

FREUD COM DAMÁSIO: PSICANÁLISE E NEUROBIOLOGIA*

Filipe Pereirinha

Por toda uma série de razões, a investigação que o conceituado e mundialmente conhecido neurobiologista, António Damásio, tem vindo a desenvolver há vários anos, interessa à psicanálise. Antes de mais, porque Freud e a psicanálise são uma referência constante, apesar de dispersa, nos seus livros. Ele é colocado ao lado de nomes como Charles Darwin e William James, entre outros, a título de precursor de algumas das suas próprias descobertas, nomeadamente as que dizem respeito à importância dos “processos não conscientes”. Por outro lado, o próprio Freud, que ambicionava, desde o princípio, fazer entrar a psicanálise no quadro da ciência¹, depositava grandes esperanças nos desenvolvimentos futuros da biologia, “um domínio de possibilidades ilimitadas”, ainda que, paradoxalmente, temesse que esses desenvolvimentos pudessem fazer ruir o edifício da psicanálise.²

A par da vertente científica da questão, Freud teve de se confrontar igualmente, em 1926, com a sua vertente política. No seu texto sobre *a questão da análise leiga*³, Freud acaba por defender, por diversos motivos, a existência de analistas “leigos”, isto é, não médicos. As razões apontadas por Freud são, fundamentalmente, de três ordens: o interesse do doente (para quem contam mais as qualidades pessoais e a competência e sagacidade do psicanalista do que saber se ele é ou não médico); o interesse do médico (para quem o tempo e os custos de formação já são de tal modo elevados que parece ser até um alívio que alguém se ocupe destes casos especiais, com o as neuroses); o interesse da ciência, isto é, da própria psicanálise (onde se procura evitar que esta, na sua *especificidade*, seja “anexada”, de uma forma ou de outra, à medicina, pois o desejo que aí opera não é de forma alguma redutível ao interesse médico).

*Intervenção realizada nos dias 3 e 10 de Maio de 2004 no Seminário da Antena do Campo Freudiano - Centro de Estudos de Psicanálise, consagrado ao tema: Desafios da Psicanálise.

¹ Cf. Sigmundo Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, in *La naissance de la Psychanalyse*, P.U.F., Paris, 2002, p. 315 : « Neste Esboço procurámos fazer entrar a psicologia no quadro das ciências naturais ».

² Cf. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1995, p. 110.

³ Cf. Sigmund Freud, *La Question de L'analyse Profane*, Gallimard, Paris, 1985, Capítulo VII.

Pois bem, a neurobiologia, como facto novo e indiscutível, obriga-nos, passado todo este tempo, a perguntar se a argumentação de Freud continua a ter a mesma pertinência de outrora ou se, entretanto, perdeu a validade ou carece de uma actualização.

Esta questão tem várias vertentes, por isso vamos por partes. Em primeiro lugar, trata-se de saber se a medicina actual é a mesma do tempo de Freud ou se, pelo contrário, evoluiu de tal modo que a argumentação daquele se tornou entretanto anacrónica. Se parece indiscutível que de um certo ponto de vista, científico-tecnológico, a medicina evoluiu de forma extraordinária,⁴ é igualmente incontestável que as investigações biológicas – e em particular na área da neurobiologia – evoluíram de tal modo que parecem absolutamente fundadas, *après-coup*, as esperanças e os temores de Freud. Irá a Neurobiologia engolir rapidamente a psicanálise, quer desacreditando os postulados freudianos, quer reconhecendo, apesar de tudo, o seu valor (caso do inconsciente, por exemplo), mas considerando-os como coisa do passado ou dando-lhes uma conotação diferente?⁵

Seja qual for a resposta, uma coisa é certa: a neurobiologia está aí e não deixa de nos interpelar. Mesmo que se considere que existe uma irreducibilidade ou uma “incomensurabilidade” entre a psicanálise e a neurobiologia, como é o caso, por exemplo, de Jacques-Alain Miller, que, numa conversa tida há alguns anos com o então presidente da IPA, Horácio Etchegoyen, dizia o seguinte: “Não me parece decisivo na formação analítica ser um especialista do cérebro, ainda que seja útil, e talvez

⁴ Isto apesar de Damásio, curiosamente, mostrar que persiste algo de paradoxal na medicina: ao mesmo tempo que existe um grande número de médicos com os mais diversos interesses que vão desde a arte à literatura, passando pela política, também é verdade que continua a negligenciar-se a mente como função do organismo. A consequência imediata é uma amputação do conceito de natureza humana com a qual a medicina trabalha e à incapacidade desta em considerar o ser humano como um todo. Daí a grande profusão de medicinas alternativas. (Cf. António Damásio, *O Erro de Descartes*, Europa-América, 18ª edição de 1998, *Postscriptum*, pp. 259-262).

⁵ O caso de António Damásio coloca-nos um outro tipo de questão, talvez ainda mais complexa. Com efeito, ao mesmo tempo que nas várias referências dispersas ao longo do seus livros não deixa de reconhecer no inventor da psicanálise um predecessor, coloca-nos o seguinte problema: será que o inconsciente freudiano é redutível de alguma forma ao “inconsciente” neurológico? Por outro lado, ele pensa que a psicanálise alinha, ou pode alinhar, ao lado da neurologia, da medicina, da psicologia, etc. para minorar o sofrimento humano, restaurar o equilíbrio perdido e contribuir, na medida do possível, para a felicidade do ser humano. Também aqui, apesar da simpatia que podemos nutrir por estas ideias, seria legítimo perguntar se a “ética da psicanálise” se funda num tal ideal.

necessário, conhecer a literatura, as técnicas de interpretação dos textos sagrados, de ter algumas noções de linguística e de lógica matemática.”⁶

Como se poderia hoje *reescrever* a “questão” que Freud coloca no seu texto em 1926 à luz deste novo dado que constitui a emergência e o sucesso crescente (não apenas no domínio estritamente terapêutico, como veremos) da neurobiologia? Em vez de evitar a questão, como tantas vezes acontece, ou dispensá-la como inoportuna, trata-se de aceitar este *novo desafio* e construir uma resposta que esteja à altura do mesmo, mantendo sempre a ideia de que, neste como noutros campos, posições demasiado dogmáticas e irreduzíveis (sobretudo quando baseadas num desconhecimento de causa) só podem conduzir ao pior. Não é o *desejo do analista*, afinal, como dizia Lacan, o avesso do *discurso do mestre*?

O propósito é, então, começar por apresentar, tão claramente quanto possível, embora não se pretenda ser exaustivo, uma das propostas com maior sucesso, e, sem dúvida, mais originais, no domínio da neurobiologia. Isto porque o seu autor, António Damásio, não deixa, nas esparsas mas elogiosas referências ao “projecto psicanalítico de Freud”, de abrir as portas ao diálogo⁷. São três os livros que me servirão aqui de referência: *O Erro de Descartes* (1994), *O Sentimento de Si* (1999) e *Ao Encontro de Espinosa* (2003). Procurando dar conta, nas suas várias dimensões, da neurobiologia da racionalidade, eles mostram como a razão, a partir de Damásio, já não pode ser encarada da mesma forma como até aí. E a pergunta impõe-se: como fica a razão após Damásio?

A razão após Damásio

Desde o primeiro livro, *O Erro de Descartes*⁸, fica claro que este filósofo é invocado a título de representante de uma certa concepção da razão relativamente à qual Damásio

⁶ Cf. Jacques-Alain Miller e Horacio Etchegoyen, *Le Silence Brisé*, Agalma Éditeur, Paris, 1996, pp. 33-34.

⁷ Mesmo se temos por vezes a impressão de que há um “mal-entendido” no uso que um e outro, Freud e Damásio, fazem do termo “inconsciente”; com efeito, se o inconsciente freudiano está estruturado como uma linguagem (veja-se o sonho, o lapso... e outras formações do inconsciente), no caso de Damásio, trata-se sobretudo de um inconsciente “neural”. Voltaremos, mais tarde, ao assunto.

⁸ António Damásio, *O Erro de Descartes, emoção, razão e cérebro humano*, Publicações Europa-América, 18ª Edição, Lisboa, 1998.

pretende demarcar-se. O retorno a Descartes, sugerido pelo título, leva, desde logo, o selo do “erro”. A razão após Damásio, parafraseando o que dizia Lacan da experiência analítica num dos seus primeiros textos de referência,⁹ opõe-se aqui a toda a filosofia e a toda racionalidade oriundas directamente do cogito. Tal como se diz no final da introdução, Descartes é apenas a figura emblemática que moldou a abordagem mais difundida no mundo ocidental no que diz respeito à relação entre a mente e o corpo. Ele é apenas a face visível ou o nome de uma tradição que inclui, entre outros, Platão e Kant.

Qual foi, então, o erro de Descartes? Segundo Damásio, ele consistiu fundamentalmente na separação completa entre o corpo e a mente, como se as operações mais refinadas desta última não tivessem nada a ver com a estrutura e o funcionamento do organismo biológico. E porquê seleccionar este erro em particular se na história do pensamento ocidental não faltariam outros exemplos igualmente flagrantes.¹⁰ A razão, segundo Damásio, é porque este erro continua a prevalecer. Ele está na base, por exemplo, da ideia cartesiana de uma mente separada do corpo que esteve na origem, em meados do século XX, da metáfora da mente como programa de *software*.¹¹ Da mesma forma, ela pode estar subjacente ao modo como muitos neurocientistas continuam a insistir que a mente pode ser explicada meramente em termos de fenómenos cerebrais, abdicando, por isso, do resto do organismo e do ambiente físico e social. Segundo Damásio, pelo contrário, não só a mente tem de passar de um *cogitum* não físico para o domínio biológico, como deve igualmente ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e está numa constante interacção com o ambiente físico e social.

O projecto deste primeiro livro fica claro desde a introdução. Ele visa, em primeiro lugar, mostrar que a razão pode não ser tão pura como pensaram alguns filósofos e, ao

⁹ Cf. Jacques Lacan, *O Estádio do Espelho* in Assédio, revista de psicanálise e cultura, nº 1, Celta Editora, 1993.

¹⁰ Veja-se, por exemplo, o caso de Platão que, no “Fédon”, constrói toda uma argumentação para demonstrar que a “alma” pode existir independentemente e para lá do corpo.

¹¹ A esta metáfora, Damásio vai opor, de forma constante e em diversas ocasiões, a metáfora da “orquestra”, entre outras, que considera mais ajustada àquilo que efectivamente se passa no domínio dos processos neurobiológicos. É interessante, de resto, o uso da metáfora por este autor, como se o “frio” rigor científico caminhasse constantemente a par de uma “exigência de bem dizer” que desliza metonimicamente ao longo de várias metáforas (arquitectónica, orquestral, luminosa, vegetal ou orgânica, etc).

mesmo tempo, que as emoções e os sentimentos podem não ser meros intrusos e fazer parte constitutiva da teia da razão para o melhor e para o pior. A emoção aparece, assim, como essencial à maquinaria subjacente à razão e à tomada de decisões. A consequência disso é que o corpo (outro dos temas essenciais), tal como representado no cérebro, é o quadro de referência indispensável para os processos neurais que experimentamos como sendo a mente.

Para fundamentar estas hipóteses, Damásio vai servir-se, ao longo de toda a primeira parte, de uma série de exemplos de indivíduos que eram inteiramente normais até determinado momento das suas vidas e que, de repente, fruto de lesões sofridas em certas regiões cerebrais, perdem a capacidade de governar o seu comportamento na sociedade em que vivem. A sua capacidade de decisão, especialmente em situações de incerteza, fica grandemente comprometida. Uma vez que estas lesões têm lugar, a personalidade destes indivíduos modifica-se de forma assinalável e eles perdem a capacidade de gerir a sua vida de forma adequada: deixa de se poder contar com eles, tomam decisões (ou não as tomam) que arruinam a sua vida pessoal e social, etc. Estranhamente, do ponto de vista intelectual parecem intactos e não têm grandes dificuldades na solução de problemas lógicos. São inteligentes, no sentido técnico do termo, conseguindo bons desempenhos nos testes de inteligência típicos. Porém, de pouco lhes serve toda esta inteligência ou sabedoria lógica, pois não são de todo capazes de gerir a sua vida em contexto real.

O primeiro exemplo deste lote de personagens é Phineas Gage, um capataz dos caminhos-de-ferro em Vermont (Nova Inglaterra), que, no Verão de 1848, sofreu um terrível acidente de trabalho que lhe iria mudar a vida para sempre. A carga explosiva utilizada para desbravar caminho por entre as rochas, rebentou-lhe directamente no rosto e o bastão de ferro que era usado para calcar a pólvora, entra-lhe pela face esquerda, trespassa a base do crânio, atravessa a parte anterior do cérebro e sai a alta velocidade pelo topo da cabeça. Alguns jornais da época falavam de “acidente terrível”, enquanto outros de “acidente maravilhoso”. Esta discrepância deve-se ao facto de que, aparentemente, o restabelecimento de Gage foi tão rápido e fulgurante como o seu acidente. Phineas Gage é dado como curado em menos de dois meses. Porém, entretanto, ele deixara de ser o mesmo. Os amigos e colegas que até aí o admiravam e respeitavam profundamente deixaram de o reconhecer.

O que vai começar por interessar Damásio neste caso, é, simultaneamente, a diferença entre o antes e o depois do acidente e a discrepância entre o carácter degenerado de Gage e a integridade das várias estruturas da sua mente: a atenção, a percepção, a memória, a linguagem e a inteligência. Como pôde ter funcionado a mente de Gage quando ele exibia um comportamento tão anómalo?

Para responder a esta e a outras questões afins, Damásio vai apresentar-nos, nos capítulos terceiro e quarto, outros companheiros de infortúnio de Gage, a começar por Elliot, um “Phienas Gage moderno”, segundo a expressão do autor. Tal como aquele, também este sofrera uma alteração radical de personalidade e os médicos pretendiam saber se tratava ou não de uma verdadeira doença. A questão tinha não só um cariz médico-científico, mas também social e económico. Deveria a Segurança Social pagar um subsídio a este indivíduo cujas capacidades intelectuais permaneciam intactas e era considerado preguiçoso e impostor por não arranjar emprego e viver à custa da família?

Tal como acontecera no caso de Phineas Gage, também aqui havia uma diferença nítida entre um antes e um depois, bem como uma forte discrepância entre as capacidades intelectuais que pareciam intactas, por um lado, e a profunda incapacidade de tomar decisões ajustadas, tanto no sentido pessoal como social, a tal ponto que a sua vida começou a desmoronar-se por completo. Tudo começara a certa altura, quando, fruto de um tumor cerebral, a personalidade de Elliot sofreu uma reviravolta. Esta traduzia-se, entre outras, pelas seguintes características: uma frieza, distância e impassibilidade anómalas perante acontecimentos que, em situação normal, seriam embaraçosos e desencadeariam uma reacção “afectiva” (como se o elemento emocional estivesse ausente) e, por outro lado, uma falta, digamos, do sentido de enquadramento e de oportunidade, a tal ponto que era capaz de se perder desnecessariamente em tarefas secundárias, realizando-as com uma perfeição que não andava longe dos rituais “obsessivos”, enquanto descuidava o principal. Mesmo se era coerente e inteligente e tinha um conhecimento perfeito do que se passava à sua volta, não se poderia esperar que executasse a acção apropriada no momento oportuno. A “maquinaria das suas decisões”, como Damásio lhe chama, fora de tal modo afectada, que ele já não conseguia funcionar como ser social. Em certos aspectos, Elliot era o novo Gage, e, tal como aquele, também caíra em desgraça, sendo incapaz de raciocinar e decidir de forma

apropriada nos contextos reais que envolvem a tomada de decisão, mesmo se, tal como vai demonstrar-se por uma série de testes de inteligência e de personalidade, a parte “intelectual” do raciocínio continua a funcionar sem limitações de maior. O que se pode concluir, desde já, é que as estruturas cerebrais destruídas em Gage e Elliot são as necessárias para que o raciocínio culmine numa tomada de decisão.

Como dizia Freud no seu texto sobre a *Denegação*, “a função intelectual separa-se aqui do processo afectivo”.¹² É evidente que a frase utilizada por Freud diz respeito a situações em que não há lesão cerebral. Feita a ressalva, era como se Elliot “denegasse” por completo o carácter dramático da sua vida, sendo capaz de relatar a tragédia em que esta consistia, se vista de fora, com uma imparcialidade e neutralidade que não se ajustavam à real dimensão dos acontecimentos. Jamais se descontrolava, descrevendo as cenas como um espectador impassível e desligado, como se aquilo não lhe dissesse respeito. Apesar de ser ele o protagonista desta história, não dava sinal de sofrimento. Não havia nele qualquer traço de emoção. Os tópicos que anteriormente lhe despertavam emoções fortes deixavam-no agora “frio”, não lhe provocando qualquer reacção positiva ou negativa.

Começa a ganhar consistência a ideia de que a alteração das emoções e dos sentimentos pode ter algum papel nas falhas de decisão de Elliot, bem como nos seus companheiros de infortúnio. O problema de Elliot não parecia residir na ausência de conhecimento social, num acesso deficiente a tal conhecimento ou numa limitação elementar do raciocínio, mas na incapacidade de fazer uma escolha eficiente. Como dizia Elliot, após ter demonstrado brilhantemente as suas capacidades intelectuais: “E depois de tudo isto, ainda não saberia o que fazer”. A ideia que começa a impor-se é a de que a emoção e o sentimento, em vez de constituírem algo de acessório, devem ter um papel indispensável na maquinaria da razão e no processo de decisão, a tal ponto que quando o processamento daquelas é perturbado, estas são igualmente afectadas.

A ideia tradicional é a de que as emoções (ou as paixões, como eram então nomeadas) perturbam o raciocínio e, por isso, os sábios aconselhavam a moderação. O homem deveria, por assim dizer, conservar a cabeça fria e manter as emoções e os sentimentos

¹² Sigmund Freud, *La Négation*, in *La Psychanalyse*, Roland Chemama, Larousse, Paris, 1996, p. 469.

dentro de limites ou quantidades adequadas. Como concluía Michel Meyer, num livro que dedicou a esta questão, a paixão “é conhecida como dificuldade a eliminar e é vencida pela razão triunfante, a menos que esta prefira anular-se, sucumbindo-lhe.”¹³ Esta perspectiva traduz-se, como dizia Damásio já na introdução do *Erro de Descartes*, numa disjunção absoluta entre a razão e a emoção: elas misturam-se tanto “como a água e o azeite”.

Mesmo se pode haver alguma sabedoria¹⁴ nesta maneira de encarar a questão, ela não consegue dar conta daquilo que o estudo dos doentes como Elliot e outros¹⁵ põe em evidência: a redução das emoções pode constituir um factor igualmente importante de comportamento irracional. Em nenhum caso estudado (e não apenas em lesões pré-frontais, de onde se partira inicialmente) deixou de se verificar esta estreita aliança entre a deficiência na tomada de decisões e a perda de emoções e sentimentos, fruto das lesões que haviam afectado determinadas áreas do cérebro.

Algumas conclusões provisórias começam a impor-se. A primeira é a de que a emoção não é apenas um estorvo à razão, como tantas vezes se pensou, mas pode ser igualmente uma ajuda indispensável para que esta não se perca nos seus próprios labirintos e, em vez disso, acabe por desembocar em decisões que sejam vantajosas tanto do ponto de vista pessoal como social. Em segundo lugar, parece haver uma ligação íntima entre um conjunto de regiões cerebrais e os processos de raciocínio e tomada de decisão. Porém, como Damásio vai explicar, de forma mais detalhada, no capítulo V, deve abandonar-se aqui a velha ideia da “frenologia”, não só porque cada uma destas áreas ou regiões é já em si mesma complexa, mas sobretudo porque é impossível encontrar no cérebro uma única estrutura que possa, por assim dizer, integrar e centralizar tudo (por exemplo, o processamento de imagens, sons, sabores, aromas, textura, etc.). Se existe em nós um forte sentido de integração mental¹⁶, ele é criado a partir da acção concertada de vários

¹³ Michel Meyer, *O Filósofo e as Paixões*, Edições Asa, Porto, 1994, p. 333.

¹⁴ De uma forma geral, as “sabedorias” antigas baseavam-se neste princípio de moderação das paixões, tal como se pode ver, desde tempos remotos, na famosa inscrição gravado no Templo de Delfos: “nada em excesso”.

¹⁵ Para Além de Phineas Gage e Elliot, os casos mais detalhadamente desenvolvidos, Damásio e os seus companheiros de laboratório estudam uma série de outros casos de doentes com lesões pré-frontais, bem como de doentes com lesões em outras regiões não frontais (caso, por exemplo, de doentes que sofrem de anosognosia: incapacidade de uma pessoa estar consciente da sua própria doença) e ainda estudos em animais.

¹⁶ Base daquilo que vai estar em causa no Sentimento de Si.

sistemas cerebrais e da sincronização de conjuntos de actividade neural em regiões anatomicamente separadas, as quais não devem ser entendidas, tal como vimos, como “centros”, à maneira do que pensava a frenologia. A mente resulta desta actividade simultaneamente fragmentada e sincronizada naquilo que Damásio chama “janela temporal” (temporal window). Se a actividade ocorre em regiões anatomicamente separadas, mas dentro da mesma “janela temporal”, é possível ligar as partes ocultas, criando, dessa forma, a impressão de que tudo ocorre no mesmo local. É a esta *espacialização do tempo*, como poderíamos chamar-lhe, que se deve a ilusão de que há um local no cérebro responsável pelo “centramento” e coordenação de tudo o que nele acontece. Em vez deste local ou desta estrutura única, o que temos, graças à “memória de trabalho”, a que Damásio vai dar grande relevância, é vários sistemas a funcionar “ao mesmo tempo”.

Enquanto a mente, segundo Damásio, resulta deste funcionamento síncrono entre diversos sistemas cerebrais, o corpo e o cérebro também interagem, encontrando-se ligados por circuitos bioquímicos e neurais reciprocamente dirigidos um para o outro e formando, desse modo, um organismo indissociável. Este, por sua vez, interage com o meio ambiente como um todo. Cérebro, organismo e ambiente funcionam como um todo dinâmico e interactivo e não como partes separadas. A finalidade desta interacção é, como veremos mais à frente, a sobrevivência do organismo. É por isso que, embora havendo em todo este processo um grande dinamismo e plasticidade, de tal forma que as experiências individuais e as circunstâncias ambientais podem influenciar ou até modificar o *design* dos circuitos neurais nos sectores cerebrais modernos (néocortex), também é verdade que estas experiências e circunstâncias são avaliadas e restringidas pela influência dos circuitos estabelecidos de forma inata pelo genoma humano e existentes na parte mais antiga do cérebro (hipotálamo, tronco cerebral e sistema límbico), que têm por função comandar a regulação biológica (metabolismo, impulsos e instintos) essencial à sobrevivência. Assim, o aleatório da experiência acaba por ser enquadrado dentro de certos parâmetros biológicos predefinidos, ainda que não de forma rígida, de modo a permitir ao organismo sobreviver. São estas “exigências da vida”¹⁷ – para usar aqui um termo de Freud – que limitam e avaliam a experiência adquirida, “marcando-a” com um sinal *positivo* ou *negativo*. As emoções e os

¹⁷ Cf. Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique* in Naissance de la psychanalyse, PUF, Paris, 2002, p. 317.

sentimentos são parte essencial deste processo. Mas o que são, em termos neurobiológicos, as emoções e os sentimentos?

Geralmente, quando usamos estes termos, temos em mente algo vago e sem consistência ou impossível de definir. Para Damásio, contudo, a emoção perde este carácter impreciso e pode definir-se, de uma forma geral, segundo o que é repetido nos diversos livros com ligeiras alterações, como a resposta ou o conjunto de respostas químicas e neurais por parte do organismo a um estímulo competente (isto é, que tem a capacidade de desencadear uma tal resposta), podendo este ser um acontecimento ou objecto realmente presente ou apenas lembrado e podendo situar-se no interior ou no exterior do organismo. As respostas são produzidas quando o cérebro normal detecta um tal objecto ou acontecimento e o seu resultado imediato é uma alteração temporária do estado do corpo (dentro de um certo período e segundo um certo perfil) e do estado das estruturas cerebrais que fazem o respectivo mapa.

Em algumas circunstâncias, o cérebro aprende a forjar uma imagem simulada de um estado emocional do corpo sem ter de o reconstituir no corpo propriamente dito. Isto acontece graças a certos mecanismos neurais que nos ajudam a sentir “como se” estivéssemos a passar por um estado emocional, como se o corpo estivesse a ser activado e alterado. Isto parece querer dizer que pode existir uma certa autonomia do sentimento em relação ao estado emocional, mesmo se, em conjunto, eles são o princípio e o fim de um mesmo processo contínuo. Porém, segundo a tese geral de Damásio, as emoções precedem os sentimentos e para que tal autonomia relativa seja possível foi necessário, antes, passar pelo “teatro do corpo”.

Mas o que é um sentimento? Se a emoção consiste, como vimos, numa resposta “afectiva” a um estímulo (a qual se traduz por um conjunto de modificações neurais e químicas no estado do organismo), o sentimento consiste, de uma forma geral, na representação ou no acompanhamento mental dessas modificações. Ele é, na sua essência, uma “ideia” de um certo aspecto do corpo quando o organismo (como um todo) é levado a reagir a um certo objecto ou situação. O sentimento de uma emoção é, pois, uma ideia do corpo quando este é perturbado pelo processo emocional (o que se traduz numa alteração do seu perfil neuro-químico) que surge como resposta a um estímulo emocionalmente competente.

Mesmo se a emoção e o sentimento são dois extremos de um mesmo contínuo afectivo eles devem distinguir-se, entre outras, pelas seguintes razões: em primeiro lugar, segundo a tese apresentada em *O Erro de Descartes*, se é verdade que todas as emoções originam sentimentos – o que não significa dizer que todos os sentimentos se tornem conscientes¹⁸ –, nem todos os sentimentos provêm de emoções: ou porque estes dizem respeito a sentimentos de fundo (background) que têm origem em estados corporais de fundo e não em estados emocionais,¹⁹ ou porque eles dizem respeito à percepção de outros estados corporais que não as emoções. Além disso, para não ir mais longe, enquanto grande parte das respostas emocionais são publicamente observáveis, os sentimentos são privados.

É esta capacidade de “sentir o que acontece” em nós, no nosso organismo (the feeling of what happens, segundo o título original), ou do organismo ter a capacidade de sentir o que está a acontecer no corpo, isto é, as modificações causadas por um objecto, que estão na base desse sentimento particular que é a “consciência”, nomeadamente daquilo que Damásio chama a “consciência nuclear”. É aqui que reside parte substancial – se não mesmo essencial – da argumentação damasiana: considerar a consciência como um sentimento, embora de certa forma especial: “o sentimento de si”.

Se o sentimento, tal como se disse mais atrás, não é necessariamente consciente, uma pergunta impõe-se: qual a vantagem de acrescentar a consciência ao sentimento? Ou seja, por que razão o organismo, na sua evolução, não se contentou simplesmente em dar respostas automáticas e inconscientes para os estímulos que o afectavam? Para quê sentir os sentimentos? Eis o que vai ser desenvolvido, de forma exaustiva, no *Sentimento de Si*.

¹⁸ O organismo pode representar em padrões neurais e mentais o estado que denominamos sentimento sem nunca saber que esse sentimento está a acontecer. O que levanta a questão, que vai ser desenvolvida em todo o segundo livro – “O Sentimento de Si” –, qual a necessidade ou a razão da consciência. Ou seja: para quê sentir os sentimentos?

¹⁹ Ainda que, nas mais recentes classificações, Damásio tenda a esbater esta diferença, ao falar igualmente, ao lado das emoções “primárias” e “secundárias”, de emoções “de fundo” (Cf. António Damásio, *O Sentimento de Si*, Europa-América, Lisboa, 2002, pp. 71-72; *Ao Encontro de Espinosa*, Europa-América, Lisboa, 2003, pp. 60-63).

Deixando de lado, para já, a questão de saber o que torna possível a consciência (o sentimento subjectivo de pertença das nossa emoções e sentimentos), vejamos a função e a finalidade que ela pode ter no programa bio-regulador. A consciência tem de estar presente para que os sentimentos possam influenciar o sujeito que os tem, para além do aqui e do agora imediatos. As consequências últimas, boas ou más, da emoção e sentimento dependem da consciência. Tal como a emoção, também a consciência tem por base a representação do corpo e destina-se à sobrevivência. Deste ponto de vista, embora sendo fenómenos diferentes, têm um alicerce comum.

É esta capacidade de “sentir os sentimentos” que alarga, para o ser humano, as possibilidades de sobrevivência e bem-estar. Isso só é possível graças a uma actualização contínua e permanente do que se passa no nosso corpo, designadamente as diversas perturbações do seu “meio interno”, com origem no interior ou no exterior do organismo. Quando esta capacidade, por algum motivo, é afectada, como demonstram os diversos casos apresentados por Damásio, a razão é igualmente afectada. Emoção e sentimento são, pois, não um luxo, mas a alavanca necessária para que a razão possa culminar em decisões vantajosas e acertadas do ponto de vista da sobrevivência.

Neste processo de decisão, sobretudo em situações em que reina alguma incerteza e contingência, ou seja, em que um conhecimento meramente teórico não é suficiente, uma ajuda preciosa vem-nos do corpo, através daquilo que Damásio vai chamar, a partir do capítulo VIII do *Erro de Descartes*, “a hipótese do marcador somático”.

O que é um “marcador somático” e qual a sua função na neurobiologia da racionalidade?

Se entendermos, tal como Damásio propõe, que a finalidade do raciocínio é a decisão e que a essência desta consiste em escolher uma opção de resposta perante uma dada situação, percebe-se que raciocinar e decidir são processos de tal modo interligados que, por vezes, se confundem. Acontece que há outros processos, biológicos e neuroquímicos, que, por exigirem uma resposta demasiado rápida, não passam pelo raciocínio. Com base nesta diferença, imaginou-se que haveria mecanismos inteiramente diferentes para cada caso e uma sede para o pensamento racional, humano, e outra para as paixões animais. Porém, mesmo se é possível estabelecer uma diferença

entre um uso “teórico” (por exemplo, resolver o último teorema de Fermat ou decidir sobre a constitucionalidade de uma lei) e “prático” (por exemplo, decidir quem amar ou perdoar, escolher a carreira ou o investimento a fazer) da razão, há igualmente, apesar dessas diferenças, segundo Damásio, um núcleo biológico comum. Em ambas as situações estão em causa mecanismos e processos que visam alcançar o mesmo objectivo de fundo, se bem que recorram a procedimentos diversos: a sobrevivência do indivíduo e da sua espécie.²⁰ É neste contexto de uma “racionalidade em acção”, como lhe chama Damásio, que surge a “hipótese dos marcadores somáticos”.

O exemplo que Damásio nos dá é o de uma grande empresa (e não há maior empresa que a vida, se assim a entendermos) onde é necessário tomar rapidamente certas decisões de forma a não deixar escapar um possível cliente que se apresenta, mas que é também um velho inimigo do melhor amigo da pessoa que vai realizar o negócio. Como reagiria a um tal dilema o cérebro de um adulto normal, inteligente e educado? Criaria diversos cenários de opções de resposta possíveis com vista a alcançar os melhores resultados. A perspectiva tradicional, da “razão nobre” (Platão, Descartes, Kant, entre outros), é a de que esta, para alcançar os melhores resultados e não ser prejudicada, teria de deixar as emoções de fora. Nesta perspectiva seriam considerados um a um diferentes cenários e efectuada uma análise dos custos/benefícios de cada um deles. Tendo em conta a utilidade subjectiva, deduzir-se-á logicamente o que é bom e o que é mau. Mas mesmo quando a alternativa se reduz a dois termos, o cálculo é complicado, moroso e pode tornar-se infundável. Ele depende da criação contínua de mais cenários imaginários e também da criação contínua de narrativas verbais que acompanham esses cenários e que são essenciais para a manutenção dos processos de inferência lógica. Se esta fosse a única estratégia de que dispõe a racionalidade, na melhor das hipóteses a decisão levaria um tempo enorme e, na pior, nem sequer haveria decisão. Ou, então, haveria uma decisão errada. O que a experiência com doentes como Elliot sugere é que a estratégia defendida por Kant, entre outros, é mais consentânea com a maneira como

²⁰ Deste ponto de vista, para não ir mais longe, muitos dos acontecimentos que se deram no mundo a partir do famigerado 11 de Setembro de 2001 constituem um impasse, parafraseando aqui o título que Fernando Gil e outros deram ao conjunto de reflexões que empreenderam em torno do significado para a civilização dos referidos acontecimentos (Impasses, Europa-América, 2ª Edição de 2003). Para lá do que Freud não enjeitaria chamar de Eros (pulsões de vida), não seria igualmente necessário reintroduzir aqui a tão mal-amada Pulsão de Morte (Todestrieb)?

os doentes com lesões pré-frontais tomam as suas decisões do com a maneira como decidem as pessoas normais. Assim sendo, a razão “pura” é, no fundo, uma razão doente. Em comparação com ela, apesar das suas inúmeras deficiências, as estratégias do raciocínio normal acabam por ter mais êxito na decisão correcta e ser mais rápidas a decidir. Isso significa que têm de usar *mais qualquer coisa* do que a simples razão pura. É a esse X que Damásio vai chamar “marcador somático”.

O marcador somático funciona da seguinte maneira. Quando surge um mau resultado associado a uma dada opção de resposta, temos, por exemplo, uma sensação desagradável. Visto que a sensação é corporal, atribui-se-lhe o termo de “somático”, e porque marca com um determinado sinal (neste caso negativo) uma imagem, chama-se-lhe “marcador”. A sua função é actuar como um “sinal de alarme”, permitindo depois escolher uma alternativa dentro de um lote mais pequeno, ou, pelo contrário, como um sinal de incentivo, levando o sujeito “intuitivamente” a escolher uma dada opção. Ele assinala, desta forma, os limites (marcados pelo positivo e negativo, o agradável e desagradável, o prazer e o desprazer...) dentro dos quais a razão pode chegar a uma decisão vantajosa para o indivíduo e para a espécie, isto é, que contribua para a sobrevivência e o bem-estar de ambos²¹.

Subjacente, portanto, a toda esta “maquinaria da razão”, tal como Damásio no-la apresenta ao longo dos três livros, existe, parafraseando um conhecido termo de Freud, um verdadeiro *aparelho homeostático*. Razão, emoção e sentimento, ou o cérebro e o corpo, enquanto um organismo indissociável, em interacção com o meio ambiente, são os componentes desse “aparelho”.

²¹ Fica por explicar porque é que tanta vez o sujeito escolhe o mal, ou encontra o seu bem no mal, ou se agarra obstinadamente ao sintoma de que se queixa, ou repete, apesar de tudo, o trauma que está “marcado” com um sinal negativo (como Freud foi levado a reconhecer, por exemplo, no Para Além do Princípio de prazer), ou não cessa de ultrapassar os “limites” da lei que comanda a sobrevivência e o bem-estar (como mostram, por exemplo, ainda que de maneira bem diversa, Antígona, no mito, e s bombistas suicidas nesse acto sem retorno e nessa obediência cega a uma outra lei provinda de deuses obscuros). A não ser que postulemos aqui uma outra lei, por vezes “feroz e obscena” (a que Freud chamava supereu e Lacan imperativo de gozo) que leva o sujeito, contra tudo o que seria de esperar, para lá da sobrevivência e do bem-estar, a escolher muitas vezes o pior.

Homeostasia: palavra-chave

No capítulo dois do *Sentimento de Si*, ao mesmo tempo que se afirma, resumindo o que foram as grandes conclusões do primeiro livro, que as emoções, em vez de serem um luxo dispensável, fazem parte integrante da regulação a que se chama *homeostasia*, diz-se igualmente que esta é a “chave para a biologia da consciência.”²²

A emoção fora o grande tema do primeiro livro, *O Erro de Descartes*, mas deixara, por assim dizer, uma espécie de impasse. Este dizia respeito não apenas à questão de saber como é possível sentir as emoções e para que é que isso serve, mas, essencialmente, porquê “sentir os sentimentos” e ter consciência das emoções? “A resposta é que a consciência traz um mais de saber relativamente ao mero sentir: o saber que se sente. Mas traz igualmente uma nova questão: para que serve esse saber, qual a vantagem da consciência?”

A resposta para as duas questões é a mesma: homeostasia”. Entende-se por esta o conjunto de reacções fisiológicas coordenadas, e em larga medida automatizadas, que são necessárias à manutenção, num organismo vivo, de estados internos estáveis. As emoções e a consciência – é esta a novidade de Damásio – fazem igualmente parte deste processo homeostático. Eles constituem dois níveis ou patamares de uma mesma “alavanca (leverage) para a sobrevivência”.²³

No entanto, a consciência chega tarde. Antes dela surgir (tanto na sua dimensão “nuclear” como “alargada”), o organismo não ficou nem podia ter ficado à espera. Para sobreviver, o corpo tem de operar dentro de uma pequena amplitude de parâmetros. Em comparação com o ambiente que o rodeia, o estado interno do corpo deve permanecer relativamente estável. O que garante essa estabilidade é um conjunto de dispositivos cerebrais, não conscientes, que, de forma contínua, mantêm o corpo dentro dos estreitos limites necessários à sobrevivência, permitindo, dessa forma, uma gestão autonomizada da vida do organismo. A este conjunto de dispositivos que representam, de forma contínua e não consciente, o estado do organismo vivo nas suas várias dimensões, Damásio vai chamar “proto-si” (proto-self).

²² Cf. António Damásio, *O Sentimento de Si*, Publicações Europa América, Lisboa, 2000, p. 60.

²³ Segundo a expressão que Damásio havia usado no Postscriptum de *O Erro de Descartes* (op. cit., p. 265).

O Proto-si (ou Si Neural) precede simultaneamente o “Si Nuclear” (base da “consciência nuclear”) e o “Si Autobiográfico” (base da “consciência alargada”). O proto-si é um conjunto coerente de padrões neurais que cartografa, a cada instante, o estado da estrutura física do organismo nas suas várias dimensões. Ou seja, “dá conta” do estado da vida actual do organismo a cada momento. As estruturas cartografadas são as que estão directamente envolvidas no processo de regulação vital do organismo. Nem a consciência, nem a linguagem fazem parte do proto-si. Ele não tem capacidade de percepção e não possui qualquer tipo de conhecimento. Não é um sujeito de qualquer espécie, que “sabe”, por exemplo, o que está a acontecer no organismo num dado momento, mas antes, se me é permitida a expressão, *um saber sem sujeito, no real* do organismo vivo.

Freud teria antecipado o reconhecimento e a importância destes mecanismos e processos inconscientes, embora o inconsciente psicanalítico, segundo Damásio, tenha as suas raízes na “memória autobiográfica” (a qual pressupõe já a “consciência nuclear” e “alargada”) e seja, por isso, apenas uma parte da enorme quantidade de processos e conteúdos “não conscientes”, isto é, não conhecidos por nós na consciência nuclear ou alargada. Fazem parte destes processos: todas as imagens completamente formadas a que não prestamos atenção, todos os padrões neurais que nunca se transformam em imagens e todas as disposições adquiridas através da experiência que se mantêm adormecidas e que podem nunca vir a transformar-se num padrão neural explícito; toda a silenciosa remodelação dessas disposições e reestruturação da rede dos seus contactos que podem nunca vir a tornar-se explicitamente conhecidas; toda a oculta sabedoria e ocultas aptidões (know how) que a natureza colocou nas disposições inatas. Um *saber no real*, portanto.

Sendo assim, para que serve a consciência? Visto que grande parte da regulação vital pode ser automatizada e gerida sem recurso à consciência, para quê introduzir mais este factor no “grande esquema das coisas”? Se existe um “saber no real”, sem sujeito, como atrás lhe chamámos, para quê acrescentar a isto um sujeito e um problema da subjectividade?

É aqui que entra de novo a “palavra-chave”: homeostasia. Na verdade, a consciência serve para aumentar o alcance da mente e, com isso, melhorar a vida do organismo. O valor da consciência consiste em apresentar um novo meio para alcançar a homeostasia.²⁴ Ela é a continuação das “exigências da vida” por outros meios. Visto que se trata aqui sobretudo de um processo de procura de ajustamento mais do que de um estado de equilíbrio fixo, alguns autores, como Steven Rose, preferem utilizar o termo “homeodinâmica” em vez de “homeostasia”.²⁵

A consciência trata do problema de como o organismo individual pode enfrentar os “desafios não previstos” no seu projecto básico a fim de que possa sobreviver. Desta forma, estabelece-se uma ligação entre o mundo da regulação automática (homeostasia básica, entretecida com o proto-si) e o mundo da imaginação e do planeamento. Não sendo o único meio a contribuir para a homeostasia, a consciência é não só o mais recente como o mais sofisticado. Ela abre caminho à criação de respostas originais num meio ambiente para o qual o organismo não está preparado em termos de respostas automatizadas.

Se pensarmos na especificidade do “meio ambiente humano”, não apenas natural mas igualmente “simbólico”, onde o *infans* (aquele que ainda não fala) já é falado no campo do Outro, então a impreparação dos mecanismos automáticos é ainda mais acentuada. É por isso que Lacan, o “notável psicanalista francês” a que se refere Damásio no livro mais recente²⁶, costumava acentuar o facto de nascermos “prematuros”. Daí o inconsciente freudiano: ele não é a “resposta automatizada” dos mecanismos homeostáticos, mas antes a “resposta” que é dada no campo do Outro, da fala da linguagem, para o facto de que tais respostas automatizadas, ainda que testemunhando de um saber no real, dão conta igualmente de uma falha, de um resto, de imprevistos e contingências que esse saber não abarca.

Para Damásio, não obstante, o poder da consciência proviria da sua capacidade de estabelecer uma ligação eficaz entre a maquinaria biológica da regulação da vida individual e a maquinaria biológica do pensamento, permitindo, dessa forma, uma

²⁴ Cf. António Damásio, *O Sentimento de Si*, op. cit., 344.

²⁵ Cf. António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., p. 333 (nota 5).

²⁶ Cf. António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., p. 290.

melhor gestão da vida, da sobrevivência e do bem-estar. As respostas que os mecanismos automatizados não conseguiriam dar, seriam dadas pela consciência, nomeadamente no seu grau mais elevado, a consciência alargada (ainda que esta não seja independente e esteja, pelo contrário, estreitamente ligada à consciência nuclear).

Desde a regulação básica da vida, até à razão superior, passando pelas emoções e os sentimentos, é possível perceber um mesmo *continuum* integrado. As metáforas que Damásio utiliza para dar conta desta integração ou articulação dos vários elementos (arquitectura, orquestra, árvore²⁷, bonecas russas...) espelham bem esta preocupação “sistémica” de dar conta do todo. Finalmente, aquilo que Damásio encontra em Espinosa é um precursor desta visão absolutamente *monista* e *continuista*.

O projecto de Damásio é cada vez mais ambicioso. Se, num primeiro tempo, em *O Erro de Descartes*, eram os fundamentos neurobiológicos da razão e da emoção o que pareciam preocupá-lo, já o segundo livro, *O Sentimento de Si*, coloca, de forma mais arrojada, o problema da consciência. Mas Damásio vai ainda mais longe no livro mais recente, *Ao Encontro de Espinosa*, ao estender a chave da homeostasia ao governo da vida social.²⁸ A ideia é que as convenções sociais e da ética funcionam, ou podem funcionar, ao nível do grupo social como instrumentos homeostáticos. De igual forma, também as constituições políticas, por exemplo, se ligam, por uma espécie de cordão umbilical, a outros níveis de regulação homeostática. Como se vê, estamos perante um verdadeiro *monismo* bio-psico-social.

Mas Damásio não fica por aqui e pergunta-se, a certa altura, no capítulo VII do mais recente livro, se não poderíamos estender esta “chave” ao governo da vida pessoal. Tal como Espinosa dizia, “o esforço (conatus) da autopreservação é o primeiro e único alicerce da virtude”. Nestes diferentes domínios, e apesar dos meios serem diversos, o propósito mantém-se basicamente o mesmo: assegurar a homeostasia; ou então, visto que ela está sempre ameaçada ou perdida, recuperá-la ou restaurá-la. A homeostasia é, finalmente, o modelo para a felicidade. Esta consistiria na manutenção ou recuperação daquela.

²⁷ Curiosamente, uma metáfora que Descartes também usa, ainda que num sentido diverso.

²⁸ Cf. António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., pp. 191-195. Este teria sido, segundo a tese de Porfírio Silva, o *Erro de Damásio* (http://www.Criticanarede.com/lds_enconespinosa.html).

De entre todas as soluções ou métodos encontrados para ajudar a recuperar a homeostasia perdida, aparece, curiosamente, o que Damásio chama “o projecto psicanalítico de Freud”.²⁹ Porém, vale a pena perguntar se a psicanálise tem o objectivo de recuperar a homeostasia perdida ou se a sua ética é a da felicidade *tout court*?

Que encontramos nós quando voltamos a reler, por exemplo, o manuscrito escrito por Freud em 1895 e que só viria a lume postumamente, o *Esboço de uma Psicologia Científica*? Aparentemente o objectivo primário do “sistema neuronal”, segundo a expressão usada por Freud, seria libertar-se de toda a quantidade, até atingir um nível zero. Porém, graças ao que Freud vai chamar as “exigências da vida”, ele deve aprender a suportar uma certa quantidade armazenada. A tendência original mantém-se, mas sob uma forma modificada e atenuada: já não de reduzir a quantidade a zero, mas de mantê-la a um nível tão baixo quanto possível e evitar toda a elevação a fim de conservar este nível constante. Ao primeiro objectivo preside o que Freud chama “princípio de inércia” e, ao segundo, o “princípio de constância”.

Prefiguram-se aqui, em meu entender, uma série de desenvolvimentos posteriores. Assim, o princípio de *prazer/desprazer*, formulado mais tarde, é uma nova variação deste “problema da quantidade”. Também se trata de evitar o desprazer que resulta do aumento da quantidade. Da mesma forma, o *princípio de realidade* não é mais do que a continuação do mesmo objectivo por outros meios, diferindo para mais tarde o que não pode ser alcançado para já.

Até aqui, como se vê, Freud parece não divergir grandemente (mesmo se os termos são diferentes) das teses de Damásio. Porém, em 1920, Freud volta a recuperar, em termos novos, o *dualismo* que já tinha apresentado no “Esboço”. O que então fora descrito como tendência para a redução da quantidade a zero (inércia) é agora pensado como tendência para o inanimado (pulsão de morte); o que no “esboço” eram as “exigências da vida” (princípio de constância) são agora as “pulsões de vida” (Eros).

²⁹ António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., p. 307.

Para além do *dualismo* freudiano, que parece subsistir, apesar de tudo, o que muda entretanto é que a “pulsão de morte” (e os fenómenos de repetição a ela associados) vêm pôr em causa a ideia de homeostasia. Se “os sentimentos de dor ou prazer são os alicerces da mente”, como afirma Damásio, logo de entrada, neste último livro³⁰, então o *Para Além do Princípio de Prazer* revolve a mente e coloca a questão do “gozo” (jouissance) para lá da homeostasia do prazer e/ou do bem-estar, permitindo, por exemplo, dar conta de fenómenos em que o sujeito encontra “prazer na dor” (problema económico do masoquismo) ou escolhe o pior (do ponto de vista da homeostasia e do prazer) para afirmar um desejo (situação representada muito bem no mito trágico por Antígona).³¹

Finalmente, vale a pena perguntar: se a tendência, do ponto de vista biológico, é para conservar ou restaurar a homeostasia, o que vem perturbar e desregular, no ser humano, esta tendência? Terá a linguagem, por exemplo, algum papel nesta desregulação?

O Papel da Linguagem

Segundo Damásio, no “grande esquema das coisas”³², aquele “dom magnífico a que chamamos linguagem”³³ chega tarde e tem um papel secundário. Antes dela, há toda uma “maquinaria homeostática” que regula as funções vitais do organismo, mantendo-o dentro de determinados limites que tornem possível a sua sobrevivência. Há igualmente um conjunto não consciente de representações das múltiplas dimensões do estado actual do organismo, a que Damásio dá o nome de “proto-si”, e uma referência transitória, embora consciente, para o organismo individual no qual se dão as modificações produzidas no corpo e no cérebro pelo processamento de um determinado objecto, interno ou externo, ao qual Damásio dá o nome de “si nuclear”. A linguagem só ganha alguma importância relativa ao nível do “si autobiográfico” e da “consciência alargada”, constituídos por memórias implícitas de múltiplos exemplos de experiência passada individual e do futuro antecipado.

³⁰ António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., p. 17.

³¹ Eis a razão por que Lacan, num dado momento do seu ensino, a escolheu como símbolo de um desejo decidido.

³² Cf. Damásio, *O Sentimento de Si*, op. cit., pp. 351-353.

³³ Cf. Damásio, *O Sentimento de Si*, op. cit., p. 220

A razão principal de uma tal secundarização parece clara: se não houvesse já um “saber no real”³⁴, biológico, antes do advento da linguagem (simbólico), a sobrevivência do organismo estaria em perigo. A vida não pode esperar pela linguagem. Tanto do ponto de vista filogenético como ontogenético, as “exigências da vida” precedem a linguagem³⁵.

Para além disso, parece igualmente óbvio que, antes que surja a linguagem propriamente dita, têm de estar presentes os mecanismos neurobiológicos que a tornem possível. Deste ponto de vista, ela apresenta-se como um fenómeno epigonal, algo que surge após o desenvolvimento desses mecanismos neurobiológicos.

Há ainda, pelo menos, uma terceira razão. Como sabemos, a linguagem permite a ficção e a mentira e é plena de ambiguidades. É este um dos motivos que esteve na base da busca persistente, embora insensata, de uma *língua perfeita*, isto é, isenta de tais ambiguidades.³⁶ Ora, como poderiam as “exigências da vida” dar-se ao luxo de permitir tais erros de tradução sem pôr em perigo a sobrevivência do organismo?

Além de secundária, a linguagem, tal como a entende Damásio, tem um papel eminentemente “tradutor”. Ela é, com as suas palavras e frases, a “tradução” de outra coisa, a “conversão” de imagens não linguísticas que representam entidades, eventos, relações e referências.³⁷ Ela limita-se a simbolizar em palavras e frases aquilo que começa por existir de forma não verbal. A sua função consiste em dar nomes às coisas que já existem. A sua grandeza reside na capacidade de traduzir, com rigor, os pensamentos em palavras e frases e as palavras e frases em pensamentos. Apesar disso, segundo Damásio, nenhuma destas notáveis capacidades tem qualquer papel, por exemplo, na produção da consciência nuclear.

Além deste papel “tradutor”, a linguagem tem uma natureza fundamentalmente “imagética”. Já no capítulo V de *O Erro de Descartes*, Damásio chamava a atenção para

³⁴ Mesmo se Damásio não emprega esta expressão, ela parece-me estar subjacente a quase tudo o que diz.

³⁵ Uma outra questão, igualmente importante, consistiria em saber se, no caso do ser humano, as “exigências da vida” não estariam igualmente em perigo se faltasse a linguagem.

³⁶ Ver, a este propósito, Umberto Eco, *A Procura da Língua perfeita*, Editorial Presença, Lisboa, 1996.

³⁷ Cf. Damásio, *O Sentimento de Si*, op. cit., Capítulo IV, pp. 133-139.

o facto de o pensamento ser constituído, em grande medida, por imagens.³⁸ Ao argumento de que o pensamento não seria feito apenas de imagens, mas também de palavras e símbolos abstractos não imagéticos, o autor responde que uma tal maneira de pensar não dá conta do facto de que tanto as palavras como os restantes símbolos se baseiam em representações topograficamente organizadas e são, por isso, também eles, imagens. Antes de as dizermos ou escrevermos numa frase, a maioria das palavras que utilizamos existem sob a forma de imagens auditivas ou visuais na nossa consciência. Se assim não fosse, não poderíamos conhecer nada acerca delas. Os próprios símbolos matemáticos³⁹, se não fossem, de alguma forma, “imagináveis”, não poderiam ser conhecidos nem manipulados conscientemente.

Por conseguinte, como vemos, a linguagem é relegada por Damásio para um terceiro plano. Antes dela, temos, no *real* biológico, toda uma “máquina homeostática” e a sua “narrativa” primordial e não consciente ao nível do “proto-si”; numa segunda ordem, como alicerce da consciência, uma narrativa “não verbal e imagética” do estado do “proto-si” a ser modificado pela interacção com o objecto; numa terceira ordem, *simbólica*, a tradução verbal da narrativa *não verbal* da consciência.

À secundarização da linguagem, Damásio opõe, como acabámos de ver, um “primado da imagem”. Esta é, segundo o autor, “a moeda corrente da mente”. Mas o que é uma “imagem”?

É sobretudo no “apêndice” do *Sentimento de Si*⁴⁰ que esta questão é largamente desenvolvida. Antes de mais, é preciso desfazer alguns equívocos. Quando Damásio utiliza o termo “imagem”, não se refere apenas à visão ou a objectos visuais. Para ele, imagem é sinónimo de padrão mental com uma estrutura construída de cada uma das modalidades sensoriais: visual, auditiva, olfactiva, gustativa e somatossensorial. É a este padrão mental multissensorial que Damásio dá o nome de “imagem”.

Uma outra distinção a fazer é entre “padrão mental” (ou imagem) e “padrão neural” ou “mapa” (o aspecto neural deste processo). Só temos acesso às imagens conscientes

³⁸ Cf. Damásio, op. cit., pp. 122-123.

³⁹ Embora Damásio admita que talvez isto não diga respeito a todas as formas de cogitação matemática.

⁴⁰ Cf. Damásio, op cit., pp. 361-366.

(embora estas possam ser também não conscientes) na primeira pessoa (como as minhas, as tuas ou as suas imagens) e só temos acesso aos padrões neurais na terceira pessoa (ou seja, não podemos conhecê-los conscientemente, ainda que possamos observá-los em terceiros graças a uma aparelhagem apropriada).

Permanece, no entanto, um mistério ou uma lacuna que consiste em saber como é que as imagens surgem a partir dos padrões neurais. Os padrões ou mapas neurais são formados por populações de células nervosas (neurónios) que constituem circuitos ou redes. A questão reside em saber como é que destes padrões surgem as imagens, admitindo, como faz Damásio, que há uma diferença entre essas duas ordens de fenómenos. Mas não se estará, desta forma, a escorregar para um novo *dualismo*?

Não é esta a perspectiva de Damásio. Trata-se apenas de reconhecer que ainda não se conseguiram descrever todos os fenómenos biológicos que têm lugar entre as duas ordens ou os dois níveis em questão: o nível molecular, celular ou de sistema e o nível da imagem mental, cuja génese se visa compreender.

O primado da imagem corresponde, na argumentação de Damásio, ao primado do corpo. A grande questão, desde o princípio, parece ser esta: o que seria de nós sem corpo e sem a capacidade de “sentir” os estados e as “modificações” que acontecem nele a cada momento? O corpo *real* (no sentido neurobiológico do termo) parece ser o verdadeiro palco, a base indispensável para os fenómenos da mente. É por isso que Damásio tende a entender o organismo não como uma mente e/ou um cérebro com corpo, mas antes como um corpo com cérebro e/ou com mente.

Porém, há uma ressalva a fazer: o corpo pode, em determinadas circunstâncias, ser “alucinado”⁴¹ por meio dos mecanismos a que Damásio, de forma recorrente, chama “como-se-fosse-o-corpo” ou, mais simplesmente, “como-se”. Segundo o autor, durante muito tempo, na história da evolução, o cérebro teria sido unicamente capaz de produzir mapas verdadeiros do corpo, mas depois surgiram novas possibilidades e ele aprendeu, por assim dizer, a “mentir” sobre esses mapas. Essa “primeira mentira” (como lhe chamariam Aristóteles e Freud) vingou porque trouxe benefícios aos indivíduos que

⁴¹ Cf. Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., pp. 141-142.

sofreram os efeitos de um tal mecanismo, nomeadamente como forma de “eliminar” ou “simular” os mapas relacionados com os estados de dor e tornar esses efeitos mais rápidos. Daí que estas novas possibilidades se tivessem incorporado e permanecido no genoma. Uma variação moderna, patológica, deste mecanismo seria a famosa “histeria de conversão”. Mas não há aqui, precisamente, um outro corpo, erógeno ou “histerógeno” (como Freud lhe chamava), estranho ao biológico, a considerar? E qual o papel do pequeno outro (o semelhante) e do Grande Outro (o significante) neste *estranhamento* do corpo biológico?⁴²

Em Lacan, o significante tem um papel crucial nesta história. Retornando a Freud com as armas da linguística moderna, saussuriana, ele não cessou de pôr em destaque esse papel crucial. Mas não pode o significante ser entendido, precisamente, como uma imagem, no sentido em que fala Damásio?

Confesso que, quando lia Damásio, não deixei de ser tentado a pensá-lo. E isso por toda uma série de razões. Não falava o próprio Saussure de “imagem acústica” quando se referia ao “significante”? Damásio, por seu turno, parece ir ainda mais longe, ao falar não apenas de imagens “acústicas”, mas igualmente de imagens “visuais” e “somatossensoriais”. Isso fica bem patente no exemplo que ele dá no *apêndice do Sentimento de Si*⁴³. As palavras que usamos para transmitir ideias formam-se em primeiro lugar, segundo o autor, como imagens visuais, auditivas (o som) e somatossensoriais (o movimento que devo fazer para as dizer ou escrever) de fonemas e morfemas, e só depois são ditas ou escritas na página. De igual modo, o ouvinte ou o leitor devem processar o que ouvem ou lêem sob a forma de imagens verbais, para, em seguida, activarem outras imagens não verbais que exibirão mentalmente os conceitos que correspondem às palavras ditas ou escritas. Sendo assim, qualquer símbolo com que possamos pensar é uma “imagem”. Mesmo aqueles significantes “puros”, como os símbolos gramaticais, por exemplo, que parecem não remeter para qualquer imagem prévia e dependem apenas da “posição” que ocupam junto de outros significantes, têm ainda, apesar de tudo, uma “sonoridade” (imagem acústica) e uma “visualidade” (imagem escópica) próprias.

⁴² Lacan fez uma distinção fundamental entre o “real”, o “imaginário” e o “simbólico; distinção esta que ajudaria, porventura, a clarificar um pouco melhor de que “corpo” ou de que “corpos” aqui se trata.

⁴³ Cf. Damásio, op.cit., p. 363.

Contudo, talvez haja aqui algo de falacioso e se esteja a incorrer, sem dar por isso, naquilo que em lógica se chama “sofisma de ignorância de causa”, o qual consiste em tomar por causa um simples antecedente ou uma circunstância accidental. Que um significante, para se exprimir ou figurar, exija uma imagem acústica ou visual, daí não se pode concluir que seja isso que faz dele um “significante”. Não é o carácter sonoro ou visual que *causam* o significante, mas o acto de pura *invenção* que o *cria ex nihilo*, isto é, sem nenhuma naturalidade ou motivação biológica. Deste ponto de vista, o significante é essencialmente *imotivado*, como já Saussure o mostrara. Se assim não fosse, não se perceberia por que razão os falantes de línguas diferentes usam sonoridades e grafias diferentes para designar o mesmo conceito ou a mesma coisa. Por exemplo, enquanto os portugueses dizem “livro”, os ingleses, para a mesma coisa, dizem “book”. Da mesma forma, não há nenhuma relação “natural” entre a sonoridade ou a grafia livro e o “conceito” ou a “coisa” respectivos. Por exemplo, enquanto o livro *real* está sempre algures, num certo lugar, o livro *enquanto significante* pode faltar no seu lugar, isto é, onde o procuramos. O significante tem esta capacidade *simbólica* de criar “buracos” no real, onde, por definição, nada falta.

Mas, para além destas características, o significante tem ainda o poder de *fazer equívoco*. Talvez seja mesmo esta a sua característica essencial, o que levou Lacan, na última fase do seu ensino, a dizer que uma língua é feita basicamente de equívocos significantes.

Vejamos um exemplo. A certa altura, no seu último livro⁴⁴, quando recorda o papel dos “marcadores somáticos” nas estratégias e nos mecanismos de raciocínio, Damásio ilustra a sua argumentação fazendo apelo a uma palavra de língua portuguesa: “palpite”. Segundo ele, esta palavra teria uma ligação evidente ao ritmo cardíaco, traduzindo verbalmente um sinal emocional do corpo à maneira dos “marcadores somáticos.” Pois bem, se é verdade que um dos sentidos desta palavra remete efectivamente para a “palpitação do órgão” (embora a palavra, em si mesma, não palpita e o coração só “palpita” porque assim convenciamos), também é verdade que este não é o único sentido que lhe compete. Com efeito, a palavra “palpite” tanto pode significar as batidas

⁴⁴ Cf. Damásio, *Ao Encontro de Espinosa*, op. cit., p. 174.

do coração, por exemplo, como a conjectura, a suspeita ou o pressentimento em relação a algo que pode ou não advir.

É, aliás, esta equívocidade do significante que faz com que uma palavra possa determinar por completo o destino de um sujeito, por exemplo no que diz respeito à condição do seu “gozo”⁴⁵, fazendo-lhe “palpitar” o coração perante algo que deixa todos os outros indiferentes. É o que acontece, para não ir mais longe, com o caso de “fetichismo” que Freud nos apresenta num texto de 1927.⁴⁶ Um determinado jovem tinha elevado à categoria de fetiche (condição exclusiva de gozo sexual) um certo “brilho sobre o nariz”. Para os outros, este brilho era imperceptível. Não se tratava, por isso, de uma característica física, objectivamente observável. Tratar-se-ia mais, parafraseando Damásio, de uma certa “alucinação do corpo”, fazendo com que aquele ponto da pele se destacasse de todo o resto e absorvesse por completo o interesse do sujeito. Era como se aquele *ponto luminoso* encontrado no corpo do outro tivesse uma réplica no corpo próprio sob a forma de *ponto invisível*.

Segundo a explicação de Freud, a causa primeira daquela “escolha forçada” é nem mais nem menos que um simples equívoco significante *translinguístico*. Com efeito, aquele jovem fora inicialmente criado em Inglaterra, indo depois para a Alemanha, onde esquecera quase por completo a sua língua materna. Porém, esta não se esquecera dele. A frase alemã, *Glanz auf der nase* (um brilho sobre o nariz), devia, na realidade, ser entendida na língua de origem, o inglês, como *Glance at the nose* (um olhar sobre o nariz). É o equívoco translinguístico que resulta da *homofonia* entre *Glanz* (brilho) e *Glance* (olhar) que vem fixar, naquele ponto do corpo, o gozo do sujeito.

Não obstante, poderíamos perguntar se este exemplo não vem precisamente confirmar as teses de Damásio. Na verdade, ele mostra que se não fosse o caso de as duas palavras (*Glanz* e *glance*) terem a mesma *sonoridade* ou “imagem acústica”, apesar de serem grafadas diferentemente, não se teria dado o *encontro* entre elas, com todas as consequências para a modalidade de satisfação deste sujeito que já conhecemos. Ser

⁴⁵ Uso aqui a palavra não apenas como sinónimo de “prazer” mas como “satisfação” que pode ir, tal como Freud mostrou em 1920, para além do princípio de prazer.

⁴⁶ Cf. Sigmund Freud, *Fetichismo*, in *Obras Completas de Sigmund Freud*, Biblioteca Nueva, Tomo III, Madrid, 1996, pp. 2993 e sgs.

“imaginável” (no sentido que lhe atribui Damásio) parece tornar-se, assim, *condição* para que ocorram estes equívocos significantes.

Porém, mesmo se um tal facto é condição *necessária*, ele não é condição *suficiente*. Não basta, para explicar a *singularidade* deste caso, saber que a linguagem pressupõe que certos mecanismos biológicos têm de estar presentes, e que, de uma forma geral, esses mecanismos são constituídos por “imagens” (sonoras, visuais e outras). É preciso ainda algo mais. Algo que não se *justifica* por esses mecanismos, embora os pressuponha. O que parece ser aqui decisivo é o *encontro* (que Lacan chamava *tuché*⁴⁷), singular e contingente, entre duas línguas e duas palavras que habitaram este sujeito de forma peculiar e *que o marcaram* até no próprio corpo. Sem que ele o soubesse, este *marcador linguístico* – se me é permitida a expressão – assinalava-lhe o caminho para o gozo.

Lacan chamava, na última fase do seu ensino, *lalangue* (“alíngua”, tudo junto) a estes *efeitos singulares* que o significante tem sobre o sujeito, nomeadamente no que diz respeito ao seu *modo de gozar* (quer este seja perverso, como é o caso do exemplo atrás exposto, quer seja neurótico ou outro). Temos, assim, de distinguir pelo menos três usos do significante: um uso *universal* (a linguagem), um uso *particular* (a língua) e um uso *singular* (lalangue). *Lalangue* é, antes de mais, para lá do bom e do mau, do prazer e da dor, o que faz com que por vezes se possa encontrar o bem no mal ou o prazer na dor, como demonstram, cada qual a seu modo, o *masoquismo* perverso ou o *sintoma* neurótico. Ela é, essencialmente, um *aparelho de gozo*. Como dizia recentemente (num documentário televisivo) alguém que se fazia gravar, de forma dolorosa e sem qualquer tipo de anestesia, cicatrizes no próprio rosto: aquela era uma forma, por mais estranha que parecesse do ponto de vista da homeostasia, de *sentir-se vivo*. Sentir a dor para sentir-se vivo: que coisa mais estranha do ponto de vista da *homeostasia* biológica!

Contra a homeostasia, estendida por Damásio a todos os campos (desde o biológico ao social), este e outros fenómenos vêm baralhar as coisas e mostrar que *lalangue*, isto é, os significantes que *marcam* o sujeito⁴⁸, actuam *para além do princípio de prazer*. Mas com Damásio, não obstante, eles mostram que não haveria “gozo” sem um corpo vivo.

⁴⁷ Cf. Lacan, Le Séminaire, Livre XI, *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse* (1964) Éditions du Seuil (Points Essais), Paris, 1990.

⁴⁸ Ou talvez fosse melhor dizer parlêtre, um corpo falado e falante, como faz Lacan a última fase do seu ensino.

O termo “gozo” assinala, no ensino de Lacan, o *encontro* (real) entre o corpo (imaginário) e a *linguagem* (simbólico).

Porém, nada do que é *típico* na biologia explica ou justifica os encontros singulares do sujeito, um ser falado e falante, com o gozo. São as *contingências* da sua história (o que se disse ou ficou por dizer), mais do que a herança dos seus ancestrais, que *marcam* esses encontros.

Daí que para escutar esta *singularidade*, tal como se propõe a psicanálise, não haja biologia que valha. Podemos até dizer que a psicanálise começa onde a biologia acaba. Quando o sujeito se põe a falar, o que pressupõe a linguagem: é aí que começa a psicanálise. É por isso que a “questão da psicanálise leiga”, tal como Freud a desenvolve em 1926, continua bem actual. Ser “leigo”, neste sentido, significa fazer do ponto de chegada da biologia – a linguagem – um ponto de partida. É a linguagem que nos torna, apesar das muitas semelhanças biológicas que temos com os outros animais, *especificamente* humanos e, por vezes, *singularmente* inumanos.