

Hume, Freud, Skinner

(Em torno de um parágrafo de G. Deleuze)

BENTO PRADO JÚNIOR

Para a Eneida

Ninguém ignora que o domínio da teoria psicológica se assemelha mais a um arquipélago do que a um continente. A ponto de ser mais prudente evitar o singular no discurso sobre a psicologia. Lá onde o leigo pensa encontrar uma continuidade (p. ex. entre os princípios do prazer e do reforço), os teóricos sublinham com razão o hiato e a contradição. Como negar que aí, como sempre, é a diferença que importa? Tem razão o psicólogo experimental em mostrar o caráter não operacional do princípio do prazer. Como não falta fundamento, do lado oposto, que afirma que os conceitos da psicanálise transcendem de todo a esfera da vaga “psicologia” do senso-comum. É o que faz, p. ex., Deleuze, num parágrafo¹ onde trabalha esses conceitos, situando o verdadeiro solo do princípio do prazer numa filosofia da Repetição e denunciando, nas psicologias “objetivistas”, uma recaída na concepção vulgar do prazer e do tempo.

Ao discutir o parágrafo em questão — propósito final desta aula² — não nos anima, portanto, qualquer intenção de ecletismo. Não se trata de propor uma coexistência pacífica entre teorias que se

1. *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969, pp. 129-130.

2. Este texto foi a base da aula inaugural do curso de Filosofia do Depto de Filosofia da USP, no ano de 1980.

opõem belicosamente no presente, mas de sugerir que nem sempre as fronteiras passam pelos lugares indicados pelos mapas de que dispomos comumente. Chamando a atenção mais para o funcionamento dos conceitos do que para as teses explícitas, talvez possamos compreender melhor a dispersão mesma das teorias, assim como o horizonte epistemológico único *que as contêm em estado de dispersão*. Talvez não seja inútil introduzir um pouco de *bougé* nas linhas claras com que os manuais refazem a história das “doutrinas” psicológicas.

I

Hume, Freud, Skinner — nada, com efeito, parece ligar esses nomes, quer na linha da tradição, quer na linha da arquitetura conceitual. Mas são justamente os textos de Deleuze que nos fornecerão as pistas para uma montagem de textos que nos permitirá, ao fim e ao cabo, retornar criticamente, desses três nomes, ao parágrafo de *Diferença e Repetição* a que aludimos.

Um dos grandes méritos do belo livro (*Empirismo e Subjetividade*) que Deleuze consagrou a Hume consiste justamente em devolver, a este, sua atualidade através de uma revisão do lugar que lhe é atribuído normalmente na história da psicologia. Contra a tradição da crítica ao “atomismo” e ao “associacionismo” (equivocamente identificados), Hume desde logo é situado na “melhor tradição” da psicologia:

“Todos os bons autores concordam pelo menos a respeito da impossibilidade de uma psicologia do espírito. Eis porque criticam com tanto cuidado toda identificação entre consciência e conhecimento. Diferem apenas quanto à determinação dos fatores que dão uma natureza ao espírito. Ora esses fatores são o corpo, a matéria: a psicologia deve então ceder lugar à fisiologia. Ora são princípios particulares, um equivalente psíquico da matéria na qual a psicologia encontra seu único objeto possível e sua condição científica. Com os princípios da associação, Hume escolheu esta última via, a mais difícil e a mais audaciosa. Donde sua simpatia pelo materialismo e sua, ao mesmo tempo, reticência” (*Empirisme et Subjectivité*, PUF, p. 10).

O texto de Deleuze é evidentemente polêmico. Ao estabelecer assim os pólos da história da psicologia, ele briga com a tradição então dominante do pensamento francês, do intelectualismo do fim do século passado até a fenomenologia dos anos 40 e 50, que sempre fizeram do empirismo o *outro* da boa psicologia. Denuncia, para começar, um equívoco essencial, no que se refere à relação entre empi-

rismo e senso-comum. Toda a tradição do racionalismo e da metafísica nos habituou a situar o empirismo do lado do senso-comum, com sua cegueira e sua radical “ingenuidade”. Em pleno século XX ressoam, em muitos textos, as palavras de desprezo com que Descartes fustigava Gassendi em suas respostas às objeções por ele opostas às *Meditações*: “Ó carne”, na linguagem do porta-voz da Razão. O mesmo tom altivo pode ser escutado no discurso da psicologia de inspiração fenomenológica.

Algum adepto da fenomenologia poderia, neste momento, afirmar, todavia, que essa cumplicidade com o senso-comum, longe de ser uma invenção malévola dos inimigos, é reivindicada explicitamente pelos psicólogos de inspiração “empirista”. E não há dúvida que, no presente, algumas proposições de Skinner, p. ex., parecem confirmá-lo. Não é ele mesmo que diz, em algum lugar, que a análise experimental do comportamento nos devolve a sabedoria prática de nossas avós? O que reforçaria a idéia de que a análise experimental do comportamento se limitaria a uma sistematização da *sagesse des nations*, a um inventário dos ditames do senso-comum. E, no entanto (tal é o sentido subversivo da descrição deleuziana da “boa” psicologia), é mais na tradição do racionalismo que são preservadas as ilusões básicas do senso-comum: o dualismo, o livre-arbítrio, numa palavra, a imagem do “ghost in the machine”. A análise experimental pode, de fato, reencontrar a “razão” de algumas práticas, mas só o faz depois de destruir as interpretações que o senso-comum delas oferecia. Da mesma maneira, Freud, como tentamos mostrar em outro lugar, também instaurava sua teoria da interpretação dos sonhos através de um paradoxal retorno ao senso-comum. Isto ao abandonar, depois de fazer-lhe um trabalhoso inventário, toda a tradição científica a propósito do sonho, para redescobrir a antiquíssima tradição popular que não lhe recusava um sentido próprio. Num caso como no outro, a destruição da “psicologia do espírito” (embora redescobrimo uma espécie de verdade parcial do senso-comum) constitui uma psicologia mais avessa ao próprio senso-comum do que a anterior. Uma e outra operam uma radical “dessacralização” do comportamento humano que é literalmente *insuportável* para o senso-comum e para todas as fés. Num caso como no outro — como já fora o caso de Hume —, são as mais caras ilusões do homem como sujeito de sua própria existência que caem por terra.

Hume, Freud, Skinner, heróis da desmistificação? Não se trata de sugerir uma convergência inesperada entre as teses das três doutrinas. Embora, e apenas de passagem, não seja inútil apontar como,

para além das imagens estereotipadas da psicanálise e do comportamentismo, não é impensável a *tradução* de um dos discursos nos termos de outro. É, aliás, o que afirma explicitamente Skinner, em *Contingencies of Reinforcement*, contestando Charles Taylor, para quem a tradução dos conceitos freudianos em linguagem experimental conduz à desarticulação e à total destruição desses conceitos. A navalha de Ockam, indispensável no ato da tradução, levaria à supressão do discurso traduzido:

“Uma depuração dessa ordem, diz Skinner, ‘destrói radicalmente a teoria’ (é feita com esse objetivo), mas não destrói nenhuma das relações válidas estabelecidas por Freud. Padrões de comportamento não são apenas padrões de movimento. Como veremos novamente no capítulo 8, nenhum comportamento é agressivo em razão de sua topografia. Uma pessoa, que é agressiva num momento dado, é aquela que mostra, entre outras características, uma acentuada probabilidade de comportar-se, verbal ou não-verbalmente, de maneira tal que alguém é prejudicado (assim como uma probabilidade reduzida de agir de tal maneira que esse alguém seja reforçado positivamente), e é reforçada por essas conseqüências. Podemos considerar isto como um estado (ou, melhor, como um padrão) de comportamento ou como um estado emocional, comparável ao estado de privação. Freud afirmava, p. ex., que acontecimentos, no início da vida de uma pessoa, podem ser responsáveis pelo fato dela tender, no presente, a agir de modo que prejudique a outrem, e a ser reforçada por tal prejuízo. O fato de que o objeto atual só se aproxima de muito longe ao original está de acordo com os princípios estabelecidos da generalização. Se a teoria de Freud não passa de asserções desse tipo, segundo as quais essas relações podem existir ou existem, então caberia mais chamá-la de hipótese ou de proposição de fato. O que há de discutível na teoria é a idéia do aparelho mental que Freud inventou para dar conta das relações e o estatuto causal que atribuiu às suas partes (p. 129-130)’”.

Era preciso citar, na íntegra, este parágrafo que merece a maior atenção. Na sua bela rudeza teórica, tão americana, o texto de Skinner (mesmo se não faz justiça à escrita laboriosa de Freud) estabelece uma nuance importante e maneja mais delicadamente a navalha acima referida. Amputemos a teoria do aparelho psíquico, já que esta não pode aspirar a qualquer forma de cientificidade e o resto — o Freud inteiro — permanece de pé, ao contrário do que sugere a perspectiva integrista de Taylor. Mas o próprio Freud — como já sugerimos³ —

3. Num ensaio, sob o título de *1895-1900: o nascimento do conceito freudiano de Interpretação*, a ser publicado pela revista *Almanaque*, onde se pode ler: Curiosamente,

não dizia outra coisa, ao descrever o estatuto epistemológico da teoria do aparelho psicológico! Naquela ocasião sublinhá-vamos, em nossa análise do último capítulo da *Interpretação dos Sonhos*, como era a prática da interpretação que fundava a “teoria” do aparelho — e não vice-versa —, dando à teoria, explicitamente, uma natureza mais “metafórica” do que propriamente científica.

é a noção de *regressão* (aqui no seu sentido psicológico) que permite a Freud remontar da sua hipótese particular do mecanismo do sonho — que realização deslocada do desejo para uma nova teoria do aparelho psicológico, ou seja, a chamada primeira tópica (Inconc., preconsc., consc.). Embora Freud afirme que qualquer uma das características acima apontadas do sonho poderia conduzir, se bem analisada, ao desvendamento da estrutura do aparelho, ele se fixa naquilo que chama a mais notável de suas propriedades: essa propriedade é a de o sonho encenar a realização do desejo no presente. Presente no duplo sentido temporal e espacial do presente, pois é no aqui e no agora que o desejo parece realizar-se, no sonho.

É para dar conta dessa característica (a regressão à alucinação) que Freud retorna à idéia do aparelho psicológico de que partira no livro anterior. Que nos seja permitida uma extensa citação do momento em que reaparece essa idéia:

“Dentre todas as observações que sobre a teoria dos sonhos nos oferecem as obras dos autores alheios à Psicanálise, achamos uma que é muito digna de atenção. Em sua *Psicofísica*, infere o grande Fechner a hipótese de que a “cena em que se desenvolvem os sonhos é distinta daquela em que se desenvolve a vida da representação em vigília” e acrescenta que só esta hipótese pode fazer-nos compreender as singularidades da vida onírica.

A idéia que assim nos é oferecida é a idéia de uma localidade psíquica. Vamos prescindir doravante por completo da circunstância de ser-nos conhecido também anatomicamente o aparelho anímico de que tratamos aqui e vamos deixar de lado toda possível tentação de determinar nesse sentido a localidade psíquica. Permaneceremos, pois, em terreno psicológico e só pensaremos em obedecer ao convite de nos representarmos o instrumento posto a serviço das funções anímicas como um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou algo semelhante. A localidade psíquica corresponderá então a um lugar situado no interior do aparelho, onde surge um dos graus preliminares da imagem. No microscópio e no telescópio estes lugares são pontos ideais, isto é, pontos onde não se situam nenhum dos elementos concretos do aparelho (...) A tentativa de adivinhar a composição do instrumento psíquico por meio de tal divisão não foi ainda empreendida, que eu saiba. Por minha parte, nada encontro que possa opor-se a ela. Creio que é lícito dar livre curso a nossas hipóteses, sempre que conservemos uma perfeita imparcialidade de juízo e não tomemos nossa débil construção por um edifício de absoluta solidez. Como aquilo de que necessitamos são representações auxiliares que nos ajudem a conseguir uma primeira aproximação de algo desconhecido, servir-nos-emos do material mais prático e concreto.

Representamo-nos, portanto, o aparelho anímico como um instrumento composto a cujos elementos damos os nomes de *instâncias*, ou, para maior plasticidade, de *sistemas*. Isto feito, manifestamos nossa suspeita de que tais sistemas apresentam uma ordem especial constante, entre si, de modo semelhante aos diversos sistemas de lentes do telescópio, que se acham situados uns depois dos outros. Na realidade não necessitamos estabelecer a hipótese de uma ordem verdadeiramente espacial dos sistemas psíquicos. Basta-nos que exista uma ordem fixa de sucessão estabelecida pela circunstância de que em determinados processos psíquicos a excitação percorre os sistemas segundo uma sucessão temporal determinada” (I, 672).

O importante é sublinhar o que há de notável neste texto. O que salta desde logo

Uma boa leitura do último capítulo da *Interpretação dos Sonhos* torna verossímil a idéia de que Freud não discordaria inteiramente do parágrafo de Skinner que acabamos de ler. E nem é importante que isto escape a Skinner, já que o psicólogo experimental não tem nenhuma obrigação para com a filologia — como é o caso do analista.

à vista é, na contraposição com a teoria do projeto, algo como uma prudência muito maior no trabalho da construção teórica. Mas essa prudência maior não basta para vincar a originalidade do novo procedimento: de resto, o próprio *Projeto* não escondia a sua natureza hipotética. A grande mudança a ser enfatizada envolve a própria natureza da *teoria* e o estatuto lógico que lhe é atribuído. É menos no conteúdo das teses sucessivas que a diferença é notável, do que na forma lógica de que se lança mão para validá-las.

Para caracterizar essa mudança no estatuto da teoria, somos obrigados a utilizar uma linguagem e conceitos externos à psicanálise e à psicologia como um todo, recorrendo ao arsenal da filosofia e, em particular, da filosofia crítica de Kant. Refiro-me à oposição estabelecida por Kant entre *constituição* e *regulação*, como oposição de duas formas radicalmente diferentes de que o sujeito dispõe na exploração do mundo real. Diz-se de um uso constitutivo do conceito, quando ele atinge uma determinação positiva da experiência que lhe dá a característica de objeto, no elemento da universalidade. A idéia de *regulação* implica na significação de uma *orientação justa* do pensamento, que não chega todavia a configurar um *conhecimento*, no sentido forte da palavra — como plena determinação de um *objeto*. A idéia de finalidade, por exemplo, no campo dos fenômenos da vida, é para Kant, reguladora nesse sentido: ela é dotada de significação e de uma certa eficácia, mas não consiste em conhecimento propriamente dito e não constitui uma *objetividade* ao lado da objetividade irrecusável da física e da mecânica. O que a idéia de regulação torna possível é a idéia de uma *compreensão* da experiência que não se traduz em conhecimento efetivo, que não determina qualquer forma de objetividade.

O mesmo poderá ser dito da nova figura da teoria do aparelho psíquico, tal como aparece no cap. VII da *Interpretação...* Já vimos como essa teoria muda de lugar na ordem das razões que estruturam o discurso freudiano. Isto é, como a teoria do aparelho deixa de ser uma *axiomática* donde se pretende *deduzir* o material da psicopatologia e o próprio mecanismo do sonho. Agora, ao contrário, a teoria é extraída de uma *prática original* de interpretação do sentido dos sonhos e de uma nova forma de organizar o material da psicopatologia, isto é, a tradição pré-científica da psiquiatria. Mas não é a ciência que fornece o ponto de vista que permite trabalhar os dados da psiquiatria. O olhar lúcido que deslinda o emaranhado das significações do sonho (guia e fio condutor dos sintomas da patologia) é um olhar desarmado teoricamente. Que estranha lucidez é essa, que não retira sua eficácia da eficácia do conceito? É da eficácia desse "golpe de vista" que se retirará, pelo contrário, o esboço de um sistema quase-conceitual, isto é, a construção da nova teoria do aparelho. Tudo se passa como se a estrutura do cap. VII fosse marcada por uma pergunta de estilo kantiano (que desencadeia uma reflexão de tipo apagógico-regressiva, e não apodítica e progressiva): qual deve ser o funcionamento do psiquismo para que seja possível esta *boa* interpretação dos sonhos, sobre a qual nós acabamos por tropeçar?

O importante é que essa inversão da ordem das razões não modifica apenas o estilo da teoria freudiana do psiquismo. Ela põe em xeque a própria idéia de *teoria*, tal como a entendia a ciência contemporânea de Freud, na esteira do racionalismo ocidental. É a relação entre teoria e prática, entre conhecimento puro e aplicação técnica que é subitamente subvertida. Talvez apenas na tradição do marxismo encontremos uma operação semelhante — mas esta é uma outra questão que não cabe explorar nesta circuns-

II

Mas, como dissemos, desde o início desta aula, não é a possibilidade de uma certa porosidade nos limites que apartam as duas correntes principais de nossa psicologia que nos interessa nesta circunstância. Trata-se de algo ao mesmo tempo mais geral e mais particular e que, antes de se formular como uma pergunta a respeito do empirismo como horizonte epistemológico da psicologia, transparece imediatamente, em nossa prática quotidiana, como perplexidade diante do embrulho das tecnologias terapêuticas.

Assim como, antes, ao nível da teoria, nada parecia fazer comunicar as doutrinas inimigas, agora, ao nível da terapêutica, tudo parece opor a técnica analítica à comportamental. Mesmo que haja uma tradução possível de um sistema de proposições teóricas ao outro, o abismo parece insuperável ao nível das terapias: interpretação, de um lado, um discurso que se quer neutro e branco, na distância infinita que separa o analista do analisado; modificação do comportamento de outro, uma intervenção quase gestual, onde o paciente se encontra ao alcance da mão, *manipulandum* imediato.

E, no entanto, ainda uma vez, as fronteiras são menos claras do que parece. Alguém me assinalava, há alguns anos atrás, e para minha grande surpresa, uma curiosa entrevista de Felix Guattari, onde ele descrevia a técnica utilizada na clínica de Laborde⁴. Essa entrevista foi publicada pouco após a publicação conjunta do *Anti-Édipo*, por Deleuze e pelo mesmo Guattari, livro que conhecia o início de sua notoriedade, onde os autores mobilizam a descoberta freudiana para destruir a teoria do aparelho psicológico, montada pelo próprio Freud. O livro, por mais antidialético que seja, propõe uma superação (supressão) da teoria do Édipo que seria, ao mesmo tempo, a recuperação da primeira vocação da psicanálise, o reencontro com a primeira verdade da descoberta do inconsciente: *Aufhebung* no sentido estrito. O surpreendente na entrevista de Guattari, que nos foi então assinalado, é quão pouco a *tecnologia* aplicada em Laborde se har-

tância. Basta, neste momento, que insistamos na idéia de que a interpretação dos sonhos *precede e fundamenta* a arquitetura da teoria.

Mas basta fazê-lo apenas se, ao fazê-lo, medirmos, mesmo que seja por um breve instante, as vertiginosas conseqüências dessa estranha inversão. Pois dizer que a interpretação precede a teoria é dizer que — para usar de uma expressão brutal — *a teoria não tem fundamento objetivo*. E é bem essa surpreendente decisão que dá nascimento à originalidade do discurso psicoanalítico.

4. A indicação me foi dada por Lúcia Prado. Este ensaio desenvolve algumas de suas idéias e os eventuais defeitos do texto só podem ser atribuídos ao redator.

monizava com a tradição da análise e da interpretação. Escândalo: a terapia de Laborde pouco se distinguia da técnica de modificação do comportamento. Provavelmente sem conhecê-la, Guattari aplicava uma forma de terapia já antiga nos EUA, sob o nome de *modificação do comportamento através do reforço*.

Essa inesperada aproximação nos obriga a enfrentar a questão seguinte: como é possível que uma terapia, que não rompeu totalmente com sua raiz freudiana, pode aproximar-se da técnica de modificação do comportamento? Não é estranho que a esquizoanálise apresente um certo ar de skinneranálise? Não se trata, apenas, de situar, dessa maneira, algo como uma *heresia* na tradição da interpretação analítica, pois o próprio da empresa de Deleuze e de Guattari é de reivindicar, na distância do desvio que operam, a maior retidão na linha da descoberta freudiana do inconsciente. Se assim é — e só assim a questão levantada será interessante —, podemos nos perguntar se, mais do que um desvio entre outros, a *esquizoanálise* não seria uma possibilidade desde sempre inscrita no corpo da psicanálise. O que, se verificado, não deixaria intacto o estatuto epistemológico do conceito de inconsciente.

A dificuldade maior da aproximação entre os dois esquemas de pensamento parece residir na diferença radical do sentido na palavra análise, tal como comparece no vocabulário freudiano ou behaviorista. A análise experimental do comportamento ignora por princípio ou método o domínio do *profundo*, do secreto, do latente. Seu campo é o daquilo que é *público* e o comportamento nada mais é do que sua superfície patente e visível. Análise, neste casos, significa puramente divisão, decomposição da superfície total do comportamento em suas partes ou elementos determinantes. A psicanálise, pelo contrário, sem ignorar a “profundidade” do organismo (fisiologia), tomando-a metodicamente como uma “black box”, de que nada se pode dizer no momento, sem ignorar, ainda, os dados privados (aquilo que outros chamariam consciência ou inconsciência), Skinner se recusa a recorrer a causas ou a estruturas *under the skin*, tudo que ultrapassa a visibilidade da epiderme. Mais do que isso, esse organismo visível, que é objeto da análise experimental do comportamento, não é um organismo no sentido *romântico* da palavra. Não é engraçado que skinner, em inglês, tenha o sentido de esfolador, tirador de pele; sugerindo uma evidente contradição entre a teoria e o nome próprio que lhe está associado? Análise aqui significa rigorosamente dissolução da bela totalidade orgânico-expressiva numa rede discreta de mecanismos associativos. Nenhuma compreensão profunda e total pode substituir

a decomposição do comportamento na pluralidade de seus registros locais.

Nada mais oposto, em aparência, do que o estilo da hermenêutica freudiana, essa psicologia das profundidades que uma certa filosofia nos apresentou como uma forma de decifração, através de cada gesto ou de cada expressão, do sentido geral de uma existência singular. Passando do patente ao latente, do visível ao invisível, da parte ao todo, o procedimento psicanalítico seria o avesso da análise experimental. Mas é justamente essa passagem pelo que poderíamos chamar de *interpretação global* que unifica fundo e superfície, parte e todo, que é dispensada pela técnica de Guattari. É a própria idéia de *sintoma* como manifestação superficial de uma perturbação da estrutura profunda, que entra em crise na nova perspectiva. A esta prática interpretativa que lembra o estilo da prospecção geológica, contrapõe-se uma estratégia de intervenção puramente local ou molecular que, sem pressupor um mapeamento do subsolo, propicia uma nova acomodação (para manter a metáfora geológica) dos sistemas (no plural) pulsionais. É o lugar do aleatório que é reconhecido no processo de reaprendizagem da sociabilidade (pois a psicoterapia não é outra coisa) que é aqui reconhecido. O mesmo caráter parcial ou analítico (no sentido mais freqüente da palavra), que encontramos no behaviorismo, está aqui presente, assim como a recusa de ultrapassar o sintoma em direção de uma verdade mais profunda e mais global: sobretudo a recusa de retornar necessariamente à situação edípica original. Para a esquizoanálise como para a análise experimental do comportamento não há *origem* como não há fundo profundo, mas só superfície e a eficácia da terapêutica é mais próxima da prática humilde da topografia do que da tecnologia sofisticada da prospecção do subsolo.

Ao ultrapassar os sintomas em direção de “categorias estruturais profundas ou de formas expressivas de existência de um sujeito molarmente definido”, a tradição, segundo os promotores da esquizoanálise, “deixa escapar os elementos internos e moleculares do desejo, a natureza de suas escolhas, agenciamentos e combinações maquinicas — e a verdadeira questão da esquizoanálise: o que são as tuas pequenas máquinas desejanter pulsionais? qual seu funcionamento, em que sínteses entram elas, em que sínteses operam? que uso faz você delas, em todas as transições que vão do molecular ao molar e inversamente, e que constituem o ciclo onde o inconsciente, permanecendo sujeito, produz-se a si próprio como tal?” (p. 345). O que há de notável, neste texto, é o deslocamento conceitual que ele testemunha e que faz com

que a etiologia das neuroses e a sua semiologia derive na direção de uma espécie de *pragmática geral*. A pergunta fundamental não é aquela que indaga pelo sentido profundo recoberto pelo sintoma, mas sim pela prática real com a qual esse sintoma se identifica. Ainda aqui tratar-se-ia da substituição da pergunta pelo sentido, que cede lugar à pergunta pelo *uso*. É essa incorporação do imperativo de Wittgenstein (*Don't ask for the meaning, ask for the use*) por parte de Guattari e de Deleuze (e pouco importa saber se tal incorporação é ou não refletida) que explica as alterações que ambos introduzem no mapeamento freudiano do inconsciente. É essa ênfase na dimensão pragmática do sintoma que permite compreender o sentido da expressão um pouco “farfelue” de “máquina desejanter”. Trata-se de fato, do mesmo gesto teórico que, ao mesmo tempo, oblitera a pergunta pelo sentido, e que reduz o inconsciente à sua dimensão econômica, que o amputa de sua dimensão hermenêutico-representativa (essa dimensão primitiva onde circulam os personagens originais, Édipo, Hamlet, papai, mamãe e sua interminável dramaturgia). No lugar dessa outra cena ou desse teatro subterrâneo, temos apenas um jogo de forças que se associam e se dissociam de maneira aleatória, e das quais temos que medir o seu trabalho e seus efeitos.

Se quiséssemos traduzir esta teoria do inconsciente numa linguagem menos literária (o que talvez não seja inútil), talvez pudéssemos nos utilizar dos seguintes termos: o que *faz* este organismo, ao associar ou dissociar, desta maneira particular, tais estímulos, como *funciona* esse comportamento aparentemente despido de qualquer funcionalidade? Como podemos ligá-lo (para manter as metáforas maquinicas e energéticas que abundam na linguagem de Deleuze e Guattari) a novas instâncias, para desligá-las das anteriores? Como extinguir certas associações e reforçar novas? Nem nos engane a metáfora da máquina, que poderia levar-nos a pensar num modelo mecanicista do comportamento, que nos afastaria definitivamente do estilo da análise experimental do comportamento (que por sua vez é amiúde injustamente criticada como versão mecanicista do comportamento). Como a noção de reforço, a noção de “máquina desejanter” está para além da alternativa entre mecanicismo e vitalismo — ambas se estruturam sobre o fundo do entrecruzamento entre as idéias de *acaso* e de *necessidade*. É o que se vê, no que concerne a Deleuze e Guattari, na maneira pela qual ligam a idéia de *máquina desejanter* às especulações de J. Monod. Monod, com efeito, descreve a proteína globular como uma “verdadeira máquina por suas propriedades funcionais, mas não por sua estrutura fundamental onde nada se distingue além do jogo de

do experimental nos assuntos morais. É o que sublinha Gerard Lebrun em artigo recente sobre a originalidade de Hume na história do empirismo inglês. Lebrun insiste no abismo, freqüentemente ignorado, que separa Locke de Hume. De fato, já Locke afirma que a contextura real dos corpos é vedada ao entendimento humano. Mas dessa incapacidade do entendimento, mostra Lebrun que Locke infere apenas que “...é só em poucos casos que podemos ser capazes de perceber como (*os poderes dos corpos*) dependem de algumas das idéias que constituem a idéia complexa que nós formamos de uma tal espécie de coisas”. A radicalização do raciocínio, por parte de Hume, não implica apenas num grau maior de prudência epistemológica — trata-se de uma filosofia inteiramente *outra*. Ao argumento de Locke, Lebrun contrapõe o discurso de Hume: “Na realidade, não há parte alguma da matéria que revele jamais, por suas qualidades sensíveis, qualquer poder ou energia, ou que nos dê uma base para imaginar que poderia produzir alguma coisa ou ser seguida de qualquer outro objeto, que poderíamos chamar de seu efeito”. Neste diálogo imaginário, que Lebrun nos faz assistir, transparece o essencial da revolução humeana: a limitação do entendimento não remete a uma falta ou a uma carência, mas a uma limpeza, uma purificação. Em outras palavras, o empírico não pode ser pensado *como negativo*, ou *em relação a um absoluto prévio*, ou à necessidade como norma primeira. Cito Lebrun: “‘Força’, ‘energia’, ‘poder’ não são mais sequer idéias reguladoras (...) são palavras que nada mais querem dizer senão... ‘conjunção constante’. E é por isso que a ciência experimental está enfim liberta de todo referencial que a minimizaria” (*Manuscrito*, 2, p. 82-3). Para glosar mais uma vez Pascal essa falta (da necessidade no sentido clássico) não é uma carência, mas uma perfeição.

À luz dessas páginas de Lebrun, podemos dizer que pouco importa a ausência de referências de Skinner a Hume, já que abundam em suas obras proposições onde a aparente falta da necessidade é também pesada como “perfeição” do conhecimento científico. Escolho, ao acaso, a p. 21 da tradução brasileira da *Ciência e Comportamento Humano*: “Os termos ‘causa’ e ‘efeito’ já não são usados em larga escala na ciência. Têm sido associados a tantas teorias da estrutura e do funcionamento do universo que já significam mais do que os cientistas querem dizer. Os termos que os substituem, contudo, referem-se ao mesmo núcleo factual. Uma ‘causa’ vem a ser uma ‘mudança em uma variável independente’ e um ‘efeito’ uma ‘mudança numa variável dependente’. A antiga ‘relação de causa a efeito’ transforma-se em uma ‘relação funcional’. Os novos termos não suge-

necessidade que atribuímos à matéria. Além da *conjugação* constante de objetos semelhantes e da conseqüente *inferência* de um para outro, não temos idéia de qualquer necessidade ou conexão.

Evidenciando-se, contudo, que todos os homens tem sempre admitido — sem nenhuma dúvida ou hesitação — que estas duas circunstâncias ocorrem em suas ações voluntárias e nas operações do espírito, segue-se daí que todos os homens sempre estiveram de acordo com a doutrina da necessidade e que, até o presente, tem discutido simplesmente por não se terem entendido entre si”.

Está claro, portanto, que o esvaziamento do conteúdo metafísico da causalidade não serve de álibi para o pensamento da liberdade. Pelo contrário, faz desse pensamento o efeito da formulação de um falso problema. No campo oposto da especulação infundada sobre a liberdade abre-se o campo positivo da investigação dos mecanismos da constituição da *regularidade* do comportamento humano. E é aí que se mostra o notável paralelismo das empresas de Hume e de Skinner. Para este último, sabemos que a regularidade se constitui na confluência entre o organismo, suas circunstâncias e, sobretudo, pelo efeito retroativo das conseqüências de sua resposta. Para além da relação temporal linear da causa ao efeito, temos uma temporalidade circular onde o que importa é o *efeito do efeito*. Para além do automatismo do comportamento reflexo (paradigma do 1º behaviorismo), para Skinner é o *feed back* do operante que fixa, determina ou modela o comportamento. Ora, não é um esquema muito diferente que encontramos na “psicologia” de Hume. Também neste caso, a análise passa do “repertório” das representações de que se compõe o fundo do espírito (ou, se se preferir, o *continuum* dos estímulos) em sua indeterminação geral, para as sínteses passivas que as circunstâncias estabelecem entre estímulos simultâneos ou similares. Mas, sobretudo, essa mecânica das representações (e aqui volto a guiar-me pelo livro de Deleuze sobre Hume), essa “química” do espírito, não é regida de maneira puramente automática — como às vezes é apresentado o “associacionismo” humeano. Pelo contrário, sem a presença de um princípio ativo, a vida psicológica jamais e constituiria temporalmente, e se reduziria à sucessão descontínua de presentes punctuais. E, nesse caso, todo comportamento (se esta palavra guardasse sentido nessa circunstância) seria da natureza da resposta ou do reflexo. É a noção de *hábito* que desempenha essa função de princípio ativo que fixa e desdobra as sínteses passivas da associação. Como *princípio*, ele transcende os estímulos ou as impressões e, como instância diferente delas, empresta-lhes, retrospectivamente, sua coesão.

O que é importante notar aqui, com Deleuze, é que, ao contrário do que pensa o senso-comum — e toda a tradição da psicologia intelectualista —, Hume não pensa o hábito como um efeito da repetição das impressões ou das associações entre os estímulos. Pelo contrário, as associações são fruto do hábito que as precede como “princípio da natureza humana”. E é aqui, talvez, que se torne mais nítida a semelhança entre a função do hábito na transformação do espírito em natureza humana, na psicologia de Hume, e a função do reforço na formação do operante ou do comportamento dos organismos.

Mas, antes de encerrar estas considerações sobre a psicologia do empirismo, é necessário que operemos mais uma guinada histórica, voltando do século XVIII e de Hume para a obra de Freud.

IV

A transição de Hume a Freud pode parecer mais forçada do que aquela que nos levou de Skinner a Hume. Não é habitual, com efeito, ligar a teoria freudiana à filosofia alemã do século XIX? A Nietzsche, à Schopenhauer ou ao naturalismo da época? Mais uma vez não se trata de buscar “influências” históricas (embora não possamos esquecer que o jovem Freud traduziu Stuart Mill), mas de tentar circunscrever a órbita de alguns conceitos.

Recentemente, aliás, João Paulo Monteiro publicou um ensaio sob o título de *Tendência e Realidade em Hume e Freud* (Rev. Discurso, nº 3), onde alguns paralelismos são apresentados. Percorrendo os textos de Hume — particularmente a teoria das paixões — João Paulo mostra como essa teoria se constitui em dois tempos que podem razoavelmente ser descritos como *o momento do princípio do prazer* e *o momento do princípio de realidade*. A gênese do entendimento, em Hume, tem com efeito, como pano de fundo, o conflito básico entre a tendência para o prazer e os limites impostos pela realidade. Mas, mais precisamente ainda, já em Hume a gênese do entendimento é descrita como forma de resolução desse conflito originário, pois o “exame do real é instrumento do princípio do prazer, em vez de ser a ele inteiramente imposto; implicando apenas a renúncia ao prazer imediato, um rodeio e uma espera determinados pelo visar de um prazer superior; e também na concepção da gênese do entendimento como um processo independente da consciência do sujeito” (p. 147).

Certamente esta aproximação é pertinente, mas não é por aí, do ponto de vista que nos interessa, que passa o fio do nó que estamos tentando desatar. Começemos por uma curiosa frase de Hume no

Inquiry: “Até mesmo em nossos mais desordenados e errantes devaneios, como também em nossos sonhos, notaremos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, porém havia uma conexão entre as diferentes idéias que se sucediam”. Longe de nós a idéia de sugerir a presença, nos textos de Hume, das teses básicas da *Interpretação dos sonhos*, nem de apontar no princípio humeano do prazer, acima aludido, o fio condutor dessa lógica do sonho e do delírio. O que nos interessa é essa idéia paradoxal de uma *lógica do delírio*. Como podem, tais termos, associar-se sem destruir-se reciprocamente? À primeira vista, a expressão “lógica do sonho” só poderia ser compreendida como limitação do caráter errático da imaginação, como a afirmação de um núcleo duro de racionalidade por debaixo da bruma informe do devaneio. E Hume insiste, de fato, que “a imaginação não vagou inteiramente a esmo”. O que significa que, mesmo no sonho, a imaginação já se acha por assim dizer domesticada pelos mecanismos da associação. Mas, deste ponto de vista, só percebemos um aspecto — que não é o mais revelador — da questão. Com efeito, se, no sonho, a razão domestica a imaginação, por outro lado, é certo que *toda forma de racionalidade pressupõe como solo e matéria-prima o dado originário do delírio* ou do fluxo anárquico das imagens. Ou, para retomar a frase de Deleuze, em sua interpretação de Hume: *a loucura é o fundo do espírito*.

Poderíamos traduzir: a racionalidade, para Hume é da ordem da “superestrutura”. Ainda seguindo a interpretação de Deleuze, poderíamos dizer que o *espírito*, como caos originário de representações, é a base sobre a qual se edifica, pelo funcionamento de certos princípios, a *natureza humana*, como racionalidade e como moralidade. Em si mesmo o espírito, chão da razão, nada mais é do que fluidez e errância, *fantasia*. É o que podemos ler na conclusão do 1º Livro do *Tratado da Natureza Humana*:

“Pois, com que segurança posso aventurar-me em empresas tão estranhas quando, além das inúmeras fraquezas que me são próprias, encontro tantas outras que são comuns à natureza humana? Posso estar seguro que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, esteja no caminho da verdade? que critério me permitirá de discerni-la, mesmo se a sorte me levasse enfim à sua pista? Após o mais cuidadoso e o mais preciso de meus raciocínios, não posso atribuir a razão de meus assentimento, nada mais sinto senão uma *forte* tendência a considerar *fortemente* os objetos segundo a maneira pela qual me aparecem. A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções entre os objetos no passado. O hábito é um outro princí-

pio que me determina a esperar o mesmo no futuro; os dois se unem para agir sobre a imaginação e me fazem formar certas idéias de uma maneira mais intensa e mais viva do que outras que não são acompanhadas pelas mesmas vantagens. (...) A memória, os sentidos e o entendimento estão portanto todos fundamentados sobre a imaginação, sobre a vivacidade de nossas idéias”.

Todo o problema da psicologia de Hume — repetamos outra vez a tese de Deleuze —, é o de mostrar o processo através do qual o espírito, que em si mesmo é puro delírio, pode transformar-se em natureza humana, isto é, numa subjetividade regulada por princípios e comandada por uma regularidade. Serão, como ninguém ignora, os princípios de associação que deverão *facilitar* conexões privilegiadas entre idéias, excluindo infinitas outras associações possíveis. Mas não será também um mecanismo associativo que permitirá mais tarde a Freud retrazar no campo puramente fluido do inconsciente (definido simultaneamente como campo de “representações” e de “pulsões”) uma espécie de “lógica do delírio”? Por detrás dos mecanismos de condensação e de deslocamento não podemos encontrar algo de semelhante, em sua função, aos princípios associativos que, em Hume, transformam a imaginação em sujeito? Se lembrarmos que Roman Jakobson vê no deslocamento uma forma de associação por contigüidade e na condensação uma forma de associação por semelhança, nossa aproximação ganha algo de verossimilhança. Se, na psicologia de Hume, podemos falar da associação e do hábito como princípios que constituem algo como um “processo secundário” montado sobre o “processo primário” da imaginação, podemos, também, descrever a teoria freudiana do aparelho psicológico como a descrição da *transformação do desejo em um sujeito*.

É aliás essa continuidade entre Hume e Freud que Deleuze reconhece, ao utilizar a noção humeana de *Hábito* para reconstruir a noção freudiana de inconsciente em seu livro *Diferença e Repetição*. É de maneira muito fina que destrói a representação corrente do hábito, mostrando nele algo de anterior ou superior, e jamais posterior, ao próprio princípio de prazer. Deleuze aí diz: “O problema do hábito está portanto mal colocado enquanto o subordinamos ao prazer. Ora consideramos que a repetição no hábito se explica pelo desejo de reproduzir um prazer obtido; ora que ela pode concernir tensões desagradáveis em si mesmas, mas para dominá-las, com o objetivo de um prazer a ser obtido. É claro que ambas hipóteses já supõem o princípio do prazer: a *idéia* do prazer obtido, a *idéia* do prazer a ser obtido só agem sob efeito do princípio, formando suas duas “aplicações, passada

e futura. Mas o hábito, como síntese passiva de ligações precede, ao contrário, o princípio do prazer e o torna possível”. Dito em outras palavras, a noção humeana de Hábito se revela útil para mostrar, “para além do princípio do prazer”, a irreduzibilidade da concepção freudiana do prazer aos esquemas do hedonismo clássico. O princípio básico da Repetição não é efeito derivado de uma estimulação agradável ou desagradável e constitui, pelo contrário e retrospectivamente, o princípio do prazer (como o barco que precede a espuma que deixa em sua esteira), dando-lhe extensão temporal e inserindo-o na série dos efeitos e dos efeitos dos efeitos.

Mas o que mais nos importa é que, no mesmo parágrafo em que refina desta maneira o conceito de prazer, mostrando que ele não pode transbordar “sua própria instantaneidade para assumir o aspecto de uma satisfação em geral” (ao estilo do hedonismo clássico), Deleuze recusa, às psicologias “objetivistas”, o mesmo refinamento conceitual. Sem sabê-lo, os psicólogos experimentais estariam presos aos esquemas da concepção vulgar do prazer ou à idéia clássica do hedonismo. Eu cito: “as tentativas para substituir a instância do prazer, considerada demasiado subjetiva, por conceitos ‘objetivos’ como os de êxito ou sucesso, testemunham ainda essa extensão concedida ao princípio, em condições tais que a idéia de prazer passou apenas na cabeça do experimentador”. Em outras palavras, o psicólogo objetivista peca duas vezes: em primeiro lugar, por deixar entrar pela janela uma noção “subjetiva” que expulsou pela porta e, em segundo lugar, por utilizar inconscientemente uma noção confusa do princípio de prazer. Mas, antes de discutir o alcance dessa afirmação, vejamos como Deleuze explica a incapacidade da psicologia do comportamento de escapar, mesmo quando o deseja, ao império do princípio do prazer. Ele continua: “Pode ser que, empiricamente, nós vivamos a repetição como subordinada a um prazer obtido ou a obter. Mas a ordem das condições é inversa. A síntese de ligação não se pode explicar pela intenção ou pelo esforço de *dominar* uma excitação, embora ela tenha esse efeito. Uma vez mais, devemos evitar de confundir a atividade de reprodução com a paixão de repetição que ela encobre. A repetição da excitação tem por verdadeiro objetivo o de elevar a síntese passiva a uma potência de que derivam o princípio do prazer e suas aplicações, futura e passada. A repetição no hábito ou a síntese passiva de ligação está, portanto, ‘para além’ do princípio”.

Mais uma vez a psicologia do comportamento tem sua perspectiva identificada com aquela do senso-comum, cego para as condições da experiência. Mas o que é surpreendente é que — com um pouco de

atenção — descobrimos, por sob o uso que Deleuze faz das noções de hábito e de repetição, *a definição skinneriana de operante*. Como é aqui definido o hábito, senão como um princípio que “temporaliza” o princípio do prazer? E, que significa “temporalizar” senão mostrar que o estímulo presente é incapaz de explicar as ligações, que manter o império do presente seria reduzir todo comportamento à esfera do reflexo? Que significa “temporalizar”, senão sugerir que, ao contrário do que pensa o senso-comum, *a repetição é anterior ao repetido*, que ela jamais é da ordem do *feito*? Voltemos a Skinner:

“É costume o referir-se a qualquer movimento como uma “resposta”. A palavra foi emprestada do campo da ação reflexa e sugere um ato que, por assim dizer, responde a um evento anterior — o estímulo. Mas é possível tornar um evento contingente a um comportamento, sem identificar, ou sem que se possa identificar, um estímulo anterior. O meio ambiente do pombo não foi alterado para *elicar* o movimento de levantar a cabeça. É provavelmente impossível demonstrar que um determinado estímulo precede invariavelmente este movimento. Comportamento deste tipo pode vir a ser colocado sob controle de estímulos, mas não o será a relação de eliciação. O termo “resposta” não é por isso inteiramente apropriado, mas está tão bem estabelecido que nós o usaremos nas discussões futuras”.

Estamos, portanto, com a análise experimental do comportamento, muito longe da representação comum da temporalidade e do “prazer”. Assim como Hume descobre, para além das conexões associativas, o princípio ativo do Hábito que as fundamente, num tempo não linear, assim como Freud descobre, para além do princípio do prazer, o princípio mais fundo da Repetição, assim também Skinner aponta, para além da sucessão linear estímulo-resposta, a eficácia *retroativa* do operante: “É clara a importância da retroação. Para que o condicionamento se efetue é necessário que o organismo seja estimulado pelas conseqüências de seu comportamento”. Mas não é desde Hume que a noção de Hábito está menos ligada à idéia de uma espécie de sedimentação do comportamento, do que à idéia do princípio da *repetição provável*?

Inesperada convergência que, retrospectivamente, ilumina — ao menos cremos — a deriva da técnica da esquizoanálise em direção de uma espécie de terapia comportamental. É lendo a teoria freudiana do inconsciente com os instrumentos do empirismo humeano — transformando-o numa máquina que produz cortes e ligações — que, talvez sem saber, Deleuze se aproxima de uma psicologia que pensa em termos de *reforço e extinção*.

VI

Estaremos de mãos vazias, ao termo deste extravagante itinerário? Num ponto, pelo menos, esse vagar irresponsável por alguns textos disparatados permite alguma conclusão. Naquele que se refere à situação histórica e epistemológica da chamada "esquizoanálise". De fato, ao ligar os últimos textos dogmáticos de Deleuze (e seu companheiro Guattari) ao texto inicial, de pura historiografia, sobre *Empirismo e Subjetividade*, algo se esclarece sobre a continuidade da obra. Em algum lugar, Deleuze fala da *dificuldade de sair da história da filosofia*, fazendo seu leitor pensar num corte entre os primeiros e os últimos de seus escritos. Não há corte algum: com efeito, a reconstituição do horizonte do empirismo humeano que fornece o fio condutor do edifício teórico, ou da colagem temática e conceitual do *Anti-Édipo*. Mais do que isso, é esse pano de fundo que explica a originalidade da *terapêutica* associada a essa reformulação crítica da psicanálise: a partir dele compreendemos, ao mesmo tempo, a recusa da dimensão "hermenêutica" da psicanálise e o estilo skinneriano da esquizoanálise.

Com certa ousadia, e para além da historiografia poderíamos avançar mais um ponto. Ao percorrer diversas figuras da psicologia, a partir da balisa de Hume, algo de curioso parece emergir, no que concerne ao próprio estatuto da psicologia. Nos manuais, com efeito, e mesmo fora deles, ainda hoje (*vide* Habermas), a natureza da psicologia parece oscilar entre os pólos da *explicação* e da *compreensão*, fixados pelo pensamento do século passado. A própria história da psicanálise, depois de Freud, não pode ser descrita como uma constante oscilação do edifício teórico entre esses pólos? Enquanto a epistemologia das ciências naturais parece ter-se libertado dos fantasmas da ontologia, a epistemologia da psicologia (senão das ciências sociais em geral) persiste fascinada pelo *ser da psique*: com todas as alternativas clássicas da metafísica, liberdade/causalidade, sentido/força, etc. etc. Persistência só compreensível pelo fato de que no domínio das *quase-ciências* as idéias de causalidade e de verdade guardam o sabor arcaico que perderam nas ciências avançadas.

Se não estamos completamente enganados, tanto Freud como Skinner ao destruir, como vimos, a identificação entre sucessão temporal e produção causal, suprimem o próprio fundamento da oposição entre explicação e compreensão. Interpretação, de um lado, análise de outro, são susceptíveis de uma leitura que não pressupõe qualquer oposição metafísica entre o interior e o exterior (essa forma

tardia da velha briga entre devotos e libertinos, espiritualistas e materialistas), pressupondo apenas uma certa regularidade do comportamento humano, que nada tem a mais ou a menos do que a regularidade dos fenômenos naturais. Como já queria Hume em seu *Tratado da Natureza Humana, ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais*.