p. 131)

precisamente daquela que concerne à percepção sensorial. Ela está no campo da própria objetividade. O inconsciente é que a objetividade, no domínio do psiquismo, está dividida, que ela comporta sempre um “outro lado”, objetivamente subjetivo.

A inspiração fisicalista que atravessa o *Projeto* não se reduz a uma maneira de se situar no interior do debate entre mecanicismo e vitalismo. Ao contrário, ela aponta para o forçamento epistemológico dos obstáculos que a experiência fenomenal impõe ao pensamento científico. Não se trata de escolher entre a “experiência” e o “conceito”, entre “compreender” e “explicar”, entre uma “energética” das pulsões e uma teoria do “sentido”. A obra freudiana, ao contrário do que pensava Hyppolite (1971), não vai de uma “imagem naturalista” do mundo a uma “compreensão” fenomenológica” do sentido (p. 471). Nela, o positivismo não descreve simplesmente uma etapa do pensamento, a ser superada pelo advento de uma síntese, mas o signo de uma busca obstinada por pensar logicamente as contradições do imediato. “A experiência freudiana não é de forma alguma pré-conceitual”, ela é desde o princípio “estruturada por algo de artificial” (S III, p. 17). O positivismo de Freud converte-se, assim, num racionalismo à segunda potência. Comentando o *Além do princípio do prazer*, Lacan nos dá uma bela imagem do racionalismo freudiano:

Seu pensamento merece ser qualificado, no mais alto grau, e da maneira mais firme, de racionalista, no sentido pleno do termo, e de ponta a ponta. Este texto tão difícil de penetrar com o qual estamos às voltas presentifica as exigências mais vivas, mais atuais, de uma razão que não abdica diante de nada, que não diz – *Aqui começa o opaco e o inefável*. Ele vai entrando, e nem que tiver de ficar com cara de quem se perde na escuridão, ele prossegue com a razão (S II, p. 93)

A ideia de alguma coisa com a qual não se sabe o que fazer, mas que se sente não poder ser dispensada sem mais, nos parece ter uma importância capital para o desenvolvimento da psicanálise freudiana; ela subverte a maneira tradicional de se colocar o problema da consciência. Normalmente, a pergunta é feita no sentido de saber o que, na experiência, exige a intervenção da consciência. Parte-se, dessa forma, do pressuposto da consciência como fundamento de realidade, ou se quisermos, como função de síntese. Ao contrário, para Freud, trata-se de inverter a questão dos fundamentos: ele não conta com o que a consciência sabe, mas unicamente com o que ela não sabe. De tal modo que, conforme propõe Zizek (2013), devemos realizar a questão “o que só

podemos fazer com a consciência?” sob sua forma negativa: “o que não podemos fazer com a consciência?” (p. 364). Trata-se de levar o problema até o seu ponto de impossibilidade. Talvez, seja o caso de dizer que, em Freud, é de uma subversão da consciência que se trata: o inconsciente seria, então, a consciência apreendida no ponto de sua impossibilidade constitutiva.

Não se trata de *tomar consciência* da contradição, já que a própria contradição aparece justamente em função do ímpeto da consciência em conhecer imediatamente o que só se dá por meio de longas elaborações. Se, como dirá mais tarde em seu artigo metapsicológico sobre *O Inconsciente* (1915), na psicanálise, não há “outra opção senão afirmar que os processos mentais são inconscientes em si mesmos” (Freud, 1915/2006, p. 24), não é por ele ter se dado conta de um determinado “fato”, mas porque a existência do psíquico é uma hipótese, e, enquanto tal, somente se sustenta a partir do momento em que nos recusamos a tomar consciência, isto é, a fiar nosso pensamento naquilo que as coisas *parecem ser*.

Do fato de que vemos aquilo que vemos, não devemos concluir que nossa visão seja uma apreensão imediata de uma realidade positiva. É preciso suspender essa primeira impressão, retificá-la, como nos ensina Bachelard (1996), variar as condições da experiência, “sair da contemplação do *mesmo* para buscar o *outro*” (p. 21). Ao fazê-lo minimamente, apreendemos que, quando alguém diz “vejo aquilo que vejo”, há aí um saber sobre o que seja ver, uma visão sobre a visão, um *terceiro* elemento que se interpõe entre a visão e o visto e que estrutura o fenômeno, que se revela, então, como já atravessado por construções do pensamento³⁹. Esse *terceiro*, nós nunca o encontramos na própria realidade imediata, uma vez que ele a condiciona.

Se o futuro da psicanálise não lhe reservou melhor destino no que diz respeito a sua pretensão originária de “expor os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados”, não devemos ver nisso o fracasso do *Projeto* de Freud. Ao contrário, é aí que ele revela seu fruto mais promissor: ter feito do engano da consciência perceptiva, de suas contradições intrínsecas, do seu “não saber” (Pr, p. 187), não um escolho ao programa de uma psicologia científica, mas o signo de um saber novo a ser

³⁹ Em *A filosofia do não*, Bachelard (1978) afirma: “sem teoria, nunca saberíamos se aquilo que vemos e aquilo que sentimos correspondem ao mesmo fenômeno” (p. 7).

edificado, um saber que só se sabe no momento em que se formula, quando já não mais se sabe, isto é, *só-depois*.

O não-saber da consciência é uma condição positiva da verdade. Lá onde só há saber, a verdade, o problema da verdade não se coloca. Nem, aliás, lá onde só há não-saber. É nessa hiância que o desejo de Freud se instala.

CAPÍTULO III

PERCEPÇÃO, VERDADE E REALIDADE PSÍQUICA

O primeiro “esquema” freudiano do aparelho psíquico, representado por meio das letras gregas “ ϕ ψ ω ”, é construído no *Projeto* (1895) a partir de um raciocínio que podemos escandir em três tempos. Primeiro, o aparelho, na medida em que é determinado por leis físicas, tem como função descarregar as quantidades que nele se apresentam (ϕ). Segundo, como essa descarga não pode se dar de qualquer maneira, pois depende de uma “ação específica” que modifique o mundo externo, é preciso que o aparelho seja capaz de inibir as passagens de energia, de retê-la de maneira organizada em seu interior (ψ) até que as condições da realidade exterior se mostrem adequadas à descarga. Finalmente, como, no nível de ϕ e ψ , o aparelho só lida com quantidades, resta que a “informação” sobre a adequação do mundo externo – portanto, sobre sua qualidade de “ser real” - venha de outro lugar, de *outro* sistema (ω). Em resumo, tudo se passa como se a gênese do aparelho consistisse na acumulação progressiva de funções: primeiro, *descarregar* (ϕ), depois, *reter* (ψ), e depois ainda, *informar* (ω). Para chegar a essa concepção funcional do psiquismo, Freud partirá de uma distinção fundamental no que diz respeito aos neurônios que o constituem: de um lado, os que deixam passar todas as quantidades, não oferecendo nenhuma resistência, formando o sistema da percepção, e, de outro lado, os que “só deixam passar a Q_n com dificuldade ou só parcialmente” (Pr, p. 179), constituindo o sistema da memória. É, com efeito, sobre a relação de exclusão mútua entre percepção (ϕ) e memória (ψ) que se assenta o primeiro esquema freudiano, mecânico, do psiquismo.

Observemos desde já que o surgimento de cada uma das funções do sistema não representa simplesmente um acréscimo em relação à anterior, tampouco sua hipótese. Ao contrário, quando surge uma nova função, as anteriores se modificam. A hipótese da inibição (o segundo tempo), descrevendo os modos pelos quais o aparelho retém energia *ao invés* de descarregar, flexiona a tendência à descarga (o primeiro tempo) em tendência à constância. Por sua vez, a hipótese da informação (o terceiro tempo), explicando que os processos secundários (a inibição) só se articulam aos processos primários (a descarga) através de uma referência extrínseca a ambos, transforma a

tendência à constância em tendência ao *adiamento*. E desta última, é preciso dizer que, ao contrário de sintetizar as duas tendências anteriores (descarga e constância), nomeia a existência de um impasse no cerne do aparelho psíquico, literalmente alguma coisa que não passa no circuito inibição-descarga, e que, nesse sentido, encontra-se aí bloqueada.

Mas qual será a relação entre essas letrinhas, $\phi\psi\omega$, escritas com a tinta monocromática das quantidades, e a realidade exterior, que Freud justamente não designa por letra nenhuma, e da qual ele diz apenas que o aparelho ϕ , isto é, os órgãos sensoriais situados na periferia do psiquismo, é o que está mais próximo, mas que, dela, não conserva nenhum traço? Qual o papel do mecanismo da regressão alucinatória na estruturação dos fenômenos perceptivos? De que maneira o aparelho psíquico pode escapar à sugestão que lhe é feita pela estrutura da alucinação, a saber, de que o *desejado* é o *percebido*? E, ainda, qual a natureza da relação entre prazer e realidade na percepção? São essas questões que motivam a discussão que tentaremos desenvolver neste capítulo. Ao tentar determinar a relação do homem com a realidade externa, Freud se depara com uma dupla impossibilidade: o sistema ψ não pode conhecê-la diretamente e o sistema ϕ não pode registrá-la.

Na hiância entre percepção (ϕ) e memória (ψ), instaura-se a exigência de um critério de verdade que garanta a mediação entre os dois aparelhos, quer dizer, que assegure a distância tópica entre eles, impedindo a reversão do sentido geral dos movimentos neuronais (a descarga) e, por conseguinte, a passagem direta das quantidades de ψ para ϕ , o que resultaria forçosamente na alucinação do objeto que satisfaria as precisões internas do organismo. Apenas esse critério de verdade seria capaz de dar lugar ao “signo qualitativo” (*Qualitätszeichen*) da realidade, isto é, à informação, em ω , de que, às representações internas fornecidas pelo sistema mnêmico (ψ), corresponde um objeto real, presente na realidade externa⁴⁰. Mas porquanto diz respeito a uma ordem qualitativa, o critério precisa ser buscado alhures, ou seja, fora do regime quantitativo que domina os “processos primários” do funcionamento psíquico. Como veremos, se essa busca não tem melhor sorte, é em razão de uma impossibilidade estrutural, ou seja, inscrita nos próprios meios pelos quais ela se exerce. Essa impossibilidade

⁴⁰ “Trata-se de um signo na medida em que nos avisa da presença de alguma coisa que se refere efetivamente ao mundo exterior, assinalando à consciência que é com esse mundo exterior que ela lida” (S VII, p. 62)

nos obriga a recolocar o fato da percepção no horizonte do problema da verdade, contrariamente à tendência que consiste em conceber os fenômenos da percepção unicamente do ponto de vista de suas relações com a realidade. Tendência, aliás, à qual Freud não deixa de dar algum assentimento.

Na *Carta 39* a Fliess (01.01.1896), escrita alguns meses após a finalização do *Projeto*, Freud (1950[1896]/1996) afirma que os processos de percepção precisam passar pela consciência para adquirirem expressão psíquica, enquanto os processos ψ seriam “inconscientes em si e só subsequentemente adquiririam uma consciência secundária, artificial...” (p. 311). É somente ao serem atraídos pela consciência que os fenômenos perceptivos chegariam até ψ e adquiririam um *sentido* propriamente psíquico. Assim, Freud propõe uma revisão no ordenamento tópico do esquema inicialmente apresentado no *Projeto*. Ao invés de $\phi\psi\omega$, diz ele, deve-se intercalar ω entre ϕ e ψ . Como vimos no capítulo anterior, a ruptura das relações diretas entre os sistemas da percepção e da memória é não apenas discordante em relação à hipótese do inconsciente, como também ameaça os “fundamentos” de todo o *Projeto*. É o que Lacan denomina *entificação* da consciência (S II, p. 143). Essa interposição da consciência entre percepção e memória, Freud não a proporá novamente em nenhum outro lugar de sua obra. Entretanto, a exigência de apreender a unidade tópica entre percepção e consciência, sob a forma de um “sistema percepção-consciência”, permanecerá como um fundo constante das elaborações posteriores, e cada vez mais imperativa.

Os órgãos sensoriais desempenham no *Projeto* – e na obra freudiana de um modo geral – função análoga à de uma *tela*, ou, mais precisamente, de “crivos” situados na fronteira entre o aparelho neurônico e a realidade exterior, e que só deixam passar os estímulos cujos períodos coincidam com os seus (Pr, p. 185 e 189). O sistema “percepção-consciência”, dirá Freud (1933[1932]/2010) nas *Novas Conferências introdutórias à psicanálise*, está “voltado para o mundo externo, ele intermédia as percepções deste, e nele surge, durante seu funcionamento, o fenômeno da consciência” (p. 155). Se o período dos estímulos no mundo externo coincide com o dos órgãos sensoriais, ele passa e a descarga é realizada, segundo a expressão que Freud empresta de Fechner, em uma “margem de indiferença estética” (Fechner *apud* Freud, 1920/2006, p. 136). Nesse caso, dá-se o fenômeno da consciência. Se o período não coincide, ou o organismo deve fugir, no caso das grandes quantidades, ou lhe será indiferente, no

caso das pequenas quantidades, que estão aí, em todo caso, fora de seu interesse. É uma definição de fisiologista. E quanto a isso, o próprio Freud diz não aportar nada de novo (p. 149)⁴¹.

Mas no polo oposto dessa “receptividade”, a análise freudiana dos sonhos evidencia a dimensão de um “ato psíquico” implicado nos fenômenos perceptivos, a alucinação, que amplia o interesse pela realidade e, conseqüentemente, complexifica a função de recepção dos órgãos sensoriais. Mas não apenas isso. O caráter alucinatório dos sonhos e das primeiras percepções complica a assimilação, como o próprio Freud às vezes pretende, dos fenômenos perceptivos à consciência, ou seja, a redução do problema da percepção ao da consciência perceptiva. Não porque a consciência seja incapaz de alucinar, mas porque, para isso, ela é desnecessária. Enquanto “crivos”, os órgãos sensoriais asseguram a proteção do sistema nervoso contra as grandes quantidades de energia provenientes da realidade exterior, filtrando-as. Já no que diz respeito às quantidades endógenas, o sistema está exposto “sem proteção”, e a tarefa de descarregá-las, quer dizer, de fazê-las passarem ao real, esbarra na precariedade e escassez de recursos por parte desse aparelho que Freud reduz inicialmente a uma letra, ψ .

Tentaremos mostrar neste capítulo que, em contraste com o “primeiro” esquema do aparelho psíquico, o “segundo” esquema, apresentado na *Interpretação dos sonhos* (1900), introduz uma dimensão temporal dos processos psíquicos, apontando para uma noção de realidade psíquica que exige, como seu corolário, o conceito de desejo, o qual, por sua vez, constitui uma dimensão privilegiada para a deformação das concepções: (i) sensualista da *percepção* como recepção “neutra” de dados sensíveis; (ii) associacionista do *percebido* como complexo de elementos simples (sensações) ligados exteriormente por leis físicas de associação, isto é, como representação.

Para tentar seguir e evidenciar o percurso da “deformação” das concepções clássicas da percepção no interior da obra freudiana, partiremos do “esquema” do aparelho psíquico proposto na *Interpretação dos sonhos*, buscando mostrar que a realização alucinatória do desejo descortina a estrutura temporal dos fenômenos perceptivos. Em seguida, veremos que o aparecimento da noção de “*a Coisa*” (*das Ding*), no *Projeto*, reposiciona o “fato” da percepção no campo da verdade. Por fim, o conceito de

⁴¹ Não sem ressaltar, entretanto, que é um problema para a psicanálise, e não para a fisiologia, explicar por que “a consciência está localizada exatamente na superfície do cérebro, em vez de estar bem guardada no mais íntimo de seu interior” (Freud, 1920/2006, p. 149).

“denegação” (*Verneinung*) (1925) será analisado como o operador lógico dessa verdade e, por conseguinte, da “deformação” das concepções clássicas da percepção, na medida em que concretiza e dá uma forma lógica à impossibilidade *estrutural* de uma garantia do verdadeiro na determinação das relações do psiquismo com a realidade exterior.⁴² Impossibilidade que os esquemas do *Projeto* e da *Interpretação dos sonhos* apresentavam como tendência *funcional* ao adiamento, quer dizer, como situação provisória a superável desde que “signos qualitativos” advenham na consciência (ω). Ao conjunto dos argumentos que, a nosso ver, podem sustentar a hipótese de uma “deformação” do conceito de percepção no interior da obra freudiana, nomearemos, se bem que em um sentido que será preciso explicitar melhor, *metapsicologia da percepção*.

3.1. Verdade e *Naturwissenschaft*

A partir do momento em que nos perguntamos se um objeto “é real ou não”, se aquilo que vemos é “realmente o que vemos”, qualquer que seja a resposta, impõe-se uma exigência para a qual nunca estamos efetivamente à altura: a de dizer a “verdade da verdade”⁴³, ou seja, buscar fora da própria resposta a garantia de sua verdade. Nesse sentido, a emergência do problema da verdade, ou mais precisamente, da verdade como impasse, revela-se síncrona à interrogação sobre a realidade. Ora, retomando os termos que Freud emprega na *Carta 39*, se, para distinguir “verdade” de “ficção” (Freud, 1950[1896] / 1996, p. 310), o aparelho psíquico não dispõe senão de imagens mnêmicas e quantidades, é forçoso admitir que o critério é construído com aquilo que ele deveria, antes, permitir distinguir: a “imagem” da “quantidade” com a qual ela é

⁴² Essa divisão tem para nós um valor heurístico. Não se trata, com efeito, de dizer que cada um desses aspectos da deformação só se apresenta nesse ou naquele texto. Antes, trata-se de isolá-los artificialmente, analisar sua estrutura interna, identificar seus pontos de articulação e de interferência recíproca, para, assim, tentar apreender as coordenadas que dirigem as fases sucessivas da construção do problema da percepção na psicanálise.

⁴³ Derrida (2006) se valerá das antinomias e contrassensos dessa expressão para denunciar a primazia de uma “metafísica da presença” na história do pensamento ocidental, sobre o fundo da qual a posição do problema da verdade será determinado a partir do privilégio concedido à fala e do consequente “rebaixamento da escrita” (p. 4). Em razão desse privilégio da fala, o pensamento da verdade teria sido, segundo Derrida, confinado, desde Sócrates, nos limites estreitos de um “logofonocentrismo” (Derrida, 1995, p. 180). Sem pretender entrar nos meandros da crítica, mencionemos apenas que a “metafísica da presença” denunciada por Derrida consiste fundamentalmente, malgrado as variações pelas quais ela se exprime na história do pensamento, na suposição de uma *presença do ser* prévia ao discurso que tenta apreendê-la, sendo a emergência do verdadeiro, por conseguinte, concebida segundo o modelo da revelação e do recobrimento do ser pelo discurso. Para uma análise da crítica derridiana à psicanálise no que concerne ao tratamento dado por esta à psicanálise, bem como das possíveis respostas que a ela se pode formular, Cf. Iannini, 2009, em especial pp. 47-49 e 190-195.

investida. E nesse caso, seria necessário um segundo critério para assegurar-se da verdade do primeiro, depois um terceiro, e depois ainda, um quarto, etc... A remissão infinita do critério a uma ordem transcendente que lhe dê legitimidade, eis aí em ação o impasse da verdade como representação, ou, melhor dizendo, como adequação entre “coisa” e “intelecto” (*adaequatio rei et intellectus*).

É fato curioso que o vocábulo utilizado por Freud para designar a percepção, *Wahrnehmung*, tenha na língua alemã o sentido literal de “tomada do verdadeiro” (S VI, p. 80), “apreensão do verdadeiro (*Wahr* – verdade, *nehmen* – tomar, pegar, apreender)” (Coelho Junior, 1999, p. 27)⁴⁴. Tal curiosidade semântica não deve, entretanto, nos deixar enganar quanto ao sentido que, por vezes, o “verdadeiro” tem para Freud: o de uma “imagem exata da realidade” (p. 27; Perron, 1995, p. 500). É uma concepção sensualista e, em última análise, metafísica⁴⁵. Em 1932, comentando a natureza do pensamento científico por oposição às “visões de mundo” (*Weltanschauungen*) religiosa e filosófica, Freud (1933[1932]/2010) explicita a concepção científica de “verdade”:

Ele [o pensamento científico] busca obter uma correspondência com a realidade, ou seja, com o que existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos. Essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de “verdade” [*Wahrheit*] (p. 338)

Se bem que a adesão a esse *correspondencialismo* não seja sem ressalvas, é em torno dele que se organiza o regime de verdade que Freud pretende imprimir à psicanálise⁴⁶. O que, entretanto, não nos desobriga de ter que examinar a fisionomia que essa

⁴⁴ Cf. S VII, p. 80.

⁴⁵ Em “Para além do ‘princípio de realidade’” (1936), Lacan problematiza o caráter supostamente objetivista das psicologias associacionistas, derivadas das doutrinas empiristas, procurando desemboscar os prejuízos metafísicos sobre os quais essas psicologias se assentam, malgrado suas intenções explícitas de realismo. Pois, ao contrário de preparar o campo para um estudo objetivo dos fenômenos, o postulado empirista segundo o qual “*nihil erit in intellectu quod non prius fuerit in sensu*” (“não há nada no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos”), ao reduzir “a ação do real ao ponto de contato da mítica *sensação pura*”, coloca a identidade dos objetos na conta de um decreto do “espírito puro”, fazendo desse ato de identificação “o momento verdadeiro do conhecimento” (E, p. 80). Bento Prado Júnior (2003) nota com precisão que o “antiojetivismo de Lacan é, desde o início, um anti-solipsismo” (p. 239)

⁴⁶ A crítica de Freud às *Weltanschauungen* dirige-se igualmente à própria ciência, na medida em que ela não está ao abrigo de extrapolar seu domínio de questões, precipitar-se em generalizações injustificadas, e assim converter-se numa *Weltanschauung*, visão de mundo, concepção do universo, em suma, “construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência” (Freud, (1933[1932]/2010), p. 322). Crítica à ciência e, portanto, autocrítica (De Neuter, 1994, p. 10-11).

concepção adquire no interior da racionalidade psicanalítica; por exemplo, quando a interrogamos sob o ângulo da hipótese do inconsciente. Já se observou (Iannini, 2009) que a persistência de uma noção de verdade tão agudamente ingênua não decorre de uma adesão irrefletida de Freud a “pressupostos filosóficos”; antes, ela é o signo “de uma *sublime indiferença* em relação ao tratamento filosófico do problema...” (p. 20). Em todo caso, cabe-nos perguntar: o que se torna a correspondência entre representação e realidade desde que admitimos a existência de “representações inconscientes”, formadas de acordo com “processos primários”, cuja característica, como se sabe, é justamente não levar em conta as exigências da realidade externa, nem comportar o menor traço de consciência?

Por outro lado, não devemos sobrevalorizar a contradição eminente que uma teoria correspondencialista da verdade introduz na psicanálise. Afinal, como Freud (1940[1938]/2014a) dirá em seu *Compêndio de psicanálise*, nem a ciência, nem a psicanálise, têm esperanças de atingir o “estado real das coisas”, “independente da capacidade receptiva particular de nossos órgãos sensoriais”,

pois vemos que tudo o que acabamos de deduzir tem que ser traduzido novamente para a linguagem de nossas percepções, da qual simplesmente não podemos nos libertar. Mas essa é, afinal, a natureza e limitação de nossa ciência” (pp. 150-1)

Em que pese o interesse pela crítica dos limites da apreensão científica - da qual, aliás, o modelo de investigação das *Naturwissenschaften*, sob a forma do paradigma experimental, já fornecia a convicção -, o essencial aqui é que Freud tenha feito dessa “limitação” o apelo a uma *outra concepção de realidade*, específica aos fenômenos psíquicos. Não é desnecessário lembrarmos, com Lacan, que a psicologia oficial da época de Freud – leia-se, associacionista – não conferia nenhuma especificidade à “realidade psíquica”: ou os fenômenos psíquicos diziam respeito às operações do conhecimento racional, sendo, portanto, decomponíveis através de uma “análise associacionista”, ou se explicariam por um “determinismo orgânico” (E, p. 82). Afora isso, não haveria senão realidades ilusórias. Mas eis justamente o que Freud quer reintroduzir no campo da racionalidade científica: o ilusório, o fictício, o incoerente; mais precisamente, extrair a lógica que preside sua constituição. Como diz Lacan na abertura de

seu *Seminário* do ano de 1953-1954, “a descoberta de Freud é a redescoberta, num terreno não-cultivado, da razão” (S I, p. 12)

Ao invés de tentar *verificar* os fenômenos psíquicos a partir de um sistema de referências dado – leis de associação, suporte físico e substrato biológico -, o que deveria levar fatalmente à recusa de alguns deles como desprovidos de realidade, Freud adota outra atitude: introduz uma ordem de determinação racional daquilo que se apresenta como *irreal*. Trata-se de buscar a racionalidade própria ao *irreal*. É verdade, como observa Ogilvie (1987), que o postulado dessa racionalidade não é nenhuma novidade na história do pensamento filosófico. Mas na psicanálise, sobretudo com Lacan, ele é reafirmado de uma maneira “radicalmente não reducionista”, conduzindo a uma retomada do “problema do ilusório no nível de seu próprio discurso, quer dizer, até em suas pretensões e seu vocabulário: aquele do ‘sentido’” (Ogilvie, 1987, p. 28). Reafirmação não reducionista, pois não identifica simplesmente o ilusório ao racional, negando-lhe o acesso à dimensão do sentido – tal como pretendem as filosofias da racionalidade (Cavaillès, Canguilhem, Koyrè, etc.) – nem tampouco interdita a possibilidade de uma determinação objetiva dos fenômenos psíquicos – para o quê as “filosofias do sentido” (Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, etc.) bastariam. Afastando-se tanto da posição epistêmica que consiste em negar o sentido, a subjetividade e a experiência singular em nome de um sistema conceitual objetivo do saber racional, quanto daquela que afirma que ‘tudo tem um sentido’, a originalidade da psicanálise é precisamente a de ter feito do “indeterminado (...) uma das roupagens particularmente complexas do determinado” (p. 16). É isso o que marca profundamente o encontro de Lacan com a psiquiatria organicista, desde sua tese sobre *As relações da psicose paranoica com a personalidade* (1932). Nas palavras de Ogilvie:

O princípio do determinismo não deve conduzir a afirmar a irrealidade de tudo o que se apresenta sob a forma de sua negação. O erro não é um puro nada, mas uma realidade incompleta que convém recolocar em seu lugar (p. 16).

Trata-se, com efeito, de “descobrir o determinismo próprio ao psiquismo” (p. 27), ou, em outras palavras, de retomar o problema do sentido no campo da racionalidade. O essencial aqui é observar que o programa de pesquisas da psicanálise se funda sobre o reconhecimento de uma ordem positiva dos fenômenos psíquicos reputados

pela psicologia oficial os mais irrealis, ilógicos, e, por conseguinte, os menos passíveis de um tratamento científico: os sonhos, os lapsos, os chistes, etc. Do ponto de vista metodológico, tal reconhecimento corresponde a uma atitude de “submissão ao real” (E, p. 84), de negação do ponto de vista que exclui o testemunho do sujeito. Reintroduzir esse testemunho como via de acesso ao real dos fenômenos psíquicos, eis aí a palavra de ordem da psicanálise nascente. É essa atitude de “submissão ao real” que permitirá a Freud reconhecer, às particularidades, descontinuidades e lacunas da “linguagem das percepções”, uma realidade própria.

Lá onde a coisa real, “fora de nós”, escapa à nossa apreensão, nas lacunas da percepção, é aí que Freud infere “um certo número de processos que são em si mesmos incognoscíveis”, sem qualidades, intercalando-os “entre aqueles que são conscientes” (Freud, 1940[1938]/2014a, p. 151). Tal procedimento, que o fundador da psicanálise compara ao que o físico realiza em suas experimentações, e que não deixa de conservar seu aspecto de “ficção teórica”⁴⁷, consiste em descrever a maneira pela qual o “incognoscível” se manifestaria na consciência *caso pudesse*, hipoteticamente, nela penetrar.

(...) e se, por exemplo, dizemos: “aqui interveio uma lembrança inconsciente”, isso significa que: “Aqui ocorreu algo de que nos é totalmente incompreensível, mas que, se tivesse vindo à nossa consciência, só poderia ter sido descrito de tal e qual maneira (p. 151).

A lacuna não é o signo de uma contingência cujo véu a racionalidade científica, cedo ou tarde, terminaria por levantar, restituindo, em novas bases, a necessidade e a universalidade da correspondência da “coisa” ao “intelecto” (*adaequatio rei et intellectus*). Ao contrário, a realidade do inconsciente se manifesta justamente nisso que a coisa surge como essencialmente contingente e indeterminada, e que os dados da experiência se apresentam da maneira mais desconexa e desordenada. Essa realidade, na ausência de um sistema de referências que permita verificá-la, é preciso construir seus nexos e ordem próprios, na linguagem em ela se exprime, a saber, a do inconsciente – “o psíquico propriamente real” (InS, p.641). Em Freud, a contingência é elevada ao estatuto de dado positivo da experiência, cuja lógica de produção deve ser apreendida

⁴⁷ Na *Interpretação dos sonhos* (1900), Freud caracteriza como “ficções teóricas” a ideia de um aparelho psíquico que funcionasse exclusivamente de acordo com os processos primários e a suposição de que o primeiro objeto do desejo é alucinado (InS, p. 626 e 631).

num plano diferente daquele em que o dado se manifesta, quer dizer, num plano que não seja o meramente psicológico, e, menos ainda, o sumamente metafísico. Esse trabalho de reconstituição, apenas um nome está à altura de designá-lo: “metapsicologia”⁴⁸.

Mas que tipo de verdade pode assimilar o alcance de uma noção de realidade tão distante daquela de um domínio puramente empírico do qual as representações forneceriam imagens mais ou menos exatas? Certamente, não uma de tipo *referencialista*. E, não obstante, premido por seus ideais de ciência, Freud não hesitará em dar seu assentimento a uma concepção da verdade (*adequatio rei et intellectus*) que, é preciso dizer, ou translada o conceito de realidade psíquica, inconsciente, novamente para o país do meramente ilusório, ou invalida a si própria. O que talvez demonstre, como observa Iannini (2009), “o quão Freud estava à vontade quanto aos limites da *Naturwissenschaft*” (p. 186). Antes de tentarmos uma formulação mais precisa sobre o tipo de verdade que convém à doutrina psicanalítica, recenseemos alguns elementos que nos permitam esclarecer melhor o conceito de realidade psíquica.

3.2 A constituição do psiquismo à deriva da realidade

Em sua *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (1960), Lacan chama a atenção para o fato de Freud ter recusado, “na origem a todo sistema de qualquer de suas tópicas, a *menor realidade*, como aparelho diferenciado no organismo” (E, p. 656). Para se constituir, o psiquismo não encontra nenhum suporte na realidade externa. Se em seguida alguma realidade vai impor-se ao aparelho psíquico, é em razão dele ter se constituído inicialmente à deriva, sem nenhum lastro fora dos circuitos de prazer/satisfação que cria para si.

Desde o *Projeto*, Freud começa a se dar conta de que, no campo da experiência psíquica, não basta que alguma coisa do mundo exterior seja realmente percebida. Se o percebido não for adequado às precisões do organismo, se não estiver articulado aos interesses do aparelho psíquico, seu estatuto de “realidade” não terá nenhum valor prático, quer dizer, não poderá ser utilizado no sentido da satisfação das necessidades. Do ponto de vista econômico, a percepção só interessa ao sistema ψ na medida em que for

⁴⁸ A esse respeito, cf. nosso capítulo I.

capaz de fornecer o substrato sensível para a formação dos “signos qualitativos” que permitam ao aparelho proceder à descarga (Pr, p. 235).

No entanto, o que o primeiro esquema freudiano do psiquismo – $\varphi \psi \omega$ – demonstra é justamente que os objetos da percepção atual se caracterizam originariamente por sua *inadequação*. Ora, os processos primários e o mecanismo regressivo da alucinação não atestam justamente essa inadequação? Já que, sob a pressão das quantidades endógenas, o aparelho alucina o objeto desejado (ψ), o lugar da percepção atual fica reduzido ao de uma realidade não-encontrada, porque ali onde o objeto aparece (φ), falta o critério (ω) para distinguir sua verdade, quer dizer, para reconhecê-lo como não-real. Nesse sentido, se não basta que o objeto seja realmente percebido, é porque ele precisa, antes, ser *reconhecido*. O que supõe, por sua vez, que sua percepção tenha sido repetida *pelo menos* uma vez, que ele reapareça no campo perceptivo⁴⁹. No âmbito dos processos primários que dominam a gênese do aparelho, essa reaparição é necessariamente uma alucinação (Pr, p. 214)⁵⁰. Pois, se o trajeto descrito pela “primeira percepção” vai de φ para ψ , do polo sensorial para o do seu registro mnêmico, a “segunda percepção”, na medida em que a base do processo é, como veremos melhor mais adiante, a busca pela identidade com o que foi percebido anteriormente ($\psi=\varphi$), só pode partir de ψ para φ , ou seja, percorrer o caminho inverso àquele por meio do qual a imagem mnêmica se constituiu, devendo o aparelho, para isso, investi-la com uma quantidade endógena de energia que impulse o trajeto. Essa quantidade, pelo fato de o aparelho ainda não dispor de um mecanismo que regule suas passagens⁵¹, não apenas reativa a imagem mnêmica, mas é transferida até φ , de tal modo que ela adquire a “completa vivacidade sensível” (Freud, InS, p. 571).

Mas poder-se-ia dizer que, sendo a “segunda percepção” necessariamente uma alucinação, ao menos a primeira teria sido “verdadeira”, ou seja, referida, de fato, a algum objeto da realidade externa? Na resposta a essa questão reside, a nosso ver, uma dimensão essencial do conceito psicanalítico de realidade psíquica: na série dos acontecimentos psíquicos, a “primeira percepção” se reduz a uma imagem da qual o fenô-

⁴⁹ Lacan exprime essa condição dizendo que “toda espécie de percebido comporta necessariamente a referência a um percebido anterior” (S I, p. 74). Ou ainda, como Jean Hyppolite interpreta em seu *Comentário sobre a Verneinung* (1954), “o sujeito reproduz sua representação das coisas a partir da percepção primitiva que teve delas” (E, p. 899).

⁵⁰ “O processo primário, quando ele é o único em jogo, desemboca na alucinação” (S VI, p. 48)

⁵¹ O que apenas o desenvolvimento ulterior dos mecanismos de inibição pelo “eu” tornará possível.

meno alucinatório fornece a estrutura e as condições. Eis o sentido que devemos atribuir à afirmação de que “a recordação primária de uma percepção é necessariamente uma alucinação” (Pr, p. 214): a primeira recordação é ela própria uma percepção...alucinatória. É porque o objeto é alucinado – e não recordado – que ele é percebido. A fórmula de Serge Lebovici esclarece essa condição de maneira exemplar: “o objeto é investido antes de ser percebido” (Lebovici *apud* Angelergues, 1995, p. 455). Nesse sentido, Lavellée (1995) propõe a hipótese de que a “certeza perceptiva” se sustenta na “coloração” alucinatória da atividade perceptiva, sem a qual “*não há sentimento de realidade, nem de ‘presença no mundo’*” (p. 429). A alucinação, explica Lacan em seu *Seminário* de 1959-60, não designa nada menos do que uma condição para a constituição dos objetos da percepção:

No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível (S VII, p. 68)⁵²

Longe de apontar para uma abertura originária ao Ser, cortada em virtude de o aparelho ter enveredado pela via alucinatória, Freud supõe que o próprio aparelho psíquico só tenha se constituído em razão de o *percebido* – o primeiro, o segundo ou o terceiro, pouco importa – ter sido alucinado. É aí, e não antes, que se efetua uma primeira abertura, não para o Ser, mas para a potência *estésica*, performativa, da imagem, para a possibilidade de uma presença que se impõe com toda evidência, mesmo - e principalmente – não havendo, dela, nenhum referente no mundo externo. “A alucinação traz consigo a convicção de tratar-se de uma realidade” (Freud 1917[1915]/2006, p. 86) Não é difícil, certamente, identificar, no fundo dessa concepção estésica da imagem, a conjunção de um sensualismo da consciência e um espiritualismo da sensação, da qual a psicopatologia do século XIX – sobretudo aquela que grassou entre os alienistas franceses, na descendência de Esquirol, em Lélut, Moreau de Tours, Baillarger, etc. - retirou em grande medida seu fôlego⁵³. O resultado é que se pôde definir, a partir daí, a alucinação como o “resultado um tanto compulsivo de um ato normal da inteli-

⁵² No *Seminário Livro 6*, Lacan afirma que “a realidade humana se constrói sobre um fundo de alucinação prévia” (S VI, p. 49)

⁵³ A esse respeito, cf. os estudos de Paul Bercherie sobre os “fundamentos da clínica” (1989, em especial p. 57-69) e sobre “a gênese dos conceitos dos conceitos freudianos” (1983, em especial p. 105-157)

gência, o mais alto grau de transformação sensorial da ideia” (Lélut *apud* Bercherie, 1983, p. 133). De Locke a Condillac e aos alienistas franceses, a alucinação testemunha o “caráter essencialmente perceptivo das imagens mentais” (Bercherie, 1989, p. 66). Em 1870, Hippolyte Taine publica sua obra *De l’intelligence*, na qual esse testemunho é levado às últimas consequências, isto é, ao ponto em que a economia da distinção entre imagem e sensação já quase não subsiste mais: “cada imagem é munida de uma força automática e tende espontaneamente a um certo estado que é a alucinação” (Taine, 1892a, p. 139). O segredo do fenômeno alucinatorio reside, de acordo com essa perspectiva, na capacidade que os centros sensoriais têm de “recriar a sensação na ausência do objeto” (Quercy, 1925, p. 118). É a origem externa – digamos objetual – da excitação que permite distinguir a sensação da imagem, esta “podendo ser chamada de sensação endógena, e a sensação propriamente dita, de sensação exógena” (p. 129). O corolário dessa teoria será dado por Taine (1892b), de uma maneira que não é menos surpreendente que desconcertante:

Assim, nossa percepção exterior é um sonho *de dentro* que se encontra em harmonia com as coisas *de fora*; e, ao invés de dizer que alucinação é uma percepção exterior falsa, é preciso dizer que a percepção é uma alucinação verdadeira (p. 13)⁵⁴

Assim, Taine não apenas atribui à alucinação uma dimensão eminentemente sensível, mas define a própria percepção como uma “alucinação normal” (Soler, 2007, p. 30). Mesmo que Freud nunca tenha feito qualquer referência à teoria taineiana da percepção, não nos parece ilegítimo perguntar: como a psicanálise de Freud se situa face à generalização do funcionamento alucinatorio ao conjunto da vida perceptiva, e, mais geralmente, da vida psíquica?

Acreditamos que a resposta a essa questão exige um exame detido das nuances que a descrição do fenômeno alucinatorio recebe no interior da teoria freudiana da percepção, o que tentaremos fazer nas páginas que se seguem. Mas devemos ter em conta, desde logo, que o paralelismo psicofísico se imprime com todo vigor na *démarche* freudiana: a cada fenômeno da vida mental, corresponde uma modificação eficaz na realidade física, o cérebro. Aquilo que o sujeito percebe por meio de suas faculdades psíquicas (memória, atenção, pensamento, etc.) não é outra coisa senão o “avesso epi-

⁵⁴ Cf. Bercherie, 1983, p. 135

fenomenal” do que ocorre no neurônio (S II, p. 184). A realidade física se configura assim como um núcleo irredutível da experiência psicológica. E é isso que nos adverte de não acolher, sem mais, no interior da teoria psicanalítica, a ideia de uma alucinação generalizada, apanágio do espiritualismo taineiano⁵⁵. Mas, vale a pena insistir, o tratamento que Freud dá ao problema das alucinações é repleto de nuances e assaz sutil para que resumamos a resposta à questão acima em uma sentença definitiva e peremptória. Vejamos mais perto em que sentido as coisas se encaminham no interior do percurso freudiano.

É verdade que o mecanismo atuante no fenômeno da alucinação não ocorre apenas nos estados patológicos ou nos sonhos, estando igualmente presente no “pensamento normal” da vida desperta. Mas é verdade também que, aí, ele nem sempre é capaz de exercer-se de modo a “gerar a animação alucinatória das imagens perceptivas” (InS, p. 571). Surge, então, a questão de saber por que no “pensamento normal” – excluindo-se todas as condições patológicas – o fenômeno alucinatório pode não chegar efetivamente a se realizar? Ou em outras palavras, por que ele não se realiza necessariamente? É, no fundo, do problema da estrutura do *complexo alucinação-percepção* que se trata aqui. Não basta, para Freud, descrever os fenômenos alucinatórios. É preciso, mais do que isso, explicar as idiosincrasias de sua constituição, sua dimensão eminentemente conflitual, e, principalmente, retomá-los sob o ângulo das consequências que eles introduzem na experiência e que retroagem sobre seus processos estruturantes. Nesse sentido, realizar um esboço do enquadramento dado pro Freud ao conceito da regressão não será uma tarefa vã.

3.3 O impasse da regressão na textura da temporalidade psíquica

Reconstruir as funções psíquicas a partir da *sensação* e do *reflexo* não é, seguramente, um traço distintivo do pensamento freudiano. Ao contrário, tudo o que se pôde colocar na esteira das filosofias empiristas do século XVIII sob a rubrica de “psicologia” - até o início do século XX - teve, em alguma medida, relação com a tentativa de induzir as ditas funções superiores (pensamento, julgamento, memória, etc.) a partir

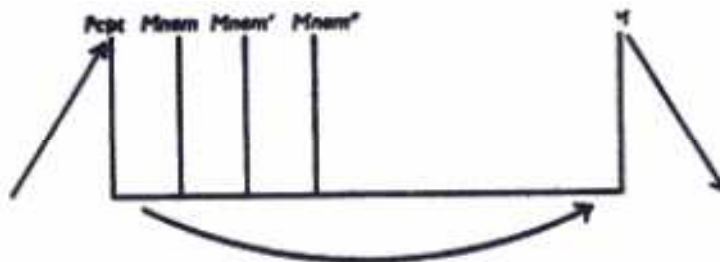
⁵⁵ A título de curiosidade, é interessante mencionar o fato de que Freud leu *De l'intelligence* (1870/1892) de Taine, como se pode constatar em sua *Carta* de 13.02.1896 a Fliess. É verdade que a referência é enigmática e pouco precisa, pois Freud diz apenas que está ocupado com a metapsicologia e que o livro de Taine lhe “caiu extraordinariamente bem” (Masson, 1986, p. 173).

de complexos de reações elementares. Em Freud, não é diferente. Ou, pelo menos, não é isso que difere seu percurso, o naturalismo. Todavia, o ponto de partida e a inspiração sendo os mesmos, os caminhos adotados, a maneira de tratar os obstáculos e, conseqüentemente, os resultados, não o são. Não é desnecessário lembrarmos que, se Freud se interessa pelo caráter *estésico* do fenômeno alucinatório, é na medida em que ele vê aí uma pista na direção da apreensão da lógica que preside a formação dos sonhos, ou, melhor dizendo, dos pensamentos oníricos. A esse respeito, Lacan (1978 [1973] / 2012) sublinha que, em Freud, o sonho não é como uma alucinação; esta que é como um sonho, no sentido em “que ele é alguma coisa de plenamente articulado” (p. 1494).

É por meio da análise dos sonhos que Freud aborda inicialmente o mecanismo das alucinações: impedida de escoar até o polo motor do aparelho, a corrente de Q proveniente de ψ toma o sentido inverso, seguindo livremente em direção a ϕ (Pr, p. 214; InS, p. 571). Trata-se daquilo que Freud nomeia “regressão”, à qual atribui três dimensões fundamentais: *tópica*, concernente ao espaço percorrido pelas quantidades; *temporal*, no que diz respeito à evolução e ao desenvolvimento do aparelho psíquico; e *formal*, quanto aos métodos de expressão e representação empregados. Mas essas três dimensões não manifestam senão um único e mesmo fenômeno: o da retransformação de uma representação na imagem sensorial da qual originalmente derivou (InS, p. 566 e 571). Tal como evidencia um parágrafo acrescentado por Freud em 1914 ao final da seção B (“Regressão”) do capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*, “o mais antigo em termos temporais é ao mesmo tempo primitivo sob o aspecto formal e mais próximo da extremidade perceptiva na tópica psíquica” (InS, p. 576).

Demarca-se aí um modo especial do funcionamento do psiquismo, caracterizado, primeiro, pela interrupção, e em seguida, pela reversão do sentido geral do movimento neurônico. Todo o problema evidentemente é o dar conta do paradoxo que consiste em afirmar que as excitações, oriundas de ϕ (estímulos externos) ou de ψ (estímulos endógenos), em determinadas circunstâncias, adotem um caminho reverso àquele para o qual a pressão quantitativa as impele, isto é, do polo sensorial (ϕ) para o polo motor (ω), o que está explícito no modelo do arco reflexo (excitação-descarga). Nas palavras de Lacan, “aquilo que vem pelo *sensorium* deve ir pelo *motorium*, e se o *motorium* não funciona, isso volta atrás” (S XI p.147). No sonho, o sentido *regrediente*

dos movimentos neuronais se explica pela paralisia motora do sonhador, e, sobretudo, pelo caráter alucinatório das ideias oníricas (Pr, p.212-214). Entretanto, que a excitação possa seguir numa via retrógrada, eis o que parece ser o mais contrário ao esquema do aparelho psíquico proposto por Freud na *Interpretação dos sonhos* (InS, p. 566):



(Fig. 1)

Numa extremidade, a percepção (Pcpt.), na outra, a motricidade (M); entre elas, os sistemas mnêmicos (Mnem.) de inscrição e retranscrição que vão se formando à medida que a excitação progride no sentido de sua eliminação motora (Pcpt. → M). A característica fundamental dos processos psíquicos, diz Freud, é que eles têm um sentido, uma direção: “em geral, transcorrem da extremidade perceptiva à extremidade motora” (InS, p. 565). Significa dizer que, mais do que uma disposição espacial, o aparelho psíquico deve ser compreendido no interior de uma sequência *temporal*. Em relação ao primeiro esquema ($\phi\psi\omega$), que terminava por representar percepção e consciência em uma mesma extremidade (ω), de modo que os processos perceptuais abrangessem necessariamente a consciência (*Carta 39*, 1950[1896], p. 446), o “esquema” da *Interpretação dos sonhos* impõe uma dificuldade nova: na medida em que se dissocia o aparelho perceptivo do sistema da “consciência”, situado virtualmente na extremidade motora, evidencia-se a dessimetria da relação entre percepção e consciência, a não coincidência entre os processos perceptuais e o fenômeno da consciência.

Para darmos conta do alcance dessa dessimetria e dessa não-coincidência, lembremos que o sistema *Pcpt.*, incapaz de “conservar alterações”, é responsável por suprir a consciência de “toda a multiplicidade de qualidades sensíveis” (InS, p. 567). Como dizíamos anteriormente, o interesse na percepção reside na capacidade que ela teria de fornecer o substrato sensível para a formação dos “signos qualitativos” que, “normalmente, vêm apenas de P[ercepção]” (Pr, p. 239). Mas, por si só, a percepção é

incapaz de fornecê-lo, pela razão óbvia de que, situada na periferia do aparelho, ela lida apenas com quantidades, oriundas do mundo externo, no qual não há qualidades, mas “apenas massas em movimento e nada mais” (Pr, p. 187). Portanto, a formação do “signo qualitativo” depende de uma unidade tópica entre percepção e consciência, da qual, entretanto, o esquema da *Interpretação dos sonhos* parece fornecer prova *a contrario*. É que, para acederem à consciência, as excitações que entram no aparelho pelo sistema *Pcpt.* precisam se submeter a todo tipo de modificações: ao passarem pelos sistemas mnêmicos, inconscientes, interpolados entre as extremidades sensorial e motora, as percepções perdem sua forma original, associam-se a outros traços de memória, são retranscritas, rearranjadas “segundo novas circunstâncias” (*Carta 52*, 1950[1896]/1996, p. 281). Mais do que isso, o *percebido* só subsiste no aparelho psíquico como “traço mnêmico”, o que significa dizer: só tem efeitos psíquicos na medida em que se insere numa rede de elementos permanentemente diferenciados (InS p. 567), ou, se quisermos, diferenciáveis, a identidade do *percebido* ficando, dessa forma, indissociavelmente ligada ao complexo de relações que se estabelece entre os elementos do sistema. Resta daí que, uma vez mobilizado nas redes diferenciais dos traços mnêmicos, o *percebido* não pode mais ser reduzido aos elementos da sensação, dos quais, entretanto, os processos perceptivos precisam poder ser induzidos, para se conservar o caráter primário, receptivo, do aparelho perceptivo no esquema do funcionamento psíquico.

Eis o impasse em que Freud se encontra ao propor o “segundo esquema” do aparelho psíquico: de um lado, ele precisa assegurar à percepção sua capacidade de receptividade dos estímulos externos, sua função de *placa sensível*, ou seja, a não retenção, na extremidade sensorial, de qualquer modificação dos neurônios ϕ pelas quantidades que os atravessam; de outro lado, o advento dos “signos qualitativos” da realidade, que permitiriam a redução eficaz da tensão interna do aparelho, exige a unidade tópica do sistema *Pcpt.-Cs*, a possibilidade de que a consciência, que não é de modo algum dada de saída, venha assomar-se àquilo que se produz no nível do aparelho perceptivo. A noção de regressão traz a marca desse impasse, revelado na matriz “sensualista-associacionista” da concepção freudiana de percepção. Como nos ensina Lacan, se Freud está embaraçado com a regressão, é sobretudo porque ele “concebe a percepção na economia psíquica como algo de primário, não composto, mas elementar” (S II,

p. 183). E o próprio Freud reconhece que, falando em “regressão”, não faz “outra coisa senão dar um nome a um fenômeno inexplicável” (InS, p. 571). É, no entanto, seguindo a via disso que “embaraça” o pensamento freudiano, que podemos entrever o fundamento da concepção propriamente psicanalítica de realidade psíquica: o desejo.

3.4 Repetir, perceber, desejar...

É preciso dizer que, a rigor, não se trata, para Freud, de deduzir do mecanismo das alucinações toda a atividade perceptiva, nem, aliás, por outro lado, de reduzir o fenômeno alucinatório a uma ordem exclusivamente sensorial, e, menos ainda, de definir a verdade dos fenômenos psíquicos em função de um sistema do conhecimento verdadeiro (E, p. 81). Primeiro porque, como vimos, é a partir da análise dos sonhos, e não da vida desperta, que Freud fornece uma explicação acerca do mecanismo das alucinações. Tal como nos adverte Lacan, se Freud chama a recordação primária de *alucinação*, é porque “ele coloca a percepção autêntica em outro lugar” (S II, p. 184). Segundo, as alucinações, em que pese manifestarem o caráter sensível da imagem, não levam necessariamente à crença na realidade do objeto alucinado-percebido. Nesse sentido, é preciso considerar os casos em que alucinação designa um fenômeno exclusivamente psíquico, sem alterações neurológicas⁵⁶. No *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1917[1915]/2006), Freud dirá que a alucinação deve ser “mais do que a vivificação regressiva das imagens mnêmicas que se encontram em estado inconsciente” (p. 86)⁵⁷. E por último, a verdade da alucinação-percepção está ligada muito mais a alguma coisa que se difrata no interior do aparelho e irrompe como uma realidade opaca e difusa, do que ao lugar que o mecanismo alucinatório ocupa no *fenômeno do conhecimento* e conseqüentemente à sua posição relativa no sistema hierarquizado de objetos inteiramente positivos. É, antes, para algo da ordem do reconhecimen-

⁵⁶ Vale lembrar aqui, com Bercherie (1989), a clássica distinção, introduzida por Leuret, e aperfeiçoada por Baillarger, entre “as alucinações psíquicas (representação xenopática sem caráter estésico, onde, portanto, a teoria de Moreau [de Tours] e de Esquirol era válida) e as alucinações psicossensoriais, onde o caráter nitidamente estésico mostrava a intervenção dos aparelhos perceptivos e onde, portanto, a psicogênese era insuficiente, havendo a intervenção de um fator de ordem neurológica.” (p. 66-67). O caráter xenopático das alucinações, a partir do qual Clérambault, mestre de Lacan em psiquiatria, formula o conceito de “automatismo mental”, conota o “sentimento de que as coisas nos vêm de fora, as palavras e os pensamentos são escutados” (Miller, 1997, p. 131)

⁵⁷ Uma primeira resposta à questão que nos colocávamos acima sobre a pertinência da hipótese de uma generalização do fenômeno alucinatório ao conjunto da vida psíquica seria a de que o caráter *estésico* das alucinações não esgota a função e a significação das alucinações para uma teoria do psiquismo inconsciente.

to, ou melhor dizendo, do desconhecimento, do desconhecido, que a alucinação aponta na minúcia do texto freudiano.

Que a percepção seja concebida como algo de elementar, quer dizer, dado de saída, *anterior* ao surgimento do menor sinal de consciência, a questão que advém daí é a de saber de que maneira os fenômenos perceptivos podem designar, na dinâmica psíquica, algo mais do que o mero efeito da capacidade receptiva dos órgãos sensoriais, e a alucinação, mais do que a reativação sensorial das imagens mnêmicas. Em outras palavras, trata-se de dar conta da relação que se estabelece entre percepção e alucinação no que diz respeito à realidade dos fenômenos psíquicos. Para as psicologias associacionistas, isso evidentemente não é um problema, já que, como vimos anteriormente, a “realidade verdadeira” só comporta fenômenos que podem ser verificados por um sistema de referências que é aquele das operações do conhecimento racional (associação, julgamento, consciência, etc.). Ao que não se pode verificar por esse sistema, não resta senão a alcunha de “ilusório”.

Se bem que contemporize, em alguma medida, com o sensualismo das psicologias da associação, Freud não se não se contenta com a pseudo-oposição entre “realidade verdadeira” e “realidade ilusória”⁵⁸. Verdadeira ou ilusória, a realidade possui uma estrutura, implica uma ordem positiva na qual os fenômenos se produzem. E apreender essa ordem, exige, antes de mais nada, deslocar os termos do problema: não se trata submeter os fenômenos psíquicos aos critérios de certeza, evidência e não-contradição (E. p, 83) com os quais a ciência clássica – leia-se, cartesiana – acreditava poder circunscrever todo o campo da racionalidade, mas de seguir a lógica de sua constituição, extraindo os efeitos que ele impõe na experiência e inserindo-o numa cadeia de determinações simbólicas, isto é, conceituais. É dessa forma, a nosso ver, que Freud procede no que concerne à questão das relações entre percepção, alucinação e realidade.

O caráter alucinatório das primeiras percepções não se explica num nível estritamente tópico – o investimento de ϕ a partir de ψ . É preciso, mais do que isso, que levemos em conta os efeitos econômico e temporal que a alucinação introduz: respec-

⁵⁸ A respeito do termo “realidade verdadeira”, Lacan dirá que não passa de uma “contradição *in adjec-tivo*”. Diz ele: “Que uma coisa exista *realmente* ou não, pouco importa. Ela pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo, mesmo que não exista realmente. Toda existência tem, por definição, algo de tão improvável que, com efeito, a gente fica perpetuamente se interrogando sobre sua realidade” (S II, p. 288)

tivamente, *insatisfação* e *expectativa*. *Insatisfação*, pois, como já dissemos, não podendo reconhecer o objeto percebido-alucinado como “não-real”, o aparelho desencadeia a ação motora, permanecendo no estado de tensão original (Pr, p. 197). E *expectativa*, pois a “desilusão” e o desprazer advindos dessa descarga *em falso* impõem uma nova coordenada para a satisfação: a de que o objeto encontrado “dentro” ($\varphi \leftarrow \psi$) deva ser re-encontrado “fora”, na realidade externa ($\leftarrow \varphi\psi\omega \rightarrow$). Instaure-se, a partir daí, um horizonte temporal que se traduz num estado permanente de expectativa pelo reencontro com o objeto na percepção. À articulação entre *insatisfação* e *expectativa*, Freud chama “desejo”. E é à regressão alucinatória que ele atribuiu sua realização primordial:

A criança faminta chorará ou se debaterá desamparadamente. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente da necessidade interna não corresponde a uma força que percute de maneira momentânea, mas a uma que atua de maneira contínua. Apenas pode ocorrer uma mudança quando, por uma via qualquer – no caso da criança, por uma assistência alheia –, se faz a experiência da *vivência de satisfação*, que elimina o estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência é o surgimento de certa percepção (no exemplo, a percepção da nutrição), cuja imagem mnêmica daí por diante fica associada com o traço mnêmico da excitação da necessidade. Tão logo essa necessidade reapareça, resultará, graças à ligação estabelecida, uma moção psíquica que pretende investir outra vez a imagem mnêmica daquela percepção e causar novamente a própria percepção, ou seja, na verdade restabelecer a situação da primeira satisfação. Uma moção dessas é o que chamamos desejo [*Wunsch*]; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo [*Wunscherfüllung*], e o investimento pleno da percepção por parte da excitação da necessidade é o caminho mais curto para a realização de desejo. Nada nos impede de supor um estado primitivo em que esse caminho é realmente percorrido dessa maneira, ou seja, em que o desejo termina num alucinar. Portanto, essa primeira atividade psíquica visa uma *identidade perceptiva*, isto é, a repetição daquela percepção que está ligada à satisfação da necessidade (InS, p. 594)

Pela alucinação, o mundo da percepção perde seu caráter presumidamente neutro – isto que, de certa forma, está subentendido na localização dos processos perceptuais na extremidade sensorial (*Pcpt.*), como anteriores a toda atividade psíquica – tornando-se, assim, o próprio mundo do desejo. A pretensa neutralidade da percepção desaparece no momento mesmo em que a “realização do desejo” se impõe como efeito econômico e temporal da regressão alucinatória. A atividade perceptiva permanecerá, doravante, indissociavelmente ligada a essa “moção” que impulsiona o psiquismo a *repetir* na percepção aquilo que, nos sistemas mnêmicos (*Mnem.*), só se dá como re-

apresentação, como lembrança inconsciente, o que nos impede de conceber o *percebido* como algo de originário, dado de saída, quer dizer, limitado à extremidade sensorial do aparelho. Decorre daí que, vista sob a perspectiva do desejo, a concepção sensualista-associacionista da percepção se deforma: a clareza e a imediatez com a qual algumas doutrinas empiristas acreditavam poder definir a noção de sensação, e a partir dela induzir as funções psíquicas, se desfaz em um complexo movimento cuja direção não é unívoca, cujo ritmo não é constante, e no qual os objetos se definem menos por sua posição espacial do que pelo horizonte temporal em que se inscrevem.

É verdade que a experiência à qual Freud se refere na citação acima já havia sido descrita no *Projeto*, quer dizer, ao nível do “primeiro esquema” do psiquismo, sob a insígnia da “vivência de satisfação” (Pr, p. 195-197). Mas aqui, no escopo do “segundo esquema”, Freud diz que “o reaparecimento da percepção é a realização do desejo” (*Wunscherfüllung*), ao invés de afirmar simplesmente, como o faz no *Projeto*, que a imagem mnêmica é “afetada pela animação desiderativa” (*Wunschbelebung*)⁵⁹. Parece-nos que há aí uma diferença importante. O termo “realização” aponta para o fato de que a alucinação do objeto que satisfaria as precisões do organismo inaugura um domínio no qual aquilo que não tem existência no mundo externo, possui, no entanto, realidade. Assim, ao contrário de ser simplesmente tomada como um obstáculo à satisfação das necessidades do organismo, a alucinação é precisamente o que inaugura, no psiquismo, uma *possibilidade de realização* a despeito da in(existência) do objeto no mundo externo: a realização do desejo, no sentido em que ela deve ser entendida na experiência analítica – no de *tornar real uma insatisfação*. E, uma vez a necessidade prolongada em desejo, o objeto que a satisfaria torna-se irremediavelmente perdido. Mais precisamente, com a alucinação do objeto da necessidade, ele se converte em *objeto de desejo*, na medida em que, reevocando-o, antecipa-se a presença de algo que não está *mais* presente. O que não quer dizer que o objeto tenha realmente estado presente ou existido – e “nada nos impede de supor” que ele o tenha – mas apenas que sua

⁵⁹ “Assim, origina-se, por intermédio da vivência de satisfação, uma facilitação entre duas imagens recordativas e os neurônios nucleares que, no estado de incitação, são ocupados. Com a eliminação {própria} da satisfação, a *Qn* também é, sem dúvida, retirada das imagens re[cordativas]. Com o reaparecimento do estado *incitante* ou *desiderativo*, a ocupação prossegue agora também para ambas as re[cordações] e as anima. A imagem recordativa do objeto é certamente a primeira a ser afetada pela *animação desiderativa*” (Pr, p. 197)

existência é inessencial no que concerne à constituição da realidade psíquica. É o desejo, diz Lacan, que é “a essência da realidade” (S XIV, p. 19).

Com efeito, desejar é, originariamente, alucinar. E, se é verdade que a alucinação constitui o sistema de referência sem o qual “nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida” (S VII, p. 68), não nos parece exagerado dizer que *perceber é desejar*. Não queremos, com isso, sugerir que percepção e desejo sejam processos psíquicos idênticos, ou que somente percebemos aquilo que desejamos. Antes, trata-se de situar o fenômeno da percepção no interior de um movimento psíquico que se caracteriza pela negativização dos objetos empíricos “inéditos”, à procura de um objeto que seja capaz de *repetir* a satisfação originária, da qual o “caminho curto” da alucinação não oferece senão a face imajada e evanescente.

Depreende-se do exposto acima ao menos duas consequências: (i) a percepção é marcada pela dimensão da falta, da negatividade; (ii) o percebido se constitui numa relação de tensionamento entre as imagens perceptivas, as imagens mnêmicas e o lugar do objeto de desejo⁶⁰. Tentaremos desenvolver, mais adiante, essas duas consequências. Desde já, entretanto, poder-se-ia resumi-las dizendo que a percepção se dá sobre o fundo de uma tomada de posição em relação ao problema da satisfação, ou, o que dá no mesmo, da insatisfação.

A estrutura temporal do desejo, descortinada pelo esquema do aparelho psíquico da *Interpretação dos sonhos*, abre as comportas de uma verdade inaudita pelo pensamento filosófico e psicológico até Freud: aquilo que não existe, o objeto “alucinado-percebido”, está aí para testemunhar o que há de frágil e improvável na existência daquilo que, para existir “realmente”, precisa excluir seu passado, a história tateante e titubeante de sua constituição. A relação do homem com o mundo, diz Lacan, “tem algo de profundamente, inicialmente, inauguralmente lesado” (S II p. 212). Nesse sen-

⁶⁰ Em última análise, podemos dizer que a emergência do lugar do objeto de desejo é correlativa da defasagem estrutural entre percepção e memória; nos termos do “primeiro esquema” freudiano, entre φ e ψ . Do ponto de vista econômico, o lugar do objeto de desejo designa o efeito da discordância, constitutiva do psiquismo, entre o que é rememorado e o que é dado na percepção atual. Essa discordância, na medida em que institui um lugar vazio em torno do qual as representações psíquicas se articulam, surge como uma condição fundamental para o reinvestimento das imagens mnêmicas da percepção e, conseqüentemente, para a satisfação alucinatória da qual o desejo é o herdeiro. A nosso ver, é em virtude da necessidade teórica de se manter esse lugar vazio no interior do aparelho, que Lacan, comentando a tentativa de Freud (1950[1896]/1996), na *Carta 39* de *01.01.1896* a Fliess, de interpor o sistema ω (a consciência) entre a percepção (φ) e a memória (ψ), adverte que não é aí que se deve situá-lo, já que é a possibilidade de o sistema ψ penetrar diretamente no sistema φ – portanto, de alucinar – que inaugura a busca pelo objeto do desejo enquanto objeto a ser, não encontrado, mas reencontrado (S VII, p. 65).

tido, a alucinação não exprime outra coisa senão que, “do psiquismo, é a insatisfação que constitui o elemento primordial” (Lacan, 2001[1967] / 2003, p. 354).

Mas, afinal, se a alucinação é o princípio elementar do funcionamento psíquico, de que maneira o aparelho poderia escapar dessa “falsa realidade” à qual o fenômeno alucinatório da percepção predestina o organismo humano (S VII, p. 55)?

3.5 O objeto perdido do desejo, ou a *Coisa* da percepção

Enquanto as psicologias de base sensualista-associacionista fiavam-se no critério da presença/ausência empírica do objeto na realidade externa para estabelecer a verdade/falsidade de uma percepção, de onde se deduz o aforismo de que a ‘alucinação é uma percepção sem objeto’, Freud se esforçava por suspender a correlação, presumida inequívoca pela tradição, entre objeto e mundo externo, por um lado, e entre realidade psíquica e mundo interno, por outro. Ao invés de pressupor a presença do objeto no mundo externo como condição *sine qua non* para a percepção verdadeira, trata-se, para o fundador da psicanálise, de recuar aquém da noção pré-formada do objeto – quer dizer, em sua acepção clássica de *ser extenso*, desdobrado ponto a ponto no espaço – focalizando o momento crítico no qual o aparelho psíquico encontra-se totalmente incapaz de distinguir o que é interno do que é externo, para tentar apreender o nascimento do mundo objetual, experiência marcada fundamentalmente por um estado de expectativa, de “suspensão” do sujeito em relação “ao que constitui seu objeto fundamental, o objeto de sua satisfação essencial.” (S III, p. 101). E ele está suspenso aí porque, ao contrário de uma abertura ao Ser, o que caracteriza a vida psíquica em sua origem é a obliteração da realidade pelo circuito fechado das regressões alucinatórias⁶¹. Mas como, no fim das contas, a “curta via da regressão” não leva à satisfação

⁶¹ Os sonhos, como vimos, fornecem o modelo desse fechamento, que não deve ser confundido, entretanto, com a simples exclusão do mundo externo. Na “seção E” do Capítulo 1 da *Interpretação dos sonhos*, Freud passa em revista as teorias que concebem o “afastamento em relação ao mundo exterior” como sendo a característica fundamental da vida onírica (InS, pp. 65-83). Assim, Delboeuf explica que a crença na realidade das imagens oníricas é devida ao fato de que, nos sonhos, não dispomos de outras impressões com as quais compará-las (InS, p. 68). Menos radical, Burdach afirmava que, “no sono, a psique se isola do mundo externo e se retira na periferia”, embora o isolamento nunca seja total, caso em que “não poderíamos ser acordados de forma alguma” (Burdach *apud* Freud, 1900/2015 p. 70). Em uma perspectiva ligeiramente modificada, Strümpell atribuía a estranheza do sonho à perda do valor psíquico das imagens perceptuais da vida desperta; desligadas desse valor, as imagens passam a flutuar livremente na mente do sonhador, sem nexos, admitindo todas as contradições e impossibilidades (InS, pp. 74-75). Malgrado as nuances dessas concepções, Freud delas se distancia na medida em que não acredita que o “afastamento em relação ao mundo exterior” explique inteiramente o caráter de estranheza dos

real do desejo (Freud, 1917[1915]/1996, p. 238), impõe-se a necessidade de um dispositivo que permita ao aparelho psíquico inibir o movimento regressivo - os processos primários – e chegar à situação perceptiva desejada⁶².

É, com efeito, em termos de identidade que o problema da verdade perceptiva é formulado no *Projeto* A percepção “verdadeira” – poderíamos dizer, aquela que supostamente proporcionaria uma “satisfação real do desejo” – depende de que o sistema ψ seja capaz de regular as passagens de energia no interior do aparelho, de tamponá-las tanto quanto possível, mantendo os investimentos estabilizados em um nível tão baixo que seja possível: (a) comparar a *percepção atual* com a imagem mnêmica do *objeto desejado*, e, uma vez constatada a discordância entre eles, (b) influir sobre a percepção de modo a (re)estabelecer sua identidade ao desejado. O operador dessa regulação homeostática dos níveis de investimento do sistema é designado por Freud ostensivamente: trata-se do “eu”⁶³. A operação é denominada “pensamento”, e o fator operativo, “signo qualitativo”. Essa tríade “eu – pensamento – signo qualitativo”, é a partir dela que Freud nos ensina a situar a verdade da percepção na topografia psíquica.

Dizíamos anteriormente que, na gênese da vida psíquica, alucinatória, o lugar da percepção se reduz ao de uma realidade não-encontrada, em razão de o aparelho não dispor de “um signo para diferenciar percepção de recordação (ideia)” (Pr, p. 202), ou seja, de um critério que lhe permita *reconhecer* o objeto alucinado como “não-real”. É essa condição originalmente precária que será o motor para a atividade do pensamento. A discordância, diz Freud, “dá o impulso para o trabalho de pensar, que termina de novo com a coincidência” (Pr, p. 205). Ou, poderíamos dizer, com a re-coincidência,

sonhos. Se assim fosse, diz ele, “deveria ser possível reverter as alucinações do sonho em representações, as situações oníricas em pensamentos, e assim resolver a tarefa da interpretação dos sonhos” (InS, p. 71). Mas, uma vez retraduzido pela memória, totalmente ou em parte, “o sonho nada perde de seu caráter enigmático” (InS, p. 71). É que *sonhar* não é o contrário de *pensar*; o sonho é ele próprio uma “forma de pensamento” (InS, p. 83). Uma forma cujas determinações só se deixam apreender desde que o material onírico seja lido em seu registro próprio, isto é, conforme a linguagem em que o sonho se constitui. É a elucidação desse registro e dessa linguagem próprios ao sonhar que constituem um dos pilares do projeto de apreciação científica dos sonhos encampado por Freud. Analogamente ao que diz Freud em suas *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911/2004) a respeito das relações entre fantasias inconscientes e realidade, “temos o dever de utilizar a moeda-corrente no país que estamos pesquisando” (p. 70).

⁶² “Foi preciso que não ocorresse a satisfação esperada, que houvesse uma frustração, para que essa tentativa de satisfação pela via alucinatória fosse abandonada” (Freud, 1911/2004, p. 66).

⁶³ Como já vimos, nos termos do *Projeto*, o “eu” designa uma massa de neurônios ψ que permanece constantemente investida e, assim, atua como uma barreira que impede a passagem direta de Q até ϕ (Pr, pp. 200-202).

na medida em que as três tendências fundamentais do aparelho – *descarga*, *constância* e *adiamento*, das quais falávamos no início deste capítulo – estão ligadas a uma função, não de novidade, de produção do novo, mas de repetição, de retorno ao Mesmo da satisfação originária, ou, se quisermos, de busca do “objeto perdido”. O fracasso dessa busca – atestado pela experiência alucinatória – ensina que é impossível atingir o Mesmo sem passar pelo Outro, sem o desvio pelas imagens mnêmicas (as recordações), pelo corpo (a motricidade), e pelo símbolo (o “signo qualitativo”). Ao contrário de se reduzir a uma não-realidade, ou à ausência de realidade, ou ainda, à “quase-realidade”⁶⁴ da qual falava Merleau-Ponty (1999, p. 448), a percepção alucinatória pela via da qual o mundo dos objetos começa se constituir para o psiquismo, é justamente o que abre as portas para *outra* realidade. Comentando o artigo *A perda da realidade na neurose e na psicose* (1924/2011), Lacan observa que, para Freud, “o problema não é o da perda realidade, mas o expediente daquilo que vem substituí-la” (E, p. 549). É no processo dessa substituição que reside um dos segredos da categoria do objeto na experiência analítica: o objeto reencontrado nunca é o objeto procurado, mas sempre um substituto do objeto perdido⁶⁵. Decorre daí o outro dos segredos: a ausência do objeto dá lugar à realidade da imagem e do símbolo. É nisso que Freud engaja o conceito de pensamento no *Projeto*: em explicar que, na falta do objeto – e face o anacronismo da “identidade perceptiva” obtida pela via alucinatória – o caminho para satisfação do desejo só é tornado possível por um processo que lança o aparelho psíquico na errância das imagens e dos símbolos, e que, nesse movimento, revela a dependência estrutural do organismo humano em relação ao outro, ao *próximo*. Vejamos mais de perto em que consiste esse processo.

Em primeiro lugar, é preciso ter em conta o que Freud diz dos objetos da percepção: que eles não designam o investimento (*Besetzung*) de neurônios isolados, mas de complexos, cuja decomposição, “por meio da comparação com outros complexos perceptivos”, revela um componente “que quase nunca muda”, neurônio *a*, e outro, “que quase sempre varia”, neurônio *b* (Pr, p. 205). Ao componente constante, Freud

⁶⁴ Cf. o “Capítulo I” deste trabalho.

⁶⁵ Quanto a isso, Lacan esclarece que a perda do objeto não é um acontecimento na ordem cronológica dos fatos, ou seja, não pressupõe sua posse anterior, mas é, ela mesma, uma condição de sua constituição. “O objeto, diz Lacan, é por sua natureza um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido, é a consequência disso – mas só-depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que ele foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados” (S VII, p. 145)

chamará de “*a Coisa*” (*das Ding*), e ao componente variável, de seu “predicado”. O início da atividade do pensamento se dá quando, buscando o objeto desejado, representado pelo complexo $a+b$, o aparelho psíquico encontra, na percepção, o complexo $a+c$. Ou seja, no lugar do predicado b , desejado, surge o predicado c , percebido. A partir daí, diz Freud,

(...) o trabalho do eu segue as ligações desse neurônio c e faz surgir, por meio da corrente de Qn , ao longo dessas ligações, novas ocupações, até encontrar um acesso para o neurônio faltante b . Em geral, resulta em uma imagem motora intercalada entre neurônio c e neurônio b , e com a reanimação desta imagem, por um movimento efetivamente realizado, produz-se a identidade procurada (Pr, p. 205)⁶⁶

Importa, sobretudo, notar aqui que a transferência da Qn do neurônio c , de origem externa, para b , de origem interna, pressupõe um fundo constante que não pertence, exclusivamente, nem ao complexo perceptivo, nem ao desiderativo, a saber, *a Coisa*. A consequência é que, incomparável, já que invariável e sem qualidades, *a Coisa* resta incompreensível, só podendo, por essa razão, ser repetida⁶⁷. O processo do pensar implica que *pelo menos um* elemento do complexo perceptivo seja não-rememorável, e que permaneça, a esse título, excluído da cadeia de lembranças. Mas excluído onde? No exterior, em alguma realidade transcendente? Tal questão nos oferece a oportunidade de afastar a suspeita de que o conceito de *Coisa (das Ding)* conote, para Freud, algum tipo de “substância”, no sentido metafísico. Realizando a passagem de b para c , o pensamento evidencia “a similaridade que existe entre o núcleo do eu e o componente constante da percepção [*a Coisa*], as ocupações mutáveis do manto e o componente inconstante [o predicado]” (Pr, p. 205). Ao contrário de uma exterioridade inefável e inacessível, *a Coisa* é aquilo com o que, do complexo perceptivo, o “eu” –

⁶⁶ É forçoso admitir, entretanto, que não se trata aqui de “identidade perceptiva” no sentido estrito, mas, antes, de “identidade de pensamento”. A primeira se estabelece apenas no caso em que a excitação encontra passagem direta para a imagem mnêmica da percepção ligada à satisfação primária da necessidade, ou seja, nas alucinações. Se o trabalho de investimento pelo eu intervém, é porque o aparelho desistiu de empregar tal expediente, em razão da frustração e da conseqüente liberação de desprazer à qual a experiência mostrou que ele leva. “O processo primário almeja a descarga da excitação para, com a quantidade de excitação assim acumulada, produzir uma *identidade perceptiva* [com a vivência de satisfação]; o processo secundário abandonou essa intenção e em seu lugar assumiu outra, a de conseguir uma *identidade de pensamento* [com aquela vivência]” (InS, p. 630).

⁶⁷ É apoiado nessa ideia que Freud apontará, no artigo *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914), uma das diferenças fundamentais introduzidas pela técnica da associação livre em relação à hipnose, no que diz respeito ao problema do esquecimento e do recalque na análise. Diz ele: “o paciente não recorda absolutamente o que foi esquecido e recalqueado, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente, sem saber que o faz” (Freud, 1915/2010, p. 149-158).

ou melhor dizendo, uma parte dele, seu núcleo – mantém uma relação de intimidade, de semelhança. Uma intimidade, entretanto, paradoxal, pois, na medida em que, não podendo ser associada a recordações de experiências vividas no passado, *a Coisa* se revela como algo de essencialmente estranho, ou, de acordo com o potente neologismo de Lacan, como “extimidade”, “exterioridade íntima” (S VII, p. 169).

É importante que não nos deixemos enganar por falsos paradoxos: se os termos “exterioridade íntima” e “extimidade” parecem tão antinômicos, ou mesmo mero recurso retórico, é porque partimos da ideia pré-concebida do “eu” como princípio metafísico da experiência, no sentido daquela “consciência de si” que Descartes semeou no terreno da reflexão filosófica e que a história do pensamento moderno fez florescer de maneira absolutamente notável. Em Freud, ao contrário, *a Coisa* é precisamente o que rechaça o princípio da identidade da consciência a si mesma: o “exterior íntimo” que ela assinala não é senão a forma invertida do desconhecimento do eu em relação a si mesmo. Não apenas *a Coisa* é estranhamente íntima ao eu, mas este, por sua vez, é intimamente estranho a si mesmo. A suspensão da correlação imediata entre objeto e exterior, e entre realidade psíquica e interior, da qual falávamos acima, encontra no conceito de *Coisa* seu operador fundamental, na medida em que ele situa as relações do psiquismo com a realidade a partir de um movimento de *interpenetração do interior e do exterior*⁶⁸.

Diante da dessemelhança entre os complexos desiderativo ($a + b$) e perceptivo ($a + c$), o aparelho psíquico procede por interpolação de imagens motoras entre os elementos discordantes b e c , desencadeando os movimentos efetivos correspondentes (imitação), os quais, por tentativa e erro, levam a uma ação que, como sublinha Freud, “já pertence ao lado acidental [isto é, contingente] da ação específica” (Pr, p. 206). O modelo desse procedimento é descrito no *Projeto* a partir do seguinte exemplo. A criança deseja ver o busto materno “em visão frontal”, mas percebe-o em uma “visão lateral”. Através do investimento da recordação de uma experiência na qual, após a amamentação, um “movimento determinado da cabeça transformou a imagem frontal em imagem lateral”, a criança executa, em sentido contrário, o movimento recordado, chegando assim à “percepção da visão frontal” (Pr, p. 205). Trata-se de um exemplo

⁶⁸ Essa ideia será retomada com mais detalhes quando tratarmos do conceito de “denegação” (*Verneinung*), a partir do qual, pensamos, a relação de “extimidade” entre o eu e *a Coisa* recebe uma forma lógica.

extremamente simples, mas, segundo Freud, suficiente para demonstrar que, nos processos de pensamento, a migração da Qn entre as imagens mnêmicas não é dominada pelos processos primários – segundo os quais as migrações das quantidades Qn deveriam se realizar seguindo unicamente as vias facilitadas, as “trilhas” (*Bahnn*) abertas no sistema ψ a partir da experiência de satisfação originária, como já sabemos, alucinatória⁶⁹ – mas por uma meta, uma finalidade: “retornar ao neurônio faltante b e provocar a sensação de identidade, ou seja, o momento no qual apenas o neurônio b é ocupado [investido], no qual a ocupação [investimento] migratória desemboca no neurônio b ” (Pr, p. 206). Esse retorno à identidade, desde que o aparelho tenha abandonado a via “direta” da alucinação ($c \leftarrow b$), é por um árduo trabalho de deslocamentos, diferenciações, de luta contra facilitações consolidadas da memória, que ele se realiza. A não-coincidência ($b \neq c$) é o sinal para o início do trabalho do pensamento, que consistirá então em *substituir c por b* , evitando, para tanto, a sobreposição de b a c , como ocorre na regressão alucinatória. Tentemos representar o processo do pensar por meio do esquema abaixo:

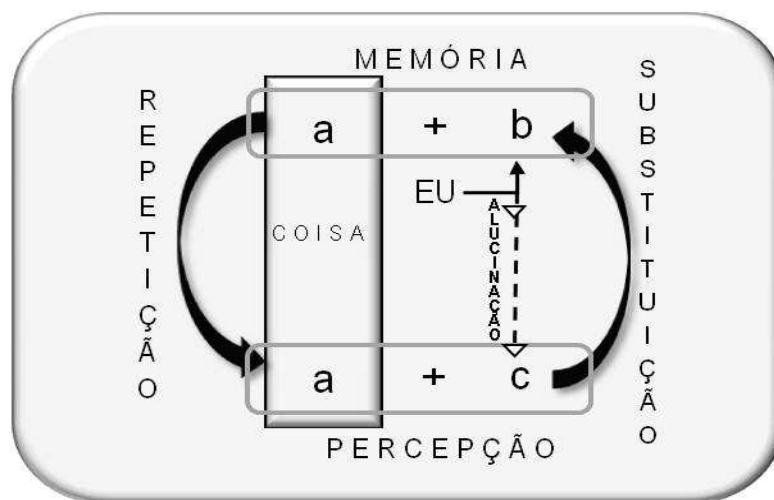


Fig. 1

Para que a substituição ocorra, é preciso que, de um lado”, a “ideia desiderativa [da] re[cordação] [isto é do neurônio b]” mantenha-se constantemente “investida en-

⁶⁹ Caso os processos secundários já não tivessem intervindo, restaria inexplicável por que, diante da “visão lateral” do busto materno, isto é, da dessemelhança entre o desejado e o percebido, o aparelho não alucina a imagem mnêmica do seio em “visão frontal”, ao invés de desviar-se por imagens motoras, cuja inervação exige um dispêndio muito maior de energia.

quanto se persegue a associação desde o neurônio *c*” (Pr, p. 206), e de outro, que o núcleo dos complexos comparados (*a*) permaneça invariável, sendo o ato da repetição a função que realiza essa invariabilidade. Em outras palavras, a substituição perseguida resulta de duas operações síncronas: o investimento moderado e constante de *b* (a partir da *Qn* proveniente do Eu) e a subtração da Coisa (*das Ding*) no processo – sua irreduzibilidade⁷⁰. Como explica Chatelard (2005), “todo o sistema de substituição apoia-se em *das Ding*, que organiza o idêntico e o diferente” (p. 105). Ao que acrescentaríamos: é pela função da repetição que esse apoio se realiza.

Mas da ideia d’*a Coisa* como apoio do sistema simbólico de substituições, não devemos concluir que ela seja um ponto de estabilidade ou um “referente” para os deslocamentos que se realizam ao nível dos investimentos perceptivos do eu na busca pelo objeto de desejo. É justamente o contrário: *a Coisa* é o que nomeia o ponto de desarticulação do psiquismo em relação a toda referência à realidade externa, ou, de acordo com Iannini (2009), a “falha da referencialidade” (p. 22). O que isso quer dizer senão que *a Coisa* traduz a existência de algo que, não podendo ser representado, representa dessa forma a impossibilidade de que a representação se refira a uma entidade positiva independente do ato de representá-la, isto é, a um referente externo? Essa *Coisa*, diz Lacan, “será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa – ou mais precisamente de ela não poder ser representada senão por outra coisa” (S VII, p. 158). Dito de outro modo, *a Coisa* se apresenta como aquilo que, da representação, representa a si mesmo no ato de representar o vazio. Ainda segundo Iannini (2000), o aparecimento d’*a Coisa* é o correlato do instante em que, no centro da linguagem, se inscreve um “vazio de referência” (Iannini, 2000, p. 62).

Recuemos um passo atrás na sequência da argumentação do *Projeto* para tentar apreender o sentido em que *a Coisa* surge na experiência como “vazio de referência” da linguagem. A entrada do organismo no universo da linguagem, explica Freud, responde à situação de desamparo (*Hilflosigkeit*) que marca a vida psíquica desde sua origem, e que é “a fonte originária de todos os motivos morais” (Pr, p. 196)⁷¹. Tome-mos ao pé da letra a dita necessidade biológica, por exemplo, de comer. Se a criança

⁷⁰ “O que chamamos de *coisas* são restos subtraídos à apreciação” (Pr, p. 210)

⁷¹ Para uma discussão sobre os destinos e desenlaces da noção de “desamparo” (*Hilflosigkeit*) em Freud, cf. Massara (2010)

tem fome e o alimento está ao seu alcance, com um pequeno dispêndio motor, ela come e satisfaz sua necessidade. O que é significativo, no entanto, é que, se o alimento não está ao seu alcance – o que, via de regra, é o caso de um bebê – é preciso mais do que um pequeno dispêndio para cancelar o estímulo penoso de origem endógena (a fome), já que a satisfação, nesse caso, não pode ser atingida por uma “reação motora”, mas apenas por uma “ação específica”. O que é “específico” nessa ação é o fato de que ela não diz respeito ao circuito reflexo que comanda os processos primários do aparelho psíquico⁷², sua tendência à descarga/constância, devendo, portanto, vir de fora; em suma, só pode ser realizada com uma “ajuda externa” (Pr, p. 196).

A satisfação da criança, em virtude da falta de recursos do aparelho para responder às exigências da vida, encontra-se “inteiramente suspensa ao outro” (S VII, p. 53). Em um primeiro momento, pode-se, é verdade, concluir daí que, “se o indivíduo prestativo realizou o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado”, então o estímulo endógeno é cancelado, e então a vivência de satisfação se terá realizado (Pr, p. 196). O problema, entretanto, é que o “indivíduo prestativo” não é uma entidade abstrata, mas, ele próprio, um objeto da percepção, quer dizer, um “complexo perceptivo”. E como tal, “divide-se em duas partes, uma das quais se impõe por meio de uma estrutura constante permanecendo junta *como coisa (als Ding)*, enquanto a outra é *compreendida* pelo trabalho recordativo, isto é, pode ser rastreada até uma mensagem do próprio corpo” (Pr, p. 208). É certo que a percepção do outro não forma um complexo perceptivo qualquer, já que se trata de um “objeto” que é “ao mesmo tempo o primeiro objeto de satisfação e, além disso, o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliar” (Pr, p. 207). Nesse sentido, o outro constitui, para o sujeito, a primeira via de acesso tanto ao “objeto de satisfação” (e prazeroso), quanto ao “objeto hostil” (e, por conseguinte, desprazeroso). De onde se segue a ambivalência fundamental que marca a gênese das relações objetais no ser humano.

À percepção que a criança obtém do outro, Freud chamará “complexo do próximo”, para distingui-lo dos demais complexos perceptivos, mas sobretudo para destacar sua prevalência na constituição da realidade psíquica. É na experiência do primeiro contato com o *próximo (Nebenmensch)* que a *Coisa* originalmente se manifesta, no momento em que, buscando decompor o complexo perceptivo dele proveniente, o su-

⁷² Lacan nota que Freud não fala de “reação específica” (S VII, p. 56)

jeito se depara com algum traço (suas “*feições*”, por exemplo) em relação ao qual ele não encontra, em seu próprio corpo, nenhuma mensagem com a qual possa associar. Um traço, portanto, para cuja comparação, o eu não dispõe de nenhuma referência, sendo justamente esse “vazio de referência” a condição para que, na impossibilidade da “identidade perceptiva”, ao menos uma “identidade de pensamento” se estabeleça. No que diz respeito ao componente variável do “complexo do próximo” (por o exemplo, o “movimento das mãos”), o eu o identifica, pela atividade do pensar tal como a explicitamos acima, a “re[cordações] motoras vividas por ele mesmo” (Pr, p. 208). Surpreendentemente, como nos mostra Gabbi Jr. (2003), “o caminho estabelecido entre as ideias resulta na produção de uma identidade inesperada: a identidade entre o corpo do outro e o próprio corpo” (p. 76)⁷³. Com efeito, o outro primordial, único “objeto” da experiência ao qual a criança pode rogar auxílio na busca da “ação específica”, revela-se sob duas faces, estruturalmente não-complementares.

A primeira – “o outro elemento” – é feita à nossa imagem e semelhança, de modo que *compreendo* esse elemento tal como suponho que ele me compreende. Essa primeira face é meu semelhante, meu outro. A segunda – *als Ding* – está além do semelhante, é o próximo propriamente dito, o Outro inominável, fora do significado, estranho e estrangeiro a mim mesmo, imprevisível digamos, in-compreensível (*sic*), no sentido etimológico do termo: aquilo que não posso circunscrever (Julien, 1996, p. 42)

O conceito d’*a Coisa* se revela fecundo em várias vertentes. É ele que nos permite compreender, por exemplo, em que sentido o “vazio de referência” pode se constituir, ele próprio, como uma referência para o psiquismo, como estofa da relação que, no eu, se estabelece entre prazer e realidade. Ou, em outras palavras, permite compreender que uma referência não é algo de intrinsecamente positivo, uma entidade transcendente que regularia, de fora, as relações internas da vida psíquica. Ela pode muito bem orientar o sistema sobre aquilo de que é preciso desviar-se. Mas, mais do que isso, a concepção d’*a Coisa* em Freud exige que pensemos a cisão interior/exterior como já sendo interna à própria constituição da relação do sujeito à realidade, que “não é *stric-*

⁷³ Se bem que não se trate, tal como nos adverte Gabbi Jr. (2003), de uma identificação com a imagem da totalidade do corpo do outro, não nos parecer impróprio dizer que a conjuntura apresentada por Freud aqui circunscreve, em toda a sua extensão, a problemática da constituição do eu e dos objetos, que será, sob a pena de Lacan, o mote para a elaboração daquilo que ficará consagrado como a “teoria do estádio do espelho”. A imagem do corpo do outro antecipa, dada a prematuridade biológica do organismo, a unidade imaginária do corpo-próprio. Retomaremos essa aproximação no próximo capítulo quando abordarmos o tratamento dado por Lacan ao problema da percepção.

to sensu ‘o que existe no exterior’, é o que o *aparelho psíquico coloca como existindo no exterior*, constituindo-se e se colocando ele mesmo como realidade de outra ordem” (Perron, 1995, p. 511).

Correlativamente, *a Coisa* prescreve, como um fato incontornável, a ambiguidade segundo a qual o sujeito experimenta o objeto como algo que foi perdido, mas que, ao mesmo tempo, só se constitui em função dessa perda. Segundo a feliz expressão de Bernard Baas (1992), o conceito de *das Ding* designa uma “perda anterior ao que foi perdido” (p. 52). Essa subversão da temporalidade do objeto, na relação assintótica do sujeito à realidade, configura o enquadramento geral no qual uma teoria da percepção deve recolher suas estruturas lógicas. Mas isso, apenas se perceber for algo mais do que ser atingido por estímulos sensoriais, e se o percebido for outra coisa que uma unidade tópica forjada no cabedal de um sistema do conhecimento verdadeiro.

A “longa cocção metafísica” (E, p. 537) do problema da percepção pela modernidade filosófica catequizou a reflexão na tarefa de desprezar os rebotalhos do ser percebido nas encostas da consciência. O resultado não poderia ter sido outro: pressionou-se a ordem do perceptivo para a ponta mais rudimentar do sistema da experiência, por assim dizer, mais “elementar” – do quê a distinção lockeana entre qualidades “primárias” e “secundárias” nos revela a forma mais anacronicamente promissora na história do pensamento – sob o pretexto de que ela deveria suportar, pelo avesso, tudo aquilo que, “por ser pensamento, parece haver repercutido a partir de uma consciência esclarecida” (E, p. 656).

Mas a presença do verdadeiro no campo percepção não se deduz simplesmente da possibilidade de que uma consciência venha assomar-se aos dados dispersos da sensibilidade. Nem tampouco de que o “próximo” forneça uma imagem com a qual o sujeito possa identificar-se e assim formar *para si* uma noção de unidade. A dispersão dos dados sensíveis da realidade, bem como a assunção de uma imagem que venha tomar-lhe o lugar, excessiva em relação a tudo o que se poderia produzir no caminho que leva à satisfação do desejo; nada disso se coloca como problema senão na medida em que comporta uma ligação com *alguma coisa* que, subtraída na realidade, exclui-se no mais íntimo do ser do homem. Dessa ligação, *a Coisa* guarda um segredo. O inconsciente é a via aberta pelo fato de que, daquilo que se compraz na inércia do prazer, resta sempre um núcleo de resistência a todo processo de reconhecimento, e que, a esse

título, irrompe “na consciência sob a forma do visto” (S I, p. 74), isto é, como realidade percebida.

Não é dizer, bem entendido, que o núcleo de resistência dos complexos perceptivos seja em si mesmo a realidade percebida, mas apenas que ele se manifesta, na experiência vivida, sob a forma da evidência perceptiva. Em *Além do princípio do prazer* (1920/2006), Freud dirá que “a consciência surge no lugar do traço de memória” (p. 150). Poderíamos entender, por isso, que o fenômeno da consciência: a) toma o lugar do traço de memória, no sentido de que o usurpa; ou b) surge ali onde o traço de memória falta, no lugar do furo, do “vazio de referência” em torno do qual as representações (*Vorstellungen*) circulam, encobrindo-o. Na verdade, trata-se de uma única e mesma coisa. Lembremo-nos da famosa *Carta 52*, na qual Freud sustenta que a memória não é um simples fenômeno de registro das impressões da realidade ou da experiência que o sujeito tem dela, mas um complexo sistema de “transcrições”, “retranscrições” e “rearranjos”, cuja formação se dá por um “processo de estratificação”, e que, portanto, “não se faz presente de uma única vez” (*Carta 52*, p. 281). Isso quer dizer que a memória é constituída por camadas, de tal modo que a transcrição do traço de uma camada para a subsequente inibe o traço anterior - ao passo que quando a transcrição falha, a excitação do aparelho é tratada de acordo com as leis de organização da camada precedente. Assim, diante da “falta de transcrição”, a *Qn* adota um sentido inverso, por meio do mesmo mecanismo regressivo que atua no fenômeno alucinatorio, até a extremidade sensorial do aparelho, o que equivale a dizer: *algo é percebido*. É nesse sentido que a consciência deve ser entendida aqui: como consciência perceptiva, consciência de *alguma coisa*, e, modo algum, como consciência de si, transparente a si mesma. A “irrupção” significa, dessa forma, tanto a usurpação do traço, a interrupção da cadeia associativa, pois prosseguir nela geraria desprazer, quanto, pela mesma razão, o tamponamento de um lugar vazio. Não é preciso ir muito além para darmos conta de que a memória de que se trata aqui é de natureza essencialmente inconsciente, que é a única que verdadeiramente interessa a Freud (InS, p. 569). Não é que o traço de memória aceda à consciência pela via da percepção, que o sujeito se recorde conscientemente de algo que fora esquecido, mas, ao contrário, que ele “vê”, logo, percebe, *ao invés* de recordar. Ou dito de outro modo, que sua visão é o avesso de algo que, no inconsciente, fora recordado. E a distância à *Coisa (das Ding)* manifesta-se aí nessa

percepção disruptiva, como aquilo que não deixa esquecer o que não se pode lembrar. Afinal, como bem formula Lacan, o inconsciente é a memória do que o sujeito esquece (S VII, p. 276).

Que o sistema simbólico de substituições, apoiado na função de repetição aduzida pela *Coisa*, operado através do deslocamento do curso das cadeias de imagens mnêmicas a partir do investimento constante e moderado do eu, e com o auxílio de imagens motoras, explique o surgimento da identidade perceptiva que, no entanto, só se realiza como “identidade de pensamento”, quanto a isso, o que foi exposto até aqui nos parece razoavelmente a contento. Mas que daí o aparelho passe à predicação do objeto (“bom”, “mau”, “agradável”, “hostil”, etc.) e, mais ainda, à afirmação de sua existência como lhe sendo “interna” ou “externa”, como estando “dentro” ou “fora”, eis o que ainda não está, de modo algum, claro. Qual será, então, a relação entre os “juízos de atribuição” e os ditos “juízos de existência”, aqueles que, como dizíamos no início deste trabalho, efetuam a passagem da evidência de que vejo um objeto à afirmação de sua existência, ou seja, do “vejo” ao “há”? Questão ontológica por excelência, e que, na psicanálise, se coloca a partir do conflito, sobre o fundo do qual o psiquismo se constitui, entre prazer e realidade. Do encaminhamento dessa questão, depende uma teoria psicanalítica do objeto, bem como do “eu”, e, não menos, da percepção.

3.6 A *Verneinung* freudiana e a *denganação* perceptiva

É bem sabido que no inconsciente freudiano “não há lugar para a negação” (Freud, 1915/1996, p. 37). Como vimos até aqui, o fenômeno alucinatorio, sobre o qual Freud afirmava, no *Suplemento Metapsicológico à teoria dos sonhos*, que ele deveria ser mais do que a simples regressão do investimento da imagem mnêmica até a extremidade sensorial do aparelho psíquico (Freud, 1917[1915]/1996, p.86), inaugura, para o organismo, a possibilidade do símbolo. No que vem sob a forma do alucinado, diz Lacan, é a “história do sujeito no simbólico” que está concernida (S III, p. 22). E, na medida em que o surgimento do símbolo implica o apagamento da coisa, é forçoso admitir que ele traz em si a dimensão do *negativo*: ele é, como nos lembra Lacan, a

“morte da coisa” (S IV, p. 388), o “assassinato da coisa” (E, p. 320)⁷⁴. Essa negatividade, entretanto, não é *contra* o fundo de um dado positivo da realidade que ela se exerce, mas, antes, *sobre uma superfície* em que se manifesta a disposição ontológica do ser subjetivo: a da própria possibilidade da simbolização como “atitude fundamental de simbolicidade explícita” (Hyppolite, 1966[1954]/1998, p. 901).

A existência do mundo da percepção está suspensa à condição de que nenhuma evidência perceptiva nos seja dada sem que intervenha a dimensão temporal de um ato que institua uma espécie de “simbolicidade” do símbolo⁷⁵. O que implica, desde já, que o fenômeno da evidência não possa ser concebido – ao menos não sob o ângulo de sua incidência no psiquismo inconsciente – senão na medida em que a ordem do intelectual, certa função do julgamento, encontre aí um meio de se realizar. O importante, para a psicanálise, é que não se confunda o intelectual com algum tipo de reflexividade da consciência. No que diz respeito a essa função de julgamento e à gênese da ordem do intelectual, o artigo *A Denegação (Die Verneinung)* (1925)⁷⁶ constitui uma “pedra

⁷⁴ A origem dessa ideia remonta, como se sabe, à temática hegeliana da ‘palavra como assassinato da coisa’, sobre cuja incidência no ensino lacaniano, já muito se insistiu. Contentaremos-nos aqui em remeter o leitor à obra *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, de Vladimir Safatle (2006), em especial os capítulos 3 e 7.

⁷⁵ Aqui, a ênfase não recai sobre o símbolo enquanto elemento de um conjunto de relações sincrônicas e diacrônicas, ou seja, como constituindo um “sistema simbólico”, mas sobre a própria noção de *ordem* simbólica na medida em que ela se sustenta numa função de universalidade da linguagem como meio de reconhecimento de objetos entre os indivíduos. Mas, além disso, é preciso dizer que a evidência perceptiva não está ligada à capacidade de distinguir o objeto no espaço, à linguagem enquanto vinculada às imagens nas quais o eu está sempre pronto a se precipitar, mas àquilo que Alain Badiou (2003) nomeia “força de criação imanente ao símbolo” (p. 24). Criação que recebe seu valor ontológico na medida em que temporaliza a coisa no nome (S II, p. 215). Para uma discussão acerca do problema das relações entre linguagem e temporalidade a partir dos impasses que o primado da espacialidade do psiquismo impõe à teoria freudiana, cf. Dunker, 1996; em especial pp. 169-182. Voltaremos a essa questão no próximo capítulo.

⁷⁶ Traduzido na *Edição Standard Brasileira* como “A Negativa”. Optamos por traduzir *Verneinung* por “denegação”, seguindo a sugestão de Lacan e Hyppolite (S I, p. 69; E, p. 893), para enfatizar a dimensão psicológica do “ato” de negar, a diferença entre a “atitude de negação” e a “negação interna ao juízo” (E, p. 893), que, no contexto da estrutura argumentativa do texto, estaria mais próxima da “expulsão” (*Ausstossung*), embora não se trate, de modo algum, de identificá-los. Adotaremos, para as referências ao texto de Freud, a tradução de Marilene Carone (2014), que verte *die Verneinung* como “A Negação”. Esta tradutora parte da constatação de que *Verneinung* assume no texto de Freud ora uma acepção manifestamente psicológica, ora uma acepção gramatical ou lógica, e que, sendo assim, seria preciso, a cada ocorrência, decidir se se trata de uma ou de outra acepção. A escolha terminológica de “negação” se justifica, segundo Carone (2014), pelo fato de que, na língua portuguesa, “negação” abrange as duas acepções (a psicológica e a lógico-gramatical), e, além disso, contrariamente ao privilégio dado por Freud a conceitos de penetração popular (como em *A questão de uma análise leiga*, 1926/2014, p. 141), “‘denegar’ e ‘denegação’ são termos intelectualizados, sofisticados, distantes do nosso ‘modo popular de pensar’” (p. 10). A tradução de Marilene Carone foi publicada juntamente com um artigo de Vladimir Safatle (2014), no qual a leitura “hegeliana” de Hyppolite e Lacan da *Verneinung* de Freud é duramente criticada. Segundo esse autor, a operação lógica da *Verneinung* em Freud está mais próxima de uma

angular”. De um modo geral, Freud procura demonstrar nele de que maneira o aparelho psíquico, apoiando-se em operações pouco elementares – digamos, mesmo formais – postula algo como existindo “fora”, expulsando, e, em seu prolongamento, como existindo “dentro”, introjetando. Mais precisamente, trata-se, para Freud, de articular as funções dos juízos de “atribuição” e de “existência” em torno da questão da constituição do “eu” em suas relações com o prazer e com a realidade⁷⁷. Acreditamos que essa articulação nos permitirá encaminhar a questão que nos colocávamos no início deste capítulo: qual o critério de verdade é capaz de assegurar, entre a percepção (ϕ) e a memória (ψ), a distância *tópica*, a redução *econômica* e a *dinâmica* da alternância, de modo a dar lugar aos “signos qualitativos” (*Qualitätszeichen*) da realidade? Mas o aparecimento do conceito d’*a Coisa* (*das Ding*) trouxe a dimensão de impasse da própria questão, e de um modo, por assim dizer, imperativo: um critério de verdade pressupõe, por princípio, a noção de referência, de uma ordem extrínseca – centrada numa transcendência – aos termos que ela permitiria comparar. Ora, *a Coisa* é descentrada em relação a si mesma, é correlativa da impossibilidade estrutural da adequação do pensamento às coisas (*adaequatio rei et intellectus*). O reordenamento epistêmico do problema da verdade, eis ao que uma teoria do eu deve tentar responder.

inversão, de “uma passagem no contrário que resulta da posição plena de um termo”, do que de uma “contradição dialética” (Safatle, 2014, p. 43). Mas, prossegue Safatle, há também em Freud alguma coisa que “não deixa se inscrever no interior dessa relação de inversão entre opostos”, o que exigiria um “modo diferenciado de elaboração” (p. 44). Trata-se, portanto, de uma inversão “instável”. Estamos de acordo com a crítica de que a lógica da *Verneinung* não se deixa absorver no quadro de uma dialética das contradições. Mas é justamente a instabilidade da inversão o que, a nosso ver, exige tratarmos a *Verneinung* como um conceito distinto da “negação”. Nesse sentido, “denegação” nos parece uma tradução adequada para se ressaltar a distância entre a negação como “inversão” simétrica e como “símbolo fundamentalmente dessimétrico” (Hyppolite, 1966[1954]/1998, p. 898), ou, como diz Lacan, “a diferença de níveis da *Bejahung*, da afirmação, e da negatividade, enquanto ela instaura num nível inferior (...) a constituição da relação sujeito-objeto” (S I, p. 72).

⁷⁷ Apoiaremos nossas análises sobre a “denegação” no *Comentário sobre a Verneinung de Freud* pronunciado por Jean Hyppolite (1966[1954]/1998) na sessão de 10.02.1954 do *Seminário* de Lacan do ano letivo de 1953-1954, e publicado nos *Escritos* em 1966 (E, pp. 893-902). O comentário de Hyppolite nos parece sobremaneira fecundo no que ele amplia o alcance das questões abordadas por Freud nesse artigo, situando-as no contexto mais amplo de uma problemática filosófica, que é aquela do juízo, da afirmação, da negação, etc.. Mas também em razão do refinamento semântico que ele promove no texto, depurando articulações argumentativas obliteradas pelas traduções francesas – baseadas, tal com a a *Edição Standard Brasileira*, na tradução inglesa de James Strachey – disponíveis à época, e, dessa forma, consagrando ao artigo de Freud um lugar eminente na literatura psicanalítica. Portanto, valor semântico e histórico. Soma-se a isso o fato de Hyppolite circunscrever em seu comentário o problema das relações entre negação e prazer, em relação ao qual temos grande interesse, na medida em que estabelece uma dimensão privilegiada para a elucidação daquilo que chamamos no início deste capítulo de “deformação” das concepções clássicas da percepção no interior da obra freudiana. Trata-se da dimensão da negatividade em sua função constitutiva das relações perceptivas do sujeito à realidade.

Freud abre seu artigo sobre a *Verneinung* dizendo que, na análise, quando o paciente opõe suas “verdadeiras” intenções à opinião “falsa” que o analista *teria* sobre elas, isso que ele supõe no “outro” é exatamente o que não está disposto a admitir em si mesmo; mas é também o que, por esse mesmo ato, ele inclui em si. Um dos exemplos dados a esse propósito é o do sujeito que interpela o analista: “Agora o senhor vai pensar que quero dizer algo ofensivo, mas realmente não tenho essa intenção” (Freud, 1925/2014, p. 19). Ao termo desse movimento, o sujeito acaba por enunciar aquilo que ele quer, ou que ele é, mas que só pode reconhecer subtraindo-se no enunciado e invertendo sua posição na relação com o outro. Com efeito, a negação assume a forma de uma admissão invertida. Tudo se passa como se o sujeito dissesse ‘não gostaria que você pensasse que eu quero aquilo que eu quero’, e o símbolo da “denegação” acrescentasse ‘mas, para que você saiba o que eu quero, preciso lhe anunciar o que eu não quero’. Esse quiasma entre intenção e desejo, é o conceito de denegação que revela sua incidência no inconsciente, na medida em que o “eu” traz dele um marca apagada. A *intencionalidade do sujeito*, se assim podemos nos exprimir, ao contrário de apontar para uma consciência de si como seu fundamento ontológico, realiza-se na função inconsciente do “eu” – tão dificilmente situável por Freud em seu sistema ψ no *Projeto*, embora insistindo que, dele, o eu é o núcleo⁷⁸. É à denegação que essa realização se deve. Vejamos o que Lacan nos diz a esse respeito em sua *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia* (1950):

Observe-se que um dos primeiros elementos cuja autonomia psíquica essa experiência o ensinou [ao psicanalista] a apreender, ou seja, o que a teoria aprofundou progressivamente como representando a instância do eu, é também aquilo que, no diálogo analítico, é declarado pelo sujeito como sendo dele mesmo, ou, mais exatamente, aquilo que, tanto por seus atos quanto por suas intenções, possui a declaração do sujeito. Ora, dessa declaração Freud reconheceu a forma que é mais característica da função que ela representa: é a *Verneinung*, a denegação (E, p. 141-2).

O essencial desse argumento reside, a nosso ver, na admissão de que, pela denegação, o ato de declarar é acrescentado ao *ser* daquilo que é declarado como uma de suas partes, ele chancela o lugar de onde este provém; como diz Freud (1925/2014), é como um “certificado de origem” (p. 23). A operação de subtrair/inverter da qual falá-

⁷⁸ “(...) cabe definir o eu como a totalidade das respectivas ocupações ψ , na qual se separa uma parte permanente e outra variável” (Pr, p. 200)

vamos acima, na medida em que se desdobra no nível dual da imagem do eu e do outro, Freud vai mostrar que ela vai muito além de um simples julgamento do sujeito a respeito de suas próprias intenções.

Denegar não é, como observa Hyppolite (1966[1954]/1998), negar “algo no juízo, mas uma espécie de julgar ao contrário” (p. 894)⁷⁹. O sujeito não está procedendo ao exame de uma sentença, mas instituindo o lugar – que é a própria ordem do intelectual – no qual *qualquer* sentença poderá vir alojar-se depois. A rigor, trata-se da realização da função do julgamento, antes que de *um* julgamento particular. No que diz respeito ao inconsciente, a consequência é que: “o conteúdo da representação ou do pensamento reprimido [recalcado] pode abrir caminho até a consciência, com a condição de ser *negado*” (Freud, 1925/2014, p. 21). O que está no inconsciente – e que, por razões óbvias, não pode ser admitido na consciência – o sujeito o confessa no momento em que se engaja, sob o semblante da autonomia, em interceptar. Freud deixa claro, entretanto, que essa *confissão* não é uma “aceitação do reprimido [recalcado]” (p.21), ou, melhor dizendo, é uma aceitação, mas apenas enquanto a ideia aceita encontra-se aí separada de seu afeto; o processo do recalque é suspenso, e, de modo algum, suprimido⁸⁰.

Gostaríamos de destacar aqui dois aspectos essenciais à argumentação que Freud desenvolve em seu artigo. O primeiro é que, para apreendermos a gênese da função do julgamento, não é necessário – e nem, aliás, justificável – que postulemos uma oposição real entre o intelectual e o afetivo: “não existe o afetivo puro de um lado, inteiramente engajado no real, e o intelectual puro de outro, que dele se desvincularia para retomá-lo” (Hyppolite, 1966[1954]/ 1998, p. 897). A oposição do intelectual e do afetivo implica que este já tenha sido *afetado* por aquele, e ele o é sob a forma da denegação, do ato de “suspensão do conteúdo” (p. 895) que faz, segundo Lacan, com que o afetivo conserve “seus efeitos até mesmo na estruturação discursiva” (E, p.

⁷⁹ É o que Descartes dizia na *Quarta Meditação*: que há uma “inclinação” irresistível no homem a “julgar ao contrário”, apenas pelo fato de não ter certeza daquilo que sabe ser apenas uma conjectura. Cf. Descartes, 1983, p. 119-120 (§12 e 13)

⁸⁰ Essa frase poderá provocar no leitor desavisado a impressão de contradição, que é devida, no entanto, à dificuldade de se exprimir, no léxico da língua portuguesa, o sentido do termo empregado por Freud, *Aufhebung*, que, em alemão, significa, a um só tempo, “anular”, “conservar” e “suspender”. Tentemos uma formulação que possa articular essas três dimensões: o *conteúdo* é anulado, a *estrutura* é conservada e a *função* é suspensa.

385)⁸¹. O segundo aspecto, prolongando o primeiro, concerne ao fato de que a denegação não consiste na mera inversão de sinais (do mais + ao menos -): afirmar e negar não são operações simétricas. Vejamos por que.

É verdade que não há negação sem afirmação anterior, de onde se impõe o conceito de *Bejahung* (“afirmação primordial”). Seu correlato, entretanto, não é a *Verneinung* (“denegação”), mas a *Ausstossung* (“expulsão”), uma “negação primordial” que corresponderia àquilo que fica de fora do juízo afirmativo, estando, dessa forma, nele implicada (Chatelard, 2005, p. 108-109). Há uma dimensão ficcional – segundo Hyppolite, mítica – da relação entre afirmação e negação na gênese do pensamento. Vejamos como Freud (1925/2014) descreve essa mitologia que subjaz os ditos “juízos de atribuição”:

A função do juízo tem essencialmente duas decisões a tomar: ela deve conferir ou recusar a uma coisa uma determinada qualidade e deve admitir ou contestar se uma representação tem ou não existência na realidade. A qualidade a ser decidida poderia originalmente ter sido boa ou má, útil ou nociva. Expresso na linguagem das mais antigas moções pulsionais orais: isto eu quero comer ou quero cuspir – e numa transposição mais à frente: isto eu quero introduzir em mim e isto eu quero excluir de mim; portanto: isto deve ficar dentro ou fora de mim (p. 23)

A percepção encontra-se aí submetida à força de uma identidade mítica entre o que é exterior e o que é mau, estranho ao eu, e o que interior e o que é bom, íntimo ao eu. A ela, a *ex-pulsão* vem dar forma, da qual, entretanto, nenhuma análise genética pode nos fornecer a menor explicação. Como observa Safatle (2014), a “realidade” perceptiva só surge após a operação de expulsão “de algo sobre o qual nada quero saber” (p. 47) É essa mitologia da identidade que constitui o núcleo argumentativo que levará Freud mais adiante no texto a formular o que será o ponto de virada que esse artigo promove na questão das relações entre o eu, o prazer e a realidade. Antes, entre-

⁸¹ No artigo sobre *O Recalque* (1915/2004), Freud se refere a “técnicas especiais” desenvolvidas com o objetivo de modificar as condições de produção de prazer e desprazer, “de modo que aquilo que normalmente geraria desprazer possa, em certa ocasião, resultar tornar-se prazeroso”; e, com isso, “suspende-se [*aufheben*] o recalque de um representante pulsional que de outro modo seria rejeitado” (p. 181). Freud conclui o parágrafo dizendo que, dentre essas “técnicas especiais”, apenas os chistes haviam sido estudados com detalhes até aquele momento. Talvez, a “denegação” possa ser considerada como uma dessas “técnicas especiais”. Mas, nesse caso, a suspensão do recalque ocorre mesmo, e principalmente, sob a condição do desprazer – o que talvez torne ela *especial demais* para que possamos alinhá-la às outras técnicas. Afinal, não é exatamente com prazer que o sujeito dirige-se ao outro (o analista, por exemplo) para dizê-lo que não deseja dizer uma coisa “ofensiva”. Mas, como veremos a seguir, é a uma reformulação da própria relação prazer/desprazer que o conceito de “denegação” conduz.

tanto, ele precisa explicar as condições para a satisfação do desejo, tendo em vista que, nessa complacência do funcionamento do aparelho psíquico em relação aos ditames do princípio do prazer – a evitação e a consequente expulsão (*Ausstossung*) daquilo que é desagradável –, nada parece a ela levar. É, ao contrário, um caminho de insatisfação, que a precariedade do aparelho em realizar a ação específica, bem como o anacronismo das alucinações, já nos revelaram patente. A análise da atividade do pensamento no *Projeto* mostrou que, para atingir uma identidade entre *desejado* e *percebido* capaz de subsidiar a busca pelo objeto de desejo, o aparelho precisa controlar seu ímpeto de investir excessivamente as representações – a inibição dos “processos primários” pelo eu –, encontrar um meio de *verificar* se, à representação desejada, corresponde um objeto da realidade externa. Diz Freud (1925/2014):

Agora não se trata mais de saber se algo percebido (uma coisa) deve ou não ser acolhido no eu, mas se algo presente no eu como representação pode também ser reencontrado na percepção (realidade). Como se vê, é de novo uma questão de *externo* e *interno*. O não real, meramente subjetivo, é apenas interno; o outro, o real, está presente também no *exterior*. Nessa evolução, a consideração pelo princípio do prazer foi posta de lado. A experiência ensinou que não só é importante que uma coisa (objeto de satisfação) possua a “boa” qualidade e, portanto mereça acolhida no eu, mas também que ela esteja no mundo externo de um modo tal que seja possível apossar-se dela em caso de necessidade. Para compreender esse progresso, é preciso lembrar que todas as representações provêm de percepções, são repetições desta.(...) O primeiro e mais imediato objetivo da prova de realidade não é, portanto, o de encontrar na percepção real um objeto correspondente ao representado, mas, sim, o de *reencontrá-lo*, de se convencer de que ele ainda existe. (p. 25)

Podemos depreender daí uma dimensão fundante do percurso freudiano na formulação de uma teoria da percepção: aquilo que se apresenta ao eu não é apenas o que lhe é agradável, mas também, como Freud (1911/2004) já havia mostrado nas *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, o que é real – no nível da oposição *Bejahung/Ausstossung*, é o desagradável, o estranho, o incompreensível⁸². O que a denegação traz de novo, entretanto, é justamente a possibilidade de se conceber o estranho como sendo aquilo que é logicamente mais interno ao eu, no nível da realidade, sendo-lhe, no entanto, o mais externo, no nível do prazer. A negação se duplica na

⁸² “Em vez de alucinar, o aparelho psíquico teve então de se decidir por conceber [*vorzustellen*] as circunstâncias reais presentes no mundo externo e passou a almejar uma modificação real deste. Com isso foi introduzido um novo princípio da atividade psíquica: não mais era imaginado [*vorgestellt*] o que era agradável, mas sim o real, mesmo em se tratando de algo desagradável” (Freud, 1911/2004, p. 66)

denegação, que, assim, confere uma forma lógica à “extimidade” do eu à *Coisa* da qual nos fala Lacan⁸³. A oposição eu-prazer/realidade-desprazer se desfaz pela introdução de uma diferença de nível no interior do próprio sujeito, o que Freud expressara em 1911 com a divisão “Eu-prazer” (*Lust-Ich*) e “Eu-realidade” (*Real-Ich*), dizendo que o primeiro “não pode senão *desejar*” – sob a coação do princípio do prazer – e que o segundo, por sua vez, resguarda o aparelho dos danos aos quais o primeiro, na medida em que despreza as exigências da realidade – a precariedade do organismo – o expõe (Freud, 1911/2004, p. 68). Mas em 1911, Freud não dispunha de um conceito que demonstrasse, na própria fenomenologia clínica, que o objeto que se trata de *reencontrar* na realidade não é o objeto que *estava*, um tempo antes, na percepção externa, mas aquele que se constitui *um tempo antes* da cisão interno/externo, como o correlato representativo de seu outro mítico, bom/mau. Diz Lacan:

Não há bom e mau objeto, há bom e mau e, em seguida, existe a Coisa. O bom e o mau entram desde logo na ordem da *Vorstellung* [representação], estão lá como índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio do prazer, em relação ao que nunca deixará de ser apenas representação, apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio, de espera de quê? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além (S VII, p. 80)

É por isso que, como lemos no artigo sobre *O Recalque* (1915/2004), “os objetos preferidos das pessoas, bem como seus ideais, se originem das mesmas percepções e experiências que os objetos por elas mais execrados, e mais, que originalmente tais objetos se diferenciavam uns dos outros apenas por meio de pequenas alterações” (p. 180)⁸⁴. Haveria, portanto, uma espécie de percepção que *antecederia* a própria percepção das coisas. E é por isso também que “o mundo freudiano não é um mundo das coisas, não é um mundo do ser, é um mundo do desejo como tal” (S II, p. 280).

⁸³ Introduzimos o conceito lacaniano de “extimidade” na seção 3.6 deste capítulo.

⁸⁴ É de se notar que, nesse texto, Freud nos diz o seguinte: “Não podemos formular uma regra geral sobre o grau de distorção e de distância no tempo necessário para a eliminação da resistência por parte do consciente. Ocorre aqui um delicado equilíbrio, cujo jogo não nos é revelado; no entanto, sua modalidade de atuação nos permite inferir que se trata de pôr um paradeiro ao investimento do inconsciente quando esta alcança certa intensidade – intensidade além da qual o inconsciente venceria as resistências, chegando à satisfação. O recalque atua, portanto, de uma forma *altamente individual*” (Freud, 1915/1996, p. 155). Poderíamos dizer que essa “regra geral” é dada pela “denegação” e que a forma *altamente individual* é o sujeito, no sentido lacaniano, isto é, enquanto traço apagado na cadeia associativa da memória, ou ainda, como propõe Hyppolite (1966[1954]/1998) enquanto “atitude fundamental de simbolicidade explícita”(p. 801).

Nos “juízos de atribuição”, a percepção pode ser interna (bom e agradável) ou externa (mau e estranho). Nos “juízos de existência”, a percepção só pode ser real, mesmo que ocorra de seu objeto ser estranho. Resulta daí uma “distinção entre o estranho e ele mesmo” (Hyppolite, 1966[1954]/1998, p. 899). E também entre o externo e o real. O que está em jogo, portanto, é a relação entre o estranho da atribuição (o externo), no nível do prazer, e o estranho da existência (o real), no nível da *Bejahung/Ausstossung/ Verneinung*. Estruturação triádica, logo, simbólica, antes que dual, imaginária. Mas resta saber de que maneira o eu pode admitir algo que lhe seja estranho, o que é contrário ao princípio do prazer que governa o funcionamento psíquico em sua gênese. É em razão de uma dessimetria imanente à relação entre afirmação e negação que isso se torna explicável. Um juízo afirmativo significa sempre a mesma coisa: afirmar a existência ou o atributo de uma coisa ou objeto. Mas um juízo negativo pode tanto negar, quando se trata de expulsar (*Ausstossung*), quanto afirmar, quando se trata do ato de representar algo como negado no eu, ou seja, como estando no exterior. É o conceito de “denegação” que manifesta essa dessimetria que é a própria ordem do pensamento, pela qual o afetivo encontra-se, desde o início – negado ou afirmado – afetado. “O juízo de atribuição em nada prejudica a existência, ao passo que a simples postulação de uma *Verneinung* implica a existência de algo que é precisamente a existência daquilo que é negado” (S XVIII, p. 19).

A negação se impõe como representando a representação cujo objeto não se encontra *mais* na realidade, que não “prejudica” sua existência na realidade, já afirmada (*Bejahung*) através da “expulsão” do que era estranho (*Ausstossung*). Eis o que constitui a dimensão essencial em que esse artigo lança a experiência analítica: “O mau, aquilo que é estranho ao eu e que se encontra fora, é inicialmente idêntico a ele” (Freud, 1925/2014, p. 23). Como observa Hyppolite (1966[1954]/1998), “inicialmente” deve ser entendido aí no sentido de “era uma vez (...) um sujeito para quem não havia nada de estranho” (p. 899). Não se trata de gênese real, mas do mito de uma origem da separação interno/externo. É em outro patamar que se estabelece a relação entre representação e percepção. Ter em conta essa diferença é o que nos aproximará do sentido conceitual do que chamamos acima *percepção anterior à percepção das coisas*, que, desde já, nos parece um aspecto crucial da deformação das concepções clássicas de percepção.

Ao final de seu artigo, Freud (1925/2014) faz uma observação cujo teor mede o peso das elaborações que ele nos traz: “o prazer de negar em geral, o negativismo de muitos psicóticos, deve ser provavelmente entendido como sinal de desfusão pulsional, com a retração dos componentes libidinais” (p. 29). Lacan se engajará na via dessa indicação para esclarecer o alcance do conceito de denegação, na medida em que ele permite articular uma dimensão fundamental do psiquismo, teoricamente mais importante até do que os próprios mecanismos pelos quais o sujeito decide seu destino na ordem simbólica, quer dizer, uma dimensão que constitui essa *ordem*⁸⁵. Afirma Lacan: “A primeira apreensão da realidade pelo sujeito é o julgamento de existência, que consiste em dizer – Isso não é meu sonho ou minha alucinação ou minha representação, mas um objeto” (S III, p. 174). O pensamento não é o que vem depois para corrigir essa primeira apreensão; ele já está nela, mas apenas como real.

Reside aí uma chave para apreendermos o que Freud entende por “princípio de realidade”: ele não é oposto ao “princípio do prazer”, nem simplesmente seu substituto – em que pese, é verdade, Freud ter assim se expressado por mais de uma vez – mas aquilo que libera uma parte do eu do jugo das pressões que vem do exterior (nesse caso, do organismo), para se submeter *apenas* ao princípio do prazer, ao passo que a outra parte permanece ligada à compulsão que contrafaz a mitologia da gênese na alienação do objeto real do desejo⁸⁶. O que é verdadeiramente surpreendente no texto sobre *A denegação* é que, nele, Freud postula uma ideia que parece ser contraditória em relação às suas elaborações anteriores: a de que existiria um “prazer de negar” (*Verneinungslust*), que não é simplesmente uma afirmação inversa do recalcado, mas que resultaria da extração, na ponta do afetivo, de algo que *libera*, na ponta do representante pulsional, a errância de um símbolo que *confessa* a relação de “extimidade” com algo que, antes, só era admitido na experiência como a face mais repulsiva do ser – quer

⁸⁵ Não deixemos de notar que Freud não está se referindo a um “negativismo” exclusivo aos psicóticos, mas um “prazer *geral* de negar”, que não deve ser confundido com o *desejo de não saber* que marca a experiência de verbalização do sujeito no recalçamento.

⁸⁶ Mesmo quando Freud afirma que o “princípio de realidade” substitui o “princípio do prazer”, como nas *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico* (1911/2004, p. 67), devemos notar que ele emprega o termo *Ablösung*, podendo ser traduzido, seguramente, por substituição, desprendimento, troca, mas também por “reposição” e “remissão” (Dicionário Michaelis, 2011; Dicionário PONS online, 2001-2016). Além disso, trata-se de um *processo* de substituição, o qual, portanto, “não ocorre de uma só vez, nem em toda a extensão da psique”, pois, “enquanto este desenvolvimento está ocorrendo com as pulsões do Eu, as pulsões sexuais depreendem-se das primeiras de modo muito marcante” (p. 67). De resto, a substituição não implica a “destituição” do princípio do prazer, “mas sim a garantia de sua continuidade” (p. 68).

dizer, que o sujeito só tocava desviando-se pelos “trilhamentos” (*Bahnungen*) da representação. O nome freudiano desse “símbolo” é *Verneinung*, “fundamentalmente des-simétrico” (Hyppolite, 1966[1954]/1998, p. 898). É a “ponta” afirmada do “entredito” (S VII, p. 82)

Desde o *Projeto* (1895), o “estranho” é o externo, permanecendo unido “como coisa”, como resto do trabalho “recordativo”, que torna uma “parte” do “complexo perceptivo” compreensível, ao rastreá-la “até uma mensagem do próprio corpo” (Pr, p. 208), quer dizer, ao dissolver uma parte do complexo no espaço da identificação. O que não se dissolve nesse processo é a *Coisa*. Isso mostra que o “juízo” não é uma “função primária”; em seu exercício, o eu já comparece para investir e eliminar a “parte díspar”, separando os “predicados” da “coisa” por meio de uma “trilha mais frouxa” (Pr, p. 208). É dizer que o aparelho constrói realidade, não com dados positivos e indiferentes da sensibilidade, mas com as trilhas do “prazer” (S VII, p. 269). O princípio do prazer não é um efeito mecânico, já que, repetindo a necessidade, reacendendo as trilhas, dá a ocasião para a necessidade da repetição se exercer. Mas também, o princípio de realidade não realiza nenhum tipo de *desenclausuramento* do aparelho, de abertura às riquezas concreta do *ser*; ele é justamente o que, face o anacronismo da regressão alucinatória, visa salvar as garantias de isolamento da realidade (S VII, p. 61). Dessa forma, para explicar como o “eu” se constitui, não é preciso opor “prazer” e “realidade”, ou “psíquico” e “neurônico”. Porque, desde o início, é ao *prazer psíquico* que a realidade neurônica está a serviço; ela é o “sistema tampão” que, funcionando no entroncamento dos dois exteriores, de medidas desiguais, com os quais o psiquismo precisa lidar – a realidade externa e o interior do corpo – bloqueia a passagem das quantidades *Qn*.

A novidade trazida pela “denegação” é que ela, como dissemos, confere uma forma “lógica” à operação de exclusão da *Coisa* “incompreensível”, não no exterior, no sentido da realidade externa, mas *no exterior do interior*. A *Coisa*, diz Lacan:

É esse interior excluído, que, para retomar os próprios termos do *Projeto*, é, deste modo, excluída no interior. No interior de quê? De algo que se articula, mui precisamente nesse momento como o *Real-Ich* [Eu-Real], que quer dizer, então, o real derradeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich* [Eu-Prazer] (S VII, p. 125).

Podemos concebê-lo [o Eu-Real] como sendo o aparelho nervoso, o sistema nervoso central, enquanto ele funciona não como um sistema de relação, mas como um sistema destinado a assegurar – das tensões internas – uma certa homeostase (S XI, p. 166)

(...) a calota (S XI, p. 180)

O conceito de “denegação” permite-nos compreender que essa exclusão, uma vez realizada, não é uma garantia definitiva, ou seja, que ela precisa ser repetida, reafirmada. Submetendo o paradigma sensualista-associacionista da correlação objeto/mundo externo e psiquismo/mundo interno ao crivo de uma análise metapsicológica da função do juízo, a psicanálise evidencia uma relação do homem com o verdadeiro que não é, de modo algum, a de uma correspondência entre interior e exterior, entre “representação” e “coisa”, mas da ordem do performativo universalizado⁸⁷, do “não” que contém em si o negativo e o afirmativo, de um dizer que só toca na *Coisa* no instante em que é dito, e que, naquilo que exprime, diz mais sobre o “eu” que diz, e de seu inconsciente, do que sobre a coisa dita. Pois a *Coisa* comparece no verdadeiro, não como a garantia do enunciado, mas apenas como a certeza de que desdizer é uma garantia de manter-se a uma certa distância da *Coisa*, de adiar o encontro com aquilo que faria a realidade perceptiva desmoronar.

Nunca nada da realidade é percebido sem essa mínima e essencial difração exigida pelo pensamento, que não acrescenta nada aí e não deduz qualquer coisa que seja, mas deslocando-a, com dificuldade, a encontra, para conferi-la, por um toque ínfimo, a indicação (Jeanneau, 1995, p. 476)

É com o pensamento, com sua fala, que o sujeito perspectiva a realidade perceptiva, introduz relevos, sombras, saliências, fissuras no real, que, como diz Lacan, é “absolutamente sem fissuras” (S II, p. 128). Não fosse isso, nenhuma percepção seria possível. A alienação do sujeito no “negativo” da denegação é o que tensiona o imediato da sensação. O sujeito e o percebido seriam estritamente idênticos “se não houvesse este eu que o faz (...) emergir de sua própria percepção numa relação tensional” (S II, p. 224). Se como dissemos acima, uma teoria do “eu” exige um reordenamento epistêmico do problema da verdade, é porque o “eu” não é o operador da junção/disjunção entre a representação e a coisa, mas o disjuntor que acende e apaga as luzes do cenário, para que, nesse intervalo fugaz, *alguma coisa* seja percebida, e, as-

⁸⁷ Cf. Julien, 1996, p. 14-17.

sim, não sejamos obrigados a olhar de frente aquilo que reduziria toda nossa existência a um pedaço inerte de matéria prensado na eternidade do instante: *a Coisa*. Mais ainda, se o adágio berkeleiano “*esse est percipi*” não for apenas uma metáfora da significação ontológica da percepção, quer dizer, se se tratar do real, então nenhuma percepção das coisas é possível, pois, nesse caso, a distância entre o percebido e *a Coisa*, unicamente na qual uma percepção, no sentido do subjetivo, pode emergir, terá se dissolvido no imediato da sensação. O “critério” do verdadeiro no campo dos fenômenos perceptivos é a ubiquidade. À operação da verdade, gostaríamos de chamar aqui de *denganação*.

A percepção não descreve apenas o movimento “interno” (“*en-*”) do ignorar, do desprezar (“*Gannare*”), digamos, “para dentro” de si, nisto que consistiria seu aspecto de “ilusão”, de dissimulação do movimento pelo qual se constitui. À medida que é talhada pela linguagem, e que implica a dimensão da fala, do entre-dito⁸⁸, a percepção descreve também um movimento “para baixo” (“*de-*”), ela deixa cair alguma coisa, destaca, nega.

Quando Lacan afirma que “a percepção tem valor de enganação” (S XXII, p. 66), não devemos entender por isso que o *percebido* não implique a dimensão do verdadeiro. Significa, antes, que aquilo que “aparece” *se dá* como “aparência” de outra coisa mais-além, em razão da função negativa que o “aparecer”, por jogar o jogo das palavras, exerce.

⁸⁸ S VII, p. 82

CAPÍTULO IV

DA PERCEPÇÃO AO *PERCEBIDO*

Em sua *Nota sobre o Bloco Mágico* (1925[1924]/2011), Freud propõe que o “sistema percepção-consciência” funcionaria como “antenas” (*Fühler*) que o inconsciente estende em direção ao mundo externo, recolhendo-as imediatamente em seguida, após ter classificado as excitações daí provenientes (p. 274). O método de emprego dessas antenas pelo inconsciente explicaria, segundo Freud: (i) a possibilidade de um funcionamento não-excludente entre memória (ψ) e percepção (ϕ); (ii) o caráter descontínuo dos fenômenos do sistema percepção-consciência; e (iii) a “origem da ideia de tempo” (p. 274). Essa explicação, Freud já a havia introduzido cinco anos antes, em *Além do princípio do prazer* (1920/2006), comparando os “órgãos dos sentidos” a “antenas sensitivas que sondam e tateiam o mundo exterior e novamente se recolhem” (p. 152).

Ainda a esse respeito, no artigo sobre *A Denegação* (1925), imediatamente posterior à *Nota sobre o Bloco Mágico* (escrito em 1924), o pensamento é descrito como um “tatear motor (*motorisches Tasten*) com um mínimo dispêndio de descarga” (p. 27)⁸⁹. Mas a novidade do texto de 1925 é que as “pequenas quantidades de investimento (*Besetzung*)” por meio das quais o “sistema de percepção” tateia o mundo externo provém do “eu”, e não do inconsciente, tal como sugeria a *Nota* de 1924. Não dar atenção a essa nuance é deixar passar um aspecto das relações entre percepção e inconsciente que define todo um método de abordagem do problema da constituição dos objetos da percepção. Vejamos em que consiste esse aspecto e esse método. Afinal, o que significa dizer que as “antenas sensitivas” do sistema percepção-consciência projetam-se em direção ao mundo externo, recolhendo-se rapidamente (descontinuidade temporal) após se ter classificado (linguagem) o material obtido (imagem)? Retenhamos aqui essa estrutura quaternária: (i) percepção-consciência; (ii) tempo; (iii) linguagem; e (iv) imagem.

Não é desnecessário lembrar que, para Freud, os processos psíquicos inconscientes são “atemporais”, isto é, “não são cronologicamente organizados, não são afetados

⁸⁹ “Julgamento, pensamento, etc. são descargas sob forma inibida.(...)Trata-se, de certa maneira, de um ato simulado” (S II, p. 145)

pelo tempo decorrido e não têm nenhuma relação com o tempo” (1915/2006, pp. 37-8). Logo, a “relação com o tempo” deve ser pensada a partir do “trabalho do sistema Cs” (p. 38). No entanto, considerando que essas são apenas “características negativas”, Freud acrescentará, em 1920, que “a ideia abstrata que temos do tempo (...) aparentemente corresponde a uma *autopercepção* desse modo de operar psiquicamente” (p. 152, grifo nosso). O que seria essa “autopercepção”? Uma percepção que percebe a si mesma percebendo? Estaríamos aqui diante da velha ideia cartesiana da consciência que se apreende no ato de apreender *qualquer coisa*? Antes de entrarmos nos meandros dessas questões, lembremos o que havíamos dito sobre a denegação ao final do capítulo anterior: que ela aponta, no texto de Freud, para a ideia de uma origem da separação interno/externo ocorrida a partir de um tipo de repetição imanente à própria estrutura da expulsão (*Ausstossung*), que é aquela da negação que se duplica de si mesma: como negação (no juízo negativo) e como afirmação (no ato de representar o que um juízo representa), isto é, como *Bejahung*.

Em seu *Cours sur la perception* (1964-65), Gilbert Simondon (2006) menciona uma experiência realizada por Bierens de Haan (1883-1958), e que nos parece particularmente interessante no sentido de introduzir as questões que nos colocamos acima. A experiência é a seguinte: coloca-se um polvo e um caranguejo em um aquário, separados por um vidro transparente no centro à meia altura, isto é, de modo que pela parte superior se encontra passagem de um lado ao outro. O polvo, naturalmente, tenta apanhar o caranguejo, mas é detido pelo obstáculo do vidro. Após uma série de tentativas, um de seus tentáculos toca *fortuitamente* o caranguejo, ao passar por cima do vidro. Não obstante a isso, o polvo recolhe o tentáculo e continua a série de movimentos contra o vidro. Isso quer dizer, conclui Simondon (2006), que o contato tátil

não serve de informação útil, e não adverte o polvo da possibilidade de desviar-se do obstáculo por cima. O objeto, aqui, é objeto no interior de uma conduta sensório-motora homogênea e única, fazendo intervir um único sentido [a visão], e impedindo a integração da conduta aos dados dos outros sentidos [no caso, o tátil], relativas, no entanto, ao mesmo objeto. Esse gênero de seletividade da informação efetivamente utilizável em uma conduta de relação ao objeto pode ser até mais estreita do que a capacidade potencial completa de um dos órgãos dos sentidos (p. 110).

Do ponto de vista da capacidade sensorial tátil, o polvo tem todas as condições de perceber e apanhar o objeto; quanto a isso, não está incapacitado. Ocorre, entretan-

to, que ele não o percebe como pertencendo à mesma “classe” que o objeto que desencadeou sua conduta, a da excitação visual; em outras palavras, ele não percebe o “objeto individual”, mas apenas a “classe” (p.111). A conduta não pode integrar a mensagem tátil, pois o objeto permanece “preso” no interior do “visual”. É como se o polvo, fascinado pela imagem, não sentisse seu tentáculo tocando o caranguejo, que está, no entanto – e isso é fundamental para o que nos interessa aqui –, a poucos centímetros de sua boca (Citton, 2011, p. 85). É como se, a cada vez que ele tocasse o caranguejo, a mensagem fosse *outra* em relação à anterior; o objeto não é “dotado de imanência e identidade através do tempo” (Simondon, 2006, p. 111). O campo sensorial disponível é “extremamente extenso em relação ao que intervém de maneira eletiva como que estruturando seu *Umwelt*” (S II, p. 145). Seria preciso que ele pudesse “fechar os olhos, ou seja, suspender sua fome” (Citton, 2011, p. 85). O que, precisamente, ele não pode fazer. O polvo não pode *simular* o ato. E, por isso, embora toque o caranguejo, o tentáculo literalmente *não passa* para o outro lado. Ou, melhor dizendo, o tentáculo passa, mas o caranguejo está no olho do polvo, e, dessa forma, o objeto do *desejo* não pode se constituir, permanecendo objeto da *necessidade*. E muito menos ainda poderíamos dizer que há alternância de lugares no aquário, no sentido de que um estaria onde o outro não está; pela simples razão de que, ao ser tocado, o caranguejo desapareceu.

Mas em que sentido essa experiência de etologia pode nos ensinar algo no que diz respeito à ideia de que, no aparelho psíquico, o “sistema percepção-consciência” funciona como “antenas sensitivas” do inconsciente (de acordo com a *Nota sobre o Bloco Mágico*) ou do “eu” (conforme o artigo sobre *A Denegação*)? Uma primeira resposta, se bem que muito mais uma exigência, seria: na medida em que pudermos situá-la em um domínio que não seja exclusivamente etológico, embora não-excludente. Esse domínio seria o das relações do “indivíduo” com sua própria imagem e com a dos outros indivíduos da mesma “classe”. Como bem observa Citton (2011), falta ao polvo “estabelecer com outros polvos uma ação comum (e uma partilha equitável da presa)” (p. 85). Nesse sentido, partindo da ideia freudiana de que o “sistema percepção-consciência” funciona pela projeção-recolhimento periódicos das *antenas sensitivas*, após ter classificado as excitações, as imagens, gostaríamos de propor a seguinte analogia: que o inconsciente está para o “sistema percepção-consciência” como o vidro transparente no aquário para o polvo; por ser invisível, *deixa-ver* o caran-

guejo; mas, em razão de sua *materialidade*, faz obstáculo a que os tentáculos rompam o espaço diretamente até a presa, gerando assim, e por essa mesma razão, o *outro lado*, o próprio lugar no qual o objeto poderá emergir enquanto *objeto de desejo*, quer dizer, subtraído da necessidade. O “eu”, nesse caso, seria o espaço por onde os tentáculos se desviarão do obstáculo, mas que, ao fazê-lo, só poderá *sentir* outra coisa que não o objeto desejado, já que a descontinuidade temporal entre o ver e o tocar (pois não se pode romper o espaço diretamente) faz com que ele só apreenda o objeto *simulando* que o faz. Acreditamos que é no liame entre *sentir* e *simular* que se revela, para o homem, o que Lacan chamou “a cifra de seu destino mortal” (E, p. 97).

Para tentar desenvolver essa analogia, proporemos a seguinte hipótese de trabalho⁹⁰: o “sujeito da percepção” só se constitui a partir da intervenção de uma superfície na qual *invisibilidade* e *materialidade* se interpenetram. Essa hipótese principal balizará nossos esforços em elucidar; (i) as relações entre percepção, inconsciente e eu; (ii) o sentido do problema da percepção na psicanálise.

4.1 Os “tentáculos” da percepção e as miragens da “síntese perceptiva”

O problema da “síntese perceptiva” persegue o pensamento filosófico e científico como uma cauda pesada e incômoda, difícil de carregar, mas que se sente não poder ser simplesmente decepada. É a questão que nos colocávamos no início deste trabalho, e que constitui um fundo constante de nosso percurso até aqui: como é possível passar da afirmação de que “vejo uma árvore” para a de que “há uma árvore”? Afirmação esta que por vezes – e esse é o caso mais importante – obseda o homem antes mesmo que lhe seja dado *um tempo*, e já que é preciso virar a ampulheta para recomeçar o jogo, de tomar para si as rédeas de um processo que ele bem gostaria de chamar de *seu*. Mas cujo valor de *ter* se derreteria como uma pedra de gelo, ou um pedaço de cera sobre o

⁹⁰ Entendemos “hipótese” no sentido de uma construção forjada com o intuito de variar as “condições de aplicação” de um conceito (Bachelard, 1996, p. 74), de forçar sua aplicação a um domínio que lhe é inicialmente heterogêneo, de modo que possamos, assim, *pensá-lo* em toda a sua extensão. Como nos sugere Freud (1926/2014), se não for possível, desde o início, “ver claramente” os “fatos fundamentais”, que pelo menos se possa ver “precisamente o que não está claro” (p. 63). É que, na psicanálise, opera-se “o tempo todo com uma grande incógnita, que vamos transportando para cada nova fórmula” (1920/2006, p. 155). As hipóteses não visam simplesmente colmatar as lacunas impostas ao conceito pela experiência imediata, ou mesmo reduzir as contradições dela advindas. E isso porque o metapsicológico, em Freud, é menos uma doutrina do que uma *exigência*: a de reconstituir uma “coesão *lógica* que age desde a origem, mas não se mostra na abordagem diretamente fenomenal” (Assoun, 1983, p. 163). Dito de outro modo, ao contrário de suprimir as contradições em um plano superior, metafísico, a *metapsicologia* é o que permite *pensá-las* logicamente.

fogo, caso não fosse possível, daquilo que se encarna no que se convencionou chamar juízo, isto é, da coisa, dizer que ela *pertenceria a qualquer um, por dever ser de todos*.

Vê-se logo que, ao falar de problema da síntese perceptiva, estamos nos referindo à história de um vasto campo de questões, que poderíamos chamar pelo nome de “subjetividade”, e que, todavia, não deve ser confundido com as categorias e conceitos, de inspirações e matizes os mais díspares, como os de sujeito, indivíduo, singularidade, etc., com os quais a tradição procurou recobri-lo, de maneira mais ou menos exitosa. De todo modo, é patente o fato de que a força centrípeta mais prodigiosa desse campo traduz-se na noção de “sujeito”, elaborada no vetor de pensamento que se orienta de Descartes até os limites do projeto husserliano de uma fenomenologia transcendental, e, mais ainda, até seus herdeiros: Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur, etc.

François Wahl (2007) afirma que não é um acaso se

a investigação filosófica sobre a percepção neste século [o anterior] foi exclusivamente aquela da fenomenologia: não apenas pela atenção que ela concede por princípio a todo o fenomenal, mas porque ela se articula sobre isso que é o pressuposto de toda teoria da percepção: a díade do sujeito e do objeto (p. 23).

E não é sem razão que Carlos Alberto de Moura (2001) forja a expressão “ultra-cartesianismo da fenomenologia” (p. 235) para caracterizar a ideia de que o abandono, por Husserl, do conteúdo doutrinal do cartesianismo é, na verdade, o avesso de uma fidelidade máxima aos princípios da filosofia cartesiana. Mesmo Merleau-Ponty, que segundo Lacan soube apreender “admiravelmente bem”, no próprio fenômeno, os “limites da consciência” (E, p. 386), ainda assim não pôde resistir à tentação de buscar na primazia da “díade” um estofo para as contradições que se multiplicam a cada vez que se descreve o espetáculo estupefaciente que nos oferece a experiência perceptiva: “o mundo é dado ao sujeito porque o sujeito é dado a si mesmo” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 5). Ou ainda, “a experiência transcendente das coisas transcendentais só é possível se eu trago e encontro em mim mesmo seu projeto” (p. 494).

Na mais fiel tradição cartesiana, Alquié (1947) afirmava que o espírito só se crê preso ao mundo “porque primeiramente está preso a si mesmo” (p. 62): eu só vejo a mesa em que agora trabalho, o monitor sobre ela, o teclado que meus dedos pressionam, estes ao termo do meu braço, etc., porque eu não estou em nenhum desses lugares, não existo à maneira da mesa, do monitor, do teclado, não sou meus dedos ou meu

braço; eu estou, antes, em mim mesmo, sou o “não-lugar” – porque qualquer limitação que a que eu esteja submetido será, ainda assim, uma limitação que *eu* me fiz e, portanto, não uma limitação minha mas uma limitação *posta* por mim –, o “lugar sem lugar”⁹¹ para o qual todos os lugares existem. Em suma, a primazia da *díade* sujeito-objeto à qual se refere Wahl (2007), no fundo, designa a história das tentativas, repetidas e renovadas das maneiras mais diversas ao longo da história do pensamento, de se recuperar, no plano da substancialidade, aquilo que se perde no plano da fenomenalidade: a possibilidade da síntese. Que o polvo de Haan não seja capaz, como dissemos acima, de *simular o ato*, de antecipar, na multiplicidade dos dados sensíveis, a unidade do caranguejo, enquanto “um” indivíduo pertencente a “uma” classe, e porque não dispõe de uma imagem unificada de si mesmo, eis o que, no máximo, o levará à morte. No caso do homem, o problema muito maior, pois, como diz Lacan, “ele não pode ir para a morte por qualquer caminho” (S II, p. 107).

A psicanálise não ignora o problema da síntese perceptiva. Não nos parece que Freud acreditasse poder avançar em sua pesquisa sobre o psiquismo inconsciente sem se confrontar diretamente com esse ardiloso problema, que, no fim das contas, implica em toda a sua extensão, uma significação filosófica, e mesmo, no sentido mais estrito, um alcance *ontológico*. À parte, claro, as bem conhecidas censuras de Freud à especulação filosófica, ao lamentável “desperdício de poderes intelectuais”⁹² ou ao “filósofo de pijama” tentando “tapar os buracos do universo” (Freud, 1933[1932]/2010, p. 326), recusar, de antemão, essa significação e esse alcance seria abrir mão de possibilidades teóricas capazes de repor o próprio problema da percepção para além das dificuldades extraordinárias – no entanto, tão fecundas, como tentamos evidenciar nos dois capítulos anteriores – que a concepção de um “sistema percepção-consciência” impõe à psicanálise.

⁹¹ É nesse sentido, segundo Merleau-Ponty (2006), que se deve entender a ideia cartesiana de “extensão da alma”: como a não-impossibilidade, para essa alma, de coexistir em dois lugares diferentes” (p. 26)

⁹² Referência a uma Carta de Freud a Max Eitigon, de 22.04.1928, citada por Ernest Jones em *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, da qual tomamos conhecimento apenas de uma curta frase, citada por Paul-Laurent Assoun (1978) na abertura de seu *Freud, a filosofia e os filósofos*. Nessa carta, Freud reage a uma obra de Léon Chestov, de quem Eitigon eram amigo. Ainda sobre as relações entre a psicanálise e filosofia, cf. os trabalhos já bem conhecidos de Prado Jr. (1991) e Monzani (1989). Para debates mais recentes, sugerimos as coletâneas organizadas por Safatle (2006), Aires & Ribeiro (2008), Simanke et al. (2010) e David-Ménard (2010).

É Lacan quem levará o problema da “síntese perceptiva” a outro patamar de apropriação conceitual, significativamente mais refinado e engenhoso do que aquele em que Freud o deixara com seus esquemas, analogias e aparelhos espaciais, na medida em que, não tendo começado “efetivamente” pela psicanálise, ao menos não, como nos faz notar Simanke (2002), no que concerne à formulação de seus problemas iniciais, Lacan se dará a liberdade de transpor “os conceitos freudianos para um terreno que lhes é um tanto quanto estranho” (p. 245)⁹³. Gostaríamos de nos concentrar aqui na discussão acerca da *função da imagem* na constituição do psiquismo, uma vez que ela nos permite situar a questão da percepção numa região epistêmica em que a inspiração psicanalítica e o interesse filosófico de Lacan se entrecruzam de uma maneira que nos parece bastante profícua no que diz respeito à tarefa de recensear o sentido do problema da percepção na psicanálise.

É na fenomenologia de matriz husserliana, e em sua expressão mais notável no campo da psicologia, a *Gestalt-Theorie*, que Lacan encontra um ponto de partida para suas reflexões sobre a função das imagens na experiência humana, das quais resultará sua “primeira teoria do imaginário”⁹⁴, situável no arco descrito pelo percurso que vai das duas apresentações feitas em 1936, respectivamente, na *Société Psychanalytique de Paris* (SPP) e no *Congrès de Marieband*⁹⁵, até a apresentação no *Congrès de Zurich*, em 1949, intitulada *O estádio do espelho como formador da função do eu – tal como nos revela a experiência psicanalítica*, publicada em 1966 na coletânea *Escritos* (E, p. 96-103).

⁹³ Nessa obra, o autor procede a um exame detalhado dos “anos de formação” do que denomina “metapsicologia lacaniana”, evidenciando os pontos de articulação e desarticulação do projeto lacaniano em relação à psiquiatria de sua época, notadamente no que tange ao debate entre as grandes correntes psiquiátricas dominantes na Alemanha e na França, à crítica politzeriana do abstracionismo em psicologia, à antropologia, decifrando, assim, o caldo teórico, conceitual e metodológico com o qual Lacan prepara sua Tese de 1932 sobre a *Psicose paranoica e suas relações com a personalidade*. Em seguida, o autor dedica-se ao exame das consequências induzidas por Lacan a partir dessas primeiras incursões no campo propriamente psicológico, o encontro “efetivo” com a psicanálise freudiana, a crítica e “remodulação” da teoria do narcisismo, as interrogações acerca do problema da gênese do eu, desembocando na elaboração da “teoria do estádio do espelho”, com todas as conotações antropologizantes no lastro da notória apreciação de Lacan em relação à leitura kojèveiana de Hegel; e, finalmente, abrindo caminho para o famoso “retorno a Freud”, em 1953, com o início de seus *Seminários*. Ainda a respeito dos “anos de formação”, sugerimos Olgivie (1987), que aborda o percurso lacaniano inicial com ênfase nos movimentos teóricos engendrados no âmbito da “formação do conceito de sujeito”.

⁹⁴ “Primeira” já que será reelaborada posteriormente à luz da introdução da categoria do “simbólico” (Simanke, 2002, p. 245)

⁹⁵ Intervenções não publicadas.

Não nos deteremos na explanação pormenorizada da posição ocupada pela fenomenologia e pela *Gestalt-Theorie* nas primeiras elaborações de Lacan⁹⁶. Interessa, sobretudo, reter aquilo que, a nosso ver, constitui o essencial das incursões desenvolvidas nas apresentações mencionadas acima: que a função organizadora da *imago*, na medida em que implica a noção de *Gestalt* como forma totalizante (a estrutura “figura-fundo” enquanto dado sensível mais elementar da experiência), responde pelos efeitos formadores da imagem sobre o organismo (E, p. 99), e, por conseguinte, pela assunção do “corpo-próprio” como descrevendo um processo no qual o organismo humano recebe do exterior uma *Gestalt* e inicia uma série de movimentos descoordenados que o permitem, através da fixação da imagem em um ponto do campo visual, antecipar a forma de seu próprio corpo no exterior, fundindo-se a ela⁹⁷. É assim que, em 1949, Lacan concebe o “estádio do espelho”: “*como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (E, p. 97). É preciso pontuar, desde já, a especificidade da função do “estádio do espelho” em relação à função mais geral, cooptativa (do *Innewelt* pelo *Umwelt*), da *imago*: “a relação com a natureza é alterada, no homem, por uma certa deiscência do organismo em seu seio, por uma Discordância primordial que é traída pelos sinais de mal-estar e falta de coordenação dos meses neonatais” (E, p. 100). Não é por acaso que o termo “Discordância” encontra-se aí grafado com maiúscula. Lembremo-nos do desamparo fundamental (*Hilflosigkeit*) que Freud afirma ser “fonte originária de todos os motivos morais” (Pr, p. 196). A forma da totalidade, no homem, não é aquilo cuja originalidade e consistência, em seguida, por sofrer os efeitos da “determinação social”, ele perderá. Ao nível da forma, a totalidade no homem é “ortopédica” (E, p. 100). Retomando a descrição que Lacan fornece, a partir de Baldwin, se a “azáfama jubilatória” permite ao bebê superar os entraves do “andador” e resgatar um “aspecto instantâneo da imagem”, fixando-o, para manter-se sozinho numa posição mais ou menos ereta, não porque ela o liberte de um artifício para seguir o curso de sua natureza, mas porque ela substitui um aparelho *por outro* (E, p. 97).

⁹⁶ Para essa discussão, cf. Dorfman, 2007 (em especial, Cap. I) e Sales, 2010. Para um exame das contribuições de Lacan à *Gestalt-theorie* cf. Verstegen (2015)

⁹⁷ O modelo dessa experiência é a de uma criança, normalmente entre os seis e dezoito meses de vida, diante do espelho. (E, p. 97)

Mas em que sentido poderíamos dizer que o “estádio do espelho”, tal como a experiência psicanalítica revela a Lacan de 1936 a 1949, subentende algum tipo de “síntese do eu”, ato de apreensão pelo eu? A resposta mais conveniente, e também a mais evidente, seria: em nenhum sentido, já que o “eu” não está aí nem mesmo constituído. Mas devemos ter o cuidado de evitar as simplificações grosseiras, e acreditar que, dizendo não haver “síntese do eu” no princípio da constituição subjetiva, teremos desmontado o paradigma da consciência constituinte, por se ter mostrado que, no fundo, é apenas o efeito de um “prejuízo clássico”. Não é dessa forma, a nosso ver, que Lacan procede. Em que pese o importante lugar que concede à crítica fenomenológica, Lacan não é um fenomenólogo. Não devemos pensar a “aproximação” à fenomenologia como uma adesão, nem mesmo parcial ou momentânea, quer dizer, restrita a um período bem determinado, ao “método fenomenológico”, à famosa “*epochè*”, seja em sua forma acabada, a da “redução transcendental”, seja em sua forma *soft*, a da “redução eidética”.

Na experiência do espelho de 1949, a síntese realiza-se na própria imagem, é imanente a ela, sendo esta, aliás, uma das definições que se poderia dar de *Gestalt*. É sob esse aspecto que a fenomenologia – e aqui Merleau-Ponty se revela um interlocutor privilegiado – interessa a Lacan, isto é, na medida em que religa o fenômeno a uma ordem “pré-objetiva” da qual ele depende, e que não pressupõe nenhum ato de apreensão subjetiva, mas apenas o *aparecer de alguma coisa*. A síntese perceptiva se realizaria, nesse caso, não como ato de uma consciência transcendental, consciência-de-si, mas como “síntese passiva”, que *se faz* antes que um “eu” se dê a incumbência de fazê-la. Escreve Merleau-Ponty (1999): “se quisermos ainda falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma ‘síntese de transição’, que não liga perspectivas discretas, mas que efetua a ‘passagem’ de uma à outra” (p. 358). E, ainda assim, trata-se de uma “síntese”, o que recoloca, uma vez mais, o problema da passagem do *Múltiplo* ao *Um*. Que essa passagem se realize na própria multiplicidade das perspectivas, é o que seguramente nos interdita o recurso à imanência de uma consciência transcendental constituinte. Mas por si mesmo esse interdito não parece lançar nenhuma luz sobre a lógica de estruturação do fenômeno da síntese. Assim, diz Lacan nas *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946):

Eis por que todas as considerações sobre a síntese do Eu [*Je*] não nos dispensam de considerar seu fenômeno no sujeito, isto é, tudo o que o sujeito compreender por esse termo e que, precisamente, não é sintético nem apenas isento de contradição, como sabemos desde Montaigne, porém, muito mais vasto, desde que a experiência freudiana designa aí o lugar mesmo da *Verneinung*, ou seja, o fenômeno pelo qual o sujeito revela um de seus movimentos pela própria denegação que faz deles, e no momento em que a faz. Ressalto que não se trata de um desmentido de pertencimento, mas de uma negação formal: em outras palavras, de um fenômeno típico de desconhecimento e sob a forma invertida em que insistimos, forma cuja expressão mais habitual – Não vá pensar que... – já nos fornece essa relação profunda com o outro como tal, que valorizamos no Eu[*Je*]. (E, p. 180-1)⁹⁸.

Do retorno à “experiência vivida”, anterior a toda “análise reflexiva” que segue em “sentido inverso o caminho de uma constituição prévia” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 5), o filósofo francês chegará à formulação da noção de um *cogito pré-reflexivo*, que ele chamará de “cogito tácito”⁹⁹. E aqui cumpre apontarmos para uma escansão importante na relação de Lacan à fenomenologia merleau-pontiana. Escansão que, é verdade, encontra-se latente no período de 1936-49, mas que se tornará cada vez mais explícita à medida que a categoria do “simbólico” for se impondo a partir de 1953 como chave para a *leitura* do fenômeno da “síntese do Eu” no sujeito: a de que o retorno à “experiência vivida” não deve nos levar ao abandono da tentativa de extrair a lógica estruturante dessa experiência. Ao contrário, é precisamente o que a revela em sua forma mais contundente, já que, nesse retorno, cujo sentido propriamente psicana-

⁹⁸ É bem conhecido o “caso” da distinção entre *Je* e *Moi* na língua francesa. Para designar o “sujeito”, Lacan emprega o pronome *Je*, por oposição ao *Moi*, com o qual se refere ao “eu” propriamente dito. Essa distinção não possui correlato na língua portuguesa. Dizendo de maneira aproximativa, no francês, *Je* designa o sujeito indeterminado da ação, por exemplo, “o sujeito do conhecimento”, ao passo que *moi* refere-se ao sujeito enquanto auto-reflexividade, isto é, na medida em que se refere a si mesmo no enunciado. Um exemplo que nos permitira melhor compreender a distinção é o do enunciado do “cogito cartesiano”. Em português, o conhecemos por “penso, logo existo”, ao passo que, em francês a expressão é “moi, je pense, moi, j’existe”. Em Lacan, essa distinção possui, além de uma significação semântica, um alcance teórico. Pois o *Je* será utilizado para se referir ao sujeito do inconsciente, enquanto o *Moi* fica reservado à referência ao eu imaginário. Todas as vezes que “*Je*” aparecer na edição brasileira dos *Escritos* como “eu”, acrescentaremos o termo original entre colchetes. Para um exame mais detalhado dos desdobramentos da distinção *Je/Moi*, Cf. Boni Junior (2010).

⁹⁹ Merleau-Ponty (1945/1999) dedicará um capítulo de sua *Fenomenologia da percepção* para o desenvolvimento da ideia de um “cogito pré-reflexivo” (pp. 493-548). É verdade que essa ideia já se encontra em Sartre (1943/1997): “Existe um cogito pré-reflexivo que é condição de todo cogito cartesiano” (p. 24). Mas em Merleau-Ponty, a introdução do sintagma “cogito tácito” denota a posição privilegiada da linguagem e da expressão na determinação do estatuto do sujeito da percepção. Dito de maneira geral, o “cogito tácito” é a tentativa merleau-pontiana de responder ao problema da articulação entre a certeza do pensamento, que só me é dada enquanto eu pense efetivamente, isto é, no ato de pensar, e a verdade desse pensamento, que permanece e atravessa toda a vida perceptiva a título de horizonte. Trata-se de reconhecer abaixo da potência de significar da linguagem, da performatividade da expressão, enfim do *cogito falado*, “aquele que está convertido em enunciado e verdade de essência”, o silêncio primordial da “consciência pré-reflexiva”, em uma palavra, o *Cogito tácito* (p. 541-2).

lítico é aquele da reintrodução do testemunho do sujeito como via de acesso ao real do psiquismo (E, p.84), ou seja, do fenômeno da fala, o que se encontra não é uma ordem purgada de categorias lógicas, mas a própria lógica operando em seu aspecto mais autônomo, funcionando, digamos, *do lado de fora*.

É por essa razão que a consideração do fenômeno da “síntese do Eu” na psicanálise freudiana abre um campo “muito mais vasto” do que aquele franqueado pela crítica do *cogito* cartesiano, isto é, pela admissão da contradição como modo de ser da “experiência vivida”. E é por essa razão também que a *Verneinung* não é um simples “desmentido de pertencimento”, uma negação do “acasalamento de nosso corpo com as coisas” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 429). Ela é, antes, uma “negação formal”, um “fenômeno de desconhecimento” que, se implica um *não-saber* sobre si mesmo, é apenas na justa medida em que se enraíza numa “relação profunda com o outro” (E, p. 181). Retomando a noção de “antenas sensitivas”, o que é *sensível* nelas não deve nada ao *sensorium*, ao fato de que os órgãos dos sentidos disponham de uma “capacidade sensorial completa”¹⁰⁰, nem tampouco à sua potência de liberar, no psiquismo, uma via de acesso à realidade externa. O *sensível* das antenas sensitivas quer dizer apenas que o ato formal de negação inaugura uma relação do sujeito com seu inconsciente que *se faz sentir* no próprio movimento pelo qual ela a nega, quer dizer, na própria fenomenalidade da experiência da fala. É de um saber, portanto, que se trata no “não-saber” da denegação. Mas um saber, com efeito, que não vai sem o Outro. Nesse sentido, a psicanálise se afasta de qualquer inspiração existencialista (no sentido sartriano), já que o existencialismo não é senão a afirmação de uma liberdade que só se realiza em sua própria destruição, no limite, “no suicídio” (E, p. 102). Mas isso se deve apenas ao fato de que a negatividade só serve aí como um *meio* de destruir, na ordem do conhecimento, algo que se recupera sob a forma de uma consciência moral autônoma: a “*self-suficiência da consciência*” (E, p.102).

A essas proposições opõe-se toda a nossa experiência, na medida em ela nos dissuade de conceber o *eu* [*Je*] como centrado no sistema *percepção-consciência*, como organizado pelo “princípio de realidade”, no qual se formula o preconceito cientificista mais contrário à dialética do conhecimento, e nos indica que partamos de sua *função de desconhecimento* que o caracteriza em todas as suas estruturas, tão vigorosamente articuladas pela Srta. Anna Freud; pois se a *Verneinung* representa sua forma patente, laten-

¹⁰⁰ Cf. Simondon, 2006, p. 110

tes em sua grande maioria permanecerão seus efeitos, enquanto não forem esclarecidos por alguma luz refletida sobre o plano da fatalidade em que se manifesta o isso. (E, p. 103)

Mas que não devamos situar o “eu” no “sistema percepção-consciência”, isso não deve nos dissuadir de conceber esse sistema como funcionando a partir das “pequenas quantidades de investimento” que o “eu [lhe] envia periodicamente” (Freud, 1925/2014, p. 27). Se a experiência da psicanálise indica que partamos da “*função de desconhecimento*” do eu, é também porque a percepção não é simplesmente o lugar do engano, mas também o do *desengano*, isto é, da certeza, na medida em que o caráter descontínuo do perceptivo e a “qualidade inconstante” da consciência (Freud 1940[1938]/2014, p. 212) não são o signo da irreducibilidade de uma ordem “pré-objetiva” à apreensão por uma consciência tética. É na própria estruturação do psiquismo que a descontinuidade e a inconstância encontram suas razões. Na linguagem de Freud (1925/2011), é a “periódica não excitabilidade do sistema perceptivo” (p. 274) que rompe seu contato com o mundo, e não este que se recolhe atrás de si a cada vez que se tenta apreendê-lo. Na linguagem de Lacan, é dizer que a descontinuidade é estrutural, que nenhuma *Gestalt* é capaz de fornecer, dela, uma explicação. Mas, em 1949, a “estrutura” ainda é a “forma”. Se bem que a “luz refletida sobre o plano da fatalidade em que se manifesta o *isso*” (E, p. 103) já aponte para um *além-da-forma*, ou, melhor dizendo, para *outra coisa* que não a “forma”.

À luz da hipótese que propúnhamos anteriormente, coloquemos aqui a seguinte questão: que tipo de superfície é o espelho de 1949? Primeiro, admitimos que ele possui a característica da *invisibilidade*, já que não é o espelho que o sujeito vê, mas a imagem fixada no “limiar do mundo visível” (E, p. 98). Mas, justamente por isso, a invisibilidade da superfície está hipostasiada pela *imago*, pela forma totalizante. Segundo, a materialidade do espelho está, igualmente, na própria *imago*, no sentido de que não se trata de qualquer imagem, que se poderia fazer aparecer e desaparecer, colocando outra no lugar, tantas quantas fossem desejáveis, mas de uma imagem que, uma vez advinda, constitui, para o sujeito, um ponto de fixação, o estofo derradeiro de sua presença no mundo, em suma, a matriz simbólica em que o “eu” se precipita (E, p.

97)¹⁰¹. Além disso, na medida em que situação capta o sujeito, a superfície-espelho de 1949 não pode gerar *o outro lado*. A *imago* deposita o eu no fundo de sua exterioridade. Ao contrário de constituir-se como um obstáculo que produz um “além”, ela é como um “além” sem obstáculo. O problema do reconhecimento se comprime nesse engodo. Não o do reconhecimento da própria imagem, ou da imagem própria – que a *imago*, antes, torna possível –, mas aquele do outro enquanto tal. Mais precisamente, a *imago* oblitera a possibilidade da continuidade temporal na heterogeneidade espacial. Se o objeto continua sob o fundo de suas variações, é apenas sob a condição de que o espaço se homogeneíze pela fixação da imagem corporal no campo visual, quer dizer, de que a *imago* espouse, no exterior, a “estatura” do sujeito. Mas, desde que surja *outra* imagem corporal (dada pela semelhança) que não acompanhe os movimentos do sujeito, isto é, que *heterogeneíze* o espaço, o vínculo do eu com seu *entourage* se rompe, e, então, o corpo se despedaça. Resumindo: ou a imagem corporal que vejo é a minha, ou é a do outro, as duas não são compossíveis em um mesmo espaço. O mínimo de consistência que os objetos podem ter para o sujeito nesse “estádio” inicial da vida psíquica prende-se a essa condição fundamental: *ou o outro sou eu, ou eu sou o outro*. E é ela que explica os ditos “fenômenos de *transitivismo* infantil”,

esse momento que decisivamente faz todo saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do eu [*Je*] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a um maturação natural (E, p. 101-2).

Dizendo de maneira aproximativa, a excitação emanada do interior surge como vindo do exterior. A fixação da *imago* gera a visibilidade, a profundidade do campo além de cujo limite não há nada mais. Retomando a experiência de Haan: o polvo não sente que está tocando o caranguejo, tal a fascinação na qual se encontra capturado, isto é, anestesiado. É um impasse, já que a mesma potência que desencadeia os movimentos que o levariam até a presa é também a que o impede de apreendê-la. No caso da criança diante do espelho, é como se as *antenas sensitivas* não fossem recolhidas

¹⁰¹ Não é desnecessário lembrar que “matriz simbólica”, em 1949, não é a *ordem* simbólica que Lacan teorizará a partir de 1953 no *Seminário*. O que não rebaixa em nada seu valor teórico, já que evidencia o ponto de disjunção cujo deslinde mede a genialidade do autor, o movimento de um pensamento que não se contenta com o já-feito, com a intransponibilidade dos obstáculos, ou, ainda, com o aprofundamento teórico da resignação.

após terem “classificado” a imagem. Se se recolhe as antenas por um instante – é o segundo momento – a imagem desaparece. Mas, agora, é o método da classificação – poderíamos dizer, do reconhecimento – que não pode funcionar, já que não se dispõe mais de um ponto, fixado através das variações motoras do corpo, a partir do qual se possa comparar as outras imagens do campo. Em suma, se as *antenas sensitivas* não são recolhidas, a fascinação da *imago* imobiliza o eu, o que já “prefigura sua destinação alienante” (E, p. 98). Por outro lado, se elas são recolhidas, é o campo visual que se desintegra. No exemplo do polvo, se ele fechasse os olhos, *sentiria* os tentáculos tocarem o caranguejo, mas como não pode vê-lo, também não pode saber que se trata de um caranguejo, e, por fim, o movimento não encontra “motivos” para se desencadear.

Mas, no homem, em razão de o “fascinante” ser originalmente a sua própria imagem, e não a do objeto da necessidade, qualquer outra imagem que ameace tomar esse lugar – do quê apenas uma “semelhante” é capaz de despertar-lhe a suspeita – torna-se, ou algo a ser eliminado, ou um modelo a ser imitado, assumido. É por essa ambiguidade que a “concorrência de outrem” mediatiza o “saber humano”¹⁰².

O desejo do sujeito só pode nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende. E cada vez que nos aproximamos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade – o desejo do desaparecimento do outro enquanto suporte do desejo do sujeito (S I, p. 198)

Basta que a imagem “seja fixa para que o sujeito saiba encontrá-la” (E, p. 349). Esse encontro, já pressupõe o “basculamento” para o outro, o atravessamento de uma reta secante no círculo jubilatório da *imago*. “O objeto está sempre mais ou menos estruturado como a imagem do corpo do sujeito. (...) No plano libidinal, o objeto nunca é apreendido senão através do crivo da relação narcísica” (S II, p. 212). Diante da imagem que emerge do fundo do mundo visível, irreduzivelmente exterior, a criança emprega o *aparelho* da “turbulência de movimentos”, com o qual a descoordenação motora dos “meses neonatais” a equipa, e, assim, pode alcançar o controle da “inabilidade da imagem”, em relação ao quê não supera um chipanzé em “inteligência instrumen-

¹⁰² Como afirma Freud no *Projeto*, “por meio do seu semelhante, o homem aprende a reconhecer” (Pr, p. 207)

tal” (E, p. 96). No entanto – e esse é o ponto de disjunção que Lacan destaca em 1949 acerca do que é propriamente *o perceptivo* no homem –, desse controle,

repercute, na criança, uma série de gestos [o que é diferente do emprego do *aparelho da turbulência*] em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem [não mais, portanto, a pura exterioridade inicial] com seu meio refletido, e desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam nas imediações (E, p. 96-7).

Nesse jogo reside a saída encontrada pela criança para o “mal-estar e a falta de coordenação dos meses neonatais”. Mas, ao precipitar-se da “insuficiência para a antecipação” o “eu” situa-se numa “linha de ficção”, em relação à qual o “devir do sujeito”, aí incluída a maturação do organismo, estará sempre em defasagem (E, p. 98). Por conseguinte, tudo aquilo que, no sujeito, se manifestar como “síntese do Eu” comportará sempre esse traço indelével de uma *aparição* que precedeu o *aparecido*. Introduz-se, assim, aí a “quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu” (E, p. 100). Nas consequências dessa precedência, que são as do próprio destino do prazer no homem, articula-se, a nosso ver, aquilo que Lacan formula a respeito do “princípio de realidade”: que ele funciona “como que isolando o sujeito da realidade” (S VII, p. 61). Ou ainda, que ele “consiste em fazer com que o jogo dure (...), que o prazer se renove, que o combate não termine por falta de combatentes” (S II, p. 112).

Mas é preciso insistir que, em 1949, a *materialidade* e a *invisibilidade* estão superpostas na *imago*, em razão da fluidez do jogo da balança, como seu suporte mascarado pela forma. De modo que, conforme nossa hipótese, nessa superfície, o “sujeito da percepção” não pode se constituir, mas apenas a “consciência perceptiva”. Em 1949, Lacan só encontra a manifestação da “matriz simbólica” na própria assunção da “imagem especular”. E, por essa razão, ele a situa (a imagem especular) como precedendo a linguagem, que, só depois, restituirá ao eu, “no universal, sua função de sujeito” (E, p. 97). É verdade que, ao falar em “eu” (*Je*), Lacan refere-se ao “sujeito do inconsciente”. Mas, com a introdução da noção de “estrutura” e de “significante”, o conceito receberá um novo alcance.

Em relação ao problema que é o nosso nesta tese, o do *sentido* da percepção na psicanálise, parece-nos que o percurso que fizemos até aqui já indica uma direção importante: a de que boa parte das dificuldades encontradas por Freud na elucidação do

estatuto da percepção, e da “síntese perceptiva”, no psiquismo inconsciente, vem do fato de que ele submete essa tarefa à exigência de apreender a unidade tópica entre “percepção” e a “consciência”. É sob a forma do “sistema percepção-consciência” que essa exigência se concretiza. A teoria lacaniana do “significante” tornará ainda mais patentes as antinomias desse “sistema”, abrindo, assim, novas possibilidades de apreensão conceitual dos fenômenos perceptivos. É ela, esperamos, que nos permitirá avançar em nossa hipótese de trabalho neste capítulo: a de que o sujeito da percepção se constitui pela intervenção de uma superfície na qual *invisibilidade* e *materialidade* se interpenetram.

4.2 De percepções *em-significantes*

Retomando o diagnóstico de François Wahl (2007) segundo o qual a “díade do sujeito e do objeto” é o pressuposto de toda teoria da percepção no século XX, tentemos ver mais de perto de que maneira poderíamos situar o discurso psicanalítico no interior desse debate. Para isso, algumas palavras sobre o projeto empreendido pelo próprio Wahl parecem-nos fornecer uma ocasião propícia. Trata-se, segundo ele resume em linhas muito gerais, de “desconstruir o pseudo-conceito de percepção, substituindo-o por aquele de ‘discurso perceptivo’” (p. 20), ou, mais precisamente, de “discurso do percebido” (p. 23). Nesse sentido, Wahl estabelece seu projeto a partir de três ideias fundamentais: (i) a percepção é um pseudo-conceito; (ii) aquilo de que se trata na percepção é de um *discurso*; (iii) impõe-se um “retorno” da percepção ao *percebido*.

No artigo *De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses*, de 1958, Lacan procura evidenciar a posição da psicanálise no debate acerca do problema da percepção, situando-a em relação à tradição de pensamento que precede Freud – lógica ou cronologicamente. A maneira de colocar a questão das relações entre sujeito da percepção, o “percipiens”, e percebido, o “perceptum”, caracteriza-se, explica Lacan, pela exigência de fundamentação da *díade* por um de seus termos, o primeiro¹⁰³. De modo que, se o fundamento do “perceptum” encontra-se ausente – o objeto da

¹⁰³ Soler (1995) observa que o emprego desses dois termos – de origem latina e com ampla difusão no interior das filosofias escolásticas, mas também modernas – presta-se à função de “introduzir uma certa distância que rechaça essas teorias para uma espécie de ‘outridade’” (p. 28). Dunker (1996), esclarece que *percipiens* refere-se à noção kantiana de “intuição sensível”, ao passo que *perceptum* designa a

realidade empírica –, é nas “alternâncias de identidade do *percipiens*” que se vai buscar uma explicação. Eis o diagnóstico de Lacan:

Ousamos, com efeito, pôr no mesmo saco, digamos assim, todas as posições nessa matéria, quer sejam mecanicistas ou dinâmicas, quer a gênese seja do organismo ou do psiquismo, e a estrutura, da desintegração ou do conflito, sim, todas elas, por mais engenhosas que se mostrem, na medida em que, em nome do fato manifesto de que uma alucinação é um *perceptum* sem objeto, essas posições contentam-se em pedir ao *percipiens* justificativa desse *perceptum*, sem que ninguém se dê conta de que, nesse pedido, um tempo é saltado: o de interrogar se o *perceptum* em si deixa um sentido unívoco no *percipiens* aqui requisitado a explicá-lo (p. 538)

É o retorno a esse “tempo saltado” que constitui o mote da reflexão lacaniana acerca do problema da percepção. Suspender a definição clássica segundo o qual um “*perceptum* sem objeto” é uma falsa percepção, e interrogar o “*perceptum*” no nível de sua estrutura própria, isto é, sem pedir a uma consciência que explique sua falta de unidade, ou, se quisermos, a contingência de sua realidade, eis o que conduzirá a psicanálise lacaniana a subverter as relações entre o sujeito da percepção e o *percebido*. Ao lado do diagnóstico de Wahl (2007), coloquemos o diagnóstico lacaniano, cuja forma sintética seria: “mesmo admitidas as alternâncias de identidade do *percipiens*, sua função constitutiva do *perceptum* não é discutida” (E, p. 538).

Mas ao verter a atenção à estrutura do *percebido*, não é, de modo algum, contra o “sujeito” que Lacan se volta, e sim contra as tentativas de fazer dele o fundamento da experiência. Ou, dito de outro modo, o que o psicanalista francês quer denunciar são os engodos que resultam das tentativas de apreender os fenômenos da percepção como designando uma relação *diádica* sujeito-objeto. A respeito da importância da “categoria do sujeito” na psicanálise lacaniana, Askofaré (2013) nos lembra que:

o ensino de Lacan é tão impregnado dessa categoria do sujeito que é propriamente falando impossível tirar dele todas emergências, articulações, deslocamentos, subversões. Não há um único capítulo desse ensino que possa ser explorado sem o recurso à função do sujeito (p. 89)

representação propriamente dita (p. 104). No primeiro caso, o da intuição sensível, os objetos empíricos são submetidos ao crivo das formas da sensibilidade (espaço e tempo). No segundo, a representação, trata-se do produto de operações transcendentais que não se vinculam a objetos empíricos, dizendo respeito exclusivamente aos conceitos puros do entendimento.

Abordar a questão do sujeito em Lacan exige, portanto, escolhas. A nossa, no âmbito deste capítulo, será a de tentar interrogá-la à luz do problema da percepção, partindo da teoria do significante, ou ao menos de seus traços mais gerais e fundantes no ensino de Lacan, para chegar ao conceito de objeto *a*, cuja expressão no domínio do *percebido* encontra, no “olhar”, uma via sobremaneira fecunda – o que tentaremos justificar melhor ao longo da exposição. Parece-nos que, sobre a arquitetura e as consequências da subversão das relações entre “percipiens” e “perceptum”, o conceito lacaniano de objeto *a*, e seu correlato no nível escópico, o “olhar”, bem como suas incidências recíprocas no campo da linguagem podem nos trazer mais do que alguns esclarecimentos. Como afirma Soler (1995), “o visível, o limiar do mundo visível pressupõe que se haja produzido uma subtração sob o efeito da linguagem, ou, dito de outra maneira, que o olhar tenha sido perdido” (p. 30).

É também pela via do percurso do “significante” ao “objeto *a*”, que tentaremos avançar em nossa hipótese de que o “sujeito da percepção” se constitui numa superfície na qual *invisibilidade* e *materialidade* se interpenetram. Trata-se, em um primeiro momento, de tentar mostrar que, ao contrário de desfazer a dissensão tópica do “sistema percepção-consciência”, a teoria do significante a *literaliza*, fazendo o “sujeito da percepção” surgir como efeito de linguagem. Em seguida, mostraremos que o conceito de “objeto *a*” redobra a hiância da estrutura, introduzindo aquilo que acreditamos ser a novidade trazida pela psicanálise no que diz respeito ao problema da percepção: a possibilidade de pensá-lo a partir da categoria da *causa*. Cumpre dizer, ainda, que o debate travado por Lacan com a obra póstuma de Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, sobretudo em seu *Seminário Livro II* (1964), constituirá um cenário privilegiado para as nossas reflexões.

No *Seminário* do ano de 1959-60, Lacan propõe uma tese que nos parece essencial para compreendermos a significação epistêmica das dificuldades nas quais Freud embarca ao formular a noção de “sistema percepção-consciência”. Diz Lacan:

(...)é na medida em que a estrutura significante interpõe-se entre a percepção e a consciência que o inconsciente intervém, não mais enquanto *Gleichbesetzung*, função da manutenção de um certo investimento, mas na medida em que ele concerne as *Bahnungen*[trilhamentos] (S VII, p. 66)

E a esfera, a ordem, a gravitação das *Vorstellungen*, onde as coloca ele? Disse-lhes da última vez que, quando se lê bem Freud, se deve situá-las entre percepção e consciência, como se diz entre os dentes.(...) É entre percep-

ção e consciência que aquilo que funciona no nível do princípio do prazer funciona (S VII, p. 77)

Numa primeira aproximação, poderíamos dizer que essa maneira de definir as relações entre percepção e consciência no psiquismo já está presente nos dois esquemas freudianos do aparelho psíquico que examinamos nos capítulos anteriores. No primeiro esquema, de 1895, Freud interpõe, entre os sistemas da percepção (ϕ) e da consciência (ω), o sistema da memória (ψ), enquanto tal, inconsciente. No segundo, os sistemas mnêmicos (*Mnem*, *Mnem'*, *Mnem''*...) estendem-se entre a extremidade sensorial (*Pcpt.*) e a extremidade motora (*M*). Mas, no quadro das elaborações do *Projeto* e da *Interpretação dos sonhos*, o problema é o de saber como articular o “sistema percepção-consciência” no interior de uma concepção funcional do aparelho psíquico¹⁰⁴. Nesse sentido, Lacan propõe que, ao invés de concebermos as relações entre percepção e consciência a partir da função de manutenção exercida pelo princípio do prazer, devemos recolocá-las sob o aspecto de suas implicações estruturais. É verdade que o conceito de “trilhamentos” (*Bahnungen*) já traz em si essas implicações. É preciso, no entanto, *literalizá-lo*.

Na *Carta 52*, de 1896, Freud (1950[1896]/1996) afirma que a primeira “inscrição” (*Niederschrift*) no aparelho psíquico resulta em um “signo de percepção” (*Wahrnehmungszeichen*) (p. 282). É essa primeira “inscrição” que revela a incidência mais arcaica do *perceptível* no psiquismo, muito antes do surgimento do menor sinal de consciência: ela “é praticamente incapaz de assomar à consciência” (p. 282). Lembremos aqui, com Lacan, que “os fenômenos de memória pelos quais Freud se interessa sempre são fenômenos de linguagem” (S III, p. 180). Mas a espacialização do psíquico

¹⁰⁴ Concepção que Freud já desenvolve desde sua monografia sobre as “afasias” de 1891. Dito de um modo geral, nessa monografia, Freud (1891/2014) define a representação como um complexo associativo de imagens acústicas, visuais e motoras (p. 44). Cabe notar, todavia, que em 1891, o conceito de representação é entendido exclusivamente no contexto do problema da linguagem e de seus distúrbios, isto é, como “representação-palavra”, que em seguida Freud distinguirá da “representação-objeto”, atribuindo a função de significação à articulação entre essas duas categorias de representação por meio da “imagem acústica”. A pretensão de Freud no trabalho de 1891 é prover um aparelho funcional de linguagem, a partir da crítica às teorias localizacionistas – sobretudo aquelas de Wernicke e Lichtheim – que concebiam a representação como estando localizada na célula nervosa (pp. 10-18 e 35-37). No *Projeto* de 1895, diferentemente, trata-se de um aparelho que compreenda o conjunto das funções psíquicas, e não apenas a linguagem. Em todo caso, a referência a *Sobre a concepção das afasias* é oportuna no sentido de destacar que a representação tem, desde o início, para Freud, um estatuto eminentemente psicológico, quer dizer, não se explica no nível da anatomia do cérebro, se bem que estabeleça com ela uma relação funcional de correspondência, cujas leis, uma vez recusado o pressuposto da localidade anatômica da representação, é preciso descobrir. Trata-se, com efeito, de separar “o mais possível o lado psicológico e o anatômico do objeto” (Freud, 1891/2014, p. 44).

que os esquemas do *Projeto* e da *Interpretação dos sonhos* promovem é assaz imperativa para que possamos assimilar, sem mais, o problema da memória ao da linguagem¹⁰⁵. Examinemos a questão mais de perto.

Freud (1950[1896]/1996) inicia a *Carta 52* dizendo que a “memória não se faz presente de uma única vez, mas se desdobra em vários tempos” (p. 281). O primeiro desses tempos é a inscrição do “signo de percepção”, que não designa nem as percepções propriamente ditas (*Wahrnehmungen*), “às quais a consciência se liga”, nem a inscrição inconsciente (*Unbewusstsein*), cujos “traços” correspondem a “lembranças conceituais” (p. 282). Cabe mencionar aqui que, no *Projeto* de 1895, “signo” é uma noção empregada para designar a relação epifenomenal entre uma série quantitativa e um “período” qualitativo. Portanto, signo é aquilo que indica, no aparelho psíquico, a presença de uma qualidade, sendo essa, aliás, a única modalidade pela qual uma ordem qualitativa se apresenta no aparelho, como “signo qualitativo” (*Qualitätszeichen*), já que, “no inconsciente, não há indicações de realidade” (Freud, 1950[1897]/1996, p. 310).

Segundo a definição de Peirce (1931-1958), um “signo é o que ocupa o lugar para alguém de alguma coisa” (§2228). Ou seja, o signo implica essencialmente: (i) a “substituição” de alguma coisa por outra; e (ii) *alguém para quem* ela é realizada. Tal definição não poderia ser aplicada ao “signo de percepção” ao qual Freud se refere. Pois, nesse caso, o que o signo substituiria, se a percepção nada retém? Seria preciso admitir que “alguma coisa” se produzisse na extremidade sensorial, um dado sensível que, em seguida, seria registrado na memória. Na *Carta 52*, o que Freud está afirmando é que o “signo de percepção” opera uma ruptura entre o que chega através dos órgãos dos sentidos e o “registro” propriamente dito. A rigor, não se trata nem mesmo de ruptura, se induzirmos daí a noção de um “antes” e um “depois”. Ao contrário, “o próprio traço mnêmico é composto pelo elemento binário colocado pela ideia de simultaneidade” (Dunker, 1996, p. 60)¹⁰⁶. É uma ruptura que não pressupõe anterioridade.

¹⁰⁵ A respeito da espacialização do psíquico em Freud, cf. Monzani (pp. 288-292)

¹⁰⁶ Essa consideração nos permite desfazer uma possível dificuldade em relação ao termo *Wahrnehmungszeichen*. Trata-se de “um” signo de percepção ou “vários” deles? A resposta é: não importa. A própria noção de “signo”, nesse contexto, pressupõe a unidade mínima dois elementos. Então, o que se deve reter é a noção do “signo” em sua aceção estrutural, bem como a operação que ela subentende. Laplanche (*apud* Dunker, 1996) propõe que o conceito de inscrição (*Niederschrift*) fornece as bases para o conceito de “representante da representação” (*Vorstellungsrepräsentanz*) como “ponto de junção” entre o representacional e o pulsional (p. 58).

Lacan esclarece que a *Niederschrift* (“inscrição”) não é concebida em termos de *Prägung* (“impressão”), mas de algo “que é da ordem da escrita” (S VII, p. 66). A se crer no esquema da *Carta 52*, deve-se admitir que, na extremidade sensorial (φ no *Projeto*, e *Pcpt.* na *Interpretação dos sonhos*), ainda não lidamos com o *percebido* no sentido estrito, isto é, em sua incidência psíquica. Significa dizer que mesmo o fenômeno perceptivo mais “originário” já implica algo que é da ordem da “inscrição”, portanto, do simbólico. Sem desconsiderar, é claro, que é uma exigência para Freud que a percepção (*Wahrnehmungen*), como tentamos indicar nos Capítulos II e III, seja dada de saída, “para marcar que é preciso supor alguma coisa de simples na origem da memória (...), uma posição primeira, primordial, que permanece hipotética” (S III, p. 207). A rigor, na *Carta 52*, Freud não está tentando descrever a gênese do *percebido*, mas articular sua estrutura. Lacan chamará o “signo de percepção” de “significante primordial”, para indicar que a denegação (*Verneinung*) não incide sobre qualquer representação inconsciente, mas sobre “alguma coisa de mais primitivo” (S III, p. 180). Essa aproximação do “signo de percepção” ao conceito de significante retornará mais de uma vez no ensino lacaniano:

Freud deduz de sua experiência a necessidade de separar absolutamente percepção e consciência – para que isso passe para a memória, é preciso primeiro que seja apagado na percepção, e reciprocamente. Ele nos designa agora um tempo em que esses *Wahrnehmungszeichen* devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto – se não é a sincronia significante? E, por certo, Freud diz isto tanto mais quanto ele não está sabendo o que diz cinquenta anos antes dos linguistas. Mas nós, nós podemos de imediato lhes dar, a esses *Wahrnehmungszeichen*, seu verdadeiro nome de *significante* (S XI, p. 48).

Quando tiro proveito da chamada Carta 52, é por ler nela o que Freud pode enunciar sobre o termo que cunhou WZ, *Wahrnehmungszeichen*, e discernir que isso foi o que ele pode encontrar de mais próximo do significante, na época em que Saussure ainda não tinha o trazido à luz, visto que data dos estóicos (S XVIII, p. 111).

O que é da ordem da “sincronia” na inscrição do “signo de percepção” corresponde à exigência formal de uma *inscrição primitiva* ligada aos processos primários. Mas, aqui, o “primário” designa mais do que simplesmente a manutenção de certo nível de investimento, a tendência à homeostase, tal como Freud a concebe no *Projeto*,

quer dizer, como a inflexão do “princípio de inércia” no “princípio de constância”¹⁰⁷. O primário no sentido da “sincronia” significa que a própria quantidade (Qn) já surge no aparelho como estruturada, o que, em princípio, não é compatível com o fundamento neurológico do *Projeto*: o de que o “neurônio aspira libertar-se de Q ” (Pr, p. 176). Ora, a entrada em ação do mecanismo regulatório supõe, desde então, uma “quantidade em fluxo”, quer dizer, não estruturada (Pr, p. 175). Pela “sincronia significativa”, é como se o mecanismo entrasse em ação antes que a quantidade surgisse no aparelho. Mas no *Projeto*, Freud diz também que a quantidade “expressa-se em ψ por *complicação*”; quanto maior a Qn que chega pela via dos neurônios ϕ , maior é quantidade de neurônios ocupados em ψ , e conseqüentemente, mais estruturada a rede neurônica (Pr, p. 193). No fundo, trata-se da dificuldade metodológica mencionada por Freud ao fim da “Seção E” do “Capítulo VII” da *Interpretação dos sonhos*: descrever sucessivamente aquilo que, na realidade, é simultâneo (InS, p. 615).

A recepção da noção de estrutura por Lacan se dá, como se sabe, pelas mãos da antropologia de Lévi-Strauss, para quem os sistemas simbólicos são inconscientes na medida em que cada um de seus elementos se define unicamente por sua diferença em relação aos outros elementos, “constituindo, sincronicamente, pares de oposição” (Godoy & Bairrão, 2015, p. 15). A sincronia, nesse caso, descreveria unicamente a simultaneidade da articulação significativa, e a diacronia, a sucessão de simultaneidades, a história dos sistemas simbólicos. A primazia do significativo quer dizer, em Lévi-Strauss, que, no sistema simbólico, os elementos são determinados uns pelos outros, ou seja, são sobredeterminados. Nesse sentido, não há “falta” na estrutura, o real não sendo aquilo que escapa à simbolização, mas, antes, seu efeito estruturante. E, de resto, “os símbolos são mais reais do que aquilo que eles simbolizam” (Lévi-Strauss *apud* Dosse, 1993, p. 15). Em suma, a estrutura não comporta lugar para efeitos de sujeito; trata-se de um sistema objetivo do saber constituído por suas articulações internas.

Mas, com Lacan, a “primazia” do significativo, ao mesmo tempo, subverte a relação entre significativo e significado, demonstrando que eles “não estão no mesmo plano” (E, p. 521), e *literaliza* o significativo, de onde advém o algoritmo do signo como “o que representa um sujeito para outro significativo” (S IX, p. 28). Dessa forma, a

¹⁰⁷ Exploramos os matizes dessa inflexão ao longo do Capítulo II, percurso do qual demos um resumo no início do Capítulo III.

primazia do significante, ao contrário de implicar a recusa da categoria de sujeito, é o que explica sua produção. Em Lacan, esclarece Iannini (2009), “a primazia do significante convive com a tese da incompletude do simbólico” (p. 17). E, mais ainda, é ela que, uma vez literalizada permite subverter o algoritmo peirceiano do signo, que não será mais o que representa alguma coisa para alguém, mas o que representa alguém para alguma coisa¹⁰⁸.

Tomando o inconsciente “na medida em que ele concerne às *Bahnungen* [trilhamentos]” e interpolando a “estrutura significante” entre a “a percepção e a consciência” (S VII, p. 44), Lacan *literaliza* os paradoxos nos quais Freud se enreda ao tentar estabelecer um “sistema percepção-consciência”. Quando se leva a dissensão tópica do “sistema percepção-consciência” até seu limite, que é o do princípio do prazer como “complicação” das quantidades no sistema ψ , obtém-se dois resultados: (i) a falta de lugar para esse sistema no psiquismo designa, pelo avesso, o próprio lugar em que o sujeito da percepção se constitui como lugar da falta; (ii) o princípio do prazer rompe a função de manutenção dos investimentos, revelando a inadequação constitutiva do aparelho psíquico para responder às exigências das duas exterioridades com as quais está confrontado, o mundo externo e o corpo¹⁰⁹. O “processo primário”, diz Lacan, é uma “ruptura entre percepção e consciência” (S XI, p. 57) Lembremos aqui a definição de consciência que Freud dá em *Além do princípio do prazer*: “a consciência surge no lugar do traço de memória” (1920/2006, p. 150). Poderíamos dizer que a consciência perceptiva não é senão a positivação imajada (“surge no lugar”) de alguma coisa que, no inconsciente (na memória, em ψ), só se representa como “traço”, como aquilo que liga uma representação mnêmica a outra (no *Projeto*, os “neurônios”) como “complicação”; em linguagem lacaniana, combinatória significante.

A interpolação da estrutura significante entre a percepção e a consciência nos leva, então, a três formulações: (i) a *consciência*, e conseqüentemente, a “síntese perceptiva”, são miragens produzidas no circuito da captação do eu pela *imago* do corpo próprio; e (ii) o *sujeito da percepção* é o efeito de verdade do basculamento para o outro na alienação constitutiva do desejo humano, e, enquanto tal, inconsciente; (iii) o *percebido* possui uma estrutura significante, é o mero efeito da combinatória do signifi-

¹⁰⁸ Cf. Askofaré, 2013, p. 96-102.

¹⁰⁹ Cf. Capítulo II, seção 2.3

cante em um determinado campo de pensamento. Em conjunto, essas três formulações deveriam nos levar à conclusão de que, longe de conferir qualquer estatuto metapsicológico aos ditos fenômenos de percepção, ou ao “sensível”, a psicanálise se interessa exclusivamente pelo *discurso do percebido*, já que o “o *sensorium* é indiferente na produção de uma cadeia significante” (E, p. 539). Daquilo que se articula no nível do princípio do prazer, isto é, da constelação de representações inconscientes, ligadas ao pré-consciente pelas representações de palavra, o que chega à consciência? É “a percepção desse discurso, nada mais” (S VII, p. 77-78). É preciso, no entanto, que se reconheça o contraste entre as formulações (ii) e (iii). Pois, sendo apenas um efeito de combinatória, e já que o *sensorium* reduz-se à sua estrutura significante, como poderíamos ainda sustentar uma teoria do sujeito no âmbito do *discurso do percebido*?

Ora, como poderia haver um significante “primordial”, quer dizer, em posição de “exceção”, num domínio em que se trata apenas de “combinatória” significante, que não reenvia a nenhuma realidade prévia, e, por conseguinte, que torna a própria adjetivação de “primordial” um contrassenso? Como conciliar a “simultaneidade”, a “sincronia significante”, com a ideia de uma “primeira” inscrição? Seria preciso compreender o próprio “processo de estratificação” da memória como um efeito da sobre-determinação simbólica? Nesse caso, como um significante poderia representar algo que não a sua própria diferença, isto é, representar o sujeito? E, no entanto, o algoritmo laciano do signo enuncia que um sujeito é representado por um significante *para* outro significante. Como uma singularidade (da qual depende a noção de sujeito) pode se produzir num domínio em que só há diferença? Em outras palavras, que o sujeito não seja redutível à identidade da consciência a si, seria isso suficiente para expurgar, de uma vez por todas, as categorias da identidade, da individualidade e do singular, para fora do campo das relações simbólicas? Nesse caso, a noção de sujeito da percepção só nos serviria para nomear o caráter exclusivamente imaginário de toda percepção? Ou seja, deveríamos, finalmente, reconhecer que percepção só tem “valor de engano” (S XXII, p. 66)? Ou, no melhor dos casos, que a percepção pode ser falsa, se tomada sob o aspecto das miragens da consciência de si (S XIII, p. 67), ou verdadeira, enquanto estruturada pelo significante, digamos *em-significantes*, mas jamais *real*?

No capítulo anterior, vimos que não é qualquer “símbolo” que representa o sujeito no inconsciente, mas um “símbolo fundamentalmente dessimétrico” (E, p. 898), que

é o da negação, enquanto ela representa o ato de representar algo como negado, quer dizer, na medida em, no momento em que se exerce, ela se duplica, como negação de alguma coisa, “expulsão” (*Ausstossung*), e como afirmação do próprio ato de negar, “afirmação primordial” (*Bejahung*). Não é preciso ir muito longe para percebermos que essa “dialética” não se concilia imediatamente com a “pura” combinatória significativa, no sentido estritamente estruturalista, segundo o qual só há a simultaneidade (sincronia) e a sucessão de simultâneos (diacronia).

Ora, o grande interesse de Lacan pelo artigo da *Verneinung* (1925), cujos comentários atravessam seu ensino, não vem exatamente de que o conceito de “denegação” permite articular a formalidade do ato de negar a uma certa dimensão que implica em todos os seus desdobramentos o princípio do prazer, o prazer de negar? E, nesse sentido, não fornece a ocasião para desobstruir a teoria freudiana dos limites estreitos nos quais a função, homeostática, de manutenção dos níveis energéticos, insiste em premiá-la? Vejamos o que diz Hegel (2005) sobre a *efetividade* do negativo:

(...) no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e – seja como seu movimento imanente e sua determinação, seja como sua totalidade – é o positivo. O que surge desse movimento como resultado, é o negativo determinado e portanto é igualmente um conteúdo positivo (p. 62).

Não é um acaso que Lacan tenha ido buscar na filosofia hegeliana algumas saídas para os impasses colocados pela tentativa de reconciliação entre uma “teoria do sujeito” e a “primazia do significante”. É a própria noção de oposição significativa que sofrerá um profundo remanejamento no interior da teoria lacaniana. Comentando a distância entre as noções de “negação determinada”, hegeliana, e de “oposição”, kantiana, Safatle (2006) explica que

mesmo reconhecendo a existência de uma solidariedade entre contrários no processo de definição do sentido dos opostos (ao afirmar que ‘a morte é um nascimento negativo’, Kant reconhece que o sentido da morte depende da determinação do sentido do nascimento), a noção de oposição nos impede de perguntar como a identidade dos objetos modifica-se quando o pensamento leva em conta relações de oposição (p. 133)

É através de uma função de nomeação que Lacan tenta recuperar as relações do simbólico com o *sensível* na percepção. A teoria do estágio do espelho esquadrinha o campo da percepção no círculo fascinatório da *imago* e na báscula da relação narcísica,

sem os quais nenhum objeto é apreendido (S II, p. 212). A combinatória significativa, no sentido mais estritamente linguístico, procura absorver essa dialética em superposições simbólicas que não dão lugar ao sujeito. Mas, repuxando a questão, pelo verso e anverso de cada um desses vetores, o estrutural e o dialético, Lacan afirma que

O poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção. O *percipi* do homem só pode manter-se dentro de uma zona de nominação. É pela nominação que o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência. Se estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam nunca percebidos senão de maneira instantânea. A palavra, a palavra que nomeia é o idêntico. Não é à distinção espacial do objeto, sempre pronta a dissolver-se numa identificação ao sujeito, que a palavra responde, mas sim à sua dimensão temporal (S II, p. 215).

A função do nome é uma tentativa de responder à possibilidade da identidade temporal do objeto na heterogeneidade espacial introduzida pela superfície que revela a diferença operando no idêntico da forma. Em outras palavras, trata-se de pensar uma modalidade de duração dos objetos da percepção que não seja a do espaço das identificações narcísicas, mas que também não se reduza aos efeitos de realidade da combinatória significativa. Para que uma teoria do sujeito e da constituição do objeto tenha lugar no campo da percepção, é preciso encontrar o ponto de junção/disjunção do objeto como estruturado pelo crivo da imagem do eu e do objeto como efeito simbólico da simultaneidade significativa. Parece-nos que, em Freud, esse problema poderia ser formulado da seguinte maneira: como articular a tópica do sistema percepção-consciência, o inconsciente representacional (a memória) e a origem do tempo?

Iniciamos este capítulo salientando que, entre a *Nota sobre o bloco mágico* (1925[1924]) e o artigo sobre *A Denegação* (1925), Freud efetua um deslocamento: no primeiro, o “sistema percepção-consciência” é descrito como sendo investido a partir do inconsciente, e no segundo, a partir do “eu”. Para tentar examinar esse deslocamento, vejamos o modelo utilizado por Freud em 1924 para explicar as relações entre o aparelho perceptivo e a memória inconsciente. Trata-se do famoso “bloco mágico”: uma “tabuinha” de cera, sobre a qual se estende uma “folha fina e translúcida”, presa ao bloco apenas pela extremidade superior, e composta de duas camadas destacáveis: uma “película de celuloide” sobre um papel encerado fino que adere à camada superior. Quando se escreve sobre a película com um objeto pontiagudo, os sulcos produzidos são calcados na tabuinha de cera através do papel encerado. Ao levantar as duas

camadas superiores, as inscrições desaparecem pela perda de contato entre elas, e a superfície está novamente “limpa” para outras inscrições. A camada de celuloide atua como proteção para o papel encerado, e este, por sua vez, como “veículo” de transferência, para a prancha de cera, dos traços escritos. A superfície de cera da “tabuinha” representaria a memória, e as duas camadas superiores, o aparelho perceptivo, que nada reteria. Mas uma “iluminação adequada” torna legível “o traço duradouro do que foi escrito” (Freud, 1925[1924]/2011, p. 272).

Se pensarmos que, enquanto uma mão escreve na superfície do Bloco Mágico, a outra levanta da tabuinha de cera periodicamente a folha de cobertura, temos uma representação concreta do modo como procurei imaginar a função de nosso aparelho psíquico perceptivo (p. 274).

O essencial é notar a observação feita por Freud logo após a descrição do funcionamento bloco: que ele seria “mágico” se pudesse reproduzir “a partir de dentro” os traços escritos (p. 273). Isso quer dizer que a reprodução do traço inscrito na memória não é mágica, nem simultânea à própria inscrição. É preciso que uma causa “exterior” intervenha, a “iluminação adequada”, ela própria não figurando no aparelho. De modo que o esquema não consegue explicar, por relações de simultaneidade, a reprodução, na memória, do que foi apagado na superfície perceptiva. É um esquema “feito para o olhar” (Dunker, 1996, p. 57). O tempo é aí concebido como sucessão de simultaneidades. O que, evidentemente, limita a possibilidade de articular os “espaços” da memória e da percepção em um mesmo registro temporal. E, de resto, diz Freud, “em algum ponto haveria de cessar a analogia entre um aparelho auxiliar desse tipo e o *órgão* que lhe serve de modelo” (p. 258, grifo nossos). Cabe, então, perguntarmos: que ponto é esse?

Para tentar uma resposta à questão acima, começemos com a referência a um experimento realizado por Gelb em 1927, e comentado por Merleau-Ponty (1945/1999) em sua *Fenomenologia da percepção*. Primeiro, incide-se a luz de uma lâmpada incandescente diretamente sobre um disco preto. Em seguida, o disco é posto em movimento rotatório, “para eliminar a influência das rugosidades”, de modo que ele aparece “fracamente iluminado, e o feixe de luz é um sólido esbranquiçado” (p. 412). Finalmente, insere-se um pedaço de papel branco adiante do disco. O efeito obtido é que o feixe de luz torna-se transparente, e o disco negro e o papel branco surgem “ambos

violentamente iluminados” (pp. 412-3). A transformação ocorrida é “tão completa que se tem a impressão de ver aparecer um novo disco” (p. 413). A introdução do anteparo (o papel branco) rompe o “fenômeno da constância”, de modo que o “o reflexo não é visto ele mesmo” (p. 413), dando a ver, assim, o “resto” (p. 415). Demonstra-se com esse experimento que “a iluminação e o reflexo” só desempenham um papel na estruturação do campo perceptivo na medida em que se “apagam enquanto intermediários discretos”, atuando como “mancha” (p. 414), e conduzindo “nosso olhar ao invés de retê-lo” (p. 415). Ora, o que é a “iluminação adequada”, que Freud dizia ser a única capaz de reproduzir no bloco “mágico” os traços retidos na tabuinha de cera, senão essa mancha que conduz nosso olhar, sem, no entanto, dar-se a ver como um elemento discreto do campo? E o que é a introdução do anteparo senão a mão que rompe o contato entre a folha transparente e a prancha, de modo que os traços são apagados, permanecendo inscritos em “outro” lugar? Faltava a Freud, é verdade, explicar a relação entre a “inscrição”, a “ruptura” – o apagamento do traço – e a “luz” que, do exterior, reproduz, na prancha, o traço apagado na percepção. É que, concebendo a relação entre a inscrição, o apagamento e a reprodução segundo o modelo da simultaneidade espacial, tornava-se um *enigma* a conexão entre a oposição “significante” das duas mãos (a que escreve e a que levantava o papel) e a causa-luz da reprodução. Em todo caso, Freud sabia que não poderia se tratar de “mágica”. Seria preciso um *quarto elemento* (além da mão que escreve, a mão que apaga e a luz que reproduz) que articulasse, no psiquismo, os três planos da experiência: a *inscrição*, o *apagamento* e a *reprodução*.

É a partir do deslocamento realizado por Freud entre a *Nota sobre o Bloco Mágico* e o artigo sobre *A Denegação* que tentaremos examinar qual seria o quarto elemento faltante na explicação. A nossa hipótese é a de que, ao atribuir ao “eu” a função de investimento do sistema percepção-consciência, abre-se a possibilidade de que o inconsciente opere no nível da “causa-luz” que, do exterior (do aparelho perceptivo), reproduz, a partir do interior (do sistema da memória), o traço apagado na percepção. Talvez esse quarto elemento nos esclareça também de que superfície *invisível* e *material* se trata na constituição do sujeito da percepção, que é nossa hipótese principal neste capítulo.

Na medida em que insiste no caráter estrutural da simultaneidade na constituição do psiquismo, Lacan acaba por evidenciar um problema central na conceitualização

ção freudiana da percepção em suas relações com a memória, que se manifesta nos múltiplos esquemas que ele pôde produzir com esse fim, dentre os quais examinamos, com algum detalhe neste trabalho, o do *Projeto*, estritamente mecânico, e o da *Interpretação dos sonhos*, geométrico. Os impasses advindos das tentativas de se estabelecer um “sistema percepção-consciência” evidenciam, em larga medida, a defasagem patente entre a novidade trazida pela “hipótese do inconsciente” e a insuficiência das teorias clássicas em fornecer subsídios que permitam tratar a percepção no interior do regime conceitual psicanalítico.

Mas dentre os esquemas fornecidos por Freud, dois parecem particularmente fecundos e propícios ao equacionamento das dificuldades e impasses na abordagem do sentido do problema da percepção: o da *Carta 52* e o do *Bloco Mágico*. O primeiro porque representa a constituição da memória a partir da ideia da inscrição de “signos de percepção” (*Wahrnehmungszeichen*) como uma dimensão constituinte do psiquismo. E nesse sentido, aponta para uma relação entre percepção, linguagem e inconsciente que, se não suprime, ao menos desloca a exigência – tão marcante nos esquemas do *Projeto* e da *Interpretação dos sonhos* – de uma unidade tópica entre percepção e consciência. No esquema da *Interpretação*, por exemplo, pode-se observar que os sistemas mnêmicos (*Mnem*, *Mnem'*, *Mnem''*...) se situam imediatamente após a extremidade sensorial, na qual Freud representa a percepção (*Pcpt.*). Há aí uma ruptura que não deixa marcas atrás de si. E é nisso que a *Carta 52* introduz um elemento novo. Nela, Freud não diz que a “primeira” inscrição seja de um “signo de memória”, mas de um “signo de percepção”. É como se ele estivesse apontando, com isso, para alguma da ordem da inscrição do signo que já implica o *percebido*. E é muito difícil conceber essa ideia no quadro da distinção estrita – com a qual, aliás, ele começa o *Projeto*, e que não abandonará até o fim – entre percepção e memória.

Já o esquema do *Bloco Mágico* (na verdade, uma analogia) interessa menos pelo que ele efetivamente realiza, do que pelas imprecisões que evidencia. O importante no bloco mágico é que ele não é “mágico”. E que, ao constatá-lo, Freud nos indica o caminho a ser seguido no sentido de um esclarecimento do problema das relações entre o *percebido* e o inconsciente. Da *Carta 52* à *Nota sobre o Bloco Mágico* distende-se um fio que pode ser traduzido pela seguinte ideia: o que é da ordem da percepção no psiquismo implica a *linguagem* e a *causa*.

4.3 O objeto *a olhar* e o real do *percebido*

Retomando a questão das relações entre a combinatória significativa, a temporalidade e a função da nomeação na percepção, é preciso dizer que a “estratificação” da memória na *Carta 52* não designa simplesmente uma simultaneidade apreendida sob o aspecto do sucessivo, “linguisticamente” falando, o “discurso” da memória, mas outra modalidade de tempo, na qual o próprio simultâneo se constitui. Referimo-nos na seção anterior ao comentário de Lacan em 1964 de que “signos de percepção” não seriam outra coisa senão a “sincronia significativa” (S XI, p. 48). E na sequência do comentário ele introduz um elemento “a mais”:

Os significantes só se puderam constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura muito definida da diacronia constituinte. A diacronia é orientada pela estrutura. Freud indica bem que, para nós, ao nível da última camada do inconsciente, lá onde funciona o diafragma, lá onde se estabelecem as pré-relações entre o processo primário e o que dele será utilizado no nível do pré-consciente, não poderia haver milagre. *Isso*, diz ele, *tem que ter relações com a causalidade* (S XI, p. 49)

Aqui, Lacan chama nossa atenção para o fato de que a própria simultaneidade é orientada pela estrutura da “diacronia constituinte”, de que as relações estabelecidas no nível da inscrição inconsciente (*Ub*) tem relação com a *causalidade*. Ora, se, conforme a estratificação que Freud nos apresenta na *Carta 52*, a inscrição primordial é a dos “signos de percepção” (*Wz*), por simultaneidade, e apenas em seguida dá-se a inscrição inconsciente (*Ub*), de acordo com relações de causalidade, isso quer dizer que a causa vem “depois”. Há ainda outro esclarecimento dado por Freud que não pode ser omitido no processo da “estratificação”: que as diferentes inscrições estão separadas “de acordo com os neurônios em que são veiculadas”, e “não necessariamente segundo o aspecto topográfico” (*Carta 52*, p. 281). Resumindo: (i) a inscrição “primordial” do “signo de percepção” (*Wz*) se realiza por simultaneidade; (ii) a inscrição inconsciente (*Ub*), por relação de causalidade; (iii) a sequência em que essas duas inscrições se desdobram não é necessariamente topográfica, quer dizer, espacial. Mas, então, o que articula a simultaneidade da inscrição primordial (*Wz*) e a *causa* da inscrição inconsciente (*Ub*)? É a própria causa. Não deixemos de notar que a inscrição primordial é inconsciente, embora Freud diga apenas que ela *não é* consciente. Ele só não o explicita justamente para destacar a ordem causal que opera na inscrição inconsciente (*Ub*), bem como a implicação do *perceptivo* na linguagem, no signo.

Assim, haveria, na inscrição, uma dupla dimensão: *espacial e temporal*. Isso se traduz, claro, pela ideia de que o significante comporta uma dimensão sincrônica (a espacialidade de sua inscrição, o simultâneo), e diacrônica (a temporalidade do que *causa* a inscrição). Mas, também, introduz a possibilidade de se conceber o tempo, a diacronia, sem reduzi-lo a uma sucessão de simultaneidades, sincronias, quer dizer, sem *espacializá-lo*. No plano descritivo, a *causa* vem “depois”, a *Ub* é a segunda inscrição (*Carta 52*, p. 282). Mas como conciliar a ideia de uma causa operando no inconsciente com seu caráter “atemporal”? Não seria o caso de dizer que é o tempo *espacializado*, quer dizer, o tempo psicológico (o do “antes” e “depois”) que não há no inconsciente?

A *Carta 52* interessa a Lacan não apenas porque ela permite aproximar as noções de “signos de percepção” e de “significante primordial” (S III, p. 180), mas porque ela introduz a noção de uma *causa do simultâneo*. “A noção de relação causal aparece ali pela primeira vez enquanto tal. É o momento em que o significante, uma vez constituído se ordena secundariamente por alguma outra coisa, que é a aparição do significado” (S III, p. 207). É a relação temporal da *causa* com a *inscrição* que abre caminho para uma redefinição do conceito de percepção, a partir da *desespacialização* do tempo.

Embora a noção de “significante primordial” apareça desde o início do ensino de Lacan, é preciso reconhecer que a concepção da linguagem não se encontra aí sem algum vestígio de espacialização do tempo. Por exemplo em 1954, quando descreve a relação entre o simultâneo e o sucessivo: “Há em primeiro lugar, um conjunto sincrônico, que é a língua enquanto sistema de grupos de oposição estruturados, há em seguida o que se passa diacronicamente, no tempo, e que é o discurso” (S III, p. 66). Como observa Dunker (1996), é esquecer que “a simultaneidade é um dos modos do tempo”, e esse esquecimento poderia ser tributado à herança do “preconceito freudiano de que o tempo é uma sequência entre passado, presente e futuro...” (p. 179).

É verdade que não devemos confundir a função “simbolizante” do significante primordial com o “sistema” simbólico que é a língua. Quer dizer, há o significante enquanto “representante da representação” (*Vorstellungrepräsentanz*), aquilo que representa a *Coisa* (*das Ding*) no inconsciente, e há a cadeia significante que gravita em torno da *Coisa*. Se o inconsciente só intervém como *Bahnungen* (“trilhamento”) “na medida em que a estrutura significante interpõe-se entre a percepção e a consciên-

cia” (S VII, p. 66), não é apenas porque que a percepção e a consciência sejam efeitos de linguagem, mas porque a própria estrutura significativa implica um “grumo” que não é simplesmente “representação” (*Vorstellung*), mas o que “constitui a representação como um elemento associativo, combinatório”: é a *Vorstellungrepräsentanz*, (S VII, p. 77), o “significante primordial” (S III, p. 180).

Mas lembremos também que, no início do ensino de Lacan, o real, “o que é percebido enquanto tal, é o que resiste absolutamente à simbolização” (S I, p. 82), está sempre no “plano de fundo”, “excluído” (S I, p. 237). Em 1955: “o real é absolutamente sem fissuras” (S II, p. 128). Em 1956, lemos que a “noção da falta do objeto” é um dos “pontos mais essenciais da experiência analítica” (S IV, p. 35). Nesse sentido, o desejo, a “coisa freudiana”, será concebido a partir da noção da falta do objeto, do objeto faltante, objeto perdido. O real é “pleno por sua própria natureza”, de modo que é preciso introduzir um “objeto simbólico” que lhe faça “furo” (S IV, p. 255). Mesmo em 1959-60, a noção de *das Ding* é pensada em função do campo do significante, como aquilo que, do real, não se deixa representar senão pelo “vazio” criado pelo significante, “introduzindo a própria perspectiva de preenchê-lo” (S VII, p. 147). Ou ainda, a *Coisa* é aquilo que “do real, padece do significante” (S VII, p. 153). Com o conceito de objeto *a*, o desejo passa a ser articulado, não mais apenas como causado pela falta do objeto, ou pelo objeto “côisico” (Baas, 1998, p. 52), mas, sobretudo, pelo objeto da falta, ou, melhor dizendo, por sua presença excessiva. É um deslocamento, claro, repleto de nuances, gradações, e que, para ser evidenciado, exigiria um extenso percurso e a perspectivação minuciosa do movimento interno dos conceitos.

Não é nossa intenção neste trabalho demonstrar as transformações da noção de objeto e suas vicissitudes no ensino de Lacan. O que queremos ressaltar é que, se o inconsciente implica uma “causa”, e se a inscrição dos “signos de percepção”, por simultaneidade, é “primordial”, então é preciso descobrir a relação do “primordial” com o que, sendo “segundo” no espaço, é primeiro no tempo. Para representar essa relação, nenhum “esquema” será suficiente, uma vez que ele representa com aquilo que é representado, ou seja, a representação. No *Seminário sobre a Ética da psicanálise* (1959-60), é o “vazio” que representa a *Coisa*, a “causa da paixão humana mais fundamental” (S VII, p. 120). Mas como aí a *Coisa* ainda é representada por outra coisa (S VII, p. 158), quando se subtrai o vazio-representação, o que sobra é o objeto *a*: a *Coisa* en-

quanto ela se representa a si mesma. No plano das imagens, é o “olhar”, “o objeto *a* no campo do visível” (S XI, p. 103). É pela exploração do conceito de “olhar” que tentaremos avançar em nossas hipóteses.

Mas por que o olhar? Não é justamente em razão do privilégio da dimensão espacial, de serem “feitos para o olhar” (Dunker, 1996, p. 57), que os esquemas freudianos patinam no visco do “sistema percepção-consciência”, isto é, na tentativa de formar uma concepção do aparelho perceptual à altura da descoberta do inconsciente? Escolher abordar o problema da temporalidade nos esquemas freudianos pela trilha do “visual” não nos colocará numa circularidade inultrapassável? Acreditamos que, não obstante os riscos dessa tentativa, o importante, de fato, seria mostrar que a torção da temporalidade no simultâneo, a *desespacialização* do tempo, exerce-se ali mesmo onde o tempo se encontra aparentemente “bem” espacializado, quer dizer, na forma. A hipótese de que o sujeito da percepção se constitui pela intervenção de uma superfície na qual *invisibilidade* e *materialidade* se interpenetram tem como objetivo mostrar que o “material” não superpõe o “invisível” na forma, e nem este é coextensivo daquele no significativo. Entre eles, há imbricamento, ou, melhor dizendo, “quiasma”, “reversibilidade” (Merleau-Ponty, 1964/2007, p. 237).

Em 1955, Lacan dizia, a respeito das imagens óticas, que elas não estão em parte alguma, pois só são vistas “quando se está num outro canto para vê-las” (S II, p. 153). Mas quando se está “num outro canto para vê-las”, é de todas as partes que elas nos olham. É que o campo do “escópico”, não é pelas leis óticas que ele se estrutura, mas pelo significativo (Chatelard, 2005, p. 141). Trata-se apenas de reconhecer que a própria imagem já realiza o *real* do percebido, no momento mesmo que ela se coloca como “irreal”. A balança para o outro, implicada, como vimos, em toda a relação do sujeito com a imagem, indica que não é o regime do ótico que opera aí. “A imagem introduz entre a visão e o olhar uma *schize* que transforma a posição subjetiva – do ponto de vista do olho – em que se encontra o sujeito: isto é, de onde ele vê, de onde ele se vê, de onde ele se crê visto. (p. 153). No amor, diz Lacan, o que essencialmente falhado é que “*Jamais me olhas lá de onde te vejo*” (S XI, p. 100). Mas o olhar, do que se trata?

Em *O Inquietante*, Freud (1919/2010) chama atenção para o fato de se dizer, de uma coisa considerada extremamente valiosa e que se sente dever ser protegida mais

do que qualquer outra, que ela é a “menina dos olhos” (p. 260). Mesmo se o aparelho do olho encontra-se em “déficit” ou ausente, a marcha da visão em direção às coisas não se detém. Como dizia Descartes (1637/1996) na *Dióptrica*, o cego “vê com as mãos” (p. 165); a bengala é, para ele, o substituto do olho. Nesse sentido, afirma Merleau-Ponty (1945/1999):

Quando a bengala se torna um instrumento familiar, o mundo dos objetos táteis recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala. (...) O hábito não consiste em interpretar as pressões da bengala na mão como signos de certas posições da bengala, e estas como signos de um objeto exterior, já que ele nos dispensa de fazê-lo. As pressões na mão e a bengala não são mais dados, a bengala não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento com o qual ele percebe (pp. 210-211).

Poder-se-ia, talvez, dizer dos que não têm mãos, que apanham os objetos através da visão, que os apalpam com os olhos? Mas essa inversão não pode ser simétrica, a se ter em conta que também os que têm olhos *pegam* com a visão (a função háptica do olho, como se diz, “comer com os olhos”), no sentido de fazer um pacto de fé com ela, isso que Merleau-Ponty (1945/1999) chamava de “fé perceptiva” (p. 353). A percepção não espera o juízo para crer no que se apresenta sob a armadura do sensível. Digamos que o juízo está sempre em defasagem em relação à irrupção do fato perceptivo; quando ele comparece, o *percebido* já se evadiu no sensível.

É lugar comum dizer que não basta ter olhos para ver. No fundo, como atesta a experiência do cego, nem mesmo é preciso tê-los, desde que não se reduza o campo da visão àquilo que se passa no olho, no órgão, enfim, à dimensão geometral da visão¹¹⁰. Desde seu primeiro *Seminário*, Lacan precisava que

O olhar não se situa simplesmente ao nível dos olhos. Os olhos podem muito bem não aparecer, estar mascarados. O olhar não é forçosamente a face do nosso semelhante, mas também a janela atrás da qual supomos que ele nos espia. É um x, o objeto diante do qual o sujeito se torna objeto (S I, p. 251).

O interessante aqui é notar que essa fenomenologia do olhar será profundamente revirada na medida em que Lacan desdobra as consequências da “estrutura” e do signi-

¹¹⁰ A respeito do “geometral das perspectivas” Leibniz (1988) o caracteriza como o termo sem perspectiva a partir do qual “uma coisa exprime uma outra”, em que uma perspectiva se projeta em todas as outras, através de “uma relação constante e regulada” (p. 268)

ficante para a experiência perceptiva. E é ao “nível dos olhos”, da “face do nosso semelhante”, que o olhar revelará sua incidência mais radical. “A relação do sujeito com o órgão está no coração de nossa experiência” (S XI, p. 90). Trata-se de reconhecer uma relação paradoxal na qual o órgão é utilizado de modo a não funcionar, é colocado fora de jogo, para escamotear *outra coisa* que, do lado de fora, do exterior, olha o sujeito. É a essa outra coisa que Lacan nomeia “o olhar”. Mas o que nos olha, afinal? “O branco do olho do cego, por exemplo” (S X, p. 277). É nesse nível que a “face do semelhante” surge como que virada do avesso pelo olhar. É em razão do que essa *outra coisa* –jamais situável para o sujeito no espaço *parte extra partes*, localizável apenas por seus efeitos – introduz na relação do sujeito com o órgão, que se estrutura o campo da visibilidade. “O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora” (S XI, p. 104).

Se, como diz Lacan, a percepção tem “valor de enganação” (S XXII, p. 66), cabe perguntarmo-nos aqui: em nome do quê o olho, no espetáculo visível, é oferecido ao engano? Em outras palavras, o quê engana o olho? Poderíamos, em uma primeira aproximação, dizer que é o “mais-além” da aparência que captura o olho do sujeito. Mas é justamente nisso que consiste o engano: em tomar a “aparência” como algo que alude a um “mais-além” da aparência. Vejamos com mais precisão como essa relação de engano se constitui.

Lacan afirma que “aquele que olha é sempre levado pela pintura a depor seu olhar” (p. 107). É nisto que consiste o essencial do olhar: quando ele entra em cena, os olhos não mais servem para ver, ou, mais exatamente, *servem para não ver*. E é assim que se deve “entender a palavra martelada no Evangelho – *Eles têm olhos para não ver*. Para não ver o quê? – justamente que as coisas tem a ver com eles, que elas os olham” (S XI, p. 106).

Façamos referência aqui à historieta da “lata de sardinhas”, narrada por Lacan em seu *Seminário* do ano de 1964, e da qual ele mesmo fora “protagonista”. Certo dia, encontrava-se em um pequeno barco à companhia de uma família de pescadores, dentre os quais figurava um tal Joãozinho. Estão todos à espera do momento de puxar as redes, e eis que Joãozinho mostra a Lacan uma lata de sardinhas boiando na água, interrogando-o, em seguida, com uma pergunta tão simples quanto enigmática: “Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não!” (S XI, p. 94). Ora, conclui

Lacan, se, conforme a notação de Joãozinho, a lata não o via, é porque, de fato, ela o *olhava*.

Da ideia de um olhar que se antecipa à visão, que surge ali onde o olho do observador não se coloca, e que condiciona sua emergência, Merleau-Ponty (1945/1999) nos dá uma imagem particularmente interessante e instigadora: a de um “teatro sem espectadores” (p. 415). Se a cortina se levanta sobre o cenário iluminado, diz ele, parece que o “espetáculo *é em si mesmo visível* ou está prestes a ser visto e que a luz que explora os planos, desenha as sombras e penetra no espetáculo de um lado a outro realiza, antes de nós, uma espécie de visão” (p. 415). Nesse caso, a iluminação, ao invés de funcionar simplesmente como meio físico que torna os objetos visíveis para nós, desempenha o papel de um “olhar” que, do lado das próprias coisas, antecipa a exploração do objeto, que o conhece e, portanto, o vê antes de nós (p. 415)¹¹¹. A estruturação do campo perceptivo prende-se à necessidade de um olhar que não é originalmente do sujeito, mas o das coisas sobre si próprias, à “autoscopia” do mundo¹¹². Mas não apenas isso. É preciso que passemos da “autoscopia” do mundo à sua consequência mais decisiva: a de que, em razão dessa reflexão em si do mundo, dessa distância mínima que o mundo toma de si mesmo, conseqüentemente, dessa fenda que se abre em seu interior, o olhar surge como estando, essencialmente, do lado de fora, como objeto no campo do Outro. Como diz Merleau-Ponty (1964/2007);

O vidente, estando preso nisto que ele vê, é ainda a si mesmo que ele vê, há um narcisismo fundamental de toda visão, e que, pela mesma razão, a visão que ele exerce, ele a recebe também das coisas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí minha atividade ser idêntica à passividade – o que constitui o segundo e mais profundo sentido do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto (p. 135).

Lacan ratifica: “Eu entendo, e Maurice Merleau-Ponty nos mostra isto, que somos seres olhados no espetáculo do mundo” (S XI, p. 76). Num caso, tanto quanto no

¹¹¹ Jacques-Alain Miller nota que, dizendo da iluminação, que ela conhece o objeto antes de nós, Merleau-Ponty não apenas faz dela o “*analogon* perceptivo do Outro, mas também um *analogon* perceptivo do Outro como sujeito suposto saber” (Miller, 2005, p. 283). Ainda nesse sentido, Merleau-Ponty (1945/1999) nos dá um outro exemplo: “Quando me mostram em uma paisagem um detalhe que sozinho eu não soube distinguir, existe ali alguém que já viu, que sabe onde é preciso colocar-se e onde é preciso olhar para ver” (p. 415)

¹¹² Cf. Miller, 2005, p. 284.

outro, no de Lacan e no de Merleau-Ponty, trata-se da mesma operação de inclusão do sujeito no percebido, do *percipiens* no *perceptum*¹¹³. Essa inclusão representa um golpe decisivo nas concepções clássicas de percepção: seja aquela da recepção e associação de dados sensíveis, seja sua rival, a da constituição, por um sujeito autônomo, de uma totalidade positiva, mais ou menos objetivada.

As duas situações às quais nos referimos acima, a da “lata” que olhava Lacan e do “teatro sem espectadores” de Merleau-Ponty interessam-nos especialmente nisso que elas apontam para o seguinte: se o olhar aparece no campo do Outro, o estético, no sentido da contemplação sensível, do júbilo, da fruição artística, aparece como, desde sempre, já marcado pela dimensão ética da falta, portanto do desejo.

A relação do sujeito com o campo visual não se constrói sem referência, de um lado, àquilo de que ele tem que se separar para constituir-se no domínio da visão, e, de outro, àquilo que simboliza essa falta constitutiva do campo visual (S XI, pp. 86-8 e 102). Dos dois lados, é o objeto *a* que se revela em seu estatuto de conceito fundamental: primeiro, funcionando como órgão separado do sujeito¹¹⁴, como “olhar” que não é de ninguém, que está em todas as partes e em parte alguma; e, em seguida, como símbolo da falta constitutiva do desejo, significante da falta de um significante que represente o sujeito no Outro, isto é, como significante “fálico”. Trata-se das duas faces de um mesmo ato.

Em *A significação do falo*, Lacan adverte que o falo não é uma “fantasia”, nem um “objeto”, e menos ainda “o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza” (E, p. 696). O falo, diz Lacan, “é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença significativa” (E, p.697). O que isso quer dizer senão que o significado daquilo que vejo não é uma *entidade transcendente* exterior a mim, escondida detrás das aparências que espetáculo perceptivo nos dá, mas simplesmente o efeito da presença de uma forma vazia, o significante, que, ao inscrever-se como puro limite, cria seu próprio além?

¹¹³ Cf. Miller, 2005, p. 270-285. Cf. ainda Miller, 2009, p. 21-2. Cabe-nos advertir desde já que não é de qualquer “sujeito”, nem de qualquer “mundo percebido”, que se trata, a fim de evitarmos os mal-entendidos decorrentes de se procurar nessa inclusão as diretrizes de um existencialismo ao qual a psicanálise lacaniana, definitivamente, não dá qualquer assentimento. “Sujeito” e “mundo percebido” devem ser tomados aqui no sentido que convém à psicanálise: o primeiro como inconsciente, e o segundo, como significante.

¹¹⁴ A esse respeito, Žižek (2013) propõe o conceito de “órgão sem corpo (OsC)”, “objeto parcial autônomo”, um “órgão magicamente capaz de sobreviver sem o corpo do qual é órgão” (p. 386)

Cumprir notar, assim, que o “falo” é o significante que nos separa da coisa Real, e que, pela mesma razão – por sua presença puramente formal, vazia de conteúdo – encarna o lugar em que a coisa Real poderia vir a se inscrever, isto é, *torna presente uma ausência*. Mas o importante aqui é que as coisas não sejam tomadas isoladamente. A separação, na medida em que engendra a falta simbólica, é apenas outro modo de dizer que os objetos que se apresentam ao sujeito estão sempre em excesso em relação ao lugar que, supostamente, lhes fora destinado na estrutura. A falta de um significante que represente o sujeito e o significante dessa falta de significante são o verso e anverso da presença excessiva do objeto. A inadequação se revela dos dois lados, necessariamente.

A questão não é simplesmente que existe o excesso de um elemento em relação aos lugares disponíveis na estrutura, ou o excesso de um lugar que não tem nenhum elemento para completá-lo. (...) A questão é antes que o lugar vazio na estrutura é estritamente correlato ao elemento errante que carece de lugar... (Zizek, 2013, p. 378)

Voltando à imagem merleau-pontiana do “teatro sem espectadores”, que o espetáculo seja em si mesmo visível, quer dizer, sem que haja um único espectador na plateia, isso não nos leva a concluir que o sujeito não está incluído na cena. Ao contrário, se o espetáculo é “em si mesmo visível”, é exatamente porque o sujeito já está ali suposto como ausência, como lugar vazio que os jogos de iluminação e de reflexos fazem existir, de onde cintilam os objetos no palco. É o sujeito da percepção.

O que há de contraintuitivo na ideia segundo a qual, antes de sermos observadores ativos, “somos olhados no espetáculo do mundo”, não é que, por ela, inverte-se a relação ordinária entre o visto e o que vê, entre o *perceptum* e o *percipiens*, substituindo a anterioridade ontológica do mundo pela anterioridade lógica do percebido. O contraintuitivo dessa ideia também não vem simplesmente de que ela alude à exigência do transcendental, isto é, da hipótese necessária de uma estrutura de mediação no processo de constituição das relações entre o sujeito e as coisas. O que há de contraintuitivo aí é que o percebido é *quem*, paradoxalmente, percebe na percepção. Ou seja, a divisão não se passa entre o sujeito e o mundo, mas, no interior do *percebido*, entre aquele que vê (o olhar do Outro) e aquilo que é visto (as imagens).

O “teatro sem espectadores” é a própria estrutura de “extimidade” em que o mais interior (o palco, o cenário...) se sobrepõe ao mais exterior (o sujeito) no ponto de virada entre as duas superfícies, na “dobradura”, ali onde uma toca a outra sem sair da sua própria superfície. A respeito do exemplo do “dedo de luva”, Merleau-Ponty (1964/2007) mostra que “não há necessidade de um espectador que esteja dos dois lados, basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro” (p. 237)¹¹⁵. O espectador é função da estruturação do cenário, da “estrutura iluminação-coisa iluminada” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 411). Ou, mais precisamente, o sujeito da percepção é uma posição que surge como efeito da articulação do campo perceptivo, na medida em que a lógica de organização desse campo é a lógica do significante.

Mas que o *percebido* não seja simplesmente feito de imagens, que ele possua uma estrutura significativa, que, enfim, seja dotado, de uma armadura simbólica no ponto de virada do interior e do exterior, isso não nos leva, em absoluto, a afastar de nosso horizonte de preocupações tudo o que se relacione às imagens, às aparências, sob a alegação de que essas, ao se interporem entre as representações e as coisas, apenas confundiriam nossa apreensão do Real, fazendo-nos tomar por verdadeiro aquilo que não passa de uma imagem do verdadeiro, um fantasma. Contrariamente, se se enfatiza o caráter significativo do *percebido*, é justamente para que se tenha em conta que a introdução do simbólico na percepção transforma radicalmente o espetáculo perceptivo, e, em um sentido, o próprio imaginário.

(...) não é apenas que, com o simbólico, o imaginário volte-se para a aparência e esconda uma realidade oculta – a aparência que o simbólico gera é a da própria aparência, ou seja, da aparência de que há uma realidade escondida por trás da aparência visível (Zizek, 2013, pp. 403-4).

Nesse sentido, com a introdução do simbólico, o mais importante do imaginário deixa de ser aquilo que eu vejo, ou seja, as imagens, e passa a ser aquilo que eu não vejo no que eu vejo¹¹⁶.

Essa conversão do imaginário operada pela introdução do simbólico fornece as coordenadas da relação entre estética e ética nos fenômenos visuais: se aquilo que eu

¹¹⁵ Lacan comenta esse exemplo de Merleau-Ponty na sessão do *Seminário* de 19.02.1964.

¹¹⁶ Sobre a transformação do imaginário pelo simbólico, cf. Miller, 2009, p 17-9.

vejo, o visível da percepção, é condicionado pelo olhar invisível do Outro, significa que, em relação a esse olhar, sempre se está em falta: ou falta dos objetos empíricos da percepção, que nunca o preenchem, ou falta do olho que nunca consegue vê-lo. Nos dois casos, resta que o olhar persiste para além de toda tentativa de preenchimento ou apreensão. É essa dimensão de um olhar que sempre excede o olho e os objetos empíricos, isto é, que está sempre em excesso, que Lacan tem em vista ao dizer do olhar “que não só isso olha, mas que *isso mostra*” (S XI, p. 76). Todavia, trata-se de um “mostrar” que é menos uma oferta do que uma interpelação, “que comporta um forçamento”, uma “obrigação” (Miller, 2005, p. 286). Essa dialética entre falta e excesso, no campo da visão, eis o que coloca o sujeito na posição de dívida simbólica com o olhar do Outro.

Mas, sobretudo, é ali onde o olho como órgão e o olhar do Outro se ligam por uma relação de engano que encontramos o ponto mais alto da convergência entre ética e estética. De um lado, o órgão (o olho). De outro, o olhar. Ambos situados no campo do Outro. Tecendo-se entre eles, significantes do percebido simbolizando a falta central estruturante do desejo, isto é, presentificando a ausência do falo e, com isso, fazendo a entrada do “mais-além” no mundo¹¹⁷. No campo do Outro, há o olhar, cuja função é precisamente a de enganar o olho, forçando-o a ver aquilo que ele não quer ver, isto é, que o sujeito está incluído no visto, que ele tem a ver com isso que ele vê, enfim, que as coisas o olham. Mas também, *enganar* no sentido de que, por sua estrutura significativa, o percebido traz em si o efeito de tapeação que consiste em dar-se por coisa diferente do que ele é, isto é, dar-se como *aparência*: “o que eu olho não é jamais o que eu quero ver” (S XI, p. 100). Ideia da qual Merleau-Ponty não está muito distante ao dizer que “ver é sempre ver mais do que se vê” (Merleau-Ponty, 1964/2007, p. 224). E o que intervém na relação de engano entre o olho e o olhar senão o objeto *a*? Ora, de onde vêm os “deveres” (S XI, p. 100) que o órgão determina senão da posição de dívida simbólica do sujeito com o olhar do Outro? Posição que decorre precisamente de o sujeito estar sempre aquém do olhar do Outro, em falta, e deste, por sua vez, estar sempre além daquilo que o sujeito percebe, em excesso. E não é o objeto *a* exatamente esse objeto paradoxal que está sempre “demais” ou “de menos”? Sobre a fun-

¹¹⁷ Miller, 2009, p. 19

ção de causa do engano com a qual podemos investir o conceito de objeto *a*, diz Lacan:

Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência (S XI, p. 77).

É dessa relação fundamental de engano entre o olhar e o olho que surge uma consequência fundamental para o problema da percepção na psicanálise: a de que ela não recusa as imagens, o imaginário, sob o alibi de ser uma clínica da fala. Mas seu interesse pelo imaginário reside precisamente na capacidade que as imagens têm de mostrar aquilo que elas escondem: a inconsistência do simbólico e, correlativamente, a contingência essencial do objeto no campo do Outro, campo ético por excelência.

Na sessão de 14.03.1964 do *Seminário*, Lacan retoma o comentário de Merleau-Ponty, ao qual nos referimos na seção anterior, sobre o experimento de iluminação realizado por Gelb:

Se, por isolado, um efeito de iluminação nos domina, se, por exemplo, um pincel de luz que conduz nosso olho nos cativa a ponto de nos impedir de ver o que ele ilumina – só o fato de introduzir nesse campo um pequeno anteparo, que corte na direção daquilo que é iluminado sem ser visto, faz reentrar na sombra, se assim podemos dizer, a luz leitosa, e faz surgir o objeto que ela escondia (S XI, p. 105)

É pelo corte do “anteparo” (o significante) que a simultaneidade da inscrição se realiza. Aquilo que *já estava lá* só se revela a partir do que se introduz *depois*. Mas a causa da inscrição “primordial” (“o signo de percepção”) e do surgimento (“reprodução”) do que estava escondido (“apagado”), é no nível do objeto *a* que ela opera. Aqui, o objeto *a* não é o objeto revelado (o disco preto e o papel branco), mas a própria iluminação, enquanto ela é um “dado-a-ver” preexistente ao “visto” (S XI, p. 75), aquilo que “nos põe sobre o olho do que vê” (S XI, p.73). Eis o sentido do problema da percepção na psicanálise: o que é da ordem do *percebido* só recebe estatuto de Real na medida em que, nele, se articulam o *significante* e a *causa*. O objeto *a* não é o que se opõe ou resiste à simbolização, mas a dobra interna do significante no *instante* em que ela encontra pelo avesso a borda externa. Ou, em outras palavras, o objeto *a* é a hiância entre os significantes (o disco preto e o papel branco) na medida em que ela própria se positiva como mancha no campo visual, como “jogo da luz com a opacidade” (S XI, p.

95), enfim, como “sombra” que faz ver os objetos do campo “violentamente iluminados” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 412-3). “Do primeiro ao segundo momento, podemos dizer que o sujeito da percepção do cone esbranquiçado, que elide o disco preto, é, no segundo tempo, recalcado” (Miller, 2005, p. 281). Mas é preciso não confundir: o objeto *a olhar* não é nem “o cone esbranquiçado” do primeiro momento, nem a “a sombra” do segundo momento; ele só dura o instante da passagem, situa-se “antes” da sombra, “depois” do cone esbranquiçado. É o tempo *desespacializado* onde se realiza a ruptura entre consciência e percepção, no intervalo do Outro, na *Outra Cena*, no teatro sem espectadores. Dessa ruptura, advém o sujeito da percepção recalcado nos jogos da luz (o segundo momento), ali “onde estava o real” (S XI, p. 47), *o real do percebido*.

O que é real na percepção não é apenas que ela é construída com o que não está presente, quer dizer, com a memória, pela remissão infinita das oposições significantes, na cadeia das simultaneidades, enfim, no movimento elíptico da diferença. O real da percepção é o *percebido*, a própria diferença tomada como movimento de auto-diferenciação, isto é, como diferença pura. A unidade do objeto *percebido* não vem do fato de que ele recebe sua significação dos outros elementos do campo. Como afirma Žizek (1991), “o correlato do Um não pode ser o Outro, alguma-outra-coisa, porque o Um já é a unidade refletida em si mesma, com seu outro; ele é a própria coisa enquanto *seu próprio outro*” (p. 59). Nesse sentido, a unidade do percebido não se subsume à categoria da síntese e da identidade, uma vez que o real da percepção não se dissolve no espaço das identificações narcísicas; ele é “a diferença dos idênticos” (Merleau-Ponty, 1964/2007, p. 237).

Que a relação da linguagem com os objetos da percepção se estruture a partir do “poder de nomear” (S II, p. 215), isso não quer dizer que, com a palavra, a consistência “leitosa” do mundo percebido, perdida nas flutuações da imagem pela báscula do desejo do Outro, seja restituída. Antes, se a palavra que nomeia é o “idêntico” (S II, p. 215), é porque toda forma tem uma “superfície”, que é a “diferença no idêntico” (S I, p. 197). Mas não apenas isso. É preciso acrescentar ainda: no plano das imagens, a superfície não é apenas o relevo que garante a distância do sujeito à *Coisa*, ela é a sombra invisível que faz sua deiscência no próprio olho. E é aí que a invisibilidade se materializa, no órgão. Por sua vez, a materialidade é *invisibilizada* na exclusão do órgão no campo do Outro, pelo corte significativo que faz ver o objeto.

No artigo sobre *O inconsciente* (1915/2006), Freud relata o caso de uma paciente esquizofrênica do Dr. V. Tausk. Após um desentendimento conjugal, a moça queixa-se de que o marido, a cada momento, tinha uma aparência diferente, que os “olhos dele não estão certos, eles estão alterados, distorcidos, tortos” (p. 46). Em seguida, ela o acusa de ser um “*distorcedor de olhos*”, de ter torcido e virado os olhos dela, de modo que, agora, ela “vê o mundo com outros olhos” (p. 46). A relação da paciente com o órgão, diz Freud, “substitui todo o conteúdo e passa a representar seus pensamentos” (p. 46). Ou seja, não há mais distância entre o significante e a *Coisa*; a realidade não pode mais ser distorcida pela palavra, pois a palavra é a própria realidade corporal, a fala é a “linguagem dos órgãos” (p. 46). E é disso que se trata na experiência de “perda de realidade”:

Não, como poderíamos imaginar, quando o abismo que separa “palavras” e “coisas” cresce demais, de modo que a “realidade” parece não mais se encaixar no quadro ou horizonte de nossa pré-compreensão simbólica, mas, ao contrário quando a “realidade” corresponde às “palavras” de forma mais estrita, quando o conteúdo de nossas palavras é realizado de maneira excessivamente “literal” (Zizek, 2013, p. 380)

Que as aparências se transformem na realidade “exterior”, que haja perspectivas infinitas a partir das quais podemos apreender o “mesmo” objeto, eis o que nos garante não estarmos no âmago da *Coisa*. Do contrário, não seria a aparência ou a perspectiva que se transformariam, mas o olho que se “entortaria”. E já que a palavra que nomeia é também a que deixa ver, não há garantias de que ela não possa se tornar a “linguagem dos órgãos”. Trata-se aqui da experiência do olhar levada ao limite de suas consequências, a tal ponto que o sujeito não pode mais assumir subjetivamente o que percebe, uma vez que sua percepção não diz respeito às coisas, ela é a própria *Coisa*.

A articulação entre *significante* e *causa* nos permite “completar” a analogia de Freud do aparelho perceptual com o “bloco mágico”. Se há remissão infinita da oposição entre a “mão que escreve” e a “mão que levanta” a cobertura, é porque alguma luz já reproduz na tabuinha de cera – no intervalo entre escrever e levantar – aquilo que foi apagado na camada de celuloide, para que o “bloco” possa receber outras inscrições. O *quarto elemento* que faltava a Freud na *Nota sobre o Bloco Mágico* já está lá presente: é a causa. O que faltava, de fato, era ligar a causa do que inscreve, a do que reproduz e a do que apaga; ou seja: (i) o objeto pontiagudo que pressiona, de fora, o aparelho per-

ceptivo, inscrevendo, no “outro” lado, o traço, (ii) a “iluminação adequada” que faz ver o traço no fundo da “tabuinha”; e (iii) o sujeito (na linguagem freudiana, o “eu”) que se apaga na percepção como inconsciente, recalcado na luz que desaparece para *fazer-ver*, isto é, que olha. Em suma, o objeto *a* é a causa que liga a *inscrição*, o *apagamento* e a *reprodução*. Bastava que Freud tivesse tomado o bloco mágico, não como o “protótipo do órgão”, mas como o órgão mesmo, o olho, a superfície na qual invisibilidade e materialidade se interpenetram. Derrida (1995) afirma que “o bloco tem uma profundidade paradoxal, que supõe um reenvio infinito e uma exterioridade perfeitamente superficial” (p. 217). Acrescentaríamos o objeto *a* nomeia, ou, se quisermos, “objetifica” essa profundidade paradoxal.

Por fim, mencionemos que a *Nota sobre o Bloco Mágico* não visa apenas explicar como o psiquismo é capaz de “guardar” coisas antigas e, ainda assim, “receber” outras novas. Essa *Nota* traz também a interrogação sobre como o homem pode “esquecer” coisas antigas, escapar da “tirania da memória” (S II, p. 153), sem que, para isso, precise encontrar, a cada esquina, de frente, sem cifras, seu “destino mortal”, isto é, como ele pode escapar da *tirania da percepção*. O polvo de Haan, quanto a isso, está menos embaraçado, pois, já que não pode *lembrar*, quer dizer, fechar os olhos, desejar, também não precisa esquecer. E se não sente seus tentáculos tocando o caranguejo no exterior, é porque ele não *se* sente tocando-o. É essa, aliás, segundo Lacan, “a única diferença verdadeiramente fundamental entre a Psicologia humana e a Psicologia animal. O homem se sabe como corpo, quando não há afinal de contas nenhuma razão para que se saiba, porque ele está dentro” (S I, p. 197). E, portanto, se ele *se* representa como estando dentro, não será por que, nele, alguma coisa já funciona do lado de fora?

Conclusão

Nenhum “retorno” à experiência vivida vacina o pensamento contra sua “vocaçãõ” especulativa. A menos que se confunda a especulação com a constituição do mundo por uma consciência transcendental ou com a redução do complexo ao simples, é ao mais puramente especulativo que a interrogação sobre o “imediatõ” nos conduz. Merleau-Ponty (1945/1999) tem razão ao dizer que o primeiro obstáculo que encontramos no estudo da percepção é a tendênciã a considerar a sensação como uma noção clara e imediata (p.23). Apenas não devemos ver nisso uma razão para substituir, ao imediato do elemento pensado, o imediato do complexo vivido. É interessante notar que, tendo partido de um projeto de “compreensãõ” da experiência fenomenal, daquilo que aparece tal como aparece, e da consequente recusa de toda razão especulativa, Merleau-Ponty (1964/2007) tenha, ao termo de sua obra, formulado algo como: “sentir os olhos é sentir que estãõ ameaçados de serem vistos” (p. 223). Nada mais especulativo.

O pensamento freudiano traz em si a marca do especulativo. Todas as construções teóricas que podemos qualificar de genuinamente psicanalíticas guardam alguma relação com essa marca. A experiência inaugurada por Freud – que é a do inconsciente – é de tal modo estruturada por algo de artificial que não conseguimos dar conta de seus aspectos essenciais sem nos colocarmos minimamente no interior do movimento especulativo no qual ela se constitui. Em *Mais além do princípio do prazer*, Freud (1920/2006) nos oferece uma descrição singular do especulativo no discurso analítico: trata-se de “explorar uma ideia até o final, apenas para saber aonde ela pode nos levar” (p. 149).

O inconsciente não é um fato descoberto, mas a descoberta do fato de que nenhuma realidade se impõe à vida psíquica senão pela via dos efeitos advindos das tentativas de apreendê-la em um determinado regime de discursividade. Isso quer dizer, em outras palavras, que o discurso por meio do qual se procura dar conta de um fato não é sem consequências para o próprio fato, não o deixa intacto. Mas quer dizer também que o discurso não vem apenas dar coesão a um conjunto disperso de dados da experiência imediata. O pensado e o dado não são ordens heterogêneas cuja unificação seria função da teoria. É no interior do movimento especulativo da teoria que a oposi-

ção entre o dado e o pensado se introduz, como resultante do forçamento epistemológico dos conceitos. Quanto mais se busca variar as condições de aplicação de um conceito, maior será a tensão que se estabelece no nível de suas fronteiras com os demais conceitos da teoria e, de um modo geral, com a experiência por eles concernida. A metapsicologia freudiana testemunha o esforço de se conceber um plano de inteligibilidade no qual o contraditório da experiência fenomenal imediata possa ser pensado logicamente.

Foi sobre o pano de fundo da dimensão eminentemente especulativa do pensamento freudiano que procuramos desenvolver esta tese, que trata do *sentido* do problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan. Duas ideias fundamentais orientaram a pesquisa: (i) a de que a percepção é um problema para a psicanálise, e, enquanto tal, possui uma história de constituição, feita de desvios, retificações, enxertos e deformações; (ii) a de que o problema da percepção adquire um sentido psicanalítico na medida em que o situamos no interior do regime de conceitualidade inaugurado pela hipótese do inconsciente.

Procuramos mostrar que o especulativo, em Freud, não designa um “estágio inicial” que o surgimento das condições práticas de aplicação dos conceitos, mais adiante, permitiria superar. Ao termo de nossa pesquisa, sobreveio a impressão de que, no espírito de Freud, “especulação” e “aplicação prática” constituem duas dimensões indissociáveis da pesquisa. De tal modo que a realização de um conceito consiste no próprio movimento pelo qual ele é deslocado, com toques sutis, de seu centro, para ver o que acontece em sua periferia. Nesse sentido, a noção bachelardiana de “deformação” nos pareceu fecunda para tentar circunscrever o problema da percepção na psicanálise. É na “penumbra conceitual”¹¹⁸ do “sistema percepção-consciência” que o conceito propriamente psicanalítico de percepção vai se difratando, interferindo em outros conceitos e fazendo surgir, assim, não uma forma depurada das imperfeições, mas uma imperfeição deformada, transformada naquilo que ela não seria se, diante do imediato da experiência vivida, o pensamento se recolhesse na complacência serena do incognoscível, resignando-se a friccionar, sobre a superfície desgastada da totalidade, o bastão da crítica.

¹¹⁸ Bachelard, 1979, p. 68

Que Freud não tenha efetivamente dado ao “sistema percepção consciência” um lugar no psiquismo inconsciente, não devemos ver nisso o sinal de que, no fim das contas, tratava-se apenas de um conceito motivado por “prejuízos” empiristas, e que, contrastado com a novidade do inconsciente, revela apenas a insistência do antigo em fazer-se reconhecer no novo. Pensamos que o fisicalismo do *Projeto* não é um naturalismo ingênuo preparando o terreno dos “erros” que a psicologia do inconsciente viria, depois, dissolver, e que, uma vez retrospectivamente delimitados, nos fariam conhecer a significação histórica da psicanálise pela chave interpretativa de sua “curiosa” pré-história. Neste trabalho, adotamos a perspectiva de que é por ter forçado ao máximo o “puramente” especulativo, por ter feito do “não-saber” da consciência sua “matéria-prima”, que Freud abandonou o fisicalismo ali onde, entretanto, acreditava lhe estar sendo o mais fiel. E a hipótese do inconsciente explica justamente que a contradição, a divisão, não é um acidente da razão, mas seu estofo.

No primeiro capítulo do trabalho, introduzimos a questão da percepção a partir de uma caracterização geral do projeto freudiano em suas relações com a ciência de sua época. Para isso passamos em revista algumas das matrizes teóricas, forjadas no bojo dos séculos XVII e XVIII, a partir das quais a “psicologia científica” do século XIX constituiu seu projeto. Nesse sentido, destacamos a diversidade de modelos que se encontram na base do processo de formação da identidade epistêmica da psicanálise freudiana. Vimos, a partir dos trabalhos de Paul-Laurent Assoun (1983), que essa identidade resulta de um movimento muito peculiar no interior do qual Freud, reconhecendo a linguagem de seu tempo como “sua”, termina por subvertê-la. É da confrontação sutil entre o “adquirido”, o “empírico” e o puramente “especulativo”, que emerge a novidade freudiana. A metapsicologia é a expressão mais contundente dessa emergência.

No segundo capítulo, adentramos no debate propriamente psicanalítico acerca do problema da percepção. De saída, apresentamos as principais ideias propostas por Freud no *Projeto de uma psicologia* (1895), procurando refazer o percurso que conduz das primeiras descrições do funcionamento psíquico à constatação do “não-saber” da consciência e à conseqüente hipótese de que os processos psíquicos são em si mesmos inconscientes. Mas, uma vez que esses processos designam apenas relações quantitativas, surge a questão de saber como se originam as qualidades no psiquismo. Trata-se

de explicar quantitativamente o fenômeno da qualidade. A própria realização do princípio do prazer, que visa manter os níveis de energia no interior do aparelho dentro dos limites de uma relação homeostática do organismo com o meio, depende do surgimento de “signos qualitativos” que indiquem a presença, na realidade, dos objetos da experiência psíquica.

Para tentar responder ao enigma da origem das qualidades no psiquismo, Freud é levado a lançar mão de uma hipótese suplementar: a de que existiria, ao lado dos sistemas da memória (ψ) e da percepção (ϕ), um sistema da consciência. Esse sistema deveria explicar as relações do aparelho com os dois exteriores, o mundo e o corpo. Tentamos mostrar que a hipótese do inconsciente surge no *Projeto* como um *ciframento* do “enigma” da origem das qualidades. A hipótese do sistema da consciência é “suplementar” no sentido de que é motivada pelos impasses e obstáculos advindos da tentativa de se pensar o problema da consciência e das qualidades sensíveis à luz da hipótese “principal” do psiquismo inconsciente.

De um lado, Freud se recusa a tomar a consciência por fundamento, quer dizer, como princípio de unificação da experiência. De outro, ele se recusa a fazer dela um mero “aditivo aos processos fisiológico-psíquicos”. Ele nem dispensa a consciência, nem a explica; ela é um *isso* em suas mãos. A ideia de alguma coisa com a qual não se sabe o que fazer, mas que se sente não poder ser dispensada sem mais, nos pareceu ter uma importância capital para o desenvolvimento da psicanálise freudiana. Ela subverte a maneira tradicional de se colocar o problema da consciência. Normalmente, a questão é colocada no sentido de saber o que, na experiência, exige a intervenção da consciência. Ao contrário, para Freud, trata-se de perguntar “o que não podemos fazer com a consciência?”. O inconsciente poderia, nesse sentido, ser entendido como a consciência apreendida no ponto de sua impossibilidade constitutiva.

A noção de “sistema da consciência” coloca Freud diante de um impasse que se manifesta sob a forma da seguinte questão: uma vez que, entre percepção e consciência, interpõe-se o sistema da memória (ψ), por definição inconsciente, de que maneira os fenômenos perceptivos, localizados na extremidade sensorial do aparelho, podem tornar-se conscientes? É dessa maneira que o problema da percepção surge no pensamento freudiano: como essencialmente ligado ao “enigma” das qualidades e da consciência. A exigência de ter que explicar o “não-saber” da consciência acompanha todo o

desenvolvimento do *Projeto* como um pano de fundo constante às elaborações de Freud. A originalidade do *Projeto* é a de ter feito do engano da consciência, de seu “não-saber”, não uma razão para se recusar o problema das qualidades como desprovido de sentido aos olhos de uma psicologia quantitativa, nem tampouco para se lançar a consciência fora do mundo empírico, mas o signo de um saber novo a ser edificado. Como mostra Lacan, a não-apreensibilidade da consciência é tão importante quanto aquilo que Freud nos ensina sobre o inconsciente.

O terceiro capítulo da tese visou examinar os desdobramentos que o problema da percepção recebe na medida em que Freud avança na elaboração do conceito de realidade psíquica inconsciente. A impossibilidade constitutiva da consciência mostrou que o problema das relações com a realidade só adquire um sentido propriamente psicanalítico na medida em que “esbarra” no problema da verdade. Isso porque, sendo a consciência definida como um “não-saber”, a relação com a realidade deve passar necessariamente pela dimensão da verdade inconsciente. E na medida em que esse deslocamento se efetua, as concepções clássicas da percepção vão se deformando no interior do pensamento freudiano.

Tentando seguir e evidenciar o percurso da “deformação” das concepções clássicas da percepção, vimos que o segundo esquema freudiano do aparelho psíquico, proposto na *Interpretação dos sonhos* (1900), trazendo à cena o mecanismo da regressão, descortina a estrutura temporal da realização alucinatória do desejo, conferindo à percepção uma dimensão de negatividade que coloca em xeque a noção sensualista da percepção como recepção de dados sensíveis inteiramente determinados no plano da realidade. A pretensa neutralidade da percepção desaparece no momento em que a “realização do desejo” se impõe como efeito econômico e temporal da regressão alucinatória. A clareza e a imediatez com a qual algumas doutrinas empiristas acreditavam poder definir a noção de sensação se desfaz em um complexo movimento – o desejo – cuja direção não é unívoca, cujo ritmo não é constante, e no qual os objetos se definem menos por sua posição espacial do que pelo horizonte temporal em que se inscrevem.

Em seguida, procuramos mostrar que o aparecimento da noção de “*a Coisa*” (*das Ding*) no *Projeto*, nomeando o ponto de desarticulação do psiquismo em relação à realidade externa, a ausência de referência em que a realidade psíquica se constitui, reposiciona o problema da percepção no campo da verdade inconsciente. Situando as

relações do psiquismo com a realidade a partir de um movimento de *interpenetração do interior e do exterior*, a noção de *das Ding* exige que pensemos a cisão interior/exterior como sendo interna à própria constituição do psiquismo. E, mais do que isso, *das Ding* prescreve, como um fato incontornável, a ambiguidade segundo a qual o sujeito experimenta o objeto como algo que foi perdido, mas que, ao mesmo tempo, só se constitui em função dessa perda. Essa subversão da temporalidade do objeto, na relação assintótica do sujeito à realidade, configura o enquadramento geral no qual uma teoria da percepção deve recensear suas estruturas lógicas.

Por fim, o terceiro capítulo da tese chegou ao conceito de “denegação” (*Verneinung*) como o operador da deformação das concepções clássicas da percepção, conferindo uma forma lógica à impossibilidade de um critério do verdadeiro no domínio da experiência perceptiva. Submetendo o paradigma “sensualista-associacionista” da correlação objeto/mundo externo e psiquismo/mundo interno a uma análise metapsicológica da função do juízo, o conceito de “denegação” evidencia uma relação do homem com o verdadeiro que não traduz nenhuma correspondência entre interior e exterior, entre representação e coisa, mas é da ordem do *performativo* universalizado, do “não” que ao mesmo tempo nega, expulsando (*Ausstossung*) do eu aquilo que lhe é estranho, e afirma (*Bejahung*), representando algo como negado no eu. A alienação do sujeito no “negativo” da “denegação” é o que tensiona o imediato da sensação, talhando a realidade perceptiva com relevos, saliências e fissuras.

No último trecho de nosso percurso, o quarto capítulo, procuramos explorar alguns aspectos das teorias lacanianas do “estádio do espelho” e do ‘inconsciente estruturado como linguagem’ à luz do problema da síntese perceptiva e das relações entre “*percipiens*” e “*perceptum*”. Neste capítulo, propusemos a hipótese de que o sujeito da percepção se constitui através da intervenção de uma superfície na qual *materialidade* e *invisibilidade* se interpenetram. Para avaliar a pertinência dessa hipótese, recorreremos à *Nota sobre o Bloco Mágico* (1925[1924]/2011) de Freud e à ideia, proposta na *Carta 52* (1950[1896]/1996), de que a primeira “inscrição” no psiquismo é a de um “signo de percepção”.

Tratou-se, para nós, de mostrar: (i) que a teoria do estágio do espelho, desemboscando o estatuto imaginário da consciência perceptiva, revela a unidade “consciência-percepção” como uma miragem produzida no circuito da alienação constitutiva do

desejo humano na imagem do outro; (ii) que a dissensão tópica do sistema percepção-consciência é *literalizada* pela interpolação da estrutura significante entre a consciência e a percepção, fazendo o sujeito da percepção surgir como efeito da combinatória significante, e o percebido, como discurso; (iii) que a ordem do perceptivo não se reduz, na psicanálise, nem ao “imaginário” da consciência perceptiva, nem ao “simbólico” do sujeito da percepção, mas implica uma ordem de causalidade. Para tentar explicitar o estatuto da causa no domínio da percepção, procedemos a um exame do conceito de olhar tal como Lacan o desenvolve, privilegiando o debate que o psicanalista francês trava com Merleau-Ponty, e sua obra póstuma *O Visível e o Invisível* (1964), no *Seminário* do ano de 1964 sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

Buscando escandir as relações que o sujeito estabelece, no campo da experiência do olhar, com o órgão, com o olho, e apontando para o jogo de luz e sombras constituinte do cenário perceptivo, tentamos mostrar que o avesso da ruptura entre percepção e consciência é a positivação da hiância significante como mancha no campo visual e a emergência do *percebido* no “instante”, fugidio e jamais situável no espaço parte-extra-partes, em que a dobra interna do significante coincide com sua borda externa, de modo que o objeto surge, do lado de fora, no intervalo da *Outra Cena*, como objeto *a olhar*, por essa razão, nunca visto. É pelo corte do significante e pelo conseqüente surgimento do objeto *a olhar* no campo do Outro, que o sujeito da percepção se constitui, recalcado nos jogos de iluminação e de reflexos, ali “onde estava o real”, *o real do percebido*.

Os impasses advindos das tentativas de se estabelecer um “sistema percepção-consciência” evidenciam, em larga medida, a defasagem patente entre a novidade trazida pela hipótese do inconsciente e os subsídios fornecidos pelas teorias clássicas da percepção. Mais do que isso, a insuficiência das concepções clássicas da percepção são signatárias dos efeitos subversivos promovidos pela hipótese do inconsciente no campo da racionalidade psicológica.

Da deformação das concepções clássicas da percepção em Freud ao advento do conceito de objeto *a* em Lacan, distende-se um fio que atravessa o pensamento psicanalítico e nos indica o sentido do problema da percepção na psicanálise: o de que a ordem do perceptivo implica, em todos os seus desdobramentos, a articulação entre *imagem, linguagem e causa*.

Referências bibliográficas

AIRES, Sueli ; RIBEIRO, Caroline. *Ensaio de filosofia e psicanálise*. Campinas: Mercado de Letras Ed., 2008

ALQUIÉ, Ferdinand. “A ideia de causalidade de Descartes a Kant”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 4. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, pp. 187-204.

_____. “Une philosophie de l’ambiguïté. L’existencialisme de Maurice Merleau-Ponty”. *Fontaine*. T. XI. n° 59, 1947.

ANGERLES, René. “Les paradoxes du ‘complexe’ hallucination-perception”. In : *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. LIX. PUF, 1995, p. 45-472.

ARISTOTELES. *Metafísica*. Trad : Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Trad: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

_____. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Trad: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

ASKOFARE, Sidi. *D’um discours l’autre*. La science à l’épreuve de la psychanalyse. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2013.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l’Être chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France, 1983.

BAAS, Bernard. *Le désir pur : à propos de “Kant avec Sade” de Lacan*. In : _____ *Le désir pur : Parcours Philosophiques dans les parages de J. Lacan*. Louvain : Peeters, 1992

_____. *De la Chose à l’Objet: Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Louvain: Peeters, 1998

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Trad: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *A filosofia do não*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp.1-87.

_____. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Trad: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.

- _____. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F, 1961
- BADIOU, Alain. “O matema é uma ideia?”. In: SAFATLE, Vladimir (Org.). *Um limite tenso. Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, pp. 13-41
- BALL, B. *Leçons sur les maladies mentales*. 2. Ed.. Paris: Asselin et Houzeau, 1890. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/>
- BERCHERIE, Paul. *Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- _____. *Genèse des concepts freudiens*. Paris: Navarin Éditeur, 1983.
- BEYSSADE, Jean-Marie. “Descartes”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 3. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974 pp. 81-114
- CALAZANS, Roberto. *O sentido da subversão do sujeito pela psicanálise*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004
- _____. “Psicanálise e ciência”. In: *Revista Ágora*: Rio de Janeiro. vol. IX, 2006.
- CANGUILHEM, Georges. *Dialectique et philosophie du nom chez Gaston Bachelard*. In: Études d'histoire et de philosophie das ciencias. Paris : J.Vrin, 1975.
- _____. “Qu'est-ce que la psychologie?”. In : Cahiers pour l'Analyse. Paris, n. 1/2, p. 77-86, 1966.
- _____. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- CARONE, Marilene. “Um claro enigma de Freud”. In: FREUD, Sigmund. “A negação”. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 8-13
- CARVALHO, Vitor O; MONZANI, Luiz R. “Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, vol. 13, n. 4, pp. 781-809, 2015.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad: Álvaro Cabral. 3.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- CITTON, Yves. “Le poulpe et la Vitre”. In : *Versants*. 2011, 58, pp. 83-96
- CHATELARD. D. *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Trad: Procópio Abreu. Brasília: Editora UnB, 2005.

CHÂTELET, François. *Logos e Práxis*. Trad: Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. "Inconsciente e percepção na psicanálise freudiana". *Psicologia*. USP, São Paulo, v. 10, n. 1, 1999, pp. 25-54.

DAVID-MENARD, Monique. *Psychanalyse et philosophie - des liaisons dangereuses*. Paris, Campagne Premiere, 2010.

DE NEUTER, Patrick. "Freud et la question de la *Weltanschauung* psicanalítica". In : *Le Bulletin Freudien*. n° 23-24. Décembre, 1994. pp. 9-20.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. "Hume". In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 4. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, pp. 59-70.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2009.

DESANTI, Jean Toussaint. "Galileu e a nova concepção da natureza". In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 3. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, p. 61-79

DESCARTES, René (1641). *Meditações*. Trad: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp.75-142.

_____. *Dioptrique* (1637). In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996

DESNÉ, Roland. "A filosofia francesa no século XVIII". In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 4. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, pp. 71-107.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

_____. *Escritura e Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

_____. *Le facteur de la vérité*. In: _____. *The post card: From Socrates to Freud and Beyond*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 411-496.

DORFMAN, Eran. *Réapprendre à voir le monde*. Merleau-Ponty face au miroir lacanien. Paris : Phaenomenologica, 2007

DOSSE, F. *A história do estruturalismo - Volume I: O campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio, 1993.

DUNKER, Christian. *Tempo e linguagem na psicose da criança*. Tese de doutorado. São Paulo: Usp, 1996

FISETTE, Denis. “Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, pp. 537-76, 2009.

FOUCAULT, Michel. “A psicologia de 1850 a 1950”. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. (Coleção Ditos & Escritos, Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 133-164, 2006

FREUD, Sigmund. (1891) *Sobre a concepção das afasias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2014.

_____. (1950[1895]) *Projeto de uma psicologia*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

_____. (1950[1896]) *Carta 39 a Fliess, de 01.01.1896*. In: *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, pp. 445-448.

_____. (1950[1896]) *Carta 52 a Fliess, de 06.12.1896*. In: *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, pp. 281-287.

_____. (1950[1897]) *Carta 69 a Fliess, de 21.09.1897*. In: *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, pp. 309-311.

_____. (1900) *A Interpretação dos sonhos*. Tradução: Renato Zwick, revisão técnica e prefácio de Tania Rivera. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015

_____. (1911) “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume I: 1911-1915. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, pp. 63-77.

_____. (1914) “À Guisa de Introdução ao narcisismo”. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume I: 1911-1915. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, pp. 95-131

_____. (1914) “Recordar, repetir, elaborar”. Obras Completas, volume 10. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 146-158.

_____. (1915) “O Recalque”. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume I: 1911-1915. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, pp. 175-193.

_____. (1915) “Pulsões e Destinos da Pulsão”. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume I: 1911-1915. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, pp. 133-173.

_____. (1917[1915]) “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Vol. II: 1915-1920. Tradução de Luiz Alberto Hanns *et. al.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006, pp. 75-98.

_____. (1915). “O Inconsciente”. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006, pp. 13-74.

_____. (1919). “O Inquietante”. Obras Completas, volume 14. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 247-283.

_____. (1920) *Mais além do princípio do prazer*. Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Vol. II: 1915-1920. Tradução de Luiz Alberto Hanns *et. al.* Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006, pp.123-182.

_____. (1923). *O Eu e o Isso*. Obras Completas, volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 13-74.

_____. (1924) “O problema econômico do masoquismo”. Obras Completas, volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 184-202.

_____. (1924) “A perda da realidade na neurose e na psicose”. Obras Completas, volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 214-221.

_____. (1925[1924]) “Nota sobre o Bloco Mágico”. Obras Completas, volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 267-274.

_____. (1925) “A negação”. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. (1925) *Autobiografia*. Obras Completas, volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 73-167.

_____. (1926) *A questão de uma análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial*. Obras Completas, volume 17. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, pp. 124-230.

_____. (1926[1925]) *Inibição, sintoma e angústia*. Obras Completas, volume 17. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, pp. 13-123.

_____. (1933[1932]) *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. Obras Completas, volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 123-354.

_____. (1937) *Análisis terminable e interminable*. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. XXIII, 1991, pp. 211-254.

_____. (1940[1938]) *Compêndio de psicanálise*. Obras Incompletas de Freud. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a, pp. 11-195

_____. (1940[1938]). “Algumas lições elementares sobre psicanálise”. Obras Incompletas de Freud. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014b, pp. 209-218.

FREZZATTI JR., Wilson A. “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”. In: *Scientiae studia*, Vol. 1. Nº 4, 2003, p. 435-61.

FULGENCIO, Leopoldo. “Ernst Mach & Sigmund Freud”. In: *Clínica e cultura*, v. III, n. II, jul-dez 2014, pp. 56-89.

GODOY, Daniela B.; BAIRRÃO, José F. , “Estrutura e Inconsciente de Lévi-Strauss a Lacan : uma articulação topológica”. *Cultures-Kairós* [Em ligne], Les numéros, Anthropologie et psychanalyse : débats et pratiques, Mis à jour le 08/09/2015 URL: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1156>

HAECKEL, Ernst. (1908) *O Monismo*. eBooksBrasil.com. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/monismo.pdf>. Acesso em 10/11/2015.

HEGEL, Georg W. F. Fenomenologia do Espírito. Trad: Paulo Meneses. 3º ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005

HYPOLITE, Jean. “Philosophie et psychanalyse”. In: *Figures de la pensée philosophique*, tome. I. Paris: PUF, 1971.

_____. (1966[1954]) “Comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud”. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem*. Tese de doutorado. São Paulo: Usp, 2009.

_____. “Caro Fliess, Há algo”. In: *Revista Curinga*. Belo Horizonte, n. 14, 2000, p 59-67.

JEANNEAU, Augustin. “L’anti-perception”. In : *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. LIX. PUF, 1995, pp. 473-495.

JULIEN, Philippe. *O Estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edd, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* . Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Trad: Hélder Godinho, 4^o ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

_____. “Galileu e Platão”. In: *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991

_____. “Do mundo do ‘mais ou menos’ ao universo da precisão”. In: *Galileu e Platão*. Lisboa: Gradiva, 1987.

LACAN, Jacques. (1966[1949]). “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada pela experiência psicanalítica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998

_____. (1946). “Formulações sobre a causalidade psíquica”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998

_____. (1966[1936]) “Para além do ‘princípio de realidade’”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1950]) “Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia”. In: *Escritos* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1955]) “Variantes do tratamento-padrão”. In: *Escritos* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1953]) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: *Escritos* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1954]) “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud”. In: *Escritos* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1954]) “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1958]) “A significação do falo – Die Bedeutung des Phallus”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1958]) “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

_____. (1966[1960]) “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: *Psicanálise e estrutura da personalidade*”. In: *Escritos* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1960]) “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”. In: *Escritos* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966[1960]) “A posição do inconsciente”. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

_____. (1978[1973]) “La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel. In : *Pas tout Lacan – 1926-1981*. École Lacanienne de Psychanalyse. Inédito. Disponível em <http://www.ecole-lacanienne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/pas-tout-lacan-1926-1981-102>. pp. 1489-1500.

_____. *Bulletin intérieur de l'École freudienne de Paris*. vol. 24, 1978.

_____. (2001[1966]) “Problemas cruciais para a psicanálise”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. (2001[1967]) “Da psicanálise em suas relações com a realidade”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. (1953-54) *Seminário Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986

_____. (1954-55) *Seminário Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1955-56) *Seminário Livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1956-57) *Seminário Livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1957-58) *Seminário Livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1958-59) *Le Séminaire, Livre 6: le désir*. Inédito. Versão digital Staferla. Disponível em <http://staferla.free.fr/>

_____. (1959-60) *Seminário Livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1961-62) *Séminaire Livre 9: l'identification*. Inédito. Versão digital Staferla. Disponível em <http://staferla.free.fr/>

_____. (1962-63) *Seminário Livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro. J. Zahar Editor, 2005.

_____. (1964) *Seminário Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro. J. Zahar Editor, 1998.

_____. (1965-66) *Séminaire Livre 13: l'objet*. Inédito. Versão digital Staferla. Disponível em <http://staferla.free.fr/>

_____. (1966-67) *Seminário Livro 14: a lógica do fantasma*. Inédito. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

_____. (1971) *Seminário Livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009

_____. (1975) *Séminaire Livre 22: RSI*. Inédito. Versão digital Staferla. Disponível em <http://staferla.free.fr/>

_____. (1977-78). *Séminaire Livre 25: le moment de conclure*. Inédito. Versão digital Staferla. Disponível em <http://staferla.free.fr/>

LAGOAS, Juliano. M. *Crítica e sujeito na 'Fenomenologia da percepção' de Merleau-Ponty*. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCAR, 2010.

LANTERI-LAURA, Georges. "Signification Clinique et Psychopathologique des Hallucinations". In : *Évolution Psychiatrique: clinique phénoménologique*, n. 65, 2000.

LAPLANCHE, J. B; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. Trad: Pedro Tamen. Santos: Martins Fontes, 1975.

LAVALEÉ, Guy. "Des 'lanternes magiques' à 'l'enveloppe visuelle' du moi" . In : *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. LIX. PUF, 1995, p. 427-437.

LAVOISIER, Antoine-Laurent de. *Traité élémentaire de chimie*, 1789. Disponível em www.gallica.bnf.fr

LEBRUN, Gerard. *A Paciência do Conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad: Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006

LEIBNIZ, Gottfried. W. *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnaud*. G. Le Roy (org.). Paris: J. Vrin, 1988

LOPARIC, Zeljko. "De Kant a Freud: um roteiro". In: *Kant e-prints*, Vol. 2, nº 8, 2003, pp. 1-12

MACH, Ernst. *The analysis of sensations*. New York: Dover, 1959.

MASSARA, Guilherme. *O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação*. Tese de doutorado. São Paulo: Usp, 2009.

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

_____. (1942) *Estrutura do comportamento*. Trad: José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. (1964) *O Visível e o Invisível*. 4a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007

_____. (1956-60) *A Natureza*: curso do Collège de France. Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglard. São Paulo: Martins Fontes, 2006

_____. (1960) *Signos*. Trad: Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MILNER, Jean-Claude. *A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

MASSON, Jeffrey M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhem Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago, 1986.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Volume 3. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MOURA, Carlos A. R. *Racionalidade e crise*. Ensaios de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001

_____. “Husserl: significação e fenômeno”. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006, p. 37-61.

MILLER, Jacques-Alain. “Psicanálise e psiquiatria”. In : _____ *Lacan Elucidado : palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 121-137.

_____. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.

_____. “As prisões do gozo”. In: *Opção Lacaniana*, n. 54, maio, 2009.

NEVES, Tiago I. “A fundação da psicanálise e a epistemologia da deformação”. In: *Revista Interação em psicologia*: Curitiba, 14(1), 2010.

OGILVIE, Bertrand. *Lacan – La formation du concept de sujet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987

PEIRCE, C.S. (1931-1958) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 v. Cambridge: Harvard University Press.

PERRON, Roger. “Prendre pour vrai”. In : *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. LIX. PUF, 1995, pp. 499-512.

- PRADO JÚNIOR, Bento. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense Ed, 1991.
- _____. “Lacan: biologia e narcisismo ou A costura entre o real e o imaginário”. In: SAFATLE, Vladimir. (org). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- PRAGIER, G. & FRAURE-PRAGIER, S. “Un siècle après l’Esquisse: nouvelles métaphores? Métaphores du nouveau”. *Revue Française de Psychanalyse*, 54, 1990, pp. 1325- 1529.
- QUERCY, P. “La sensation, l’image et l’hallucination chez Taine”. In : *L’année psychologique*. 1925. vol. 26, pp. 117-150.
- REGNAULT, François. *Conférences d’esthétique lacanienne*. Paris: Éditions Agalma, 1997.
- ROZA, Luiz G. “As Afasias de 1891”. In: Freud, S. (1891) *Sobre a concepção das afasias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2014.
- RUDJE, Ana Maria. *Pulsão e Linguagem: esboço de uma teoria psicanalítica do ato*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor., 1998.
- SAFATLE, V. “Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel”. In: *Revista Dois Pontos*, vol.3, n.1. Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCar, 2006b, pp. 109-146. v.3, n.1, 2006.
- _____. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.
- _____.(Org.) *Um limite tenso*. Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- _____. “Aquele de diz ‘não’: sobre um modo particular de falar de si”. In: FREUD, Sigmund. “A negação”. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 34-53.
- SALES, Léa S. "Entre Psicologismo e Naturalismo: Apontamentos sobre o Uso da Noção de Estrutura". *Revista AdVerbum* 5 (2): Ago a Dez de 2010: pp. 98-106
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SIMANKE, Richard. *Metapsicologia lacaniana*. Os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.
- _____. “A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências humanas e ciências naturais”. In: *Scientiae Studia*: São Paulo, vol. 7, nº 2, p. 221-35, 2009.

SIMANKE, R.; MENENDEZ, A. J. G ; CAROPRESO, F. ; BARBELLI, I. ; & BOCCHI, J. C (Orgs.) *Filosofia da psicanálise*. São Carlos: EdUFSCAR, 2010.

SIMANKE, R. & CAROPRESO, F.. “O conceito de consciência no *Projeto de uma psicologia* de Freud e suas implicações metodológicas”. In: *Revista Trans/Form/Ação*: São Paulo, 28 (1), pp. 85-108, 2005.

SIMONDON, Gilbert. (1964-65) *Cours sur la perception*. Paris : Les Editions de la Transparance, 2006.

SOLER, Colette. *O inconsciente a céu aberto na psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

TAINE, Hyppolite. (1870) *De l'intelligence*. Tome Premier. Paris, Librairie Hachette, 1892a. Disponível em www.gallica.bnf.fr

_____. *De l'intelligence*. (1870) Tome Second. Paris, Librairie Hachette, 1892b. Disponível em www.gallica.bnf.fr

TORRES FILHO, Rubens. “Dogmatismo e anti-dogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, 2001, pp. 67-86.

VERSTEGEN, Ian. “Lacan and Gestalt Theory, with Some Suggestions for Cultural Studies”. In: *Gestalt Theory*. Vol. 37, nº 3, pp. 273-286.

WAHL, François. *Le Perçu*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2007

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *O Mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.