UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A QUESTÃO MENTE-CORPO EM *A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS* DE FREUD

João Azevedo Abreu

São Paulo
2003

ABREU, J.A.
2003

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A QUESTÃO MENTE-CORPO EM *A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS* DE FREUD

João Azevedo Abreu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Jr.

São Paulo
2003

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Bento Prado Jr., pela orientação sempre generosa;

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela bolsa de mestrado durante dois anos e a de iniciação científica durante nove meses, sem as quais uma parte fundamental deste trabalho não teria sido possível;

Ao Prof. Dr. Richard Simanke e ao Prof. Dr. João Teixeira, pelas sugestões no Exame de Qualificação;

Ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pelo apoio e recursos institucionais;

Às meninas da Secretaria do Departamento de Filosofia, em especial à Verônica e seu cafezinho, e à Marie, que sempre soube tanto na hora certa;

Aos colegas Marcus, Marcos, Martha, André, Vicente, Selma, Rita, Chico, Magno e Rogério, pelas horas informais tão estimulantes;

Aos meus alunos Daniel, Renata, Ana Paula, Noda e Dari;

Ao Lucas e ao nosso Hall of Fame;

Ao Prof. Dr. Michael Wrigley, mestre e amigo;

Sobretudo, ao Márcio Lustoza e Simone Queiroz, aos quais esta dissertação é dedicada.

RESUMO

Nosso interesse é mostrar como as relações entre o psíquico e o físico podem compreendidas na teoria freudiana do aparelho psíquico tal como esta é formulada no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900).

Para tanto, usamos dois principais recursos.

Em primeiro lugar, lançamos mão de uma retrospectiva das formas embrionárias desse aparelho nos textos pré-psicanalíticos *Para uma Concepção das Afasias* (1891) e *Projeto de uma Psicologia* (1895).

Em segundo lugar e com maior detalhamento, tomamos como parâmetro algumas das discussões recentes da filosofia da mente em torno da questão mente-corpo e, mais especificamente, concentramo-nos no conceito de representação mental e no tratamento que este recebe dentro do conexionismo, uma das correntes da Ciência Cognitiva.

Uma comparação entre Freud e o conexionismo no que diz respeito à representação serve como base para a comparação mais ampla entre as duas partes no que se refere à questão mente-corpo.

PALAVRAS-CHAVE

Aparelho psíquico

Questão mente-corpo

Representação mental

Teoria da informação

Conexionismo

ABSTRACT

Our aim is to show how the relations between the mental and the physical can be understood in the theory of the psychic apparatus as Sigmund Freud states it in the seventh chapter of his *The Interpretation of Dreams*.

To do it, we follow two routes.

At first, we look back into the primitive forms of that apparatus in the pre-psychoanalytical texts *On Aphasia* and *Project for a Psychology*.

Second and foremost, we try to raise some of the main points discussed by contemporary philosophers of mind concerning the mind-body problem.

A special focus is on the concept of mental representation presented by connectionism, one of the schools of Cognitive Science.

Comparing Freud's concept of representation to the connectionist one is eventually taken as the basis on which a broader comparison concerning mind-body matters is made.

KEY WORDS

Psychic apparatus

Mind-body problem

Mental representation

Theory of information

Connectionism

ÍNDICE

I- Introdução, p. 7

II. As primeiras formas do aparelho psíquico, p. 10

III. A mente em *A Interpretação dos Sonhos*, p. 29

IV- A representação mental no aparelho psíquico, p. 69

V. Raiz behaviorista do problema mente-corpo contemporâneo, p. 72

VI. Materialismo na filosofia da mente, p. 79

VII. O problema da consciência, p. 99

VIII. O caso do conexionismo, p. 107

IX.Confronto das representações, p. 130

X. Conclusão, p. 133

XI. Referências bibliográficas, p. 135

I- Introdução

Quando falamos em questão mente-corpo, estamos fazendo referência a um dos grandes temas que percorrem grande parte da história da filosofia. Não é raro, por exemplo, encontrarmos nos periódicos acadêmicos de todo o mundo artigos que versam sobre a relação entre o corpo e a alma em Aristóteles.

Muitas têm sido as razões pelas quais essa dupla (mente e corpo) compõe um problema ou, ao menos, uma questão, e algumas delas ocuparão lugares centrais nas discussões que se seguem.

Por outro lado, a psicanálise (freudiana ou não) tem sido vista e colocada com freqüência como uma alternativa (para muitos, fracassada) de abordar pelo menos alguns dos aspectos que nos tornam, enquanto seres humanos, não completamente inteligíveis dentro das ciências experimentais e/ou exatas. Ainda assim, já não constitui novidade ver empreendimentos teóricos que buscam conciliar certas teses de Freud e de algum de seus seguidores com, por exemplo, a neurologia.

O que não vinha sendo notado, pelo menos até alguns anos atrás, era a importância que a neurologia, em seus princípios, teve para a formação intelectual de Freud antes de este fundar a psicanálise.

Sem pretendermos levar em conta nesta dissertação o quanto essa fase "experimental" na carreira do jovem Freud pode ter tido de influência sobre o nascimento e desenvolvimento da psicanálise, a pesquisa cujo resultado parcial aqui apresentamos tomou como hipóteses iniciais duas idéias.

Primeiro, consideramos que, ao menos até a redação de *A Interpretação dos Sonhos* (com data oficial de 1900), Freud em alguma medida esteve preocupado com algum tipo de relação que os processos psíquicos que ele vinha descobrindo/descrevendo/explicando poderiam ter com o mundo material.

Em segundo lugar, acreditamos que, não importa o quanto as teses de Freud mereçam ser revistas, ainda assim elas possuem alguma intersecção com os conceitos com os quais a filosofia atual empreende novas tentativas de dar conta da mente humana e, em particular, da relação que esta possui com o corpo.

Por isso, retomando o que já explicamos no resumo acima, acreditamos que os estudos da teoria freudiana do aparelho psíquico, de um lado, e da filosofia da mente, de outro, podem ser mutuamente elucidativos e enriquecedores.

Tais foram as justificativas com que iniciamos a pesquisa, mas uma exigência se impôs nas suas fases derradeiras. Percebemos o quão superficial teria de ser o nosso trabalho para abarcar o que acabou se verificando uma tarefa grandiosa demais para o tempo e os recursos de que dispúnhamos. Resolvemos, assim, efetuar duas restrições tanto na leitura de Freud quanto na análise da produção da filosofia da mente.

De um lado, circunscrevemos a tentativa de compreensão da questão mente-corpo em *A Interpretação dos Sonhos* a um conceito-chave da teoria freudiana da mente: o de representação, que, conforme veremos, pode ser tomado como uma espécie de ponto-de-fuga tanto para compreender o modo como Freud procura desvencilhar-se dos compromissos com os conceitos neurológicos quanto para confrontá-lo com a produção da filosofia da mente.

De outro lado, resolvemos restringir a leitura dos textos de filosofia da mente àquela sub-região em que o plano teórico está mais diretamente comprometido com a aplicabilidade: a das discussões em torno da ciência cognitiva em geral e do conexionismo em particular.

Assim, pedimos que o leitor, ao percorrer o texto que se segue nos próximos capítulos, tenha sempre em vista a seguinte ordenação:

No capítulo II, levantaremos os pontos mais importantes de duas obras pré-psicanalíticas de Freud, a monografia *Para uma Concepção das Afasias* (que chamaremos simplesmente de *Afasias*), de 1891, e o manuscrito *Projeto de uma Psicologia* (publicação póstuma a qual nos referiremos como *Projeto*), de 1895, já tendo em vista os problemas relativos à questão mente-corpo.

Esse quadro geral, mas já direcionado, será seguido, no capítulo III, por uma tentativa de estabelecer o lugar da teoria freudiana da mente (mais precisamente, de seu aparelho psíquico) dentro do texto *A Interpretação dos Sonhos* e em relação aos textos de Freud considerados no capítulo anterior.

Encerrando o "bloco freudiano" da dissertação, o capítulo IV traz à arena o conceito freudiano de representação, sobre o qual concentraremos o confronto com a filosofia da mente.

O leitor haverá de perceber uma "quebra" na passagem para o capítulo V, já que ali se inicia o "bloco da filosofia da mente" da dissertação. A clássica crítica de Ryle ao dualismo atribuído a Descartes lança bases para a busca, por parte de gerações de filósofos do século XX, de uma concepção de mente que seja compatível com uma visão de mundo monista materialista. Alguns exemplos dessa busca são fornecidos no capítulo VI.

Em seguida, no capítulo VII, levantamos algumas das abordagens do conceito de consciência, em que se localiza aquilo que, para muitos, realmente torna a questão mente-corpo um problema. Os autores mostram formas de tratamento teórico do que há de mais subjetivo na experiência e, por isso, mais difícil (senão impossível) de abordar do ponto de vista objetivo.

No capítulo VIII, são discutidas as bases filosóficas de uma corrente da filosofia da mente contemporânea, a concepção conexionista. São especificadas suas bases na teoria da informação, levantadas algumas das críticas que recebeu e, por fim, tratamos de como a representação mental é trabalhada por seus pesquisadores.

O encontro anunciado entre o "bloco freudiano" e o "bloco da filosofia da mente" começa no capítulo IX. Ali, os principais pressupostos de Freud sobre a representação psíquica e as principais teses conexionistas sobre a representação mental são confrontados. Com os resultados dessa comparação específica das representações, teremos condição de voltar, no capítulo seguinte, ao problema mais geral, o do confronto quanto ao problema mente-corpo.

A essa altura, não nos surpreenderá totalmente se o leitor vier a sentir-se perdido e estiver perguntando-se sobre o que, afinal, têm em comum tantas teorias que até tal momento estarão, ao menos na aparência, simplesmente justapostas. Embora esperemos que esta introdução já tenha servido de guia de leitura desses capítulos, a conclusão (capítulo X) retomará os conceitos essenciais levantados ao longo dos capítulos precedentes e fecharão parte do que a partir daqui estamos abrindo.

II- As primeiras formas do aparelho psíquico.

II.1. O aparelho de 1891

II.1.1. Esquema geral do aparelho de linguagem

O livro das *Afasias* é o primeiro a ser publicado por Freud. Ali ele se contrapõe às principais autoridades em afasia conhecidos na época ao apresentar um aparelho de linguagem próprio. As expressões "aparelho de linguagem" e "aparelho psíquico" são retiradas dos escritos de um desses mestres, Meynert. A partir desse aparelho, Freud fundamenta o funcionamento da linguagem e suas patologias – em especial, a fala espontânea.

Freud se opõe às teorias tradicionais de que as afasias são causadas cerebralmente seja pela destruição de centros de linguagem, seja pela destruição de vias condutoras, argumentando que todo o aparelho de linguagem está no córtex, sem que existam propriamente centros que lhe sejam sede.

Segundo Freud, a atividade mental não deve ser vista como possuidora de um substrato fisiológico, mas enquanto um processo que cobre todo o cérebro, de modo que, ainda que do ponto de vista material alguns sintomas afásicos não se diferenciem, ainda assim sua significação psicológica poderá divergir.

Nesta concepção, Freud está herdando a formulação feita por Hughlins Jackson de um "concomitante dependente", em que as formas de processo fisiológico resultantes da estimulação dos tais centros a partir de fibras que chegam a eles não devem ser tomadas como representações psicológicas. A conversão do fisiológico ao psicológico seria injustificável.

Além disso, o aparelho de linguagem não possui vias aferentes ou eferentes que lhe sejam próprias, isto é, não há uma ligação anatômica exclusiva entre, de um lado, a região cortical que funciona (não somente) para a linguagem e, de outro, a periferia do corpo.

O aparelho de linguagem é, assim, um emaranhado de processos associativos, e a afasia ocorre por interrupção de alguma forma de associação. O fundamental para o

presente trabalho surge na verificação de que as associações que formam o aparelho de linguagem são sempre agrupadas sob a forma de representação de objeto ou de representação de palavra.

A representação de palavra consiste numa associação de imagens sonoras com movimentos de (a) articulação de linguagem; (b) dos olhos na leitura e (c) das mãos na escrita. No entanto, o mais fundamental é que ela só vem a constituir-se ao associar-se à representação de objeto.

Por sua vez, a representação de objeto consiste na associação de dados provenientes dos sentidos a respeito de um certo objeto. A representação dessa associação é quase sempre de tipo visual.

A fim de vislumbrarmos o que as representações aqui têm a ver com o problema mente-corpo, podemos considerar o processo de formação da representação de objeto.

A informação passa dos órgãos dos sentidos para a medula espinhal na forma de uma cópia exata da percepção sensorial. Daí, a informação entra no núcleo cinzento, no qual se conecta com informações de outras fontes e adquire, assim, novos significados funcionais. Em seguida, essa informação transformada, sem uma representação topográfica mas com uma multiplicidade representacional, chega ao córtex. O que chega a este não é algo estático, mas dinâmico, que se "espalha" por uma região ampliada. Não há distinção entre a sensação (que diz respeito ao plano físico) e a associação (no plano mental). A representação assim formada será reativada sempre que seu caminho de associações correlato voltar a ser estimulado no córtex.

II.1.2. Jones e as quatro teses permanentes

Uma das primeiras abordagens que o estudioso da psicanálise encontra sobre a questão mente-corpo nas primeiras obras freudianas está no texto do biógrafo Ernest

Jones[1]. Segundo ele, antes de *A Interpretação dos Sonhos*, em particular no texto das *Afasias*, de 1891, Freud já se mostra declaradamente adepto de um certo paralelismo psicofísico, isto é, da idéia de que os fenômenos psíquicos, quando ocorrem, correspondem a fenômenos físicos, sem que seja possível uma ocorrência de algum dos primeiros sem a ocorrência concomitante de algum dos últimos.[2] Nenhum estado físico se transforma em algo como um estado psíquico, e, também, no sentido contrário, nada da ordem do psíquico interfere no plano físico. Por exemplo, seria um erro supor que certas idéias possam produzir alguma forma de movimento. [3]

De acordo com Jones, Freud continua, na obra posterior, enxergando uma prioridade dos processos físicos, ainda que, a partir de *A Interpretação dos Sonhos*, tenha havido uma diminuição na ênfase materialista do discurso da época das *Afasias*. Assim, segundo Jones, Freud continuou sustentando ao menos quatro teses (literalmente, Jones menciona duas teses[4], mas, logo em seguida, adiciona outras duas[5]) ao longo de toda a bibliografia freudiana. Duas delas bem claras:

1. Não se encontram evidências da ocorrência de processos que não possam ser vistos como meros processos físicos. Isto é, em poucas palavras, não há razões definitivas para supor-se uma mente independente do corpo;

2. Os processos físicos têm de preceder os processos psíquicos, isto é, há sempre algum tipo de estímulo físico na origem tanto de informações que chegam à mente através dos órgãos dos sentidos quanto das que provêm da química interna ao corpo.[6]

Acreditamos que, para que essas duas teses sejam mais evidentemente compatíveis, seja necessário um pequeno reajuste na formulação que Jones faz da segunda delas. Ou seja, se aceitamos a primeira afirmação como verdadeira, temos de expressar a segunda de uma maneira do tipo: os processos físicos que são concomitantes aos processos que em geral consideramos como psíquicos têm de ser precedidos sempre por algum outro tipo de estímulo físico, que provenha ou dos órgãos dos sentidos ou da química interna ao próprio

---

[1] JONES, E. *Sigmund Freud - Life and Work*, v.1 - The Young Freud, 1856-1900. London: The Hogarth Press, 1956.
[2] *Ibidem*, p. 403.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 404.
[6] *Ibidem*, p. 403.

corpo. É certo que haveria outra hipótese de reformulação discursiva: não tomando a primeira como verdadeira de modo a reformular a segunda, mas tomando a segunda como verdadeira para reformular a primeira. Todavia, a inadequação da segunda tese é reconhecida pelo próprio Jones, ao afirmar que Freud empregava certas idéias (como a de que algumas alterações corporais podem *produzir* ansiedade ou de que certas emoções podem *provocar* paralisia num membro) de maneira frouxa, não para serem consideradas literalmente, como de resto faria toda a literatura psicossomática.[7]

Tal imprecisão na linguagem do texto freudiano não impede Jones de levantar uma terceira tese, quando afirma que, para Freud, trata-se de "um erro lógico traduzir a descrição do processo de um dos termos [o psíquico ou o físico] para o outro"[8]. Essa terceira tese se assentaria em que a mente e a matéria seriam, para Freud, "de tipos intrinsecamente diferentes"[9], ainda que a natureza de ambos seja pouquíssimo conhecida.

Como quarta tese, que Jones afirma estar em alguma medida sempre presente em toda a produção freudiana, ainda que, como o biógrafo mesmo admite, seja claramente mais forte nos textos iniciais, está a idéia de que a similaridade entre o psíquico e o físico tem mais a ver com a similaridade no modo de operação de cada um deles. Freud, de acordo com o biógrafo, "alimentou por algum tempo a esperança de que, aplicando conceitos físicos e fisiológicos como energia, tensão, descarga, excitação, etc., aos processos mentais seria possível obter um melhor entendimento de tais processos"[10]. Podemos perceber uma outra hipótese, não declarada, nessa afirmação: a de que Freud acreditava na possibilidade de discursar sobre o psíquico através de linguagem estritamente fisicalista.

Mas não acreditamos numa compatibilidade entre a terceira e a quarta teses a não ser que formulemos uma outra tese, que seja mista: a de que, embora sejam de uma natureza muitíssimo diferente da física, os processos psíquicos seriam tanto mais compreensíveis quanto melhor se pudessem expor os processos físicos que lhes seriam concomitantes, sem que, no entanto, se pudesse pretender que se estaria obtendo, assim, uma "tradução" física do psíquico. Uma hipótese de conciliação mais moderada entre as duas últimas teses levantadas por Jones poderia ser: embora do ponto de vista mais rigoroso

---

[7] *Ibidem*, p. 404.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.

seja inadequado tentar falar do psíquico em termos físicos, pode ao menos ser *útil* tal tentativa.

Em resumo, não há por que supor que existam processos diferentes daqueles que comumente conhecemos como processos físicos (tese 1). A respeito dos processos mentais, se é que o que se tem em vista é um discurso científico sobre os mesmos, só se pode teorizar com referência a uma linguagem física (tese 4), embora a rigor seja inadequado fazê-lo (tese 3). Dentro dessa possibilidade, os processos a que em geral se refere como psíquicos sempre são precedidos por processos evidentemente físicos (tese 2).

Como se vê, as formulações de Jones, embora possam fácil e razoavelmente ser acusadas de imprecisão, fornecem um quadro referencial introdutório para a nossa discussão.

II.2. O aparelho neurológico do *Projeto*

II.2.1. A organização geral do aparelho

Na elaboração conceitual inicial do funcionamento psicológico, Freud afirma que os principais estímulos que o aparelho psíquico recebe vêm do exterior. Mas, à medida que o sistema nervoso vai evoluindo, tornando-se mais complexo, surgem estímulos endógenos, referentes às necessidades vitais: fome, respiração e sexualidade. Tanto os estímulos internos quanto os externos requerem eliminação no mundo externo.[11]

No *Projeto*, a polarização entre externo e interno está associada a outra distinção, de ordem anatômica, entre dois sistemas neuronais: o sistema *phi*, que recebe estímulos externos, e o sistema *psi*, que não possui ligações diretas com a periferia de contato entre o corpo e o ambiente.[12] As fontes de estímulo de *psi* são o próprio sistema *phi* e as células do interior do corpo.[13]

---

[11] FREUD, S. *Projeto de uma Psicologia*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995S. Freud: *Projeto de uma Psicologia*, pp. 10 e 11.
[12] *Idem*, p. 17.
[13] *Idem*, p. 19.

No entanto, Freud observa que as diferenças entre *phi* e *psi* dizem respeito estritamente à sua *localização* anatômica, não havendo distinção essencial entre ambos. De tal modo que, se fosse possível inverter "a tópica e as ligações" de um pelas do outro, *phi* passaria a ser impermeável como *psi* efetivamente é, e este último sistema seria dotado da permeabilidade que atualmente caracteriza aquele.[14] Se a *função* do aparelho é eliminar dos neurônios as quantidades de estímulos, a *arquitetura* do mesmo visa ao afastamento dessas quantidades, isto é, quanto mais no interior, menor é a quantidade à qual se permite passagem.[15] Daí a sutil diferença entre os sistemas.

Uma dificuldade especial Freud encontra para dar conta da consciência. Para tanto, faz-se necessário postular um terceiro sistema de neurônios além de *phi* e *psi*. É que as qualidades, que compõem a mais precisa característica dos processos conscientes, não podem ser reduzidas nem ao plano externo, onde há "massas em movimento e nada mais"[16], nem ao que já se sabe até aqui sobre o plano interno (já que, por um lado, o recordar, processo que se realiza exclusivamente em *psi*, não possui qualidades e, por outro lado, a consciência não pode estar num nível tão baixo quanto o dos neurônios *phi*)[17].

Isto é, apesar de os neurônios *ômega*, que são os responsáveis por essas qualidades, obviamente não se localizarem no plano externo, eles não deixam de estar relacionados com a percepção, já que não se confundem de modo nenhum com os neurônios da memória. Isto é, entramos aqui num registro distinto tanto do exterior quanto do interior tal como vinha até então sendo caracterizado. Embora o espaço da consciência seja interno, há uma distinção clara entre, de um lado, *psi* e *phi* e, de outro, *ômega*, já que, no âmbito dos primeiros, operam apenas as quantidades; no último, somente qualidades. Talvez não seja abrir espaço demasiado para especulação tentar enxergar, a partir de tais constatações, uma área comum ou contínua entre o externo e o interno, especificada pelo quantitativo e bem distinta de outra área, mais autônoma e distinta daquela, sendo esta caracterizada pelo quantitativo.

Quanto mais se avança pelo aparelho psíquico adentro, menos quantidades há em fluxo. Na formulação de Osmyr F. Gabbi Jr, tradutor da edição em português do *Projeto*

---

[14] *Ibidem*, p. 18.
[15] *Ibidem*, p. 20.
[16] *Ibidem*, p. 22.
[17] *Ibidem*, pp. 22 e 23.

utilizada para nossa análise, "o espaço psíquico é pensado em função da quantidade[...]; esta vai de um máximo externo para um mínimo interno".[18] Se o sistema nervoso tem como função transformar quantidade em qualidade, pode-se supor que o caráter qualitativo surge quando a quantidade alcança o nível máximo de interrupção.[19]

Assim, se *ômega* se distingue de *psi* e *phi* pela oposição entre o qualitativo e o quantitativo, há, todavia, um contínuo entre os três sistemas dado pela quantidade. Ou seja, mesmo que a consciência esteja, de certo modo (mas não, é óbvio, materialmente), à parte da conexão entre *phi* e *psi*, do mesmo modo como, respectivamente, a qualidade está conceitualmente apartada da quantidade, todavia esta última garante a participação da consciência no intercâmbio entre o exterior e o interior.

Configura-se aqui a ocasião da possibilidade de opor, de um lado, *ômega* e, de outro, *psi* e *phi* em termos além do par quantidade/qualidade. Thomas Nagel[20], em estudo detido do *Projeto*, como veremos abaixo, enxerga aí uma *incomensurabilidade lingüístico-conceitual* entre o material e o psíquico ou, em seus próprios termos, entre o físico e o mental. Isto é, segundo o filósofo analítico americano, Freud se vê diante de um dilema ainda persistente nas formas atuais de pesquisa com pretensões científicas a respeito do problema entre mente e corpo ou, mais especificamente, da consciência. De um lado, dispõe-se de sofisticada linguagem física para descrever os aspectos objetivos do psicológico; quanto aos aspectos subjetivos, de outro lado, isto é, quanto à consciência, não há, ainda que apenas temporariamente, possibilidade de linguagem científica.

Um caráter especial do funcionamento do aparelho se evidencia gradativamente ao longo do desenvolvimento deste, com base no fato de que, ainda que as grandes massas de quantidade provenham do mundo externo[21], a mola pulsional do mecanismo psíquico funciona de acordo com os estímulos intercelulares, que, ao atingirem determinada *somação*, agem sobre *psi* através dos caminhos diretos que este sistema tem com seu interior.

---

[18] GABBI Jr.: "Notas Críticas sobre *Entwurf einer Psychologie*", *in*: FREUD, S.*Projeto...*, p. 121, nota 42.
[19] FREUD, S. *op. cit.*, p. 23.
[20] NAGEL, T. "O Antropomorfismo de Freud", in: WOLLHEIM, R. (org.) *Freud – Uma Coleção de Ensaios Críticos* / trad. Klaus Scheel – Rio de Janeiro: Artenova, 1976.
[21] _____. *op. cit*, p.18.

Isto é, os processos psíquicos dependem de quantidades que podem ter sua fonte tanto no exterior quanto no interior, mas a incitação dos mesmos se dá sempre endogenamente.[22]

A eliminação dos estímulos que *psi* recebe do *interior* depende de uma alteração no *exterior*, através do que Freud chama de ação específica, a qual, por sua vez, se o indivíduo ainda não possuir a experiência do adulto, dependerá de intervenção alheia. O agir no exterior e o resultante cancelamento de estímulo endógeno interior provocam uma vivência de satisfação, que é registrada em *ômega* como prazer.[23] Dessa forma, percebe-se uma das maneiras como se intercambiam exterior e interior: os estímulos do interior requerem uma intervenção *no* ou *do* mundo externo. Tal intervenção, por sua vez, deverá ser qualificada por um processo não dado externamente, mas pela consciência.

Podemos dizer, de outro modo, que o resultado de um processo psíquico, isto é, o extremo final do processo que começa com a entrada de certas quantidades não se dá pela simples eliminação destas, mas pela avaliação consciente.

O estado de desejo, isto é, o de procura pela repetição da vivência de satisfação faz com que a recordação do objeto de desejo receba investimento (ou "ocupação") por parte do aparelho. Freud se expressa assim: "(...) tem de faltar a satisfação porque o objeto não tem existência real, mas só existe em *representação* de fantasia" [24]. A satisfação deixa de ocorrer porque o indivíduo não está diante de um objeto real, mas possui apenas a fantasia[25], isto é, não tem o objeto à sua disposição no exterior, mas somente uma representação, que é interior, do mesmo.

Em nota a esta passagem, Osmyr F. Gabbi Jr., observa que a noção de fantasia aqui "é usada apenas no sentido de indicar a ausência de um objeto na realidade. A noção de fantasia não será formulada em *Entwurf*"[26]. Não é exagero sugerir que a idéia de fantasia se impõe nesse texto de Freud apenas para indicar aquilo que não tem existência real, já que não está posto exteriormente. Ou seja, real (ou "não-fantasioso") é aquilo que é externo.

---

[22] *Ibidem*, pp. 29 e 30.
[23] *Ibidem*, pp. 32 e 33.
[24] *Ibidem*, p. 39, itálico do autor.
[25] *Ibidem*, pp. 38 e 39.
[26] O. F. Gabbi Jr. *op. cit*, p. 140, itálico do autor, que está fazendo referência aqui ao próprio *Projeto*, cujo título original é *Entwurf einer Psychologie*.

Podemos ir mais além e supor que, de certo modo, e ao menos por um momento, *psi* pode, em relação ao sujeito, "transformar" o interno em externo. Assim, subjetivamente, aquilo que está circunscrito ao interno é tomado enganosamente por algo externo. Em outras palavras, neste caso, ao menos para o sujeito, o psíquico e o externo se sobrepõem!

O raciocínio de Freud continua: se *psi* é incapaz de estabelecer a diferença entre a percepção do objeto no exterior e a sua mera representação fantasiosa no interior, é preciso um critério que venha de outro sistema. Toda percepção provoca uma excitação qualitativa em *ômega*. A eliminação de *ômega*, por sua vez, como toda forma de eliminação, tem de ser avisada para *psi*. Assim, completa Freud, "a notícia de eliminação de *ômega* é o signo de qualidade ou de realidade para *psi*"[27]. Deve-se observar aqui o vínculo entre realidade e qualidade, isto é, o reconhecimento de um objeto como real é dependente da qualidade que o sujeito lhe atribui. A constatação de realidade depende da subjetividade consciente.

A plausibilidade da consideração de uma subjetividade na discriminação do real é reforçada com a seguinte ponderação de Freud. É que a notícia enviada por *ômega* ainda não é suficiente para que *psi* diferencie entre representação e percepção, pois um mesmo signo de eliminação poderia ter origem interna. Para que essa quantidade de origem interna não seja suficiente a ponto de exercer ação grave sobre *psi*, é preciso supor que haja uma inibição por parte do eu, isto é, que a realização do desejo seja adiada até que se receba um signo de realidade por parte de *ômega*.[28]

Temos, então, um *julgamento*, por parte de *psi*, exigido pela diferença entre, de um lado, a ocupação da representação do objeto desejado e, de outro, a ocupação de sua percepção.[29] De modo que o reconhecimento do objeto em questão consiste num processo associativo entre ocupações do exterior e ocupações de dentro.[30]

Em resumo, o julgar envolve tanto o externo quanto o interno, mas o ato de julgar, se é que podemos chamá-lo desta maneira, é propriamente interno. Não há por que tentar parafrasear Freud neste momento. Diz ele, literalmente:

---

[27] S. Freud: *op. cit.*, p. 39, em itálico no original.
[28] *Ibidem*, pp. 39 e 40.
[29] *Ibidem*, p. 42.
[30] *Ibidem*, p. 47.

> Se, após a conclusão do ato de pensar, chegar o *signo de realidade* para a percepção, obtém-se o *juízo de realidade* para a percepção, a *crença*, e alcança-se a meta da totalidade do trabalho.[31]

Dessa forma, o que se obtém ao final do processo é muito menos do que uma *constatação* da realidade, como chegamos a afirmar há pouco, mas sim a *avaliação*, por parte do sujeito, de uma alta possibilidade de realidade. Como nota Garcia-Roza,

> O termo empregado por Freud como equivalente do juízo de realidade é "crença" (*Glaube*), numa aguda demonstração de que não é tão deficiente em filosofia como ele próprio declarava ser. Todo juízo de realidade traz implícita uma crença nessa realidade. A realidade ou, para ser mais exato, o real nunca é dado. Um juízo de existência tem sempre o estatuto de uma hipótese.[32]

Para efeito em nossa pesquisa, cabe aqui considerar, por ora e de modo geral, a limitação que o plano de Freud de apresentar uma psicologia físico-biológica encontra ao ter de lidar com o intercâmbio do quantitativo com o qualitativo e, por extensão, com a diferença entre o que é corporal e o que é mental (ou, neste caso, psíquico). Assim, merece ser perguntado como se dá o passo do quantitativo para o qualitativo, e até onde os processos psíquicos podem ser entendidos também como processos corporais (ou: até onde vai o corpo?).

II.2.2. O *Projeto*, segundo Fonda

Marc Fonda[33] observa que Freud, principalmente nas primeiras obras, elabora seu discurso sobre o corpo em função de noções próprias da mecânica e da eletricidade. A última aparece na idéia de que os processos somáticos funcionam como uma máquina, mais

---

[31] *Ibidem*, p. 46.

[32] GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à Metapsicologia Freudiana – 1*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 165, itálico do autor.

[33] FONDA, M. V. "The Body According to Freud: a Look at Some of the Narratives Underlying Freud's Understanding of the Body", 1991, disponível em: <http://www.clas.ufl.edu/users/gthurby/fonda/bodpaper.html> ou <http://www.magma.ca/~mfonda/bodpaper.html>. Acesso em 10 jan. 2001.

especificamente de acordo com a causalidade e, conforme estudo de Gregory Zilbourg[34], também com a hidráulica, isto é: "suprima [numa parte] esses fluxos de impulsos, e obrigatoriamente será provocado um deslocamento em outra parte"[35].

O autor aponta no *Projeto* e nos *Estudos sobre a Histeria* o emprego mais explícito da metáfora elétrica. Assim, no manuscrito de 1995, Fonda nota que "é através da alteração dos neurônios do corpo que os eventos mentais ocorrem". Essa alteração, continua o autor, é possível pelo grau de acessibilidade às excitações que percorrem o sistema nervoso.

O *Projeto*, observa Fonda, apresenta uma indistinção entre as explicações fisiológicas e as psicológicas que remete em parte às lições que Freud tomou de Brücke, Exner e, sobretudo, Meynert, mas que filiam este texto diretamente à chamada "escola de Helmholtz".

No entanto, segundo Fonda, a melhor idéia que se pode ter de como Freud concebe o funcionamento do corporal e do psíquico nos escritos freudianos reside na conhecida asserção das três feridas narcísicas. Ou seja, de acordo com Freud, após a primeira ferida causada no narcisismo humano (quando Copérnico destitui a Terra da condição de centro do universo) e a segunda (ocasionada pela destruição, realizada por Darwin, da crença comum de que o homem estaria acima dos animais e possuiria alma divina), cabe à psicanálise mostrar, num terceiro golpe, que o eu não é senhor total de si mesmo. Em tal caso, reflete Fonda, Freud situa-se entre Copérnico e Darwin, ao denunciar os principais atributos que o autor do *Projeto* confere ao corpo: a mecânica e a evolução. A idéia darwiniana de "sobrevivência do mais apto" encontra eco em pelo menos duas teses assumidas por Freud: 1) É natural pensar no homem como um *organismo*; 2) A psicologia pode ser considerada *instintiva*.

Ainda assim, Freud não deixa, segundo Fonda, que a biologia invada o âmbito do psicológico: "Em vez disso, ele parte de uma teoria psicológica que ruma abaixo, para firmar um embasamento biológico para a evidência da consciência". É preciso lembrar que esta observação de Fonda se baseia principalmente no texto *Sobre o Narcisismo*[36], em que o fundamento da hipótese da separação entre os instintos do eu e os instintos sexuais se deriva da biologia.

---

[34] "The Changing Concept of Man in Present-Day Psychiatry" *in*: NELSON, Benjamin: *Freud and the 20th Century*. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1958, p.80 *apud* M.V. Fonda: *op. cit.*
[35] *Ibidem.*
[36] FREUD, S. *Zur Einführung des Narzissismus*, 1914.

Fonda alega que compreender a relação entre o corporal e o psíquico em Freud envolve também levar em conta o diálogo que este teve com a medicina da época. Embora Freud fosse de encontro à mentalidade médica de seu tempo ao defender a reciprocidade das relações entre mente e corpo, ele, no entanto, aquiesceu a diversas concepções vigentes sobre o saudável e o patológico, entre os quais, a de que "o comportamento anormal era compreendido como sintoma ao qual um diagrama médico etiológico de predisposição hereditária poderia ser aplicado"[37].

Essa leitura de Freud feita por Fonda deixa a desejar ao desconsiderar o que são no mínimo hesitações de Freud em relação ao seu objetivo de naturalizar a psicologia, como vimos com Monzani, em relatório anterior. No entanto, o texto que acabamos de considerar tem a virtude de indicar o peso que a formação científica de Freud teve sobre sua intenção de, ao que parece, *reduzir* o psíquico no físico/biológico. O conceito de redução é crucial na discussão contemporânea sobre mente e corpo, como veremos abaixo. Por ora, atentemos mais detalhadamente ao *Projeto*.

II.2.3. Nagel e a consciência do *Projeto*

Embora as observações expostas no artigo de Thomas Nagel "O Antropomorfismo de Freud"[38] digam respeito principal e mais explicitamente ao *Projeto de uma Psicologia Científica* e, embora não nos caiba, por ora, considerar em que medida o texto de *A Interpretação dos Sonhos* é herdeiro ou não desse manuscrito, aceitaremos a hipótese de que podemos recolher aqui ao menos algumas pistas para nossa discussão.

O raciocínio de Nagel começa com a lembrança de que o *Projeto* foi a única tentativa de Freud de expor de modo textual uma psicologia explicitamente fisiológica. Apesar do abandono e da renegação desse ensaio, Freud, de acordo com Nagel, continuou convencido de que o aparelho psíquico é essencialmente físico. Para Nagel, a dificuldade que Freud e qualquer outro teórico do psíquico podem encontrar em semelhante empreitada

---

[37] Gerald N. Izenberg: *The Existentialistic Critique of Freud*: The Crisis of Autonomy Princeton: Princeton University Press, 1976, p. 29 *apud* M.V. Fonda: *op. cit.*

[38] NAGEL, T. "O Antropomorfismo de Freud" *in*: WOLLHEIM, R. *Freud* - Uma Coleção de Ensaios Críticos, trad. Klaus Scheel. Rio de Janeiro: Artenova, 1976, vol. I, pp. 25 - 37.

consiste em responder à pergunta: Como é possível discursar sobre o físico através de termos não-físicos?[39] Observemos aqui como também chama a atenção de Nagel a questão da diferença (necessária?) entre a linguagem que se aplica ao psíquico e aquela própria ao físico, diferença essa também lembrada por Jones, como vimos anteriormente.

Esse impasse da diversidade discursiva fica evidente na maneira como Nagel articula o raciocínio que Freud teria feito para chegar à idéia de uma estrutura mental que possa vir a ser tratada como física: uma vez que lidar teoricamente apenas com processos conscientes deixa inevitavelmente lacunas na teoria, é preciso supor estados mentais não-conscientes. Supondo que estes possam ser de natureza neurofisiológica, pode-se pensar num conjunto neurofisiológico completo, que de vez em quando origina estados conscientes. Em suma, "o mental surge como o *efeito* de um certo tipo de processo físico"[40]. Mas uma melhor formulação, em vez dessa simples identificação é a de que os estados mentais seriam inconscientes, como o são todos os processos fisiológicos, mas com a peculiaridade de poder vir à tona na consciência. Só que, uma vez que não dispomos de conhecimentos científicos suficientes, temos de estudá-los a partir dos alguns de seus aspectos conscientes.[41] Aqui, como em Jones, aponta-se a necessidade de uso da linguagem que se tem à mão quando se pretende abordar mesmo algo que, ao menos aparentemente, não se presta a essa terminologia.

Numa comparação com a física, Freud mostra que tanto os processos conscientes quanto os inconscientes têm, todos eles, natureza desconhecida. As imagens conscientes a que às vezes temos acesso são meramente representações *visuais* de uma psique que é inconsciente em si.[42] A essa analogia e às idéias por ela inspiradas, Nagel formula e responde a três perguntas:

Primeiro, "[...] a analogia com o uso de imagens visuais na física é exata?"[43] Nagel pondera que o uso de uma imagem para representar algo invisível supõe uma semelhança estrutural de algum aspecto da imagem com aquilo a ser representado. [44] Só que a semelhança que permite a analogia pressupõe um componente não-visual que seja comum

---

[39] *Ibidem*, p. 25.
[40] *Ibidem*, p. 27, itálico nosso.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 28.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ibidem*.

entre o representante e o representado. Daí, essa analogia acaba não valendo para o caso do inconsciente, uma vez que, para este, não se dispõe de uma maneira de caracterização que seja independente de cada um dos lados da equiparação[45], isto é, não há um terceiro elemento, comum aos dois que devem ser comparados. Freud argumentaria, em contrapartida, que podemos considerar a possibilidade de futuramente dispormos de conhecimentos físicos que nos permitam tal caracterização.[46] A consciência não é suficiente como modelo para tanto, já que não esgota explicativamente muitos fenômenos de que nos damos conta, mas é o material de que se dispõe no momento.[47] Segundo Nagel, Freud precisa aí assumir um pressuposto implausível: o de que "existe algum caráter objetivo definido ou um grupo disjuntivo de caracteres, comuns aos estados que geralmente são agrupados por suas similaridades ao se apresentarem à consciência"[48]. Essa suposição de uma psicologia objetiva, com base física, que conserve as mesmas categorias que vigoram no materialismo do senso comum é, para Nagel, exagerada.[49] De novo, temos Jones, Nagel e uma idéia comum: a rigor, a linguagem de parâmetros físicos é inapropriada para tratar do que não é físico.

Em segundo lugar, perguntando-se se tal conjunto de considerações "implica uma posição particular quanto ao problema mente-corpo (por exemplo, o materialismo) ou é compatível com várias alternativas"[50], Nagel nos alerta contra alguma caracterização apressada do *Projeto* como mentalista, já que, neste texto, admite-se que todo processo consciente é físico, mas que, em contrapartida, a consciência é apresentada como o "lado subjetivo" de certos (não *de todos*) os processos físicos. "A consciência", diz Nagel, "não é um *efeito* do processo físico; sua existência não é compatível com a falta de ocorrência deste processo físico, e a sua ausência também não é compatível com a ocorrência do processo físico" [51]. Isto é, se ocorre um evento consciente, então ocorre o processo físico consciente, e, correspondentemente, se ocorre o tal processo físico consciente, não pode faltar consciência.

---

[45] *Ibidem*, p. 29.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*, p. 30.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*, p. 31.
[50] *Ibidem*, p. 28.
[51] *Ibidem*, p. 32.

Diferentemente de um ponto de vista mais próximo da fenomenologia, segundo o qual talvez fosse adequado considerar o estado consciente ao menos como um efeito do processo do cérebro sobre o sujeito que está tendo uma percepção consciente, a concepção de Freud é a de que a consciência não difere do processo cerebral que corresponde ao que chamamos de estado consciente; este, no entanto, não se sobrepõe inteiramente àquele, já que a consciência, mais uma vez, compreende apenas o lado subjetivo do processo. Os efeitos (propriamente falando) exercidos são sempre físicos, não subjetivos.[52] Isto é, não há dificuldade de convivência do psíquico com o físico à medida que, enquanto falamos de processos, estamos sempre fazendo referência ao que é físico. O mental ou psíquico só está rigorosamente presente como um aspecto possível e (se efetivado, tornando-se consciente) subjetivo de alguns desses processos.

Por fim, uma última pergunta: "O ponto de vista de Freud fornece uma justificativa para teorizar sobre o sistema nervoso em termos mentalistas?"[53] Nagel argumenta que, em princípio, é possível referir-se, em termos mentalistas, a estados físicos para os quais ainda não dispomos de terminologia cientificamente adequada, e Freud tem razão em fazê-lo. Mas isso não significa, segundo Nagel, que seja o bastante descrever o inconsciente por analogia com a consciência. Problema semelhante ocorre na lingüística, onde em geral é necessário supor que os indivíduos agem *como se* seguissem regras inconscientes.[54] Quanto a isso, Nagel nos lembra de uma observação de Noam Chomsky, para quem os fenômenos que estudamos sob terminologia mentalista poderão, no futuro, ser alcançados pela investigação física, com a condição de que a idéia de "explicação física" se amplie e, assim, possa abarcá-los[55]. Isto é, nota Nagel, uma teoria mentalista teria de desenvolver-se a ponto de poder abrir mão da terminologia mentalista (deixando assim, a rigor, de ser uma teoria estritamente mentalista), sem perder sua capacidade de explicação, só que, se a teoria é mesmo mentalista, sendo-lhe impossível receber uma versão não-antropomórfica (em que não tenhamos de tomar o ponto de vista da teoria em questão), então sua admissão no campo da física fica muito duvidosa[56].

---

[52] *Ibidem*, p. 33.
[53] *Ibidem*, p. 34.
[54] *Ibidem*, p. 33.
[55] CHOMSKY, N. *Language and Mind*. New York: Harcourt, 1968, pp. 83-84, *apud* NAGEL, T., *op. cit.*, pp. 35-36.
[56] NAGEL, *op. cit.*, p. 36.

Levando em consideração a resposta à segunda questão, poderíamos pensar numa outra maneira de equacionar esta terceira discussão. Àqueles processos que se consideram psíquicos e que são, no fundo, como todo processo, físicos, mas para os quais ainda não se dispõe de uma linguagem adequadamente física, pode-se apenas fazer referência ao seu aspecto subjetivo. A dúvida que Nagel levanta ao fim pode então ser compreendida assim: quando for possível passar (e efetivamente passar-se) a utilizar uma linguagem física para descrever esses processos cujos aspectos subjetivos são os únicos aos quais podemos fazer referência por ora (dadas as limitações científicas), o que estaremos descrevendo com a nova linguagem disponível serão os aspectos físicos desses processos. Os aspectos antropomórficos continuarão, se nossa compreensão de Nagel está correta, inabordáveis fisicamente.

Em suma, Nagel vê em Freud uma negação do dualismo, mas não chega a afirmar mais do que apenas uma aproximação do materialismo, isto é, insiste numa inadequação da linguagem física para o psíquico.

Importante aqui é, ao lado do par consciência/físico, uma outra dupla, subjetivo/objetivo: com a linguagem física, é possível descrever os aspectos objetivos dos estados mentais; quanto aos subjetivos (como a consciência), não há, ainda que somente por enquanto, possibilidade de linguagem científica.

Em outros termos, não se trata, obviamente, para Nagel, de afirmar um dualismo de entidades, mas somente uma inevitável duplicidade de discursos irredutíveis.

Isto é, podemos talvez ver em Nagel a sugestão de uma certa *incomensurabilidade lingüística* entre o físico e o mental.

II.2.4 O monismo de Freud, segundo Solomon

Robert Solomon[57] alega que toda a obra de Freud está baseada na neurologia especulativa do Projeto e que Freud fez isto sem incorrer em erro categórico, pois o que é

---

[57] SOLOMON, R."A Teoria Neurológica da Mente em Freud" in WOLLHEIM, R. *Freud* - Uma Coleção de Ensaios Críticos. Trad. Klaus Scheel. Rio de Janeiro: Artenova, 1976.

abandonado teoricamente junto com o manuscrito de 1895 é um modelo neuroanatômico da mente, mas não o modelo neurofisiológico.[58]

Solomon nota uma dupla face no ponto de partida da formação do aparelho descrito no *Projeto*: ao adotar o princípio de inércia já na descrição da função primária, Freud dá um caráter behaviorista ao modelo, mas há também uma teleologia, transparente em noções como as de tendência, motivo, fuga, etc. Por outro lado, no que define a função secundária, existe uma retenção de um mínimo de energia (o princípio de constância) que ocasiona a memória e o aprendizado.[59]

A diferença de permeabilidade entre os sistemas *phi* e *psi* não é justificada neurologicamente, mas, sim, psicologicamente. Essa diferença, no entanto, é meramente funcional, pois os dois tipos de neurônios não diferem em si mesmos.

Ao reconhecer a diferença entre o relato científico (que é o que lhe interessava) e a descrição fenomenológica, Freud está substituindo o dualismo metafísico por um dualismo metodológico: não se trata de exercitar a introspecção, mas de tratar o psíquico como um Outro – é o que possibilita supor um inconsciente anterior à consciência. Mas Freud não se contenta com o dualismo metodológico e tenta dar conta da consciência que, por ser qualitativa, não pode estar incluída adequadamente no sistema nervoso, pois nos neurônios há somente quantidade.[60] O fracasso do modelo monista está justamente na tentativa de dar conta da consciência.

O ponto mais explorado por Solomon é o de que, por sua peculiar noção de energia, Freud supera a oposição entre o corpo mecânico e a pessoa "orientada-para-uma-finalidade e consciente"[61] .

A energia que flui através dos neurônios é uma quantidade de partículas materiais imperceptíveis, mas Freud não tinha condições de especificar que tipo de energia seria (elétrica, química, mecânica?) apenas assegura-se de que ela é quantificável e, por isso, segundo Solomon, não devemos imaginá-la diferente de algo essencialmente físico e biológico.

---

[58] *Ibidem*, p.40.
[59] *Ibidem*, pp. 43-44.
[60] *Ibidem*, pp. 48-49.
[61] *Ibidem*, p.48.

Freud se serve do conceito de "energia" para satisfazer, simultaneamente, os modelos psíquicos teleológico e causal. Primeiro porque, ao mesmo tempo em que é um termo aceito no âmbito das ciências físicas, ele não necessariamente corresponde a partículas materiais e nem é localizável no espaço. Segundo, a energia não cumpre o papel apenas causal, mas também tem direção, tendências e desempenha funções no sistema enquanto um todo, e a função é, segundo Solomon, justamente a idéia mais essencial para a teleologia.[62]

Isso, de acordo com o autor Solomon, justifica o uso de outros conceitos (descarga, catexia, resistência, repressão) tanto para o aparelho psíquico quanto para o sistema nervoso.[63]

Por fim, Solomon sugere que a teoria de Freud deve ser classificada como monista, pois o impulso que a orienta é o de "negar a distinção entre um conceito do mental que é essencialmente consciente e um conceito do cérebro e dos processos nervosos que são 'correlatos' aos acontecimentos e estados mentais".[64]

Mas, segundo Solomon, a tese da identidade psicofísica em Freud pode ser encontrada não entre as sensações e processos do cérebro (como nas discussões de Feigl, Smart e Place), mas entre o aparelho psíquico e o sistema nervoso. Isto é, a identidade ocorrerá entre dois sistemas de funções. O que permite isto é a linguagem que Freud usa no *Projeto* e na *Interpretação dos Sonhos*. Termos como "descarga", "catexia", "tensão", "resistência", servem tanto para o neurológico quanto para o psicológico. Nessa língua, não há distinção entre o mental e o mecânico.[65]

O que parece unânime, segundo Solomon, é que Freud abandonou o sonho de formular uma neuropsicologia mas preservou a maior parte do material que, embora formulado em termos neuronais, podia ser aplicado a fenômenos propriamente mentais. Em vez do que poderia ter parecido uma confusão conceitual entre os níveis neurológico e psicológico, Solomon vê na mudança de Freud uma preservação do neurofisiológico e um abandono do neuroanatômico.[66]

---

[62] *Ibidem*, pp. 59-60.
[63] *Ibidem*.
[64] *Ibidem*, p.61.
[65] *Ibidem*, pp. 63-64.
[66] *Ibidem*, p.53.

Ao desiludir-se quanto às possibilidades de curto prazo da neurociência, Freud teria preservado a idéia de "localização funcional" dos processos psíquicos, abandonando qualquer pretensão de "traçar um mapa deste aparelho sobre o cérebro". [67]

"O sétimo capítulo de *A Interpretação dos Sonhos* mantém virtualmente todos os traços do *Projeto*, exceto a dependência de caminhos neurônicos específicos".[68]

Solomon destaca que, posteriormente, em *O Inconsciente*, Freud confessa a expectativa de que, futuramente, com o desenvolvimento das neurociências, seria possível relacionar o aparelho mental com a anatomia, mas que isso não é possível naquele instante, em 1915. No final de sua vida, Freud iria mais longe, afirmando que o sucesso em localizar anatomicamente os processos da consciência não nos ajudaria a compreendê-los. Mas mesmo nessa fase tardia Freud continua a basear-se em uma concepção espacial e compartimentada da mente.[69]

O que se mantém, após o *Projeto*, é a segurança de que haja equivalência funcional entre os processos psicológicos e alguns processos fisiológicos.[70]

Solomon frisa que, mesmo contemporaneamente, ao final do século XX, embora tenham ocorrido avanços em termos da compreensão fisiológica, não se obteve ainda nada como uma descrição do sistema nervoso em termos anatômicos especificáveis. O problema de Freud é, então, relacionar os conceitos e princípios da psicologia com os da neurofisiologia.[71]

---

[67] *Ibidem*.
[68] *Ibidem*, p.55.
[69] *Ibidem*, pp. 56-57.
[70] *Ibidem*, p. 57.
[71] *Ibidem*, p. 58.

III A mente em *A Interpretação dos Sonhos*

A nossa tentativa de caracterizar a questão mente-corpo em Freud está concentrada no texto da *Interpretação dos sonhos*. Freud não procura discute esse problema. Mas, ainda que de modo muito subliminar, acaba tomando uma posição em relação a ele. Se pretendemos mostrar um tal tratamento implícito no texto de Freud, talvez pareça bastar que, nesta dissertação, nos concentramos no capítulo VII, que é de onde extraímos o material para nossa discussão central. No entanto, se é nesse capítulo que aparece a teoria do aparelho psíquico no qual se inscrevem as representações e outros conceitos relativos ao par mente-corpo, o desenvolvimento de tal teoria se inicia é a partir do capítulo II, ou seja, a razão de ser da "construção" do aparelho só pode ser compreendida quando se acompanha todo o percurso da *Interpretação dos sonhos*. Por isso, ainda que sacrificando a concisão deste trabalho, percorramos agora toda a trilha estabelecida por Freud.

III.1. Visão panorâmica do livro

III.1.1. Os capítulos de I a VI

No parágrafo inicial do Capítulo I, Freud faz uma apresentação da Interpretação dos Sonhos em que esta obra aparece dividida em duas partes: a primeira (Capítulos II a IV) trata de:

a) uma descrição de uma técnica de interpretar sonhos pela qual se mostra que o sonho tem sentido,

b) uma elucidação dos processos que conferem aos sonhos sua natureza estranha,

c) uma dedução da natureza das forças psíquicas das quais os sonhos são gerados.

Já a segunda parte (Capítulo VII) se inicia quando a exposição toca em problemas mais amplos e então outro tipo de teorização é requerido.

No Capítulo II Freud se incumbe de apresentar uma proposta de interpretação de sonhos desenvolvida a partir do seu trabalho clínico. Antes disso, o autor trata de observar o que se pode compreender por interpretação. Freud diz que a interpretação de sonhos implica na atribuição aos mesmos de um sentido, de modo que se obtenha "algo que se ajuste à cadeia de nossos atos mentais como um elo dotado de validade e importância iguais ao restante." Para explicitar a diferença entre o método através do qual aplica tal concepção e aqueles que chama de "métodos populares de interpretação", Freud observa que entre estes últimos se compreendem (a) o método de interpretação simbólica e (b) o método de decifração.

Em (a) é feita a substituição do conteúdo original do sonho por um outro que seja analogamente inteligível, como o sonho, exposto na Bíblia, de que sete vacas gordas devoradas por sete vacas magras substituem a profecia de sete anos de fome no Egito. Trata-se de um método em que se tem o problema de não haver instruções precisas que façam levar à interpretação. Em (b) tomam-se diferentes elementos do sonho separadamente e são interpretados de acordo com um código mais ou menos fixo. Nessa análise parcelada, um funeral num sonho pode querer dizer um noivado. O ponto fraco de tal método reside na questão da confiabilidade do código a ser levado em conta.

Freud observa, todavia, que tanto (a) quanto (b) têm o mérito de mostrar que há um sentido a ser procurado no sonho.

Quanto ao seu próprio método, Freud relata que o obteve tendo em vista a decomposição de estruturas psicopatológicas, com a qual se objetivava a solução das mesmas. Seguindo teorias de Josef Breuer, Freud aprendeu que, quando se rastreia uma representação patológica até chegar-se aos elementos mentais dos quais ela se originou, o paciente se livra da mesma. No percurso de rastreamento, um dos elementos é o sonho, o qual Freud começou a considerar metodologicamente como sintoma, no sentido em que este é o elemento de ponto de partida do trabalho de interpretação que se efetua na análise. Na situação de análise o paciente procura gradativamente diminuir ao máximo seu senso crítico quando se volta para os próprios processos psíquicos. Em vez de uma auto-reflexão, onde está presente a crítica, o paciente deve procurar uma auto-observação, que permite, pelo grau de relaxamento obtido, a liberação de representações involuntárias - que, todavia,

podem ser consideradas voluntárias na medida em que a atenção que se volta sobre elas é deliberada.

O método adotado por Freud está mais próximo de (b) do que de (a), na medida em que a atenção do paciente sempre focaliza as passagens isoladas do seu sonho. No entanto, não há um código fixo a ser seguido. E é exatamente porque o sonho de um "mesmo" fragmento varia conforme a pessoa e a situação, que Freud se permite voltar-se aos seus próprios sonhos para exemplificar seu método.

Freud relata o caso de sua paciente Irma, que se recusa a aceitar a solução proposta pelo psicanalista. A paciente já perdeu a angústia histérica, mas ainda manifesta alguns sintomas somáticos. Sobre este caso, Freud acaba achando ter sido, numa ocasião posterior, repreendido sutilmente por um médico amigo, Otto. Na noite seguinte, Freud tem um sonho, que é anotado assim que ele acorda. O autor nos mostra uma cópia do texto anotado. Em seguida, apresenta-nos a análise em que discorre sobre as palavras, tais como foram anotadas, na ordem em que aparecem no texto, tomando-as em pequenos blocos, seja isolando orações, ou mesmo frases, ou, ainda, palavras únicas.

O sonho em questão se dá num grande salão em que a paciente Irma se mostra bastante doente e está cercada por Freud e alguns colegas de profissão deste. Entre as orações presentes no relato temos: "Fiquei alarmado com a idéia de não haver percebido uma doença orgânica." Isto se refere ao diagnóstico da paciente Irma e leva Freud a concluir que expressa o desejo do psicanalista de haver um erro no diagnóstico, já que isto eliminaria sua culpa, (Freud não estava tratando dos aspectos somáticos da histeria de Irma). No sonho, Freud expressa um prognóstico de um amigo real, o Dr. M., sobre o estado da paciente, dizendo que "sobrevirá uma desinteria", o que é uma conclusão imprópria em relação ao ponto de vista adotado pelos médicos que ali estão. Na análise do sonho, Freud interpreta tal passagem como expressando seu desprezo pelos médicos desconhecedores da histeria.

Ao fim, Freud interpreta o sonho enquanto um todo como uma vingança contra Otto (entre outras coisas, representando-o como um médico muito apressado - no sonho, Otto aplica injeção em Irma), Irma (representando-a com características físicas ou psicológicas depreciadas por Freud em outras mulheres, clientes suas ou não) e o Dr. M. (que aparece nos sonho cometendo erros de diagnóstico). Mas, se, por um lado, o sonho apresenta

elementos que "defendem" Freud no caso real do tratamento de Irma - o que leva o autor a caracterizar todo o sonho como apelação, em sentido jurídico, - por outro lado, o sonho apresenta também algum material contra Freud, fundamentando as acusações de Otto contra o tratamento dado por Freud a Irma.

Esse levantamento dos vários aspectos da análise do sonho pelos quais se constata que o sonho é a realização de um desejo constitui para Freud o primeiro passo para uma interpretação efetiva dos sonhos. Mas tal constatação acarreta imediatamente muitas questões que, vamos resumir aqui, reduzem-se à seguinte: admitindo que todo sonho tenha mesmo um sentido, será que todo sonho é a realização de um desejo? No Capítulo III, Freud se ocupará de elucidar esta questão.

Que há sonhos que se apresentam indisfarçadamente como realização de desejos, pode-se perceber pelos que Freud chama de sonhos de conveniência - ou seja, quando um sonho toma o lugar de uma ação que realizaria o desejo do sujeito que sonha. Por exemplo, a sede que alguém sente, enquanto dorme, não exige que a pessoa acorde para tomar água, desde que em sonho a pessoa o faça.

Entre outros exemplos de sonhos curtos, e sob formas variadas, que trazem o mesmo caráter de realização de um desejo, Freud se concentra nos sonhos infantis a fim de assegurar alguma prova dessa tese central. Embora talvez os sonhos de crianças sejam simples demais, o fato de eles se constituírem quase que totalmente enquanto realização de desejos acaba demonstrando que esta característica é essencial nos sonhos em geral. Um exemplo simples e curto de sonho infantil relatado por Freud ocorre com uma de suas filhas, então com três anos. Após um breve passeio de barco num lago com a família, a menina chora pela brevidade da travessia. No dia seguinte, amanhece satisfeita, dizendo ter ido à noite no lago.

Mesmo o discurso do senso comum já traz, observa Freud, a idéia de que sonho é a realização de desejo. É o que se pode perceber já a partir de ditados como: "Com que sonham os gansos? Com milho".

Certamente, observa Freud - já no Capítulo IV -, não há novidade nem estranhamento quando se diz que há sonhos que devam ser encarados como realizações de desejos. Mas quando se diz que todos os sonhos devem ser encarados dessa forma, há contestação. Em tal caso, acabam sendo evocados sonhos cujo conteúdo evidentemente não

se mostra como realização de desejo. Mas, se o sonho é, por exemplo, aflitivo em seu conteúdo manifesto, podemos passar a interpretá-lo e ele se mostra, quanto ao conteúdo latente, como realização do desejo. Mas por que haveria tal distorção do conteúdo manifesto em relação ao latente?

Para encaminhar a solução de tal questão, Freud toma novamente um sonho que ele próprio teve. Em tal sonho, um amigo médico (R.) é identificado com o tio Josef, por quem Freud tinha, no sonho, afeição. Na vida cotidiana, o pai de Freud, por certas razões, considerava Josef um tolo. Quanto a R., este e o outro colega de Freud, N., pleiteavam um cargo de professor na universidade. O método do sonho de Freud foi transformar seus "concorrentes" ao cargo no seu tio Josef, de modo que Sigmund aparecesse melhor que eles, ou seja, tivesse mais chances de preencher a vaga. Mas Freud observa que ele não acreditava realmente que seus amigos merecessem tal rejeição, ele apenas assim o desejava, e isso foi o que o sonho expressou. Quanto à afeição pelo seu tio Josef, esta não fazia parte do seu conteúdo latente, mas do manifesto. Sua função era ocultar o sentido do sonho. Não constituía, como tal, um julgamento, mas um sentimento. A interpretação, que era combatida por tal sentimento, levá-lo-ia a concluir em sonho que um de seus amigos era, como seu tio Josef, um tolo. A distorção empreendida pela afeição constituía uma forma de dissimulação.

Freud compreende o conteúdo latente e o conteúdo manifesto como resultando da ação de duas forças psíquicas: a primeira constrói o desejo e a segunda o censura, distorcendo-o. A isto se acrescenta uma observação sobre a presença da consciência: a instância psíquica do manifesto é que decide se, e como, a consciência pode chegar à instância psíquica do latente. A consciência aparece, assim, como um ato psíquico distinto do processo de formação de uma idéia ou representação.

Em sua explanação posterior sobre "O material e as fontes dos sonhos", no Capítulo V, Freud nos lembra que uma das fontes de material onírico vem das impressões primitivas da infância, mesmo quando estas nos tenham parecido à época triviais. Tal idéia é central quando o autor discorre sobre os sonhos típicos, particularmente no caso dos sonhos sobre a morte de pessoas queridas. Freud divide aqui os sonhos em dois tipos: aqueles após os quais a pessoa não acorda triste e aqueles pelos quais o sonhador já se abala agudamente mesmo durante o sonho. Os sonhos do primeiro tipo têm como sentido último o

ocultamento de um outro desejo. Por isso, Freud não se detém sobre eles para estudar tal categoria de sonhos. Os do segundo tipo guardam realmente o desejo de que a pessoa, com quem se sonha, morra. Mas o autor nos lembra de que nem sempre o desejo representado no sonho é um desejo atual - pode ter surgido, e de alguma forma ter-se encerrado, durante alguma fase da infância.

Não é uma idéia tão "depravada" imaginar que as crianças desejem a morte de outras pessoas se lembramos que, para elas, tal palavra não tem o sentido tão grave que tem para os adultos. Para a criança, morrer é, quase sempre, apenas ir embora (e vice-versa). Ou seja, quando uma criança deseja a morte de outra pessoa, está desejando apenas a sua ausência.

Mas um caso especial se dá na relação da criança com os pais. Freqüentemente, ainda que nem sempre, a criança deseja a morte do genitor do mesmo sexo, por olhá-lo como um rival no amor, já que o primeiro amor da criança é pelo genitor do sexo oposto. A demonstração mais explícita disto se dá na psicanálise do neurótico já adulto. Freud extrai de sua experiência clínica que os psiconeuróticos não diferem das pessoas normais quanto à relação com os pais na infância, conforme esta é vista pelo autor. Os primeiros apenas exibem "numa escala ampliada" os sentimentos que remontam àquela fase da vida. O mito de Édipo confirma tal descoberta.

Freud afirma, já no Capítulo VI, não estar buscando o sentido do sonho no seu conteúdo manifesto, como fazem outros teóricos seus contemporâneos, mas no conteúdo latente. De início, o autor declara que o conteúdo do sonho aparece como uma transcrição dos pensamentos do sonho. Mas sua reflexão sobre as tarefas realizadas pelo trabalho do sonho mostra que os pensamentos do sonho são tão racionais quanto os pensamentos de vigília, enquanto que o conteúdo é o resultado de um processo (o próprio trabalho do sonho) que é mais descuidado, irracional, esquecido e incompleto do que o pensamento de vigília e difere qualitativamente deste, por não julgar nem calcular, apenas desempenhando as seguintes atividades: condensação, deslocamento e consideração à representabilidade. A condensação consiste em uma seleção, para o conteúdo do sonho, dos pensamentos do sonho, de modo que os elementos de um sonho são repetidamente determinados pelos pensamentos do sonho (assim sendo, as vias associativas levam a psicanálise de um elemento do sonho para vários pensamentos do sonho) - apesar de também ocorrer uma

operação "contrária" à condensação, sendo cada pensamento onírico representado no sonho por mais de um elemento (de modo que a análise parte de vários elementos do sonho para um só pensamento onírico). O deslocamento consiste numa desconsideração do valor psíquico dos elementos do pensamento onírico a serem "transpostos" para o conteúdo e numa subseqüente transferência das intensidades psíquicas entre os diversos elementos. Por fim, a consideração à representabilidade ocorre quando o trabalho do sonho transpõe um pensamento que é inútil, por ser abstrato, em um elemento pictórico. (Há na verdade uma quarta força na formação do sonho, mas sua contribuição é relativa. A elaboração secundária consiste numa reelaboração dos elementos do sonho pelo pensamento de vigília quando se está semi-acordado, de modo a que se ofereça alguma tolerância em relação ao conteúdo onírico em questão.)

III.1.2. O capítulo VII

Um homem descansa num quarto contíguo àquele em que jaz o filho, cercado por velas. Enquanto um velho vela o menino, o homem adormece e sonha que seu filho toca seu braço e pergunta: "Pai, não vê que estou queimando?" O homem acorda de repente e vê, já no outro quarto, que o velho adormecera e derrubara acidentalmente uma vela que acabou queimando um dos braços do menino.

Com tal relato de sonho é que Freud dá seu passo para a psicologia dos processos oníricos no início do Capítulo VII. A explicação do sonho é relativamente simples: um clarão atingira os olhos adormecidos do homem e o fizera chegar à mesma conclusão à qual chegaria acordado. Antes de dormir, é possível que se tivesse preocupado com a confiabilidade do velho. A expressão "estou queimando" poderia ter sido pronunciada em meio à febre da doença que matara o menino; "pai, não vê?", em alguma outra situação carregada de afeto. O desejo implícito no sonho era o de que o seu filho tivesse minimamente prolongado a vida.

Pelo fato de a interpretação de tal sonho ser quase óbvia, acaba-se ressaltando aos olhos que as diferenças entre o mundo onírico e a vida de vigília estão ainda por ser explicadas, posto que permanecem enigmáticas, apesar de não existir qualquer problema de

interpretação. Faz-se necessário o estabelecimento de uma base teórica que permita tal explicação. Para tanto, observa Freud, devemos suspender por ora a atenção para com os sonhos e voltarmo-nos para "a estrutura do aparelho psíquico e o jogo de forças que nele atuam."

Mas ainda antes disso, Freud apresenta uma reflexão, na seção (A) do capítulo, a respeito da memória, sugerindo que relembremos a idéia de que talvez nunca conhecemos os sonhos tais como ocorreram.

Seguindo tal idéia, pode-se dizer que a memória nunca retém mais do que uma parte dos sonhos. Mesmo o que lembramos do sonho pode ser equivocado: ou talvez ele tenha sido menos complexo do que nos parece por memória ou talvez, noutro caso, ele não tenha sido tão coerente quanto agora (podemos ter acrescentado demais a ele em nossa interpretação).

Até tal momento da investigação, Freud afirma que ignoramos esses cuidados e tentamos interpretar tanto os fragmentos mais nítidos quanto os mais obscuros e triviais do sonho. De fato, em toda análise, os elementos triviais são fundamentais para a interpretação, ao contrário do que pensam outros autores, para os quais o trivial é arbitrário. Acontece que a aparente arbitrariedade é mais um recurso de distorção decorrente da censura no sonho (e, de modo geral, se, numa cadeia de pensamentos quaisquer, há algo que pareça fora de lugar, é porque há outra cadeia interferindo para que esse "algo" esteja ali). Assim, duas descrições de um mesmo sonho feitas por um mesmo paciente revelam pequenas diferenças entre si que, longe de serem arbitrárias, mostram a determinação por parte da censura. Mesmo a dúvida em relação à memória é, neste caso, um efeito da censura como resistência à conscientização - e a dúvida ataca justamente os elementos mais fracos, que, por questão de distorção, podem revelar-se como os de maior valor psíquico. Por isso é que a mínima desconfiança em relação aos sonhos deve ser metodologicamente tomada como certeza. Se a desconfiança cessa, o processo da análise não vai em frente.

A censura psíquica causa também o esquecimento dos sonhos. Uma prova disso é que, durante toda a análise, freqüentemente surge uma parte do sonho resgatada do esquecimento e oferece um caminho rápido para o encontro do sentido do sonho.Outra prova aparece no caso de um paciente que chegou a lembrar-se de um sonho inteiro a partir da pressão exercida por Freud para que ele pensasse em algo desagradável. E mais uma

prova, de que o esquecimento depende mais da resistência do que de uma suposta diferença entre vigília e sono, pode ser percebida, diz Freud, pelo fato de que, freqüentemente, "(...) depois de acordar de um sonho, faço sua interpretação e, por vezes logo depois, esqueço não só do primeiro, mas também da segunda - sendo que a interpretação foi feita em vigília!".

No fundo, os sonhos são tão passíveis de esquecimento quanto outros atos mentais. E Freud declara que sonhos seus que tentou interpretar sem sucesso, em outra época, puderam ser compreendidos só recentemente, depois de ele ter superado algumas resistências a respeito desses sonhos.

A ocorrência do sonho é possibilitada pelo fato de a resistência ser menos acentuada à noite do que de dia, quando é responsável pelo esquecimento. Sabemos, pelo papel deformador de sonhos exercido pela censura, que esta não chega a desaparecer durante o sonho. Isto nos faz perceber que, na vigília posterior ao sonho, a resistência não faz senão banir aquilo a que teve de dar liberdade quando tinha menos poder. Freud deixa para adiante a contemplação de outros fatores que possibilitam a formação dos sonhos.

Frente à crítica de uma suposta arbitrariedade em partir de elementos isolados e fazer associações fortuitas que pretendam levar ao desvendamento dos processos oníricos, Freud apela para quatro fatores:

- a impressão causada pela interpretação;

- as ligações surpreendentes com outros elementos oníricos, a partir de representações isoladas;

- improbabilidade de que se chegasse a explicações tão exaustivas se se valesse apenas de ligações psíquicas previamente estabelecidas;

- identidade metodológica entre a interpretação dos sonhos e a resolução de sintomas histéricos, resolução que leva ao desaparecimento de sintomas.

Freud, no entanto, admite que não se pode deixar de tentar ao menos esvaziar o problema de como é possível atingir um objetivo prévio a partir de cadeias de pensamento arbitrárias e sem meta. Para tanto, o autor observa que, no processo em que se abandona a reflexão para encaminhar o processo de interpretação de um sonho, as representações involuntárias que emergem não são sem meta, mas, sempre e inevitavelmente, "representações-meta" (*Ziel-Vorstellungen*) desconhecidas - por oposição às conhecidas,

das quais em tal momento se quer libertar. As cadeias de representações-meta não deixam de estar presentes nem em casos de confusões psíquicas maiores, como histeria e paranóia. O que nessas psiconeuroses parece um livre jogo de representações é na verdade um efeito da censura numa cadeia de pensamentos que é "empurrada para o primeiro plano por representações-meta que permanecem ocultas".[72] Essa cadeia no primeiro plano consiste em associações superficiais, que não demoram em ser descobertas como substitutas de associações mais legítimas e profundas, substituição esta produzida pela censura, que bloqueia as vias normais de associação e assim desloca uma associação normal para uma superficial e aparentemente absurda. A censura pode voltar-se contra apenas a ligação entre dois pensamentos ou contra o próprio conteúdo de cada um dos mesmos.

Atingindo assim dois teoremas ((1) "quando se abandonam as representações-meta conscientes, as [impropriamente assim chamadas] inconscientes assumem o controle do fluxo de representações", (2) "as associações superficiais são apenas substitutos, por deslocamento, de associações mais profundas e suprimidas"), chega-se ao limite do tema da interpretação dos sonhos, já que uma avaliação e pormenorização de (1) e (2) requereriam uma exposição da técnica da psicanálise. [73]

Por fim, Freud acrescenta que tais objeções permitem ver que a interpretação feita no estado de vigília percorre um caminho, retrocedendo dos elementos do sonho para o pensamento onírico, que é inverso ao do trabalho do sonho, mas que é mais tortuoso que este, devido à resistência diurna.

Voltando ao sonho do menino queimando, na seção (B) do Capítulo VII, a pergunta que passa a incomodar Freud é: qual é o lugar do trabalho do sonho na trama dos processos psíquicos?

No caso de tal sonho, duas características se destacam: 1. não há "talvez" na representação do pensamento do sonho; 2. o pensamento se transforma em imagem e fala. Mas também se nota que o desejo faz com que o sonho se valha sempre de uma representação expressa no presente do indicativo, o que torna os sonhos bem parecidos com devaneios. Mas os devaneios são diferentes porque não trazem pensamentos transformados em imagens sensoriais. Apesar disso, nem sempre os sonhos trazem somente - ou mesmo

---

[72] FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. São Paulo: Círculo do Livro, 2 vol., 1991, p. 526.
[73] *Ibidem*, p.528.

quaisquer - imagens sensoriais. E nem só os sonhos, mas também alucinações, podem trazer imagens assim.

A investigação propriamente dita é iniciada pela apresentação de um aparelho psíquico que, embora tenha necessidade de visualização (para efeitos de compreensão), via uma esquematização gráfica, deve ser entendido como operando no campo psicológico.

Freud retrata o aparelho psíquico como composto de instâncias ou sistemas. Não é necessário imaginá-las em ordem espacial, mas apenas em ordem temporal, ao menos em relação a alguns processos. Tais componentes se chamam "sistemas". O aparelho tem um sentido: de uma extremidade sensorial (que recebe estímulos externos ou internos) em direção a uma extremidade motora, fazem-se os caminhos dos processos psíquicos.

O modelo para o aparelho psíquico é o arco reflexo, uma vez que os processos reflexos são o modelo de todas as funções psíquicas.

Os traços de percepções que incidem sobre a extremidade sensorial são descritíveis como traços mnêmicos. A função que com eles se relaciona é a memória.

O sistema na parte frontal do aparelho não tem memória, não retendo nenhum traço dos estímulos perceptivos. Por trás de tal sistema, ao qual damos o nome de *Pcpt.*, há um outro que transforma excitações momentâneas vindas do primeiro em traços permanentes. As percepções estão ligadas na memória, segundo a simultaneidade da ocorrência das mesmas. Se o sistema *Pcpt.* não tem memória é porque, se retivesse algum traço associativo, e dessa forma exercesse alguma influência nas novas percepções, os elementos do *Pcpt.* ficariam impedidos de desempenhar sua função. Essa associação se dá porque é mais fácil uma excitação ser transmitida do primeiro dos elementos que ficam por trás do *Pcpt.*, chamados por Freud de *Mnem.*, para um segundo do que para um terceiro, devido à diminuição das resistências e do estabelecimento de vias de facilitação. O primeiro dos sistemas *Mnem.* registra a associação por simultaneidade temporal de um material perceptivo que se dispõe nos outros sistemas segundo outras formas de coincidência, como, por exemplo, similaridade.

O sistema *Pcpt.* é que provê à consciência com a multiplicidade de qualidades sensoriais. Nossas lembranças, embora possam tornar-se conscientes, são em si mesmas inconscientes e produzem seus efeitos quando em tal estado. Quando se tornam conscientes exibem pouquíssima ou nenhuma qualidade sensorial.

Lembrando-nos das questões relativas aos sonhos, Freud observa que a instância crítica (que se situa entre a instância criticada e a consciência), considerada como sistema, localiza na extremidade motora do aparelho (a instância crítica se identifica "com a instância que dirige nossa vida de vigília e determina nossas ações voluntárias e conscientes"[74]). Tal sistema é o "pré-consciente", *Pcs*. (Os processos excitatórios que nele ocorrem, entram sem dificuldade na consciência, desde que tenham intensidade suficiente e que a atenção esteja distribuída de uma certa maneira.) O sistema anterior ao "pré-consciente" é o "inconsciente", *Ics*., cuja passagem para a consciência só é possível através de modificações sofridas naquele.

Metodologicamente, consideramos por ora que o impulso formador dos sonhos está no sistema *Ics*. Os sonhos da ordem das idéias se dão pela diminuição noturna da resistência que guarda a fronteira entre o inconsciente e o pré-consciente. Quanto aos sonhos alucinatórios (como o do menino queimando), estes se explicam por um movimento de regressão da excitação para o sistema perceptivo.

Embora a regressão não ocorra apenas em sonhos, na vida de vigília tal movimento produz apenas imagens mnêmicas, nunca perceptivas. O que permite alucinação no sonho é provavelmente a transferência de intensidades de uma representação para outra. (O que é simplesmente pensamento ganha vividez sensorial.) A regressão pode ser definida assim como uma "retransformação" de uma representação na imagem sensorial da qual se derivou originalmente.

Explica-se por que a lógica própria aos pensamentos oníricos praticamente desaparece durante o sonho. É que, como as relações lógicas estão contidas nos sistemas *Mnem*. posteriores, tais relações só podem expressar-se, quando há regressão, por meio de imagens perceptivas. Essa "regressão noturna" é possível porque a corrente que, durante o dia, flui da extremidade sensorial para a motora, cessa à noite e não mais obstrui uma corrente que flui no sentido contrário. Mesmo durante o dia, quando se trata de histeria ou paranóia, a regressão corre a despeito do fluxo contrário. Em tal caso, as lembranças suprimidas ou inconscientes (isto é, censuradas) (principalmente lembranças de experiências e fantasias infantis) são o que sofre transformação em imagem. Os pensamentos que são assim atraídos para a regressão aparecem aí "como a forma de

---

[74] *Ibidem*, p. 538.

representação em que a própria lembrança se inscreve". De tal modo que, dada a incisão das lembranças infantis sobre os pensamentos oníricos, não é impossível que o sonho seja uma modificação de uma cena infantil que não poderia reviver senão sob tal forma onírica.

Em síntese, Freud define a regressão como sendo "a peculiar propensão dos sonhos a refundir seu conteúdo de representações em imagens sensoriais".[75] Ela ocorre em razão de (a) uma resistência ao avanço de um pensamento até a consciência e (b) de lembranças com grande força sensorial. A regressão nos sonhos e em casos patológicos difere ainda da vida anímica normal por possibilitar uma catexia alucinatória completa dos sistemas perceptivos. Três são os tipos de regressão, que, no fundo, são um só e ocorrem em geral juntos:

> a) regressão tópica, no sentido do quadro esquemático dos sistemas que explicamos atrás; b) regressão temporal, na medida em que se trata de um retorno a estruturas psíquicas mais antigas; e c) regressão formal, onde os métodos primitivos de expressão e representação tomam o lugar dos métodos habituais. [76]

Na seqüência expositiva do texto, seção (C) do Capítulo VII, Freud reconsidera a idéia do sonho enquanto tendo como sentido a realização de desejos. A esse respeito, os sonhos podem ser de dois tipos: os que são explicitamente realizações de desejo (sobretudo nas crianças) e aqueles em que a censura disfarça o desejo. E são quatro as origens possíveis para o desejo expresso no sonho. Primeiro, pode tratar-se de um desejo não satisfeito durante o dia que fica "pendente para a noite". (Neste caso o desejo está no *Pcs.*) Segundo, um desejo diurno não reconhecido e que é suprimido. (Aqui, é um desejo que recua do *Pcs.* para o *Ics.*.) Pode ser também um desejo sem relação com a vida diurna e que emerge "da parte suprimida da psique" (um desejo incapaz de transpor o *Ics.*). Por último, têm-se as moções de desejo noturnas. No entanto, o lugar de origem do desejo não influencia a capacidade deste de provocar sonhos, ao menos à primeira vista. Isto é duvidoso na medida em que poucos adultos reteriam como úteis desejos intensos como os de crianças. Um impulso de desejo com origem no consciente pode, no máximo, contribuir para a provocação de um sonho. O sonho só se materializa se o desejo pré-consciente

---

[75] *Ibidem*, p. 544.
[76] *Ibidem*.

encontra reforço no inconsciente. Os desejos inconscientes estão sempre aguardando a oportunidade de transferir sua grande intensidade para a intensidade menor provinda do consciente.

Mas esses desejos inconscientes e recalcados, de acordo com a pesquisa psicológica das neuroses, são de origem infantil, de modo que todo desejo representado no sonho é um desejo infantil, apesar de não se terem provas da validade universal de tal teoria.

Por sua vez, os impulsos conscientes derivativos da vida de vigília têm o mesmo papel para a formação dos sonhos que o das sensações que se tornam ativas durante o sono.

Questionando-se sobre o que têm os restos pré-conscientes e diurnos a ver com os sonhos, além de submeterem-se ao inconsciente para serem acolhidos no sonho, Freud inicia uma reflexão observando que, quando entra no sonho um material oposto à realização do desejo, ou seja, desprazeroso, o resultado pode ser: ou (A) uma substituição das representações aflitivas, que leva a um sonho de pura realização de desejo, ou (B) o conteúdo manifesto do sonho tendo um caráter, de fato, aflitivo. Nos sonhos do grupo A, o desejo inconsciente coincide com o consciente. Nos do B, há "um abismo" entre consciente e inconsciente, podendo haver (B1) uma satisfação muito grande pela realização do desejo que contrabalança a angústia proveniente dos restos diurnos ou (B2) uma reação do ego (consciente) que pode chegar a encerrar o sonho com um surto de angústia. Vê-se, de qualquer modo, que, tanto em (A) quanto em (B), trata-se de uma realização de desejo.

Sonhos desprazerosos como os sonhos de punição consistem na realização do desejo inconsciente de ser "punido por um impulso de desejo recalcado e proibido". Esse desejo não pertence ao recalcado, como nos sonhos desprazerosos, mas ao "ego". Os sonhos de punição também diferem dos outros por não requererem que os restos diurnos sejam aflitivos. Em seu caso, os restos diurnos são satisfatórios, mas de uma satisfação proibida. O desejo aí presente não deriva do inconsciente, mas reage contra este e pertence ao "ego".

Embora a instigação do sonho provenha de (a) restos da vida diurna, a sua força impulsora vem de (b) um desejo. (a) nada pode fazer sem (b). Por vezes, (b) pode fazer o papel de instigador, (a) pode contribuir na força impulsora, ou ainda vários (b)s podem colaborar com um mesmo (a), etc. Mas há um terceiro elemento entre (a) e (b): a "representação direta da realização do desejo", que é constituída por uma intensidade sensorial peculiar. A representação do desejo difunde-se pelos elementos do conteúdo do

sonho que estão ao seu redor, elementos estes que adquirem todos uma força suficiente para se fazerem representar.

A importância dos elementos diurnos pode ser dimensionada se se remete à psicologia das neuroses, segundo a qual uma representação inconsciente só pode penetrar no pré-consciente, transferindo sua intensidade para alguma representação que já pertença ao pré-consciente. As representações que são indiferentes têm a preferência do inconsciente, para que a "cobertura" das mesmas por este não receba atenção da resistência.

(O fato de os restos diurnos mais triviais e recentes serem os que penetram nos sonhos se explica, por um lado, no que toca à trivialidade, por poderem escapar à censura, e, por outro, no que toca ao fato de serem recentes, por ainda não terem tido tempo de se vincularem a materiais que façam parte do recalcado.)

Assim, não só os restos diurnos se submetem ao *Ics.* para entrar no sonho como também funcionam como ligação necessária para a transferência da intensidade inconsciente.

Embora tudo isso até agora elucide as relações entre os restos diurnos e os desejos oníricos, todavia ainda não há um encaminhamento para responder por que o inconsciente colabora para o sonho apenas como força propulsora para realização do desejo.

Para tanto, é preciso que se remonte aos princípios do desenvolvimento do aparelho psíquico, quando, pelas "exigências da vida", ele deixa de ser um mero aparelho reflexo. O bebê faminto, observa Freud, não mais produz apenas o impacto das descargas momentâneas de gritos e pontapés em razão de uma necessidade interna, mas também vivencia uma satisfação (com o encerramento da necessidade), que consiste, no caso, numa percepção de nutrição, cuja imagem mnêmica doravante se associa ao traço mnêmico da excitação provocada pela necessidade. Estabelece-se um vínculo (uma "identidade perceptiva") tal que, quando surgir novamente tal necessidade, procurar-se-á restabelecer imageticamente a situação daquela satisfação. Essa tentativa de restabelecimento é provocada pelo desejo, um impulso que recatexiza a imagem mnêmica da percepção, fazendo esta reaparecer como a realização do desejo. Essa realização se dá numa via "em que o desejo termina em alucinação". Ou seja, tal identidade perceptiva consiste em que, a cada vez que uma necessidade como aquela primeira é satisfeita, seja repetida aquela percepção ou imagem mnêmica.

No entanto, a mera identidade perceptiva não tem o mesmo resultado que a catexia dessa percepção quando se trata de uma catexia provinda do exterior. No caso da identidade perceptiva, a necessidade só é satisfeita em caso de psicose alucinatória. Em casos não psicóticos, acaba-se procurando inibir a regressão para não ir além da imagem mnêmica e estabelecer por outro caminho, a partir do mundo exterior, a desejada identidade perceptiva. O pensamento que se desenvolve a partir de tal inibição é um substituto do desejo alucinatório. Os sonhos aparecem, assim, como uma amostra preservada do método primário de funcionamento do aparelho psíquico, ou seja, como "um ressurgimento da vida anímica infantil já suplantada."[77]

A censura, que temos de supor entre *Ics.* e *Pcs.*, impede que, mesmo durante o sono, quando há um relaxamento da censura crítica, o inconsciente acione o aparelho motor. Tal segurança é, todavia, rompida quando ocorre uma redução patológica da força da censura ou uma intensificação, também patológica, das excitações inconscientes. Nesse momento, "o pré-consciente está ainda catexizado e o portão de acesso à mobilidade permanece aberto". Dominando o *Pcs.*, as excitações inconscientes dominam as ações ou conduzem a distribuição de energia psíquica de acordo com as percepções, o que caracteriza a psicose.

Os sonhos não podem ser a única manifestação do inconsciente. É preciso que haja formas de realização do desejo, como por exemplo, todos os sintomas psiconeuróticos. Em sintomas como, por exemplo, os histéricos, há dois determinantes - diferentemente dos sonhos, onde há apenas um, de modo que:

> o sintoma histérico só se desenvolve quando as realizações de dois desejos opostos, cada qual proveniente de um sistema psíquico diferente, conseguem convergir numa única expressão.[78]

Um desses desejos do inconsciente e outro, como cadeia de pensamentos que reage ao desejo do inconsciente. Mesmo assim, é sempre o desejo inconsciente que prevalece como expressão no sonho. Já a forma de expressão do pré-consciente, por sua vez, está no desejo de dormir, como no caso do pai que sonha com o filho que pega fogo mas que ainda está vivo. Enquanto o pai dormia, podia ao menos satisfazer o desejo de que o filho ainda vivesse. Em tal caso, como no dos sonhos de conveniência, o desejo de dormir apóia o desejo inconsciente, prolongando a realização deste último. O desejo pré-consciente de

---

[77] *Ibidem*, p. 562.
[78] *Ibidem*, p. 564.

dormir exerce um papel idêntico nos demais sonhos na medida em que detém a consciência quando o sonho parece "levar as coisas longe demais".[79]

Assim, pode-se concluir que, enquanto dormimos, a certeza de que sonhamos está sempre acompanhada pela de que dormimos. Tanto é que há muitas pessoas que chegam a conseguir direcionar o sonho neste ou naquele rumo.

Em suma, como nos é dito na seção (D) do capítulo VII, seja o desejo proveniente do inconsciente, assim penetrando no sonho pela transferência para um material recente, seja ele proveniente de restos diurnos, sendo reprimido e apoiando-se no inconsciente, esse desejo progride de cenas ou fantasias inconscientes para o pré-consciente e regride em seguida das proximidades da censura até as percepções, onde o processo onírico escapa do obstáculo da censura e do estado de sono do *Pcs.* e passa a ser notado pela consciência.

A consciência somente pode ser excitada ou pela periferia perceptiva do aparelho ou pelas transposições energéticas internas de prazer e desprazer. O *Pcs.* e os demais processos dos sistemas, sendo desprovidos de qualidade psíquica, só podem ser objetos da consciência quando "trazem prazer ou desprazer à percepção". Na medida em que o sistema *Pcs.*, para atrair a consciência, liga os processos pré-conscientes ao sistema mnêmico de signos lingüísticos, que possui qualidades, a consciência passa a ter uma superfície sensorial também para processos de pensamento pré-conscientes.

O sono começa por exigência de *Pcs.* Os processos de pensamento por isso se detêm. Sabendo que a superfície do sistema *Pcpt.* é mais excitável do que a superfície do sistema *Pcs.*, então, quando o sonho se torna percepção, ganha qualidade e excita a consciência, de forma que se tem de admitir que "todo sonho tem um efeito despertador." Tanto quanto outro conteúdo perceptivo o sonho é submetido à elaboração secundária, entrando numa via novamente progressiva do aparelho psíquico.

(A ordem cronológica em que descrevemos os processos oníricos até se tornarem conscientes (transferência do desejo inconsciente/distorção/regressão) não é, na verdade, necessária: "há oscilação numa e noutra direção até que a excitação toma um rumo mais oportuno.")[80]

Adquirindo intensidade o bastante, o processo onírico chama a consciência e desperta o pré-consciente. Em geral, o sonho opera com baixa intensidade psíquica, pois

---

[79] *Ibidem*, p. 565.
[80] *Ibidem*, p. 570.

todo sonho "espera até o momento de despertar". Por isso é que, quando se acorda - repentinamente ou não - ainda se vislumbra parte do que foi sonhado. Mas, nos casos dos sonhos que nos despertam em meio ao sono, por que o inconsciente interfere na realização do desejo pré-consciente? Talvez porque deixar o sonho ir adiante, sem conter o inconsciente, seja energeticamente econômico, e, dado que o sonho e o sono são compatíveis, acorda-se por um instante e logo volta-se a adormecer.

Uma objeção: se o inconsciente é sempre ativo, porque essa intensidade não perdura depois que se toma conhecimento do sonho? Freud responde que é verídico que o desejo inconsciente seja sempre ativo. O estudo da histeria mostra que ele é mesmo indestrutível, voltando a transitar até o ataque histérico quando se excita o suficiente. (A psicoterapia contribui justamente em abordar e fazer esquecer os processos inconscientes, colocando o *Ics.* sob o domínio do *Pcs.*)

Assim, os processos inconscientes ou descarregam-se, por sua conta, na mobilidade ou acabam ligando-se ao pré-consciente, que é o que acontece nos processos oníricos. Para o pré-consciente, é menos dispendioso energeticamente deixar que o inconsciente percorra o caminho regressivo até que forme o sonho, e depois livrar-se dele, do que controlá-lo durante o sono. Desse modo, percebe-se que o sonhar tem a função de "válvula de escape" para o inconsciente e recoloca-o sob o controle do pré-consciente. O sonhar serve aos dois sistemas, realizando os dois desejos enquanto são compatíveis, pois quando não são (o desejo inconsciente "ferindo" demais o pré-consciente), o pré-consciente rompe o sono. (idem, ibidem) Este caso, em que o sonho faz o papel de perturbador do sono, não tira do sonho a sua função geral de guardião do sono.

Pergunta-se Freud nas primeiras páginas da seção (E) do Capítulo VII: como conciliar o reconhecimento de que o trabalho do sonho opera com pensamentos oníricos bastante anormais com a idéia de que os sonhos acontecem num nível normal de funcionamento psíquico?

Os pensamentos que conduzem ao sonho podem ter se originado, em vigília, de uma desatenção da consciência. A atenção pode ter sido desviada ou porque ela só está disponível numa certa quantidade e teve de ser encaminhada em outra direção ou porque, quando numa cadeia de pensamentos não há representações resistentes à crítica, a catexia da atenção é abandonada. A não ser que em algum momento essa cadeia volte a atingir um

grau de intensidade que exija atenção, ela pode prosseguir desapercebida até o sono. Essa cadeia de pensamentos, que é pré-consciente, foi rejeitada na medida em que dela foi retirada a energia catexial que se desloca pelas vias associativas de uma certa representação-meta. A cadeia pode ou cessar por si própria, e assim não ter conseqüência na formação do sonho, ou então ser ligada a alguma representação-meta do inconsciente e receber energia por parte deste, sem com isso ter acesso à consciência.

Pode acontecer também de a cadeia estar desde o início ligada a um desejo inconsciente e ser rejeitada justamente por causa de tal ligação. Ou ainda o desejo pode direcionar-se para a cadeia não catexizada, sem que esta o "procure".

Nos três casos, tem-se uma cadeia desprovida de catexia pré-consciente e que recebe catexia do desejo inconsciente.

A cadeia parte a seguir para processos psicopatológicos. No primeiro dos quatro exemplos desses processos, Freud observa que as intensidades de representações individuais podem descarregar-se num único elemento de representação, formando a condensação, que é responsável pela distinção mais impressionante entre os sonhos e vida anímica normal, dado que nas representações de vigília a alta significação psíquica não implica numa intensificação sensorial ou do conteúdo das representações, como ocorre na vida onírica. As relações pré-conscientes determinam a direção da condensação, que visa atingir uma intensidade que leve a irrupção nos sistemas perceptivos.

Assim, há dois tipos de processos psíquicos que formam o sonho: um produz pensamentos oníricos racionais, o outro (o trabalho do sonho) trata estes últimos de forma desconcertante e irracional.

Essas mesmas relações entre ambos os tipos de processos também se vêem no caso de estudos da histeria. Em razão dessa identidade completa entre características do trabalho do sonho e da atividade psíquica que leva à psiconeurose, podemos tomar da teoria da histeria a tese de que a cadeia normal é submetida ao tratamento anormal quando um desejo recalcado da infância se transfere para ela.

Partindo para a explicação do que seja o recalque, Freud nos lembra que, na exposição do modelo de aparelho psíquico, falou-se numa corrente interna que parte do desprazer (acúmulo de excitação) para o prazer (decréscimo de excitação). Quando as alucinações catexizantes da lembrança de satisfação não são suficientes para fazer cessar a

necessidade presente no primeiro desejar, torna-se necessária uma atividade de um segundo sistema que desvie da percepção a catexia mnêmica e preencha a necessidade com um movimento voluntário que leve à percepção do objeto de satisfação. (No aparelho desenvolvido, trata-se dos sistemas *Ics.* e *Pcs.*) Para que o movimento tenha efeito, é preciso acúmulo de experiências (e, assim, de associações) nos sistêmas mnêmicos. O segundo sistema não pode dispender, no seu trabalho de alternar o envio e a retração de catexias, grandes quantidades destas, sob pena de não haver quantidade suficiente para a motilidade. De modo que, enquanto o primeiro sistema se orienta para descarregar livremente a excitação, o segundo sistema mantém uma catexia quiescente até que conclui a atividade de pensamento, desinibindo então as excitações e descarregando-as no movimento.

Se examinarmos uma situação inversa à vivência primeira de satisfação, ou seja, a da dor provocada por um estímulo externo, veremos que o aparelho procura abandonar qualquer forma de imagem mnêmica que traga aflição, já que, se sua excitação chegasse à percepção, haveria desprazer. Esse recuo, que é uma repetição da fuga primária à percepção associada à dor, e que é facilitado porque a lembrança, ao contrário da percepção, "não possui qualidade suficiente para excitar a consciência e assim atrair (...) uma nova catexia" [81] é o primeiro exemplo de recalque.

Em razão desse "princípio de desprazer", o primeiro sistema não introduz nos pensamentos nada de desagradável, apenas tem desejos. Mas o segundo sistema requer acesso a todas as lembranças. Então ele tem de catexizar a representação (a lembrança), mas, simultaneamente, inibir o desenvolvimento do desprazer que possa provir da mesma.

O processo psíquico admitido pelo primeiro sistema é o "processo primário"; o que resulta da inibição imposta pelo segundo, "processo secundário" O segundo sistema tem de corrigir o processo primário também porque este quer estabelecer uma identidade perceptiva. Em resposta, o segundo procura estabelecer uma identidade de pensamento, em que se interessa pelas vias de ligação entre as representações, e não pelas intensidades destas. Mas o princípio de desprazer, através de condensações e formações intermediárias e de compromisso, deve obstruir tal identidade. O pensamento então procura, sem obter

[81] Ibidem, p. 592.

sempre sucesso, libertar-se da regulação do princípio de desprazer, e procurar uma nova hipercatexia consciente.

A ineficiência funcional que leva os pensamentos a ficarem sujeitos ao processo primário provém do conjunto de dois fatores que se originam na infância com modificações em nível anímico e orgânico. É preciso observar que os processos primários já estão no aparelho psíquico desde seu princípio, enquanto os secundários surgem e se sobrepõem àqueles apenas no decorrer posterior e tardio, o que faz tanto com que o pré-consciente sofra sempre a compulsão dos desejos inconscientes, tendo de aquiescer ou dirigi-los para outros objetos, quanto com que muito do material mnêmico fique inacessível à catexia pré-consciente. A realização de alguns desejos infantis entraria em contradição com representações-meta do pensamento secundário, provocando desprazer. E a tranformação desse afeto de desprazer é a essência do recalque. Freud se abstém de tratar do porquê de tal transformação, dizendo ser suficiente mostrar que a mesma realmente ocorre e que está ligada ao sistema secundário: é que, como as lembranças de base desses afetos são inacessíveis ao pré-consciente, a liberação de tais afetos não pode ser por este inibida. O princípio de desprazer assume o controle e, por isso, o pré-consciente se afasta dos pensamentos de transferência. Entregues a si mesmos, esses pensamentos ficam "recalcados".

A geração de desprazer pode cessar quando o *Pcs.* retira a catexia dos pensamentos recalcados. Estes, se passarem a ser catexizados pelo desejo inconsciente, serão dominados pelo processo primário e podem ou desembocar na motricidade ou revificar a identidade perceptiva. Estão então aí nos processos primários os processos irracionais que, ao contrário do que pensávamos, não se dão somente com pensamentos recalcados, nem são processos normais falseados, mas modos de atividade psíquica liberados da inibição.

Embora Freud não possa desenvolver a teoria por ora, ele afirma que é preciso notar que uma referência aos impulsos sexuais infantis que são recalcados na infância e que, por poderem ser revividas posteriormente, podem suprir a formação de psiconeuroses, é o que preencherá as lacunas deixadas neste momento do texto sobre a teoria do recalque.

Mas Freud nota ainda que o paralelo entre o processo da formação do sonho e o da formação dos sintomas anímicos nos mostra que também o mecanismo presente nas neuroses já está presente na vida normal do aparelho (dizendo respeito às atividades e

relações dos dois sistemas psíquicos entre si e com a consciência), pois o suprimido pode funcionar tanto nas pessoas normais quanto anormais. A interpretação dos sonhos constitui assim o meio de apreciação das atividades anímicas inconscientes, cuja expressão diurna é impedida.

Na última seção do Capítulo VII, a (F), Freud se incumbe de dar precisão à sua terminologia, observando que, na verdade, não há dois sintomas, próximos da extremidade motora do aparelho, mas dois tipos de processos de excitação ou seus modos de descarga, de modo que, assim como em tal caso então não se trata de duas localidades, também quando falamos de o inconsciente "irromper na consciência", não estamos nos referindo, claro, a uma mudança de localidade. No entanto, é conveniente e justificável o uso da imagem figurada, desde que não esqueçamos de que não estamos tratando de entidades localizadas.

Freud também se preocupa em diferenciar-se de filósofos e outros médicos, para os quais o inconsciente consiste em outros processos psíquicos além do consciente. Para o autor, além de ser o inconsciente uma esfera ampla que inclui a esfera menor do consciente, aquele deve ser compreendido como uma função de dois sistemas separados: 1) o *Ics.*, inadmissível à consciência; 2) O *Pcs.*, cujas excitações, depois de vencerem a censura, alcançam a consciência.

Para a consciência, argumenta Freud, resta o papel de "órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas".[82] Encarada como sistema *Cs.* ela é excitável por qualidades, mas não retém traços de memória dessas alterações. O aparelho psíquico é externo à *Cs.* As excitações chegam a esta provindas ou de *Pcpt.* ou do interior do aparelho. A *Cs.* regula as catexias, direcionando-as, distribuindo suas quantidades móveis e influenciando a circulação destas no aparelho. Essa regulação por parte da *Cs.* é acrescida à do princípio de desprazer, podendo catexizar ou elaborar até mesmo aquilo que está associado à liberação de desprazer.

(A excitação qualitativa dos órgãos sensoriais é tão importante no funcionamento do aparelho que o recalque afeta mais as lembranças do que as percepções, porque aquelas não recebem catexia extra vinda dos órgãos sensoriais psíquicos.)

---

[82] *Ibidem*, p. 605.

A influência reguladora da *Cs.* sobre o pensamento se dá na medida em que os processos de pensamento em si carecem de qualidade, mas, quando se associam às lembranças verbais, ganham destas resíduos de qualidade que atraem a atenção da consciência.

Por fim, estudos de histeria mostram que há censura também entre *Pcs.* e *Cs.*, à qual (assim como àquela entre *Ics.* e *Pcs.*) também escapam pensamentos de baixa intensidade.

III. 2. A leitura de Monzani

III.2.1. Como comumente se vê o lugar de *A Interpretação dos Sonhos*

Uma visão mais minuciosa da questão mente-corpo no pensamento do fundador da psicanálise pode ser extraída do trabalho de Luiz Roberto Monzani, que, em seu livro *Freud - O Movimento de um Pensamento*[83], ressalta que, de início, em seu lançamento, *A Interpretação dos Sonhos* surpreende a todos porque:

1. Apresenta teses que, embora se tenham desenvolvido a partir de escritos anteriores (os quais por sua vez já são de altíssima qualidade) não podem, todavia, ser antevistas nestes;

2. Tais teses são de ousadia extrema para a época (há distinção entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente dos pensamentos; a essência do inconsciente está no conteúdo latente; é preciso um método específico para encontrar o inconsciente; o sonho traz sempre a realização de um desejo; o desejo tem sempre conteúdo sexual e infantil);

3. O fundamento dessas mesmas teses está no método da livre associação, aparentemente muito arbitrário e a partir do qual, à primeira vista, talvez seja "possível sustentar qualquer teoria que se queira a respeito do significado dos sonhos"[84].

Com o tempo, nota Monzani, passam-se a perceber os traços de coerência de *A Interpretação dos Sonhos*, à medida que este livro mostra a psicanálise como um campo de objeto (inconsciente) e técnica (interpretação) bem definidos, no qual a compreensão do sonho aparece como recurso privilegiado de acesso ao próprio inconsciente.

---

[83] MONZANI, L. R. *Freud - O Movimento de um Pensamento*. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.
[84] *Ibidem*, pp. 57-59.

Tem-se, então, uma leitura bastante difundida de *A Interpretação dos Sonhos*, segundo a qual esta obra marca o início da psicanálise por quatro razões: 1. Estabelece um novo campo de conhecimento; 2. Oferece um método de esmiuçamento das regras do novo campo; 3. Traça um sujeito como "suporte de uma significação que se anuncia através dele"[85] e que também está nele, mas que com ele não se confunde; 4. Supera as teses fisicalistas do *Projeto*, que busca fundamentar na neuroanatomia e na neurofisiologia esse novo campo.[86]

Há, assim, dois planos característicos da nova área (embora Monzani, ele próprio, não fale exata e literalmente em planos): Primeiro, tem-se o plano prático, em que a pesquisa do inconsciente leva à elucidação de um sentido que vai deixando de ser estranho ao sujeito, isto é, gradativamente passando a ser outro e incorporando-se ao eu. Segundo, há o plano teórico, em que, concomitantemente à pesquisa de elucidação, torna-se possível discursar sobre as leis de produção e as condições de possibilidade do sentido e também sobre as relações entre o inconsciente e outras regiões psíquicas.[87]

Todavia, embora esta seja a leitura mais amplamente difundida da obra de Freud, tendo o mérito de mostrá-la harmonicamente, também apresenta problemas. Além disso, há uma leitura que é inversa a esta e é também bastante difundida.

III.2.2. Binswanger

De acordo com Monzani, essa outra compreensão de Freud pode ser encontrada em Binswanger, segundo o qual "Freud articula uma concepção *naturalista* do homem, em oposição às sólidas e tradicionais representações deste veiculadas pela nossa cultura"[88]. As duas características principais de uma tal concepção são: primeiro, a de uma explicação reducionista, em que a experiência humana total é restringida segundo os métodos das ciências naturais (a biologia e a física)[89]. A outra característica é a tomada de corpo como critério (ou, nos termos de Monzani, "juiz") para a pesquisa sobre aqueles aspectos mais

---

[85] *Ibidem*, p. 60.
[86] *Ibidem*, pp. 59-60.
[87] *Ibidem*, pp. 60-61.
[88] *Ibidem*, p. 65, itálico do autor.
[89] *Ibidem*, p. 63.

peculiarmente humanos[90]. Numa tal caracterização, "o homem não é, para Freud, senão essa corporalidade, quer dizer, o produto passivo dessas potências que são as pulsões. Sendo estas um "conceito limite"[91] entre o somático e o psíquico, sem fronteiras definidas, o corporal, em Freud, se infiltra no psiquismo e, portanto, este já é, de início, "determinado corporalmente"[92]. Ou seja, o aparelho psíquico freudiano é edificado sobre a "corporalidade"[93]. Ele é um "órgão"[94]. Em outras palavras, todo o campo psíquico é passível de uma compreensão que tem em vista sempre as categorias somáticas, centralizada na idéia de pulsão.

Monzani observa que a crítica de Binswanger a Freud se sustenta sobre a afirmação de que há uma unilateralidade na obra deste, ou seja, se baseia em que toda essa visão do homem pode ser considerada em si mesma coerente, só que não pode ser tomada como a visão total do homem. Ela formaria uma visão particular, constituindo apenas uma parte da experiência humana total. Faltaria a essa concepção somatomorfológica uma consideração do sentido da realidade[95].

Acreditamos, todavia, que é preciso notar que, a rigor, sob uma certa forma de interpretação, as leituras de Freud e Binswanger do homem, ao menos como Monzani as está apresentando, nesse momento de sua exposição, são totalmente incompatíveis, isto é, Freud não estaria sendo, em si mesmo, apenas unilateral, mas pretendendo dar conta, sim, de toda a experiência humana, de modo que mesmo a questão do sentido pode ser resolvida em termos naturalistas. Binswanger, assim, estaria fazendo da visão global de Freud uma parte da sua própria (de Binswanger) visão.

Apesar de essa leitura de Binswanger ter seus méritos e importância histórica, podendo ser considerada "a explicação paradigmática de uma leitura de Freud orientada pela fenomenologia existencial, que direta ou indiretamente dominou uma grande corrente de leituras deste"[96] (embora, a rigor, haja aqui uma certa imprecisão por parte de Monzani, pois, de acordo com a apresentação que faz de Binswanger, não é a *leitura* de Freud

---

[90] *Ibidem*, p. 64.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*.
[93] *Ibidem*.
[94] *Ibidem*.
[95] *Ibibidem*, pp. 65 e 66.
[96] *Ibidem*, p. 67.

apresentada por este último o que tem orientação fenomenológico-existencial, mas, sim, a *proposta* de compreensão do humano apresentada por Binswanger, sob cujo ponto de vista *falta* em Freud justamente a fenomenologia), ela pecava por enxergar mecanicismo demais no texto freudiano , enfatizando em excesso o fato todavia inegável de que "o arsenal lingüístico e conceitual do positivismo freqüenta suas tentativas de explicação teórica da psique humana"[97] e ignorando "o trabalho concreto que se efetua entre o analista e o analisando"[98]. É ao levar em consideração tal trabalho que um autor como Hyppolite apresenta uma abordagem diferente do conjunto de escritos de Freud.

III.2.3. Hyppolite

Monzani nota que, para Hyppolite, o ponto característico da psicanálise está no diálogo analítico que busca uma explicação compreensiva, na qual o sentido torna-se cada vez mais conhecido para o próprio sujeito[99]. Assim, à doutrina fundada num incômodo fisicalismo do qual Freud, em todo caso, não deixa de ser herdeiro, opõe-se uma teoria da existência humana possibilitada pelo método de decifração do sentido[100]. Isto é, convivem no quadro teórico resultante o componente do mecânico e o do sentido; o do "materialismo da energia" e o da "análise intencional"[101]. O "passo final"[102] para uma conciliação entre os "dois Freuds"[103] consistiria em "ir além de certas formulações do mestre e de explicitar um sentido que ele não formulou explicitamente"[104]. Tal passo haveria de ser dado por uma triagem filosófica (da linhagem da fenomenologia existencial), não eliminando nenhum dos dois pólos, mas, sim, ultrapassando-os numa síntese integradora"[105].

Monzani extrai três conseqüências de uma proposta como a de Hyppolite:

---

[97] *Ibidem*, p. 68.
[98] *Ibidem.*
[99] *Ibidem*, pp. 68 e 69.
[100] *Ibidem*, p.69.
[101] Hyppolite, "Philosophie et Psychanalyse", *in*: _____. *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971, p. 409, *apud* Monzani, *op. cit.*, p. 70.
[102] Monzani, *op. cit.*, p. 70.
[103] *Ibidem*, p. 70.
[104] Hyppolite."Freud", *in*: _____. *Op. cit.*, p. 375, *apud* Monzani, *op. cit.*, p. 70.
[105] Monzani, *op. cit.*, p. 70.

Em primeiro lugar, o que se tem é a indicação de uma dualidade na obra de Freud: de um lado, "o plano da prática e do diálogo analítico concreto"[106]; de outro, "um sistema psíquico contestável"[107] no qual é traduzido teoricamente aquele primeiro plano. A essa dualidade no trabalho freudiano corresponderia outra, na bibliografia: respectivamente, de um lado, os *Studien*, as cinco grandes psicanálises e *A Interpretação dos Sonhos*; de outro, os textos mecanicistas, como o *Projeto* O problema dessa conseqüência está em que o próprio Freud, "no decorrer de sua obra, jamais deu a entender que vislumbrasse qualquer espécie de contradição"[108] entre os dois domínios.

Outra conseqüência está em que, embora de maneira, segundo Monzani, vaga, há duas linhas possíveis de leitura filosófica de Freud: 1) *Leitura interna*: uma interpretação da busca do sentido numa síntese unitária do dualismo, superando-o. Só que as indicações de Hyppolite a esse respeito se limitam a uma região pouco extensa da obra de Freud; 2) *Leitura externa*: uma compreensão amparada por teorias filosóficas, pressupondo que o próprio Freud não tivesse profunda percepção das dimensões filosóficas de seu trabalho. O problema, segundo Monzani, está em que essa operação vinda de fora do discurso analítico inevitável e fatalmente distorceria por demais o próprio discurso freudiano.[109]

Enfim, como terceira conseqüência, segundo Monzani, ainda que ambos os domínios (o mecanismo e o sentido) convivam problematicamente, não se pode encontrar solução simplesmente numa "escolha" sem critérios, como faz Hyppolite (que elege o Freud que desvenda sentidos), de uma dessas regiões para orientar a leitura filosófica da obra freudiana.[110]

III.2.4. Continuísmo

De acordo com Monzani, uma das orientações de leitura do conjunto de textos freudianos pode ser denominada de linha continuísta, ao pressupor a "realização unitária de um projeto naturalista" e "uma continuidade ininterrupta, que nunca é abalada por cortes ou

---

[106] *Ibidem*, p. 71.
[107] Hyppolite, "Philosophie et Psychanalyse", p. 413, *apud* Monzani, *op. cit.*, p. 71.
[108] Monzani, *op. cit.* p. 71.
[109] *Ibidem*, pp. 72 e 73.
[110] *Ibidem*, p. 73.

cesuras"[111]. O continuísmo pode ser de ao menos dois tipos: primeiro, o de uma compreensão de Freud como biólogo. Segundo, por exemplo, Binswanger, Freud não teoriza exatamente nem em termos de anatomia, nem de fisiologia, mas de forma *biológica*, tanto na ênfase à pulsionalidade, que está no plano orgânico, quanto no desenvolvimentismo, que é próprio e caro aos biólogos e se faz presente em primeiro plano para o discurso freudiano[112]. Outro autor, Alexander, por sua vez, define claramente a psicanálise como ciência biológica.[113]

Uma forma diversa de continuísmo, de acordo com Monzani, é ocasionada pela publicação do *Projeto* e da correspondência com Fliess, "sob a constatação de que o famoso capítulo teórico da *Traumdeutug* (o capítulo VII) é uma retomada das teses elaboradas no *Projeto*" e sob duas hipóteses: primeiro, a de que toda a obra freudiana se basearia, implicitamente, na neurofisiologia do *Projeto* e, segundo, a de que a psicanálise, assim fundada, poderia revelar-se sujeita à verificação (hipótese que se pode encontrar na obra de K. Pribram, para quem "a metapsicologia posterior de Freud está assentada implicitamente nessa neuropsicologia", sendo, então, passível de ser testada)[114]. Segundo outro autor, Paes de Barros, essa neurofisiologia não constituiria uma "excrescência positivista"[115] no conjunto da teoria freudiana, nem haveria contradição entre sentido e mecanicismo, uma vez que "não se devem confundir os procedimentos *técnicos* de uma disciplina qualquer com o método que leva à sua fundamentação teórica"[116], de modo que a persistência do discurso neurológico ao longo da obra de Freud tem de ser vista como uma necessidade de sua teoria[117]. Segundo esse autor, não se encontra ruptura entre o *Projeto* e *A Interpretação dos Sonhos*, já que as mesmas teses daquele estão nesta, lembrando que o texto de 1895 não consiste exatamente num documento de neurologia, mas de neuropsicologia[118]. No entanto, Monzani observa que é preciso fazer ponderações relativas a Paes de Barros, uma vez que "uma leitura atenta do capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* mostra que "falar em modelo *neuropsicológico* parece ser manifestamente um

---

[111] Idem, ibidem, p. 74.
[112] Idem, ibidem.
[113] Idem, ibidem.
[114] Idem, ibidem, p. 76.
[115] Idem, ibidem, p. 77.
[116] Idem, ibidem, itálico do autor.
[117] Idem, ibidem, pp. 77 e 78.
[118] *Ibidem*, p. 79.

abuso"[119]. O que, de certo modo, é concordar com Pribram, para quem Freud, em *A Interpretação dos Sonhos*, apenas se inspirou no modelo do *Projeto* e não exata e/ou necessariamente o retomou.[120]

Ao fim, Monzani apresenta três ponderações, valorizando o raciocínio continuísta: 1) Mesmo admitindo que o modelo do capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* pouco tenha a ver com o do *Projeto*, isso não necessariamente quer dizer que nada tenha a ver;[121] 2) Não é impossível que as teses de *A Interpretação dos Sonhos*, mesmo sendo diferentes das do *Projeto*, possam ser verificadas ou refutadas por pesquisas de neuropsicologia; 3) Ainda assim, apesar da ponderação anterior, não há necessariamente "uma relação entre a neurologia (seja como neuroanatomia, como neurofisiologia ou como neuropsicologia) e as construções teóricas de Freud"[122].

III.2.3. A tese da ruptura

As leituras não-continuístas, pressupondo sempre um conflito entre energia e sentido, tendem a seguir o "princípio ordenador"[123] de Hyppolite, isto é, o de que há uma evolução na obra de Freud, na qual privilegia-se gradativamente o sentido, em detrimento da força.

Uma leitura exemplar desse tipo de orientação é a de Paul Ricoeur, para quem o *Projeto...* pode ser considerado "o estado hermenêutico do sistema"[124], já que, embora exista uma certa hermenêutica no manuscrito, esta nada tem a ver com a articulação do maquinário psíquico. Por sua vez, "*A Interpretação dos Sonhos* representa realmente o ponto de ruptura no pensamento freudiano"[125]. Este texto não oferece, é certo, "uma ruptura total e brusca"[126], mas ainda assim promove um primeiro momento de transformação, isto é, uma mudança, quase uma inversão, entre os papéis de explicação e interpretação. Enquanto no *Projeto* a explicação parece independente da interpretação, no texto de 1900 a

---

[119] *Ibidem*, itálico do autor.
[120] *Ibidem*, p. 80.
[121] *Ibidem*, pp. 96-97.
[122] *Ibidem*,, p. 97.
[123] *Ibidem*, p. 81.
[124] Ricoeur, P. *De l'Interprétation* -Essai sur Freud. Paris, Seuil, 1965, p. 78, *apud* Monzani, *op. cit.*, p. 82.
[125] Monzani, *op. cit.*, p. 84.
[126] *Ibidem*, p. 84.

segunda precede a primeira, de modo que, num primeiro passo, encontra-se o trabalho do sonho exigindo a interpretação. Num segundo passo, trata-se "de agora em diante (...) de *explicar teoricamente* o que a interpretação forneceu"[127]. A leitura de Ricoeur, num primeiro momento, não vê em Freud a duplicidade encontrada por Hyppolite, mas mostra, antes, que o plano do discurso analítico é que dirige a teoria[128].

Além disso, em relação ao *Projeto*, o discurso de *A Interpretação dos Sonhos* não lida mais com neurônios, mas com representações. Segundo Ricoeur, "(...) o aparelho psíquico de *A Interpretação dos Sonhos* funciona sem referência anatômica"[129]. Neste texto, fala-se de "idéias investidas e não de neurônios investidos"[130]. Isto é, o modelo de aparelho psíquico passou a ser mais analógico do que real.[131]

Dentro de sua própria leitura, Ricoeur reconhece ao menos dois problemas. O primeiro é o de que, apesar de ter promovido uma mudança expressiva em relação ao *Projeto*, nem por isso *A Interpretação dos Sonhos* alcança uma "composição harmoniosa" entre o ponto de vista econômico e o do sentido. O segundo problema é o de que, no capítulo VII, a linguagem física muitas vezes predomina, caracterizando uma herança muito clara do *Projeto*, e, "se de um lado ela é a explicitação daquilo que foi elaborado nos capítulos anteriores, de outro lado, ela aparece também como algo imposto, que coordena mal os materiais de que pretende dar conta"[132]. O fator quantitativo ainda retorna, muito explicitamente, em obras posteriores de Freud, como na Metapsicologia, comprometendo ainda mais a plausibilidade de uma leitura como a de Ricoeur[133], que acaba mostrando-se tão dualista quanto a de Hyppolite e ciosa de um banimento do discurso energético.[134] Em textos tardios de Freud (como "Alguns Mecanismos de Ciúme, na Paranóia e no Homossexualismo", *Além do Princípio do Prazer* e *O Ego e O Id*[135]), pode-se, ainda por cima, perceber que não somente não há ao longo da obra nenhuma inversão nas relações entre explicação e interpretação (como Ricoeur acredita ter havido entre o *Projeto* e *A Interpretação do Sonhos*) como nem mesmo ocorre sequer uma preponderância da segunda

---

[127] *Ibidem*, p. 85, itálico do autor.
[128] *Ibidem*, p. 81.
[129] Ricoeur, *op. cit.*, p. 95 *apud* Monzani, *op. cit.*, p. 86.
[130] Monzani, *op. cit.*, p. 86.
[131] *Ibidem*, pp. 86 e 87.
[132] *Ibidem*, pp. 87 e 88.
[133] *Ibidem*, pp. 88-96.
[134] *Ibidem*, p. 95.
[135] *Ibidem*, p. 98.

sobre a primeira, pois "o ponto de vista econômico só cresceu em importância" nas teorias elaboradas por Freud.[136]

III.2.4. A Interpretação no *Projeto*

Monzani parte para uma tentativa de mostrar em que medida pode-se encontrar alguma referência à interpretação e ao sentido no *Projeto*. De início, o autor nos lembra de que "Freud era, antes de tudo, um clínico", de modo que "a necessidade de levar em conta os fatos quantitativos e energéticos na estruturação do seu discurso teórico, muito antes de ser uma exigência do esquema positivista no qual Freud se formou, foi o resultado de inumeráveis constatações clínicas onde esse fator se impunha com tal peso que era impossível deixá-lo de lado"[137]. Um sinal disto está em que o "princípio de inércia", que é adotado explicitamente no *Projeto* e, segundo Monzani, orienta mesmo os textos freudianos posteriores, não é admissível organicamente, isto é, Freud está assumindo uma postura que desobedece à cartilha da neurologia científica. Em poucas palavras, já no *Projeto*, de certo modo, "o *psicanalista* Freud já havia tomado a palavra"[138]. Outro exemplo, segundo Monzani, está em que a tese de que a primeira ativação do desejo tem caráter alucinatório só aparentemente advém de deduções possíveis sobre o funcionamento neuronal em certo contexto. A constatação desse caráter se deve, antes, ao que Freud já havia obtido na experiência clínica relativa aos sonhos. Em resumo: "Em geral, é assim que as coisas se passam no *Projeto*, partindo dos dados e dos problemas que a prática clínica fornece, isto é, o trabalho de leitura, interpretação ou decifrамento dos sintomas patológicos orienta as construções teóricas"[139]. Ou, indo contra Ricoeur, embora a interpretação não esteja tematizada no *Projeto*, "ela não está, a rigor, ausente.[140]

---

[136] *Ibidem*, pp. 97 e 98.
[137] *Ibidem*, pp. 100 e 101.
[138] *Ibidem*, p. 101, itálico do autor.
[139] *Ibidem*, p. 102.
[140] *Ibidem*, p. 103.

III.2.5. A chegada da explicação em *A Interpretação dos Sonhos*

Mas o problema, considera Monzani, não está tanto em saber se a interpretação e a explicação estão presentes, e em que medida, no *Projeto* e em *A Interpretação dos Sonhos*, mas em entender como ambos os elementos se relacionam em cada um dos textos.[141] No texto de 1900, fica evidente como "é, sobretudo, através desse processo [da interpretação] que é possível desvelar os mecanismos psíquicos que estão em jogo na elaboração onírica"[142]. Não se trata, todavia, como pensaria Ricoeur, de uma subordinação da explicação à interpretação[143], pois, como argumenta Freud, os sonhos exigem interpretação quando são obscuros, mas, *mesmo no caso de sonhos em que a interpretação é óbvia* (um exemplo é o do "menino que arde"), *uma explicação é exigida*: "o sonho, enquanto sonho, independentemente de ser passível de interpretação como fenômeno dotado de significado, exige uma explicação, já que possui características tão díspares daquelas que nos apresenta a vida de vigília"[144]. Poderíamos formular em poucas palavras o raciocínio de Freud assim: A exigência de explicação não depende de uma exigência de interpretação.

Todavia, o texto que encontramos no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* não apresenta, segundo Monzani, essa explicação tão independente da interpretação: "Ora, é inegável que são os resultados do trabalho interpretativo que devem orientar essa tentativa de explicação. Sem eles, talvez, possa-se estruturar uma "teoria" dos sonhos que "explique" a estrutura psíquica que os torna possíveis. Mas jamais chegaríamos à teoria do funcionamento e da estrutura do esquema do psiquismo *tal qual ela aparece no capítulo VII*"[145]. A questão, assim, "não é tanto se há uma subordinação da explicação ao processo de interpretação", mas, antes, de verificar "o que pode significar o termo "subordinação" nesse contexto"[146].

Segundo Monzani, uma hipótese fraca seria a de que o capítulo VII apenas sintetiza e organiza as teses que já foram sendo encontradas ao longo da exposição do trabalho de interpretação, realizada nos seis capítulos precedentes. A negação dessa possibilidade de compreensão pode ser feita com recurso a um simples argumento: se a interpretação dá

---

[141] *Ibidem*, pp. 103 e 104.
[142] *Ibidem*, p. 104.
[143] *Ibidem*, pp. 105 e 106.
[144] *Ibidem*, pp 106 e 107.
[145] *Ibidem*, p. 107, itálico nosso.
[146] *Ibidem*, pp. 109 e 110.

conta de tudo o que é exposto no capítulo VII, por que se introduzem "novas suposições teóricas" neste?[147]

De acordo com Monzani, orientando-se por outro raciocínio, deve-se lembrar que, antes do capítulo VII, quando Freud procura refutar as objeções à tese de que todos os sonhos são realizações de desejos, há a admissão de que, a cada vez, é necessário analisar-se o sonho que se toma como um suposto exemplo em que não ocorrem desejos. Essa nova análise a cada caso específico faz "com que o trabalho de prova fique relegado praticamente a uma tarefa sem fim ou pelo menos indefinida"[148]. O capítulo VII surge então como tentativa de universalizar as teses obtidas na interpretação descrita anteriormente, e, para isso, são introduzidas hipóteses "novas", na verdade procedentes do *Projeto*, que permitem mostrar que "*apenas* um desejo é capaz de movimentar esse aparelho e, portanto, *sempre* se trata, direta ou indiretamente, disso"[149], isto é, de que, no fundo, todo sonho, sem exceção, é mesmo uma forma de realização de desejo.

Em suma, segundo Monzani, a interpretação apenas "orienta e formula problemas teóricos que devem ser resolvidos em outro nível"[150]. A explicação, por sua vez, não pode ser reduzida a "um puro resultado do trabalho de interpretação"[151], como gostaria Ricoeur. "Não se trata de divórcio, mas de níveis diferentes que Freud sempre faz questão de manter"[152]). Ou, ainda, se a questão é saber quem depende de quem, "existiria, assim, uma subordinação recíproca entre interpretação e explicação, cada uma a seu nível: a interpretação *produz* teses que a explicação *fundamenta*"[153]. No entanto, não se pode dizer que o *Projeto* e *A Interpretação dos Sonhos* compartilham do mesmo "espaço"[154], já que o primeiro texto se baseia em muito na estrutura neuronal. O que há entre ambos os escritos não é uma diferença de natureza, mas somente de grau.[155]

---

[147] *Ibidem*, p. 110.
[148] *Ibidem*, p. 111.
[149] *Ibidem*, p. 112.
[150] *Ibidem*, p. 113.
[151] *Ibidem*, p. 114.
[152] *Ibidem.*
[153] *Ibidem*, itálicos do autor.
[154] *Ibidem*, p. 115
[155] *Ibidem*, p.114.

Monzani observa que uma das passagens em que Freud é mais explícito a respeito da natureza do modelo de aparelho psíquico presente no capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* é a seguinte:

> O que nos é apresentado nestas palavras [de Fechner] é a idéia de localização psíquica (*psychischen Lokalität*). Desprezarei inteiramente o fato de que o aparato anímico (*der seeliche Apparat*) em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de um preparado anatômico (*anatomisches Präparat*), e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar a localização psíquica por qualquer modo anatômico. Permanecerei no campo psicológico [...][156].

Em geral, essa passagem é das mais lembradas como sinal de que Freud estaria abandonando de vez qualquer pretensão de fundar a psicanálise num modelo como o que aparece no *Projeto*, e mesmo aqueles que defendem uma leitura contrária do desenvolvimento das teses e textos de Freud, concordam que "são obrigados a reconhecer que há uma mudança na *linguagem*" do contexto em questão, e acabam tendo de sair-se interpretando tal passagem como "uma espécie de "recuo estratégico" da parte de Freud, que, não considerando o momento oportuno, joga para o futuro esse possível casamento das ciências organo-neurológicas com a Psicanálise"[157].

Comparativamente, as características do modelo psíquico desenvolvido no texto do *Projeto* ressaltadas por Monzani estão aquelas que mostram seu referencial preciso, isto é, o anatômico.[158] Nesse modelo, cada representação corresponde a um suporte material, e a extrema variabilidade da vida psíquica se resume a quantidades que se põem em fluxo.[159] Supõe-se elaborar, assim, uma "cópia" abstrata e simplificada de seu referente concreto e empírico, o cérebro"[160]. Além disso, as leis de funcionamento do aparelho são as mesmas que valem em outros campos da fisiologia. Monzani concorda com a expressão utilizada por Ricoeur para descrever esse modelo do *Projeto*: "representação real"[161].

---

[156] Freud, *Edição Standard Brasileira...*, vol. V, 572; *Gesammelte Werke*, vol. II/III, 541. Na edição em português da *Traumdeutung* que estamos utilizando, com tradução de Walderedo Ismael de Oliveira, a referência apropriada é a p.533, com pequenas mudanças em relação à tradução aqui transcrita.
[157] *Ibidem*, p. 117.
[158] *Ibidem*, p. 118.
[159] *Ibidem*, p. 119.
[160] *Ibidem*.
[161] Ricoeur, *op. cit.*, p. 95 *apud* Monzani, *op. cit.*, p.120.

Por sua vez, o modelo do capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* está, comparado com o do *Projeto*, "a uma distância muito maior daquilo que pretende representar"[162]. A relação entre o representante e a realidade não é mais de correspondência, mas de analogia. Há dois "momentos" na caracterização de Freud do novo modelo: primeiro, deve-se fazer abstração do fato de que há um suporte cerebral para o que se pretende descrever para evitar qualquer tentativa de localizá-lo anatomicamente. Depois, a localização psíquica de que fala Freud está para o cérebro assim como, no caso de um microscópio ou um telescópio, o ponto ideal de uma imagem está para o aparelho concreto pelo qual ela pode ser vista[163]. Monzani faz questão de insistir em que Freud não está afirmando uma incompatibilidade entre o que pretende descrever e uma compreensão neurológica, mas está apenas buscando ser prudente, sem arriscar nenhum tipo de comprometimento.[164]

Assim, a passagem do *Projeto* para a *Interpretação dos Sonhos* não é exatamente a da explicação para a interpretação, mas a de um aparelho com pretensão de correspondência com a anatomia neuronal para um aparelho ponderada e propositalmente analógico.[165]

III.2.6.. Particularidades do esquema do aparelho psíquico

Observando cuidadosamente a tópica apresentada no capítulo VII, Monzani nota que há referências, sob diversos graus de explicitação, ao corpo e à anatomia no esquema apresentado. Por exemplo, as extremidades perceptiva e motora podem ser vistas como, respectivamente, uma região tátil e outra, literalmente muscular. Além disso, a seqüência dos itens que se põem entre as duas extremidades também é de ordem anatômica e corporal (como se fossem lentes, no caso da analogia com o microscópio).[166]

Outro item que macula a idéia de uma representação imaculadamente abstrata está na representação das funções psíquicas, cujo modelo é o arco-reflexo.[167]

---

[162] Monzani, *op. cit.*, p. 121.
[163] *Ibidem*, p. 122.
[164] *Ibidem*, pp. 122 e 123.
[165] *Ibidem*, p. 123.
[166] *Ibidem*, p. 126.
[167] *Ibidem*.

Além disso, há até mesmo referenciais neurológicos explícitos no texto. Num deles, ao referir-se aos processos secundários, Freud observa: "A mecânica desses processos é-me inteiramente desconhecida: quem quer que queira tomar essas idéias a sério teria de procurar analogias físicas para elas e descobrir um meio de representar os movimentos que acompanham as excitações dos neurônios"[168]. Segundo Monzani, extraem-se as seguintes idéias de tal passagem: primeiro, que ao menos em relação aos processos secundários, é possível falar em mecânica subjacente; depois, que, se o que se busca é uma representação desses processos, é necessário um apelo à excitação de neurônios; por fim, os processos neurológicos estão relacionados com os processos psíquicos (e mesmo com a localidade psíquica).[169]

Isto é, escapando ao que parece ser sua intenção geral no capítulo, Freud acaba "derrapando" num linguajar repleto de imagens, que sugerem algo um pouco mais concreto do que uma metáfora.

III.2.7. A localização do aparelho psíquico

Outro ponto que intriga Monzani é

> o aparecimento dessa idéia um pouco estranha de que o espaço, o lugar onde se desenrolam os processos que se pretendem estudar é o de um ponto ideal que Freud denomina localidade psíquica.[170]

Note-se, neste caso, que outros dois excertos de *A Interpretação dos Sonhos* são utilizadas por Monzani para levantar uma nova problematização e ao mesmo tempo sugerir melhores contornos para o aparelho psíquico de que se trata no capítulo em questão. Assim, num certo momento, Freud nota que

> aquilo que o debate psicológico nas seções precedentes nos leva a presumir não é a existência de dois *sistemas* situados próximos da

[168] Freud, *Gesammelte Werke*, II, 637; II/III, 605. Na edição que usamos, p.591.
[169] Monzani, *op. cit.*, p. 128.
[170] *Ibidem*, p. 124, itálico nosso.

> extremidade motora do aparelho, mas a existência de duas espécies de *processos de excitação ou modos de sua descarga.*[171]

Por um lado, nota Monzani, essa passagem sugere que os processo psíquicos têm um trânsito dependente não de troca de lugares, como na passagem do inconsciente para o consciente, mas "devem ser pensados em termos de investimentos e desinvestimenos"[172]. Por outro lado, Freud se mantém sempre propondo que não se perca de perspectiva a representação topográfica. Em outro trecho tal proposta ganha um traçado um pouco mais preciso, quando Freud nota que

> os pensamentos e as formações psíquicas nunca devem ser localizados nos elementos orgânicos do sistema nervoso, mas, por assim dizer, entre eles, no lugar onde se formam as resistências e as facilitações que lhes correspondem. Tudo o que pode tornar-se objeto de nossa percepção interior é *virtual*, como a imagem dada num telescópio pela passagem dos raios luminosos. Mas os sistemas, *que não são entidades psíquicas e nunca são acessíveis à nossa percepção psíquica*, temos o direito de compará-los às lentes do telescópio, que projetam a imagem.[173]

Em suma, o psíquico, "não sendo psíquico", é, no fundo, de natureza mais neurológica do que outras passagens talvez façam supor, sem, no entanto, que seja possível localizar as formações psíquicas, que corresponderiam a "cruzamentos de várias séries psíquicas"[174].

Resumidamente, o reconhecimento de um mecanismo que envolve a atividade neuronal não permite que identifiquemos a formação psíquica nem com o neurônio nem com o fluxo da excitação pelos neurônios. No caso da analogia do aparelho psíquico com o microscópio, completa Monzani, esse fluxo corresponderia apenas à luz que atravessa as diversas lentes.[175] Além disso, "essa formação psíquica não se encontra em nenhum ponto

---

[171] FREUD,S. V,648; II/III, 614.
[172] MONZANI, *op. cit.*, p. 131.
[173] FREUD, V, 649; II/III, 615, 616 *apud* MONZANI, *op. cit.*, pp. 131 e 132, itálicos de Monzani, com exceção da palavra "virtual".
[174] Monzani, L.R, *op. cit.*, p.132.
[175] *Ibidem.*

tangível do aparelho mas aparece como algo que se cristaliza entre eles, uma espécie de ponto ideal que cristaliza essa formação e é passível de ser percebida"[176].

III.2.8.Aparelho de linguagem e aparelho psíquico

Uma melhor definição do que significa exatamente o aparelho psíquico no conjunto da obra de Freud é encontrada por Monzani nas observações de Binswanger e Nassif sobre um dos primeiros escritos de Freud, *Sobre a Concepção da Afasia*, em que se apresenta uma aparelho de linguagem. Neste, Monzani entrevê "a possibilidade de uma *topologia anímica (da mente) que não se confunde com a topologia neuronal*"[177]. Ou, expressando-se de outro modo, nota que, apesar de tal aparelho de linguagem poder "estar (e seguramente está) ancorado e mesmo enraizado em seus contornos na realidade neuronal, enquanto totalidade, ele escapa dessa identificação"[178]. Diante de tais considerações, torna-se possível "articular um discurso que leva em conta a dimensão do lugar *sem que isso necessariamente implique localizar esse lugar*"[179]. Depois de definir a linguagem como "uma função extremamente complexa, que supõe a síntese de inúmeras funções particulares (acústica, motora, cinestésica, ótica, etc.)"[180], Freud postula "um aparato ou aparelho da linguagem que seria o responsável por esse processo de integração das diferentes funções parciais"[181].

Haveria então, segundo Monzani, uma continuidade entre as idéias características do aparelho de linguagem das *Afasias* e as do aparelho psíquico de *A Interpretação dos Sonhos* , que têm em comum principalmente "a idéia de uma topologia que, embora ancorada no sistema neuronal, não se confunde com ele"[182].

---

[176] *Ibidem*, pp. 132 e 133.
[177] *Ibidem*, p. 136, itálico do autor)
[178] *Ibidem*, p. 135.
[179] *Ibidem*,.
[180] *Ibidem*, p. 134.
[181] *Ibidem*.
[182] *Ibidem*, p. 136.

III.2.9. Exceção: o *Projeto*

Assim, respondendo à questão que conduz Monzani em toda essa discussão ("(...) se *A Interpretação dos Sonhos* representa ou não uma ruptura no discurso freudiano"[183]) pode-se afirmar que o que há de ruptura ou exceção está no *Projeto*, que é um elemento estranho à linha de certo modo contínua que liga *A Interpretação dos Sonhos* e *As Afasias*.[184]. Não se trata, ainda assim, de uma continuidade propriamente dita entre *A Interpretação dos Sonhos* e textos que lhe são anteriores, haja vista as diferenças no plano da articulação teórica (já que no texto de 1900 o conceito de inconsciente é muito melhor trabalhado e definido que antes)[185], no da concepção do sonho (com o desvelamento do recalque, da elaboração secundária, de Édipo e do desejo de dormir e a tematização ampla da interpretação) e no do "refinamento conceitual" e da construção de um "edifício harmonioso" de "teses esparsas"[186]. Aproveitando a analogia freudiana entre aparelho psíquico e microscópio, Monzani constrói outra, entre sonho e cinema:

> Essa realidade entre o corpo e a cena do sonho trabalha incessantemente e produz a simbolização primária. E isso, que é o mais importante, não é representado nessa tela, no sonho. É o que Freud denominou o trabalho de formação onírica. Operando em função da encenação do desejo, esse trabalho é invisível, inacessível para o sujeito (assim como a máquina e o rolo de celulóide nos são invisíveis quando assistimos a um filme).[187]

Sintetizando as últimas considerações de Monzani, quanto ao que mais diretamente nos importa, se o *Projeto* é uma exceção no desenvolvimento teórico freudiano, um aparelho psíquico (ou lingüístico) não redutível ao fisiológico foi o que Freud planejou mais constantemente ou, ao menos, foi aquele que teve uma aceitação suficiente por parte de seu autor, a ponto de este não rejeitar a publicação dos escritos que lhe fazem referência.

---

[183] *Ibidem*, p. 124.
[184] *Ibidem*, p. 137.
[185] *Ibidem*, p. 139.
[186] *Ibidem*, p. 140.
[187] *Ibidem*, p. 141.

É um aparato não redutível ao físico à medida que sua topologia é não-neuronal, isto é, está localizado num "local sem localização". Ou, diferentemente do esquema apresentado no *Projeto*, temos no modelo descrito em *A Interpretação dos Sonhos* uma "representação não-real" (para ficarmos nos termos de Ricoeur).

IV- A representação mental no aparelho psíquico

IV.1. Por que a representação mental?

O que nos parece o foco da relação entre mente e corpo ou o ponto de encontro entre o que Freud chama literalmente de psíquico e somático está na idéia de uma energia psíquica que catexiza representações.

Então, por que não explorar o problema mente-corpo a partir do conceito de "energia psíquica"? Ou o de "catexia"? Afinal, este se encontra, como diz Strachey, na fronteira entre o mental e o físico"[188] .

Em primeiro lugar, a noção de energia presente em *A Interpretação dos Sonhos* já se inclui no plano psicológico. Tanto que já vem qualificada pelo adjetivo "psíquico". Note-se que, no *Projeto*, havia, sim, ambigüidade porque, entre outras coisas, tal adjetivo estava ausente.

Além disso, se não levarmos em conta o adjetivo "psíquico" aí incluído ou se, pelo menos, suspendermos o juízo quanto ao que seria uma oposição entre o psíquico e o corporal (já que esta oposição não chega a ser explicitamente formulada por Freud), veremos então que a energia, mesmo sendo considerada psíquica, pode ser entendida como algo totalmente físico, tal como Solomon[189] indica em relação ao *Projeto*.

O mesmo pode ser argumentado para justificar que o conceito de catexia não mereça estar no centro das atenções.

Resta-nos, assim, a noção de representação.[190]

IV.2. Características da representação freudiana

Será possível notar que, a rigor, Freud não fala exatamente em "representação mental" (cujo correspondente em alemão seria algo como *geistige Vorstellung*), mas apenas

---

[188] STRACHEY, J. "Appendix C" *in*: FREUD, S. *Standard Edition* I, p.396

[189] SOLOMON, R."A Teoria Neurológica da Mente em Freud" in WOLLHEIM, R. *Freud* - Uma Coleção de Ensaios Críticos. Trad. Klaus Scheel. Rio de Janeiro: Artenova, 1976, p.59.

[190] Mesmo que estejamos equivocados a tal respeito e venhamos futuramente a perceber (inclusive, talvez, a partir de desenvolvimentos da dissertação presente) que a energia e/ou a catexia ocupam lugar mais decisivo para uma compreensão da tensão mente-corpo em Freud, esses conceitos com certeza serão melhor compreendidos em vista da noção de representação. Isto é, em todo caso, o exercício deste momento não terá sido vão.

em "representação" (*Vorstellung*) ou "representação-meta" (*Ziel-Vorstellung*). O adjetivo aí acrescentado por nós advém apenas para efeito da comparação com a representação conexionista que, esta sim, está nominalmente relacionada ao mental (mental representation).

Freud aplica termos como "representação", "representar" e "representabilidade" em diversos contextos ao longo de todo o texto em questão. Em muitas destas situações, mesmo a noção mais central das três, a de representação, é empregada, por assim dizer, não tecnicamente. Foge aos objetivos deste trabalho examinar em que situações precisamente o autor está sendo técnico ou não. No entanto, exatamente nas passagens referentes à teoria do aparelho psíquico, a idéia de representação ganha contornos menos imprecisos que nas partes anteriores da obra. Dizemos "menos imprecisos", porque mesmo no Capítulo VII Freud não se preocupa em tornar precisa tal noção, nem em abordá-la isoladamente.

Nessas passagens, Freud fala primeiro (mais exatamente na seção A do Capítulo VII) em representações-meta, que estão presentes nos pensamentos, oníricos ou não, conscientes ou não, e que os encadeiam. Nesta acepção, a idéia de "meta" confere à representação a propriedade de ser intencional. A esse respeito, é oportuno considerar a distinção feita por Henri Atlan:

> Tem-se o costume de distinguir a intencionalidade no sentido comum de busca de um objetivo e a intencionalidade no sentido técnico de fonte de significações do pensamento em psicologia, retomado em seguida pela fenomenologia como características das atividades de consciência doadora de sentido, e mais tarde pela psicolingüística, como fonte das significações da linguagem.[191]

Certamente o emprego que Freud dá à noção de representação-meta supõe uma idéia de intencionalidade mais próxima à segunda acepção apontada pelo autor citado, embora seja preservado o caráter finalista "estimulante" de "intencionalidade" no primeiro sentido.

Temos também, na seção (B) do capítulo em questão, a idéia de "representação" como traço mnêmico que é desprovido de qualidade e é exclusivo da incidência das percepções que têm lugar sobre a extremidade sensorial do aparelho. Como observa

---

[191] ATLAN, H. "Project et significations dans des réseaux d'automates: le rôle de la sophistication, in *Philosophiques*, v. XX. n.2, outono, 1993, p. 443.

V- Raiz behaviorista do problema mente-corpo contemporâneo

O que chamamos de filosofia da mente é o campo de debates sobre a mente humana que atualmente têm como protagonistas mais reconhecíveis, entre outros, os filósofos Smart, Feigl, T.Nagel, Ned Block, Jaegwon Kim e John Searle.

Dentro da filosofia da mente, raramente uma discussão sobre o problema mente-corpo, mesmo a mais genérica, deixa de mencionar a chamada crítica de Ryle ao "fantasma na máquina".

De fato, uma das discussões recentes mais influentes sobre mente e corpo na produção filosófica dos últimos cem anos está no livro *The Concept of Mind*, de Gilbert Ryle[193], em que vemos o autor procurando mostrar que, apesar de aquilo que chama de "mito de Descartes"[194] haver contribuído em muito para o avanço dos estudos especulativos em torno do conhecimento, esse mito teria levado boa parte da tradição filosófica dos últimos séculos ao que chama de "erro categórico".

Tal erro consiste em considerar-se que o conceito de mente deva ser pensado independentemente do de corpo. Seguindo um dos muitos exemplos que o autor nos oferece desse tipo de equívoco, poderíamos considerar falho o raciocínio de um indivíduo que, ao ser mostrado um certo espaço, com um prédio repleto de salas de aula, auditório, biblioteca, escritórios, etc., perguntasse depois disso onde ficaria o prédio da universidade. Bem, ocorre o mesmo, para Ryle, quando tentamos encontrar a mente "ao lado" ou "dentro" do corpo.

O texto de Ryle procura mostrar que, segundo a doutrina dualista (exemplarmente desenvolvida nos trabalhos de Descartes[195]), a mente, isolada do corpo, não poderia ter o mesmo tipo de estrutura e constituição que este último, não sendo, então, algo com estrutura física. Enquanto que, para o mecanicismo radical de Hobbes, a mente funcionaria

---

[193] RYLE. G. *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble, 1949.

[194] Eis o mito de Descartes, segundo a caracterização feita por Ryle: (a) todo ser humano tem um corpo e uma mente; (b) os corpos humanos estão no espaço e sujeitos às leis mecânicas, as quais governam todos os outros corpos no espaço. Os estados e processos corporais são públicos, podendo ser observados externamente. Não estando sujeitos às leis mecânicas, a mente e seus processos são observáveis apenas pelo sujeito - ao menos alguns "episódios mentais" são diretamente acessíveis, por meio de introspecção, à consciência subjetiva; (c) apesar de ser desprovida de corporalidade, a mente influencia o corpo e vice-versa.

[195] Não nos cabe aqui, investigar em que medida a leitura de Descartes na qual se funda o mito de que fala Ryle é correta ou não. O relevante no momento é que é justamente essa leitura o que ocasiona a discussão.

mais complexamente que um relógio, mas tendo as mesmas características funcionais dessa máquina, Descartes propõe que os estados/processos da mente, apesar de não serem observáveis e de poderem causar movimentos do corpo, constituiriam um "negativo" deste.[196] Os processos de causa e efeito mentais seriam um "negativo" daqueles processos que ocorrem nos corpos.

Ryle, que chama a descrição cartesiana deste dualismo de teoria do "fantasma na máquina", ironiza ainda mais o mecanicismo mental, chamando-o de "máquina-fantasma no corpo-máquina"[197]. Seja lá qual for a peculiaridade da causalidade mental em relação à do corpo, o caso é que, tanto quanto esta última, ela deve ser determinista. E isto, então, segundo Ryle, entra em choque com a teoria da liberdade da vontade: "O problema da Liberdade de Vontade era o problema de como conciliar a hipótese de que as mentes têm de ser descritas em termos extraídos da mecânica com o conhecimento de que a conduta humana de nível mais sofisticado não é do mesmo tipo que o comportamento das máquinas"[198].

E, como, por outro lado, pergunta o filósofo, a mente poderia ser causa de algum processo no corpo, dado que ambos possuem naturezas tão distintas?

Na esteira desse antagonismo de "liberdade de vontade *versus* causalidade", Ryle se questiona: uma vez que a teoria dualista afirma que só o sujeito pode ter certeza a respeito dos seus próprios estados mentais, como se poderiam distinguir duas ações iguais feitas por um homem e por um robô? Bem, não importa qual seja o meio de saber-se isso, a questão é que *se sabe* fazer tal distinção. Ryle continua: Descartes, diante de uma virtual necessidade de distingui-las, apenas perguntaria: "dado que o princípio de causa mecânica (entre mente e corpo) não nos diz a diferença, que outro princípio causal nos diria?" [199]. Descartes estaria cometendo aqui outro erro categórico, pois, segundo Ryle, a questão não e que *um* modelo causal seja insuficiente, mas que *o* modelo causal em si o é!

---

[196] Dizer que a mente seria um "negativo do corpo" é considerar, nas palavras do próprio texto de Ryle, que "mentes são coisas, mas tipos de coisas diferentes dos corpos; processos mentais são causas e efeitos, mas tipos de causas e efeitos diferentes dos movimentos corporais" (Ryle, *op.cit.*, p. 19).
[197] Isto significa o seguinte: dizer que existe uma mente desprovida de corporalidade dentro de um corpo, o qual processa mecanicamente, é assumir a imagem do "fantasma na máquina". Mas dizer que a mente processa também mecanicamente, mas sem corporalidade, é trazer, então, a imagem de uma "máquina-fantasma na máquina" (idem, ibidem, p. 20).
[198] Ibidem, p.20.
[199] Ibidem, p. 21.

O ponto central deste último problema (como distinguir, do mesmo modo que Descartes, a ação inteligente da não-inteligente) é justamente a concepção dualista de um mundo oculto (a mente) que rege um mundo explícito (o corpo). Como argumenta Ryle, assim como não se pode falar em distinção ou igualdade entre mente e corpo (no fundo, toda vez que se tenta uma tal equiparação, um dos dois acaba sendo submetido ao outro e vice-versa) porque cada um pertence a um *nível conceitual* diferente, também não é o caso de descrever, segundo as "ocultas" operações mentais, aquilo que confere o caráter de inteligência a uma determinada ação. O desempenho inteligente de uma tarefa não exige, segundo Ryle, operações mentais que estejam carregadas de reflexão intelectual.[200]

Ryle, apresentando uma distinção entre "saber como" ("know how") e "saber que" ("know that")[201], mostra que o segundo tipo de saber não e o suficiente para o desenvolvimento de um tipo de conhecimento. Assim, por exemplo, saber de cor todas as regras do jogo de xadrez não implica a habilidade no desempenho no tabuleiro, ao passo que se pode, apenas pela observação de diversas partidas, intuir em que situação se deve fazer qual movimento com qual peça e ter um desempenho bom, ainda que não se saiba quais sejam exatamente as regras do jogo.

Alem disso, diferentemente do que o senso comum (que também é dualista) pensa, o jogador habilidoso não refaz todas as regras lingüisticamente "na sua cabeça" antes de mover uma peça no tabuleiro. Sua ação já esta naturalmente impregnada por aquele "saber que", tendo se constituído, pelo hábito de utilização correta nas situações adequadas, em "saber como".

Não seria essa antecipação mental do "saber que" o fator diferenciador entre uma ação inteligente e uma não-inteligente. Pois, para decidir qual tipo de "saber que" escolher em determinada situação, o sujeito precisaria recorrer a outro tipo de "saber que", e assim por diante, indefinidamente.

O que diferencia os dois tipos de ação (a inteligente e a não-inteligente) é, segundo Ryle, o propósito, uma disposição que o "saber como" permite, progressivamente, desenvolver. Numa só jogada, que façam no tabuleiro um bêbado e um homem sóbrio,

---

[200] Ibidem, pp. 25 - 27.
[201] Ibidem, pp. 27 - 61.

talvez não possamos distinguir um indivíduo do outro - por exemplo, uma jogada, por acaso conveniente, ocultaria o bêbado. Mas as jogadas sucessivas revelariam a falta de propósito num dos competidores - e este seria o bêbado.

Mais à frente veremos melhor o que caracteriza tal diferença.

Por enquanto, vejamos que, à convenção cartesiana[202] segundo a qual uma mente não tem acesso a outras mentes, Ryle pergunta: como podemos entender a nossa indubitável capacidade de perceber a ação de uma outra pessoa como inteligente? O próprio autor responde: o caso é que não inferimos a partir das ações observadas os trabalhos mentais daquele que agiu - aquelas ações são e constituem os trabalhos mentais! Ao compreender suas estratégias num jogo, seguir seus argumentos, não estou partindo destes fatos para chegar à sua mente: eu já a estou acompanhando desde o começo! Afinal, não estou apenas vendo você jogar ou ouvindo seus argumentos num outro momento. Eu estou, simultaneamente, entendendo todos eles![203]

Outro dogma familiar à tradição cartesiana é o que Ryle chama de "mito das volições"[204]. Correspondem às volições os processos descritos teoricamente como expressão da vontade. Esta seria uma das três classes de processos mentais - as outras duas sendo o pensamento e o sentimento.[205] Como extensão do mito do "fantasma na máquina", as volições seriam uma espécie de tradução do mental para o corporal, ou seja, uma forma de causalidade da mente em relação ao corpo. Segundo esta teoria "paramecânica", há volição entre a minha vontade - ou seja, a minha decisão em, por exemplo, puxar o gatilho (tudo isto ocorrendo no mundo interno e oculto da mente) - e o meu ato - continuando com o mesmo exemplo, ato de puxar o gatilho (o que ocorre no mundo externo, observável e público dos corpos).

São quatro as principais objeções de Ryle às noções de volição descritas:

---

[202] A rigor, a inacessibilidade de uma mente em relação às demais não constitui característica necessária do dogma de Descartes. Mas, uma vez que tal tema é fonte de preocupação por parte de seguidores do cartesianismo, podemos colocá-lo como parte da convenção cartesiana.
[203] Ibidem, p. 61.
[204] Ibidem, pp. 62 - 82.
[205] "Freqüentemente ouvimos dizer que a mente ou Alma tem três partes, a saber, Pensamento, Sentimento e Vontade; ou, mais pomposamente, a Mente ou Alma funciona de três modos irredutíveis, o modo Cognitivo, o modo Emocional e o modo Conativo" (Idem, ibidem, p. 62).

Primeira objeção: A alegação da existência das volições não se fundamenta empiricamente. Nem mesmo para o senso comum: ninguém, exceto os cartesianos, jamais teve necessidade de atribuir às próprias ações causas presentes nos atos mentais. O conceito de volição, tal como tomado pelos dualistas, em nada ajuda na explicação dos atos humanos.[206]

Segunda objeção: Supondo que tais volições existissem, somente por adivinhação poderíamos concluir, a partir dos aspectos externos da ação de outra pessoa, se essa ação foi executada volitivamente ou não. O próprio sujeito da ação, se quisesse provar-nos que houve volição no seu ato, não poderia valer-se senão do mundo físico para tal prova (por exemplo, do movimento de seus lábios emitindo sentenças explicativas). Ou seja, se houvesse provas da existência de volições, tais provas teriam de ser empíricas. Causas mentais nunca poderiam funcionar como fator explicativo.[207]

Por outro lado, mesmo que o sujeito achasse que, por meio de introspecção ou pelos supostos pronunciamentos da consciência, ele houvesse tido acesso a tais "causas fantasmas", não haveria como relacionar estas causas com o efeito observável da ação (por exemplo, a ação de puxar um gatilho). Ha um vão misterioso entre as partes ("...a volição do sujeito pode ter tido algum outro movimento como efeito, e o puxão do gatilho pode ter tido algum outro evento como causa"[208]).

Terceira objeção: Esse "vão misterioso" entre causa mental e efeito corporal não pode ser solucionado por parte de quem, ainda assim, insistir em crer no "mito de Descartes". Uma vez que corpo e mente pertencem a *tipos de existência* ("sorts of existence") diferentes, não é possível que haja pontes entre esses dois mundos.[209] Ao mesmo tempo em que caracterizam a mente como sendo pertencente a um mundo diferente daquele no qual corporalmente imperam causas e efeitos, os cartesianos ainda assim fazem da mente a explicação - causal! - necessária para as ações humanas chamadas inteligentes.

Quarta objeção: Os cartesianos, na verdade, no fim das contas, vão além: a mente causa não somente ações corporais como também ações mentais, as quais podem ser

---

[206] Ibidem, pp. 64 e 65.
[207] Ibidem, pp. 65 e 66.
[208] Ibidem, p. 66.
[209] Ibidem.

objetivadas como inteligentes. Mas, sendo assim, ataca Ryle, quais então seriam as causas (inteligentes) para as causas (também inteligentes) para as causas, etc..., da minha volição (mais uma vez, inteligente) de puxar o gatilho? Ou seja, que volição teria causado a volição de agir volitivamente? O regresso ao infinito é inevitável.[210]

Apesar dessas objeções, é importante notar que Ryle não pretende desaprovar uma distinção entre ações voluntárias e involuntárias. O filósofo argumenta que, quanto mais um sujeito se capacita para desempenhar uma determinada tarefa, mais domínio ele tem sobre o que faz e, portanto, podemos dizer que mais voluntariamente executa suas ações. Ao contrário, quando ocorre uma falha no desempenho de uma certa tarefa, fica claro que não há, ainda, domínio senão parcial daquele tipo de ação, e, portanto, o sujeito ainda não age completamente de modo voluntário.[211]

---

[210] Ibidem, pp. 67 e 68.

[211] Poder-se-ia questionar: Ryle não estaria, então, tentando fundamentar aquilo a que chamamos de ações, pensamentos, desejos, numa espécie de capacidade de aprendizado? Não tornar-se-ia o homem, segundo uma tal concepção, um animal apenas um pouco mais sofisticado que os demais? Parece que sim.

Do capítulo "Disposições e Ocorrências" ("Dispositions and Occurrences", Ibidem, pp. 116 - 153) vamos tentar extrair um esclarecimento. E, de dentro das análises de linguagem que predominam no texto, saímos com um esquema que, se não aparece literalmente no texto de Ryle, acreditamos ser sucintamente elucidativo da teoria do autor.

Ei-lo:

A nossa capacidade de desempenhar uma determinada ação está intrinsecamente ligada a uma complexa combinação, pra dizer assim, de outras capacidades. Por exemplo, afirmar "José pode nadar" é como falar de uma capacidade que está "condicionada" a outras: "José pode nadar" porque "já sabe nadar" ou, senão, porque "pode aprender a nadar por estas e aquelas capacidades e/ou disposições".

Da mesma forma, aquilo a que chamamos de "decisão" inclui a capacidade de relacionar a situação (na qual tal decisão deve ser tomada) com outras situações semelhantes nas quais um mesmo tipo de decisão foi (ou é) conveniente. Decidir corretamente, ou não, dependerá da nossa capacidade de relacionar corretamente as situações, o que por sua vez depende da capacidade de escolher quais situações outras a relacionar, ainda podendo estar em jogo tanto o interesse mais intenso ou não em chegar à decisão mais correta quanto também a "rapidez" em operar tais relações, dependendo sempre da situação em que se encontra o sujeito. Entre "saber" o que fazer e "acreditar" num certo procedimento como tendo sido tomado segundo uma decisão correta, há a mesma diferença que entre a maior ou menor capacidade de tomar a decisão correta.

Mas é ponto crucial entender que a escolha entre uma ou outra decisão possível não é anterior à própria ação num nível *cronológico*. Pois não existe, para Ryle, ação cronologicamente posterior a uma decisão que a "comande", mas, unicamente, nesse mesmo nível cronológico, a ação (ainda que carregada de "decisões"). Assim, se existe uma regressão ao infinito do tipo "esta decisão depende de uma outra decisão anterior, a qual depende, por sua vez, de outra decisão, etc.", tal regresso se localiza apenas no plano *lógico*, uma vez que, no plano cronológico, não se procede primeiro mentalmente para só depois, agir. No plano cronológico, apenas há ação!

Também é assim no caso do conceito de "atenção" ("heed"). Quanto mais se está capacitado para desempenhar uma ação, menos é necessário preocupar-se em prestar atenção, pois esta já estará sendo aplicada à mesma ação. Aplicar maior ou menor atenção a uma ação depende, também apenas, da capacidade desenvolvida de prestar atenção cada vez mais.

Atingir uma finalidade também depende de um maior ou menor empenho na ação que visa algo. Cabe notar que, para Ryle, não há separação entre a ação e a sua finalidade. O que acontece é que aquilo que chamamos de "ação que alcançou o seu fim ou sua meta" é uma ação desempenhada com uma perfeição maior do que a daquela que chamamos de "ação que não atingiu a sua meta" (a qual ocorreu, enquanto ação, tanto quanto a primeira, mas apenas não tendo sido tão bem desempenhada).

Ryle também não quer dizer que nossas ações sejam previsíveis de modo determinista. Assim como o jogador de golfe pode, ao mesmo tempo, seguir as regras do seu esporte e jogar com elegância, também o ser humano em geral pode agir segundo as leis da Natureza (na qual nem tudo funciona exatamente como o mecanismo de um relógio) e, ao mesmo tempo, agir eticamente. Podemos agir tão eticamente no dia-a-dia ao desempenharmos nossas funções conforme as conveniências sociais quanto agir inteligentemente ao movimentarmos, "imprevisivelmente", nossas peças no tabuleiro de xadrez com o objetivo de obter a vitória.

Parece-nos que essa discussão de Ryle pode ser assim resumida, quanto ao que mais diretamente nos interessa: o dualismo mente-corpo consiste, ao fim das contas, num erro categorial: mente e corpo pertencem a planos lógicos diferentes, o que impossibilita que se sustentem vínculos causais entre ambos. Essa noção e os argumentos que a sustentam servem até o presente como baliza para o debate filosófico sobre questões correlatas, incluindo os autores que consideramos em seguida.

Veja-se que Ryle faz mais um discernimento importante: não há acontecimento algum denotado por um verbo como "descobrir" - entendendo-se tal verbo como pertencente à mesma classe que "conhecer", "aprender", "imaginar", "solucionar", etc. A não ser as implicações externas que a aplicação de um verbo dessa classe possa ter, não há tipo algum de "acontecimento interno" que permita tomar tal verbo como indicativo de "disposições mentais". Se "se descobre" alguma coisa, isto depende apenas de uma capacidade adquirida em outras situações, e não do "mundo oculto" dos cartesianos.

VI. Materialismo na filosofia da mente

VI.1. O cérebro e a consciência em Place

Em seu ensaio clássico "A Consciência É um Processo Cerebral?" [212], U. T. Place afirma acreditar que mesmo os conceitos psicológicos e de comportamento mais complexos e difíceis de abordar do ponto de vista do fisicalismo poderão um dia ser adequadamente explicados sob uma abordagem behaviorista. Mas, mesmo que isso não se concretize, é possível tanto aceitar a existência de processos internos ao sujeito, sem incorrer em dualismo, quanto mostrar que é *possível ao menos logicamente* que a consciência seja um processo cerebral.[213] O autor começa por argumentar que há uma diferença entre a linguagem que usamos para falar da consciência e aquela que serve para descrever processos físicos. Tal distinção tem três razões: Primeiro, é possível falar de sensações e imagens mentais sem saber nada a respeito do cérebro ou se tais coisas existem fisicamente. Em segundo lugar, os recursos de verificação de enunciados relativos à consciência e os de verificação daqueles relativos a estados cerebrais são completamente diferentes. Por fim, o enunciado "Fulano sente dor, mas não há nada ocorrendo no seu cérebro" não é auto-contraditário.[214]

Todavia, a independência lógica entre os dois elementos não leva necessariamente a uma independência ontológica, e a relação entre a consciência e o cérebro é um dos casos raros em que isso ocorre. Nessas exceções, as operações necessárias para verificar-se a presença de cada um dos dois elementos nunca podem ser verificadas simultaneamente, se é que podem de alguma forma.[215]

Place apresenta dois outros desses casos, obtidos empiricamente, a fim de situar bem o da relação entre consciência e cérebro.

---

[212] PLACE, U. T. "Is Consciousness a Brain Process?" *in*: *The British Journal of Psychology*, Cambridge at the University Press, vol. XLVII 1956, pp. 44-50.
[213] Ibidem, p. 44.
[214] Ibidem, p. 45.
[215] Ibidem, p. 46)

O primeiro é o do enunciado "A nuvem é uma massa de gotículas suspensas". Embora haja, neste caso, conexão ontológica entre os termos "nuvem" e "massa de gotículas suspensas", já que ambos se referem ao mesmo objeto, não há conexão lógica entre ambos, uma vez que não há contradição em supor nuvens que não sejam massas de gotículas suspensas.[216] A diferença entre as operações de verificação de cada um dos termos está em que "podemos observar a microestrutura de uma nuvem somente quando estamos envolvidos por ela, uma situação que nos impede de observar aquelas características que, à distância, nos permitem descrevê-la como nuvem" [217]. Este caso, todavia, tem sua analogia limitada com o caso cérebro/consciência por duas razões: a verificação de que algo é uma nuvem e a de que há uma massa de gotículas suspensas se dão, ambas, sob processos normais de observação visual. Em segundo lugar, há uma continuidade entre os conjuntos de observações de verificação de cada elemento, à medida que uma maior aproximação entre o observador e a nuvem permite ver as gotículas. [218]

O segundo caso, em que esses dois problemas não ocorrem, é o do enunciado que define que "relâmpago é um movimento de cargas elétricas". O autor observa que, "como no caso da consciência, por mais detidamente que esmiucemos o relâmpago, nunca teremos como observar as cargas elétricas", e, "assim como as operações com que se determina a natureza do estado de consciência de alguém são radicalmente diferentes daquelas envolvidas na determinação da natureza dos processos cerebrais da mesma pessoa, também as operações de determinação da ocorrência do relâmpago são radicalmente diferentes daquelas envolvidas em determinar a ocorrência de um movimento de cargas elétricas"[219].

Dizemos que ambos os conjuntos de observações dizem respeito ao mesmo evento não simplesmente pelo fato de que, quando quer que ocorram relâmpagos, também estarão acontecendo movimentos de cargas elétricas, pois há muitos casos de simultaneidade obrigatória de ocorrência de dois eventos independentes em função apenas de uma conexão causal entre ambos. A razão para atribuirmos ambos os modos de verificação ao mesmo elemento está numa relação peculiar que Place estabelece entre o discurso científico e aquele do senso comum: "o relâmpago nada mais é que um movimento de cargas elétricas

---

[216] Ibidem, pp. 46-47.
[217] Ibidem, p. 47.
[218] Ibidem.
[219] Ibidem.

porque (...) provoca o tipo de estímulo visual que leva um observador a dizer que viu um relâmpago"[220] .

O autor, no entanto, acusa haver uma "falácia fenomenológica", presente nas abordagens filosóficas e científicas mais usuais dessa relação, ao suporem que "quando o sujeito descreve sua experiência, quando descreve como as coisas parecem, soam, cheiram, ou que gosto ou sentimento nele provocam, ele está descrevendo as propriedades literais de objetos e eventos num tipo especial de tela interna de cinema ou televisão, que normalmente se considera na psicologia moderna como "campo fenomênico""[221] O erro está em que, para Place, o que ocorre não é que "nossas descrições das coisas são, primeiramente, descrições de nossa experiência consciente e, somente secundariamente, descrições indiretas e inferenciais de objetos e eventos no ambiente"[222], mas, pelo contrário, "é somente depois de termos aprendido a descrever as coisas em nosso ambiente é que podemos aprender a descrever nossa consciência dos mesmos"[223].

Essa relação entre o discurso científico e o do "sujeito introspectivo"[224] se caracteriza por uma *compatibilidade* entre ambos. Avaliando um caso em que aparentemente cérebro e consciência parecem não estar correlacionados, o autor lança mão da distinção entre a independência lógica e a ontológica entre ambos os elementos: "quando o sujeito descreve sua experiência dizendo ver o movimento de uma luz que de fato está parada, tudo que o fisiologista ou o psicólogo fisiológico têm a fazer, a fim de explicar as observações introspectivas do sujeito, é mostrar que o que está fazendo com que o indivíduo descreva de tal maneira sua experiência é o tipo de processo que normalmente ocorre quando ele observa um objeto realmente em movimento e que, portanto, normalmente faz com que ele relate o movimento de um objeto no ambiente"[225].

Em resumo, para Place, há uma independência lógica, mas não necessariamente ontológica, entre consciência e cérebro, o que leva à necessidade do reconhecimento da distinção entre as linguagens que podem ser aplicadas ao plano dos eventos conscientes e aquelas que se prestam a descrever e explicar eventos físicos. Ambas são compatíveis, no

---

[220] Ibidem, p. 48.
[221] Ibidem, p. 49.
[222] Ibidem.
[223] Ibidem.
[224] Ibidem, p. 48.
[225] Ibidem, p. 50.

sentido de descreverem o mesmo processo a partir de referenciais diferenciados (de um lado, a linguagem do senso comum; de outro, o científico). Resgatando Ryle, conforme já vimos, cada nível conceitual (mente de um lado; corpo de outro) "merece" um tratamento lingüístico específico.

VI.2. Feigl

Segundo Herbert Feigl, em *The "Mental" and the 'Physical'*[226], por mais que os cientistas tentem abster-se de tratar da questão entre o psíquico e o físico, esta sempre ressurge, ainda que ligada a questões metodológicas, como acontece principalmente na psicologia.[227] Sob diversas roupagens filosóficas, as posturas behaviorista e fenomenalista tentam reprimir o problema entre mente e corpo.[228] Nisso, são sucedidas pelo positivismo lógico (segundo Feigl, seja como fenomenalismo, seja como fisicalismo), que reduz a questão a uma forma de *Scheinproblem*.[229] Em especial, influenciado por duas vertentes da obra de Russell (o fenomenalismo da primeira fase de seus escritos e a lógica dos *Principia Mathematica*), Carnap apresenta uma reconstrução lógica do dilema, argumentando, num primeiro momento, que todas as disciplinas científicas se constróem logicamente sobre elementos e relações interelementares de "material puro (*raw*) (sem sujeito) de experiência imediata"[230] e, num segundo momento, também fisicalista, centrado na idéia de que esses elementos e relações são *designata* de uma linguagem baseada em observação intersubjetiva.[231] Carnap e outros pensadores, como Quine, Ryle, Skinner e Sellars, opõem-se a uma linguagem puramente fenomenal e defendem a noção de uma linguagem fundada na intersubjetividade do aprendizado.[232] Feigl, por sua vez, procura apontar uma persistência do problema entre mente e corpo dada a assimetria[233] entre a primeira e a terceira pessoas de um discurso sobre a dor. Ou seja: do lado da primeira pessoa, estou *eu*

---

[226] FEIGL, H. *The "Mental" and the 'Physical' – The essay and a Postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.
[227] *Ibidem*, p.3.
[228] *Ibidem*.
[229] *Ibidem*, p.4.
[230] *Ibidem*.
[231] *Ibidem*.
[232] *Ibidem*, p.5.
[233] O autor não emprega este termo.

experienciando diretamente sensações puras. Do lado da terceira, diga-se o exemplo de um médico, ela dispõe apenas do meu relato[234] e da neurofisiologia.

Feigl nos alerta para que parte da complicação do dilema está em que este pode ser visto (como em Schopenhauer, por exemplo) como um emaranhado de outras questões – científicas, epistemológicas, sintáticas, semânticas e pragmáticas.[235] Mas o autor defende que a questão entre mente e corpo e as dificuldades que lhe estão relacionados consistem apenas em pseudoproblemas, decorrentes de confusão conceitual, embora não deva ser esquecido que as tentativas de esclarecê-los não lhes tenham feito justiça, inclusive pela interferência de vaidades no que deveria ser argumentação puramente teórica.[236]

Segundo Feigl, os impasses relacionados ao dilema entre mente e corpo possuem uma *dimensão científica* que não pode ser confundida com seus aspectos epistemológicos.[237]

Um dos pontos em que, para o autor, a questão da evidência empírica mostra sua relevância está na disputa entre, de um lado, os dualistas interacionistas e, de outro, dualistas paralelistas e os defensores do monismo. O que diferencia um bloco do outro está na questão da redutibilidade do mental ao físico (entendida como explicabilidade e não em necessariamente uma ligação empírica de conceitos psicológicos a uma base de termos observáveis). Tanto uma posição quanto a outra são aceitáveis logicamente, isto é, a disputa não pode ser decidida meramente em função da análise lógica.[238] Existem, inclusive, formas de irredutibilidade mesmo dentro da física (por exemplo, o padrão newtoniano é insuficiente para explicar processos intramoleculares e intra-atômicos).[239]

Os dualistas em geral se aferram à idéia de irredutibilidade fiando-se em um momento de indeterminação do mental (com apelo a conceitos como intenção, teleologia, propósito, desejo e volição).[240]

---

[234] Note-se que o autor não menciona literalmente o uso do relato, mas somente a neurofisiologia (que lembramos logo em seguida), mas acreditamos que se possa tomá-lo como pressuposto da passagem em questão.
[235] H.Feigl: *op. cit.*, pp. 5 e 6.
[236] *Ibisem*, pp. 6 e 7.
[237] *Ibidem*, p.7.
[238] *Ibidem*, pp. 7 e 8.
[239] *Ibidem*, p. 8.
[240] *Ibidem.*

Mas Feigl tenta mostrar que uma das formas de dualismo, a saber, sua vertente paralelista, é compatível com a possibilidade de determinismo desde que a correspondência entre o psíquico e o físico seja de um-para-um ou, ao menos, de um- para-vários mas jamais de vários-para-um nem de vários-para-vários.[241]

Para mostrar que a noção de determinismo é concebível dentro também de uma concepção dualista emergentista ou interacionista, Feigl introduz dois sentidos para o termo "físico": 1) aquele que é praticamente sinônimo de "científico" e faz parte essencial das possibilidades de abordagem da estrutura espaço-temporal-causal do mundo; 2) aquele suficiente para explicar processos inorgânicos e até mesmo (desde que pressuposta uma visão reducionista) orgânicos.[242] A idéia de emergência pode excluir o determinismo físico do tipo 1. Isto é, no caso de estados mentais, os eventos neurofisiológicos (que têm sentido físico 2) precisam estar abertos ao extraneural e a estados mentais aos quais estão funcionalmente (causalmente) relacionados.[243] No entanto, a interação não é necessariamente indeterminista se for considerado o sistema mais amplo. Embora os eventos psicológicos ainda sejam passíveis somente de análise estatística, há eventos físicos em que a interação é, em princípio, analisável em termos deterministas. Por exemplo: "O vento e as ondas do mar interagem genuinamente; mesmo que a influência do vento seja maior qualitativamente, as ondas têm mesmo algum efeito sobre as correntes de ar que lhes são próximas"[244].

Também no âmbito das teorias físicas, o determinismo é compatível com a noção de emergência. Em vez de se considerarem duas coisas ou duas substâncias, tomam-se dois conjuntos de variáveis e suas relações funcionais. É cientificamente significativa (isto é, há possibilidade de confirmação de) a idéia de um estado mental emergir e alterar as relações funcionais entre as variáveis neurofisiológicas (isto é, físicas no segundo sentido).[245]

No entanto, pondera Feigl, um esclarecimento integral dessas questões só pode ser dado pela *filosofia*.[246]

---

[241] *Ibidem*, p.9.
[242] *Ibidem*, p. 10.
[243] *Ibidem*, p. 11.
[244] *Ibidem*, p.12.
[245] *Ibidem*.
[246] *Ibidem*, p. 13.

Segundo o autor, na concepção do paralelismo ou isomorfismo (principalmente de tipo gestáltico) há uma correspondência de um-para-um entre elementos mentais e elementos físicos, embora seja muito provável que, empiricamente, não se encontrem leis isoladas de correspondência entre cada elemento psíquico discernível e seu correspondente elemento físico.[247] Ou seja, há um espaço de investigação que não pode ser explorado apenas cientificamente.

Feigl afirma que o paralelismo poderá ser confundido com o interacionismo se for lembrado que relações nômicas ou dependências funcionais (reconhecidas no paralelismo) são formas científicas modernas de relações causais (caraterística do interacionismo). Quanto a isto, Feigl nota que o interacionismo abre uma brecha no determinismo físico de tipo 2.[248]

Feigl alega também que os psicofisiólogos e os filósofos rejeitam a hipótese da relação de muitos-para-um ou de muitos-para-muitos entre o psíquico e o físico porque, primeiro, o epifenomenalismo ou o paralelismo (nos quais as relações são de um-para-um ou de um-para-muitos) permitem uma visão determinista, de modo que os processos psicossomáticos podem ser explicados, no limite, por desordens orgânicas ou cerebrais.[249] Em segundo lugar, numa concepção interacionista, os processos psíquicos nunca são predizíveis a partir de uma base intersubjetivamente acessível, mas são sempre inferidos somente após um determinado fato. Ou seja, é somente após um determinado sujeito agir, de uma certa maneira, que é possível dizer que ele teve a intenção de fazê-lo. Feigl pondera: há diversos campos científicos em que certas explicações são possíveis somente *ex post facto* (como aquelas relativas a terremotos, surgimento de novas espécies biológicas, revoluções sociais), mas estes casos, além de serem *retrodizíveis*, poderiam em princípio ser também *predizíveis*, enquanto que as explicações por meio de supostas intenções de um sujeito são somente retrodizíveis. Outro problema estaria em que os antecedentes (da explicação) são acessíveis somente ao sujeito.[250]

Assim, a hipótese do interacionismo ou a de um emergentismo sensivelmente formulada possui conteúdo empírico, mas oferece limitações ao alcance do determinismo físico do tipo 2. Quanto a um interacionismo que suponha um "eu" imaterial interagindo

---

[247] *Ibidem.*
[248] *Ibidem*, pp. 11 e 14.
[249] *Ibidem*, pp. 15 e 16.
[250] *Ibidem*, p. 17.

com o físico, não se está supondo aí uma noção cientificamente apropriada de interação. E, para efeitos explicativos, podemos supor estruturas estáveis de disposições no lugar desse "eu". Já diante da afirmação de um interacionismo sem "eu" que explique o comportamento, também não se vê vantagem em trabalhar cientificamente com a hipótese de estados mentais, além de estes, como no caso do interacionismo com "eu", não serem sustentáveis por evidência empírica.[251]

Essas considerações de Feigl apontam para a intersecção entre os impasses entre, de um lado, mente e corpo e, de outro, a questão das possibilidades de cientificidade, o que nos sugere ponderar, particularmente, sobre a postura que adotamos no início desta pesquisa de não levantar questões epistemológicas da psicanálise, isto é, de não colocar em discussão sua cientificidade. De qualquer modo, o principal ganho de uma leitura como a de Feigl reside na constatação da importância decisiva e privilegiada que a filosofia tem sobre a formulação e a possibilidade de solucionar o dilema entre mente e corpo, para além do alcance explicativo permitido pela investigação empírica "pura".

Sua posição a respeito da questão mente-corpo, todavia, fica mais explícita num artigo clássico de 1960, Herbert Feigl afirma que essa questão não é um pseudoproblema porque:

- "Há muitas questões ainda não repondidas em psicofisiologia" [252]

- "Há ainda muito trabalho para os filosófos a análise lógica das relações intricadas entre termos fenomênicos e físicos" [253]

- "[...]Muitas questões na epistemologia moderna não podem ser "dissolvidas" da mesma maneira como alguns pseudoproblemas artificialmente forjados podem melhor ser colocados através de um mínimo de reflexão sobre o uso apropriado dos termos"[254].

Orientando seu texto em função principalmente do motivo de número 2, Feigl lamenta que muitas das reações filosóficas ao problema mente-corpo têm consistido em mostrar que o problema se reduz a uma questão de má formulação. [255] Para aqueles que,

---

[251] Ibidem, p. 19.
[252] FEIGL, H. "Mind-Body, *Not* a Pseudoproblem", *in*: _____. *Inquiries and Provocations - Selected Writings 1929-1974*, org. Robert S. Cohen. Dordrecht/Boston/Londres: D. Reidl Publishing Company, 1981, p. 349.
[253] Ibidem.
[254] Ibidem, pp. 349 e 350.
[255] Ibidem, p. 342.

como Ryle, diriam, mais ou menos explicitamente, que foi através da intersubjetividade do aprendizado da linguagem ordinária que aprendemos a usar termos supostamente mentalistas, Feigl lembra a questão do acesso que cada sujeito tem aos chamados estados mentais (acesso esse que nem sempre pode ser observável sob a forma de comportamento).[256] Se ainda assim aqueles objetam que é possível falar de "pessoas" como se fossem "uma espécie de unidade de corpo vivo e estados mentais sinteticamente colados"[257], sem apelo aos quebra-cabeças de tipo mentalista, e pretendendo dar conta da subjetividade pelo recurso a termos de "auto-atribuição" de estados mentais, Feigl responde que "crianças, débeis mentais e certos tipos de animais superiores sem dúvida dispõem de "sentimentos puros" sem se fazerem "auto-atribuições".[258]

Feigl defende a idéia de que esse trabalho filosófico da questão mente-corpo "consiste numa elucidação lógica e epistemológica de conceitos por meio dos quais se formulam e/ou interpretam" [259] as correlações que cientificamente se podem descobrir entre ambos os campos. Segundo Feigl, grande parte das pesquisas indica um isomorfismo entre o campo fenomênico e o neurológico. Há duas posições arriscadas que se podem tomar a partir daí.

Primeiro, o de assumir-se um *paralelismo*, que é problemático por poder levar a um pampsiquismo (isto é, à possibilidade de se atribuírem estados mentais a todos os seres). Em todo caso, tal posição tem sido evitada à medida que a psicofisiologia moderna assume que há dependência funcional apenas no lado físico, enquanto que os padrões neuronais e seus correspondentes estados mentais se conectam somente por "leis de coexistência simultânea", isto é, "somente um pequeno subconjunto de processos neurais é, assim, acompanhado por processos mentais" [260]. Tal concepção leva a uma forma de *epifenomenalismo*, que incorre em caracterizar-se por certo dualismo, ao diferenciar dois tipos de leis:

- leis físicas (causais) que "conectam os eventos do mundo na forma de uma rede complexa";

---

[256] Ibidem, pp. 342 e 343.
[257] Ibidem, p. 343.
[258] Ibidem.
[259] Ibidem, p. 344.
[260] Ibidem, p. 345.

- leis de correspondência psicofisiológica, que relacionam eventos físicos a estados mentais, sendo que aqueles têm poder causal sobre estes, enquanto estes não o têm sobre nenhum comportamento observável.[261]

A solução proposta por Feigl é de inspiração fregeana: "podemos dizer que os termos neurofisiológicos e os correspondentes termos fenomênicos, embora sejam amplamente diversos no sentido e, portanto, também nos modos de confirmação dos enunciados que os contêm, possuem, no entanto, referentes idênticos. Considero que esses referentes sejam as qualidades imediatamente experienciadas ou suas configurações nos campos fenomênicos"[262].

Segundo Feigl, essa *teoria da identidade* escapa do pampsiquismo porque:

1. Não atribui estados mentais à matéria inerte e atribui *no máximo* uma psique em sentido fraco a plantas e animais superiores;

2. Assume que a diferença entre os sistemas nervosos de um homem e os de uma minhoca faz supor uma diferença entre seus possíveis e respectivos estados mentais;

3. Nem no plano do humano é necessário que se suponha uma psique.

4. Embora uma concepção humeana do "eu" como uma seqüência de dados diretos não seja suficiente, não é obrigatório que se assuma uma entidade substancial.[263]

O autor declara filiar-se, assim, a uma concepção *física* da realidade, sem comprometer-se a discutir a natureza da mesma.[264] Acrescenta que serão ciências como a neurofisiologia e a endocrinologia, em vez de outras como a psicanálise, que trarão avanços na compreensão dos conceitos relativos ao chamado inconsciente. [265]

Feigl julga que a teoria da identidade por ele proposta simplifica nossa visão do mundo porque supõe apenas uma realidade representada em dois campos conceituais, o físico e o fenomênico. No entanto, concede que, com os devidos acertos terminológicos, o

---

[261] Ibidem, p.346.
[262] Ibidem, p. 347.
[263] Ibidem, p. 348
[264] Ibidem.
[265] Ibidem, p. 349.

epifenomenalismo pode ser considerado "inteiramente adequado" em campos como o da psicologia e da psiquiatria.[266] (p.349)

Assim, Feigl, como Place, desenvolve a noção ryleana de níveis conceituais distintos para mente e corpo, ampliando-a sob a forma de contraste discursivo entre o físico e o fenomênico. Outra postura familiar à de Feigl, mas com diferenças consideráveis, é a que consideramos em seguida, com Searle.

VI.3. Searle

O filósofo John Searle, em *Mente, Cérebro e Ciência*[267], defende que o tratamento da questão mente-corpo e a sua solução passam pela conciliação entre, por um lado, as explicações de sentido comum, ordinário e cotidiano sobre o comportamento e , por outro, os avanços científicos relativos ao estudo do cérebro e do sistema nervoso.[268]

Entre as dificuldades em que o problema consiste está, basicamente, a de "explicar as relações entre duas espécies de coisas na aparência totalmente diferentes"[269].

Tal dificuldade se subdivide em outras quatro, que, embora não digam respeito a todos os tipos de estado mental, devem ser levadas em conta por qualquer tentativa de explicação das relações entre mente e corpo.

Em primeiro lugar, é preciso dar conta da consciência (à qual é dedicada a próxima seção desta dissertação) Enquanto, por um lado, a ciência sempre elabora seus objetos com o pressuposto de um mundo sem sentido,[270] aquilo que torna a existência especificamente humana e possibilita "a linguagem, o amor e o humor"[271] é exatamente o fato de termos consciência, por mais inapreensível que esta tenha sido à psicologia e à filosofia.[272]

Em seguida, coloca-se a questão da intencionalidade, e as dificuldades que lhe são relativas podem ser expressas segundo o discurso ordinário ("Como é que ela pode *referir-*

---

[266] Ibidem.
[267] SEARLE, J. *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1984.
[268] Ibidem, p. 18 .
[269] Ibidem, p. 19.
[270] Ibidem, pp. 17 e 20.
[271] Ibidem, p. 20.
[272] Ibidem, pp. 20 e 21.

se a algo?"[273]) ou segundo uma perspectiva mais científica ((...) como é que, em termos grosseiros, podem átomos no vazio representar alguma coisa?"[274]).

Outro problema diz respeito à subjetividade ou, em outros termos, à exclusivade de acesso com que cada indivíduo conta em relação aos seus próprios estados mentais: "posso sentir as minhas dores; vocês, não"[275]. O ponto do problema está em que a ciência lida somente com o aspecto objetivo da realidade.[276]

Por fim, a quarta dificuldade está na idéia de causa entre duas naturezas tão distintas: "como pode algo mental originar uma diferença física?"[277] Ou, numa formulação de maior confronto entre a linguagem cotidiana e a científica, "pensamos, supostamente, que os nossos pensamentos e sentimentos podem de algum modo produzir efeitos químicos nos nossos cérebros e no resto do sistema nervoso?"[278]

Enquanto as tentativas de solução em geral levam à negação da existência ou do mental ou do físico, o autor propõe que preservemos ambos os conceitos.

Searle considera, primeiramente, rumo a uma solução, que todos os fenômenos mentais têm causa no interior do cérebro. As pesquisas científicas, argumenta ele, mostram que "no tocante às sensações efetivas, os acontecimentos interiores ao sistema nervoso bastam para causar dores"[279]. Assim, não há mais porque investigar causas do mental em estímulos externos ou periféricos.[280] Surge aí a dificuldade de como definir os estados mentais, à medida que são *causados* por estados cerebrais. Searle introduz uma segunda noção: a de que os fenômenos da mente podem ser considerados como *características* do cérebro.[281]

Para conciliar, de um lado, a causalidade entre cérebro e mente com, de outro, a idéia de que a mente é uma característica do cérebro, o autor apela para as relações, na Física, entre as micro e as macropropriedades dos sistemas. É sempre possível dizer que os elementos do micronível explicam causalmente as características do macronível. Por

---

[273] Ibidem, p. 21, itálico do autor.
[274] Ibidem.
[275] Ibidem.
[276] Ibidem.
[277] Idem, ibidem, p. 22.
[278] Ibidem.
[279] Ibidem, p. 24.
[280] Ibidem.
[281] Ibidem, p. 25.

exemplo, "o caráter líquido da água explica-se pela natureza das interações entre as moléculas H_2O" [282].

Essa dupla face, entre causação e caracterização, pode ser aplicada para a compreensão do problema mente-corpo: "(...) assim também, no sentido preciso do "causado por" e "realizado em", os fenômenos mentais são causados por processos que ocorrem no cérebro, ao nível neuronal ou modular e, ao mesmo tempo, realizam-se no sistema que consiste em neurônios"[283]. Searle completa o raciocínio com a advertência de que não se pode, apesar das observações anteriores, estender o vínculo estreito (e muito comum na natureza, como outros exemplos de causalidade e caracterização na física podem mostrar) entre mente e corpo ao *discurso* a respeito de um e outro. Assim, embora se possa dizer que o cérebro é consciente, não se pode afirmar algo como "este neurônio tem dor" ou "este neurônio tem sede".[284]

Searle acredita, a partir daí, poder sugerir soluções para os quatro problemas anteriormente citados.

Quanto ao problema de como é possível a consciência, basta que se queira mostrar como é que esta simplesmente *existe*. Notando passagens análogas da história da ciência, pode-se perceber que, à medida que vai crescendo o conhecimento de um determinado fenômeno natural, este vai deixando de parecer intrigante ou surpreendente. A consciência está, segundo Searle, no mesmo caminho.[285]

Em relação à intencionalidade, há duas perguntas a serem respondidas. À primeira ("Como podem átomos no vazio ter intencionalidade?"), Searle se vale do exemplo da sede, que pode ser compreendido, por um lado, como processo físico, ocorrendo no sistema nervoso, e, por outro lado, como desejo de beber. A intencionalidade e o elemento físico, assim, não são incompatíveis. Quanto à segunda ("Como é possível que algo seja acerca de alguma coisa?"), o recurso de Searle é o mesmo aplicado ao primeiro problema: investigue-se cientificamente o problema, e este perderá gradualmente seu mistério.[286]

---

[282] Ibidem, p. 26.
[283] Ibidem, p. 28.
[284] Ibidem.
[285] Ibidem, pp. 29 e 30.
[286] Ibidem, p. 30.

Sobre a subjetividade, Searle nota que, se parece difícil a abordagem científica do caráter subjetivo dos estados mentais, o que é necessário é que se amplie o alcance da ciência a fim de abarcar tal questão, já que a subjetividade é evidentemente tão real quanto os objetos já reconhecidos como científicos. Essa realidade do subjetivo é evidente, por exemplo, na assimetria de acesso a estados mentais entre um indivíduo e aqueles que o rodeiam.

Quanto à causação entre mente e corpo, Searle argumenta que "a mesma seqüência de acontecimentos tem dois níveis de descrição"[287], isto é, qualquer pensamento corresponde a alguma forma de atividade cerebral. Isso significa que, quando dizemos que um certo estado mental provoca um movimento corporal, a conexão torna-se inteligível se consideramos que, num "nível inferior de descrição", o elemento causador daquele movimento físico foi também uma série, física, de processos neuronais que regulam os movimentos musculares.[288]

Resumidamente, ao menos sob um exame inicial, Searle parece querer conciliar duas posturas que até aqui surgem como opostas: de um lado, a afirmação do relacionamento causal entre mente e corpo; de outro, uma distinção conceitual entre ambos. Cada um desses lados é aceito por Searle! O autor retoma idéias presentes em Ryle (a distinção dos planos conceituais), Place (a compatibilidade de linguagens diferentes e a possibilidade de a consciência corresponder a um estado cerebral) e ainda oferece um sentido de causalidade que parece ser admissível sem que se recaia em dualismo. Em resumo, aceitam-se os planos mental e corporal e ainda se sugere uma forma de viabilizar o vínculo entre ambos.

De qualquer modo, acreditamos que a discussão de Searle nos oferece material que devemos levar em conta na consideração do discurso de *A Interpretação dos Sonhos*, já que Freud, como vimos antes, parece (involuntariamente?) oscilar, nesse texto, entre uma pretensão de excluir o plano conceitual da neurologia e a (inevitável?) referência a aspectos do mundo físico.

---

[287] Ibidem, p. 33.
[288] Ibidem, pp. 32 e 33.

VI.4. A superveniência de Kim

Na tentativa de posicionar-se frente ao dilema entre mente e corpo, Jaegwon Kim[289] traça um histórico da questão, o qual podemos resumir da seguinte forma:

Em sua forma contemporânea, afirma Kim, o dilema se origina nos argumentos de Ryle e Wittgenstein, que, por motivos distintos, consideram a problematização filosófica da relação entre mente e corpo como fruto de confusão conceitual. Essa crítica é reformulada, sob nomenclaturas diversas como "teoria da identidade", "materialismo de estado-central", "fisicalismo de tipos" e "teoria do estado cerebral", por autores como U. T. Place, J.J.C. Smart e H. Feigl.[290] Quando se evidenciam os pontos fracos da teoria, o conceito de reducionismo (suposto por esses autores) acaba por receber com carga pejorativa, mas, por outro lado, o fisicalismo se consolida como postura básica frente ao problema entre mente e corpo.[291]

Surge então o funcionalismo de Putnam, que resguarda o mental de um biologismo, mas mantém uma postura anticartesiana e coloca-se na fundação de correntes de pesquisa como a Inteligência Artificial e Ciência Cognitiva. Entre os funcionalistas, de acordo com Kim, não há preocupação clara em relação ao dilema entre mente e corpo. Alguns são pró-fisicalismo; outros lhe são contrários. De qualquer modo, apresentam consenso em aceitar uma relação entre as propriedades mentais e as físicas através do conceito de *realização* (fundada na metáfora computacional de *implementação*).[292] Posteriormente, formula-se o conceito de superveniência, que preenche o vazio metafísico da metáfora computacional, mantém a idéia de *realizabilidade* (mais especificamente, *múltipla*) e amplia a ortodoxia não-reducionista para além da questão entre mente e corpo. Ressurge em seguida a noção de emergência (neste caso, de estados mentais a partir de estados cerebrais).[293]

Numa proposta de definição de *superveniência*, Kim afirma que um estado mental *m* é superveniente a um estado físico *f* se é impossível que ocorra um estado físico *f* sem

---

[289] Jaegwon Kim:"The Mind-Body Problem after Fifty Years" *in*: O'HEAR, A. (org.) *Current Issues in Philosophy of Mind* – Royal Institute of Philosophy Supplement:43. Nova York: Cambridge University Press, 1997.
[290] *Ibidem*, pp. 3 e 4. Sobre Feigl, vejam-se as seções anteriores desta dissertação.
[291] *Ibidem*, p. 4.
[292] *Ibidem*, p. 5.
[293] *Ibidem*, p. 6.

que ocorra um estado mental *m*.[294] Promove-se a dependência, mas não a redução. Kim pondera que, se a idéia de superveniência está mesmo livre de conteúdo reducionista é algo que se põe cada vez menos em questão. A pergunta é: será que tal idéia funda realmente alguma forma particular de posicionamento em relação ao dilema entre mente e corpo? A resposta de Kim é "não", já que à noção de superveniência estão vinculadas, segundo o autor, diversas teorias sobre o impasse entre mente e corpo, teorias essas que são excludentes entre si[295] (emergentismo, funcionalismo e epifenomenalismo).[296] Percebe-se assim que o que está em aberto é o que funda ou explica que haja superveniência do mental ao físico.[297] Cada uma das tais teorias oferecê uma explicação específica. Em todas elas, o que se tem como superveniência não é uma relação explicativa, mas uma "relação fenomenológica a respeito de padrões de covariação de propriedade. *A superveniência entre mente e corpo, portanto, coloca o problema entre mente e corpo e não uma solução para este*." [298]

Já o *reducionismo* supõe um modelo hierárquico de "níveis", "camadas" ou "ordens" de entidades, em que uma entidade de um dos planos qualquer (com exceção daquela (s) que estiver (em) no nível mais baixo) pode ser completamente decomposta em entidades pertencentes aos níveis inferiores.[299] Além disso, para cada nível ou camada, há propriedades (de entidades) que são características daquele nível ou camada, isto é, que, considerando todo o modelo, surgem pela primeira vez numa camada específica. Tal modelo não é compatível somente com o reducionismo, mas também com algumas outras posições clássicas (emergentismo, funcionalismo, etc.) que inclusive podem ser tomadas em relação a todos os pares de níveis de uma só vez ou somente a algum(ns) deles ou podem ainda limitar-se a algumas propriedades de um certo nível.[300]

Kim nota que a concepção de reducionismo que sofre deserções ao longo dos anos 70 e 80 tem origem num modelo de Ernest Nagel, que objetiva a redução entre teorias através de: (1) "uma derivação lógico-matemática das leis da teoria reduzida a partir das da

---

[294] *Ibidem*, p. 7.
[295] *Ibidem*, p. 8.
[296] *Ibidem*, p. 9.
[297] *Ibidem*.
[298] *Ibidem*, p. 10.
[299] *Ibidem*.
[300] *Ibidem*, p. 11.

teoria de base" e (2) "leis de ligação[301] que conectem os predicados das duas teorias" em questão. Essas leis de ligação teriam forma bicondicional ("se e somente se"), de modo que, no caso de redução da mente ao corpo, haja, para cada propriedade mental, a coextensão nomológica de uma propriedade física.[302] O que estimula a derrocada do reducionismo proposto por E. Nagel é uma falha do modelo se evidencia na constatação (na qual se baseia a idéia de uma realizabilidade múltipla) de que não há coextensões físicas para propriedades mentais.[303] No entanto, pondera Kim, no que concerne à questão entre mente e corpo, o problema do modelo de E.Nagel está mais exatamente em que as leis de ligação não são *nem suficientes* e *nem necessárias* para que seja possível a redução. Neste caso, há *insuficiência* em dois planos: *no plano explicativo* – relata-se a simples concomitância entre uma certa propriedade mental e uma certa propriedade física sem menção do porquê da ocorrência exatamente daquela propriedade física *e* exatamente daquela propriedade mental; *no plano ontológico* – mesmo após a aplicação do modelo, a propriedade mental e a propriedade física continuam tão distintas quanto antes, sem que se mostre entidade alguma entre ambas.[304] Por sua vez, a desnecessidade das leis de ligação está em que a proposta de reducionismo de tipo nageliano é aceitável também dentro de uma visão emergentista - e mesmo de uma dualista (na qual inclusive seria possível também reduzir propriedades físicas a propriedades mentais). Enfim, se o problema do reducionismo são as leis de ligação de E. Nagel, e se essas leis são desnecessárias, não há relevância filosófica na crítica ao reducionismo a partir da crítica ao modelo nageliano.[305]

Kim apresenta uma proposta própria de redução:

Se considerarmos *m* e *f* propriedades intrínsecas, não haverá manobra teórica que as torne idênticas. É necessário, então, interpretar a propriedade que se pretende reduzir como uma propriedade relacional ou extrínseca. Um exemplo da biologia: no caso do gene, que podemos compreender como aquilo que num organismo causa a transmissão de características hereditárias, a redução do conceito se dá na identificação da propriedade que desempenha a especificação causal, isto é o DNA.[306] A redução de m consiste em dois passos: (1) funcionalizar a propriedade, de modo que possuir *m* equivalha a possuir a

---

[301] Em inglês, "bridge laws" (J. Kim, *op. cit.*, p.13)
[302] *Ibidem*, p. 13.
[303] *Ibidem*, *ibidem*.
[304] *Ibidem*, pp. 14 e 15.
[305] *Ibidem*, p. 15.
[306] *Ibidem*, p. 16.

propriedade *q*, satisfazendo-se a especificação *c*. A propriedade *q* inclui uma quantificação sobre *m* e, quando *c* incluir relações causais, *q* será considerada uma propriedade funcional;[307] (2) contar com os realizadores múltiplos como uma regra, isto é, o realizador de *m* em uma determinada ocasião tem de possuir capacidades causais exatamente idênticas às de *m* naquela mesma ocasião, sem acrescentar nada à estrutura ontológica ou causal do mundo.[308]

A um possível questionamento sobre a especificidade de *m*, Kim oferece duas respostas: (1) *m* pode ser visto como uma propriedade da disjunção que há entre este realizador *ou* aquele outro. Neste caso, *m* seria de utilidade limitada para a ciência, uma vez que compreenderia um tipo causalmente heterogêneo; (2) *m* pode ser visto como um conceito, em vez de como uma propriedade. Assim, a operação de identificar uma propriedade *q* consistiria não em apontar uma nova entidade, mas, antes, em especificar uma condição que *m* deveria satisfazer. O que ocorre não e uma expansão ontológica, mas apenas lingüísticas.[309] Segundo Kim, o modelo proposto aponta para uma nova relação entre as noções de funcionalismo e reducionismo: agora elas não somente não se excluem como o primeiro é necessário e suficiente para o segundo.[310]

Kim conclui sua reflexão levando em conta duas constantes objeções ao projeto funcionalista: (1) a intencionalidade: Kim não vê dificuldades em uma abordagem em termos de causa/função daquilo que se considera intencional; além disso, segundo o autor, não há como conceber um mundo que seja uma exata duplicata física do nosso e, ao mesmo tempo, desprovida de intencionalidade; [311] (2) os *qualia*: estes parecem ser realmente intrínsecos, ainda que só possamos expressá-los através do uso de termos próprios de qualidades extrínsecas. Se vierem a revelar-se mesmo irredutíveis, não poderemos aceitar que tenham poder causal (ao menos não no plano físico), o que ameaça a explicação da consciência com uma postura epifenomenalista. Desse modo, nota Kim, as duas grandes questões da filosofia da mente (a consciência e a causação mental) se fundem no problema da funcionalização das propriedades fenomênicas da consciência.[312]

---

[307] *Ibidem*, p. 17.
[308] *Ibidem*, pp. 17 e 18.
[309] *Ibidem*, p. 18.
[310] *Ibidem*, p. 19.
[311] *Ibidem*.
[312] *Ibidem*, p. 21.

Para um dimensionamento adequado do lugar e da importância da consciência para o estudo filosófico da questão entre mente e corpo, cabe relembrarmos rapidamente as considerações que fizemos anteriormente sobre alguns pensadores analíticos.

Vimos como Ullin Place[313], ao defender a idéia de uma independência lógica, mas não necessariamente ontológica, entre o mental e o físico, não trabalha com a oposição entre mente e corpo ou entre mente e cérebro, mas sim entre consciência e cérebro. Somente a partir dessa "opção", já se evidenciam vários problemas:

– Em que medida podem ser consideradas equivalentes (a) as dificuldades de relacionar a mente ao cérebro e (b) aquelas quanto a relacionar a consciência ao cérebro?

– Se não são as mesmas, o que diferencia (a) de (b)?

– Se são as mesmas, as noções de mente e consciência são intercambiáveis, ao menos quanto a esse problema ou, ainda, quanto a qualquer outra forma de abordagem de ambos os conceitos?[314]

Outro tratamento da consciência em relação a mente e corpo é dado por Searle[315]. Além de colocar a compreensão científica da consciência como apenas uma das (quatro) dificuldades básicas do problema em questão, o filósofo americano também separa os conceitos de subjetividade e consciência. Também se nota como, no trabalho de Searle, parte da solução das dificuldades científicas e filosóficas relativas à consciência se encontra no plano da aceitabilidade social. Isto é, à medida de uma maior incorporação na linguagem usual (ainda que restrita ao âmbito acadêmico) de certas conquistas científicas, a consciência deixará de ser assim tão intrigante. É como se ao menos parte da perplexidade provocada pelo problema entre mente e ecorpo pudesse ser dissolvida por alguma forma de acomodação comunitária (ainda, mais uma vez, que não-leiga). Verifica-se no pensamento de Searle também um claro exemplo de esperança nas possibilidades futuras de equacionar cientificamente o dilema em questão.

---

[313] U. Place: "Is Consciousness a Brain Process?", como vimos na seção VII.1.

[314] Num levantamento de diversos termos utilizados no tratamento da consciência por parte das tradições psicológica e filosófica, Arno Engelmann nota que as noções de mente e consciência têm em comum o fato de em geral serem ambas empregadas em oposição à de corpo. No entanto, segundo o autor, a idéia de consciência se diferencia da de mente ao menos porque há, em oposição àquilo que é consciente, também algo que é inconsciente, ainda que também no plano do mental. (Cf. "Palavras que Indicam Conhecimento do Próprio Animal", especialmente pp. 23 e 24.)

[315] Searle: *Mente, Cérebro e Ciência*. Este texto já mereceu uma primeira abordagem em nosso relatório precedente.

No entanto, como veremos a seguir, não é somente na investigação do cérebro que se concentram essas tentativas científicas. Há também tradições orientais que podem fornecer subsídios bastante sofisticados para novas empreitadas no mesmo sentido.

VII. A consciência como problema

VII. 1. A Consciência Pura do Oriente

Os empreendimentos científicos a respeito dos problemas da chamada filosofia da mente têm se multiplicado nas últimas décadas. Uma das questões mais delicadas e discutidas é a da metodologia. Num artigo de 1999[316], Shear e Jevning notam que, se pretendemos abordar cientificamente a consciência, tal estudo deve apresentar certa combinação de (a) exames objetivos, dado que o padrão de cientificidade mais aceito supõe que o objeto de pesquisa seja analisado em seus aspectos mais publicamente observáveis, e (b) leituras subjetivas, uma vez que a consciência é essencialmente um fenômeno interior"[317]. O artigo passa a explorar uma das possíveis tentativas de retificar tal assimetria, sugerindo a integração de "elementos dos procedimentos meditativos orientais com metodologias científicas objetivas"[318].

Os autores descrevem experiências do zen-budismo e da meditação transcendental nas quais, através de técnicas meditativas, é possível a um indivíduo alcançar certa forma peculiar de estado mental, que é desprovida de conteúdo e na qual aquilo que conhecemos ordinariamente como estado mental é aniquilado.[319] Em várias tradições, observam, fala-se na *consciência pura* como fundamento de toda forma de consciência. Textos das tradições Zen e Vedanta fazem referência a várias camadas de consciência (*awareness*) internas, sendo sempre a última delas a consciência (*consciousness*) pura.[320] Mas, contrariamente a certas formas ocidentais de meditação, as orientais partem das camadas mais cotidianas e "externas" de consciência até chegar à camada mais interna de todas, a consciência pura. Além disso, as práticas do Leste não têm a pretensão de investigar intelectualmente a cognição, como ocorre nas experiências do Oeste.[321]

Shear e Jevning ponderam que, embora, para quem nunca passou por essa forma de experiência, seja difícil imaginar como é tal situação, o aspecto mais relevante da questão é que o conceito de experiência pura serve como ponto de partida para investigações

---

[316] J. Shear e R. Jevning: "Pure Consciousness: Scientific Exploration of Meditation Techniques" *in*: *Journal of Consciousness Studies*, 6, n. 2-3, pp. 189 – 209, 1999.
[317] *Ibidem*, p. 189, itálico do autor.
[318] *Ibidem*, p. 190.
[319] *Ibidem*, pp. 193-194.
[320] *Ibidem*, pp. 203-204.
[321] *Ibidem*, p. 204.

científicas.[322] As investigações laboratoriais já levantadas têm sugerido uma correlação entre (a) relatos de consciência pura e (b) certos estados fisiológicos, suspensão respiratória completa, atividade metabólica reduzida e, no eletroencefalograma, uma constância inter-hemisférica inusitadamente alta).[323]

Diante de uma possível objeção hermenêutica, de que "há experiências que são independentes do meio cultural e que permanecem as mesmas através de diferentes culturas"[324], Shear e Jevning oferecem duas respostas. Primeiro, afirmam que a consciência pura é desprovida de todo e qualquer conteúdo, inclusive do cultural. Em segundo lugar, do ponto de vista lógico, percebe-se que não é possível haver duas formas diferentes de consciência pura, senão tal consciência não seria precisamente pura no sentido descrito.[325]

Outra objeção possível: identificamos as várias formas de consciência a que se chega através de meditação como sendo "consciência pura" apenas quando o que realmente sabemos sobre essas experiências nos chega através dos relatos oferecidos pelos indivíduos em questão. Mas, alegam os fenomenólogos: "Nossas experiências freqüentemente apresentam nuances que passam desapercebidas". Ainda assim, podemos continuar a identificar as "várias" formas de consciência pura como sendo a mesma, pois esta estaria sempre desprovida de qualquer conteúdo comumente observável.[326]

Finalmente, poder-se-ia objetar com um apelo para as diferenças entre, de um lado, experiências e, de outro, experiências enquanto *descritas*. Na resposta, autores dizem que os termos pelos quais se caracterizam essas formas de consciência (isto é, o que caracteriza a consciência pura consiste, segundo os praticantes de meditação, na falta de "cores", "sons", "pensamentos", "extensão") são básicos em todas as línguas de todas as culturas.

Mas, perguntam-se Shear e Jevning, como saber se estamos diante de uma consciência pura tal como conceituada anteriormente ou apenas diante de mais uma experiência inusitada? Uma primeira resposta: bem, mais uma vez acreditamos que, nas técnicas meditativas, é possível alcançar uma consciência sem conteúdo fenomenal, mas sem deixar de estar alerta. Assim, resta sempre uma consciência desnudada ("bare

---

[322] *Ibidem*, pp. 194-195.
[323] *Ibidem*, p. 196.
[324] *Ibidem*, p. 199.
[325] *Ibidem*.
[326] *Ibidem*, p. 201.

consciosness itself"[327]). Segunda resposta: de acordo com o senso comum, possuímos consciência de *todas* as nossas experiências conscientes. Mas, para confirmar tal caráter de ubiqüidade (isto é, o de ser compatível com todas as experiências possíveis), é necessário admitir que há apenas um componente na experiência, aquele que se alcança no exercício meditativo. É precisamente pela sua falta de conteúdo que a consciência pura se evidencia como o que pode ser encontrado no fundo de qualquer experiência consciente.[328]

Além disso, raciocinam os autores, se a consciência é mesmo ubíqua, então ela tem de ser desprovida de qualquer conteúdo empírico. Daí que não sejam possíveis outras formas de consciência (exceto a pura) que perpassem toda experiência cotidiana. Ou seja, não só a consciência pura é possível, como é a *única* possível.

Ao final, os autores abrem espaço para alguma especulação ao afirmarem que o conceito de consciência pura pode facilitar a investigação científica, à medida que, isolada assim do plano empírico, pode ser submetida experimentalmente a certos estímulos básicos, possibilitando uma forma simplificada de compreensão gradativa e objetiva.[329]

Em relação ao tema que mais nos importa no momento, pode-se ver que, ao menos de acordo com o relato aqui tratado, a investigação da consciência segundo as informações colhidas em experiências de meditação parece ser independente de qualquer consideração sobre a relação entre mente e corpo. Se alguma especulação é lícita nesse momento de nossa leitura, podemos arriscar dizer que tais pesquisas pressupõem uma certa forma de paralelismo, estando de um lado a consciência e, de outro, seus correlatos fisiológicos. De qualquer modo, esses estudos não parecem problematizar os conceitos de mente e corpo e nem a relação entre ambos. A consciência, sim, é o que merece aí toda tentativa de formulação objetiva. O que não nos permite deixar de acreditar que, sejam lá quais forem as prioridades dos autores em questão, suas conclusões inevitavelmente prestarão reforço a certas posições relativas ao impasse entre mente e corpo, já que, como nota o autor de que tratamos a seguir, esse problema apresenta como ponto crucial a compreensão da consciência.

---

[327] *Ibidem*, p. 202.
[328] *Ibidem*.
[329] *Ibidem*, p. 205.

VII.2. O morcego de Nagel

No texto "What Is It Like to Be a Bat?"[330], Thomas Nagel afirma que "a consciência é o que torna o problema entre mente e corpo intratável"[331] e desenvolve uma exposição centrada na tese de que nenhum conceito disponível de redução é realmente aplicável ao dilema. Se algum dia o houver, isto será num "futuro intelectual distante"[332]. Isso porque, argumenta o autor, não importa quantos e quais seres, além do humano, tenham consciência, nem que variações sejam possíveis a esta, mas "fundamentalmente, um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se há algo que seja tal como é ser tal organismo – algo que é ser para o organismo"[333].

Nagel sustenta que as tentativas de explicar o mental em termos funcionais ou intencionais, embora não necessariamente incorretas, não serão nunca inscuficientes. Já um materialismo reducionista que ignore o caráter mais subjetivo da experiência é infrutífero. No entanto, à parte essas posições filosóficas, qualquer teoria física atual está essencialmente comprometida com o abandono do ponto de vista mais singularmente humano.[334]

O autor sugere que, para entender a questão sem discutir exatamente o problema da subjetividade, que se tome o exemplo dos morcegos, que constituem uma forma de vida fundamentalmente discrepante[335] em relação à humana.[336] O morcego age em função do sonar, que consiste numa forma de percepção distinta de todas as que podemos experimentar ou imaginar. Nagel se pergunta: que métodos teríamos para compreender a

---

[330] *In*: BLOCK, N. (org.) *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, pp. 159 – 168.
[331] *Ibidem*, p. 159.
[332] *Ibidem*. Aqui, o autor abre brecha para posições semelhantes à de Patricia Churchland, para quem não é impossível que o mental possa vir a ser plenamente explicado, sim, por recursos de uma física ainda por ser construída, embora não tenhamos atualmente nem como imaginar que feição teria esse aparato teórico futuro. Um argumento da autora é o de que, ao longo da história da ciência, viram-se tantas reviravoltas de paradigma que tinham como meta possibilitar a abordagem objetiva de algum problema aparentemente insolúvel, que não há por que acreditar que mais um processo revolucionário não possa ocorrer também na neurobiologia em relação a certos problemas relativos à filosofia da mente. (Cf. P. S. Churchland: "Toward a Neurobiology of Mind" *in*: P. S. Cchurchland e R. Llinás (org.) *The Mind-Brain "Continuum"*, pp. 281-303, 1996.
[333] No original, lemos: "(...) fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to *be* an organism – something it is like for the organism" (*Ibidem*, p. 160, itálico do autor). Nós mesmos reconhecemos que tal tradução e a de outras passagens do texto, envolvendo a expressão "it is like to be..." (como no caso do próprio título do texto, "What is It Like to Be a Bat?", que, coerentemente com os outros trechos traduzidos que apresentamos, teríamos de verter para "Como é Ser Como um Morcego?"), não são plenamente satisfatórias, por diversas razões. Sugerimos que o leitor a aceite apenas provisoriamente, por falta de alternativa melhor.
[334] NAGEL, T. *op. cit.*, p. 160.
[335] No original em inglês, "alien".
[336] NAGEL, T. *op. cit.*, pp. 160-161.

vida interna do morcego a partir da nossa? E pondera: posso, na melhor das hipóteses, dizer como *para mim* seria comportar-me como um morcego se comporta. Mas não tenho como saber como é *para o morcego* ser como um morcego. Mesmo se gradualmente eu pudesse tornar-me um morcego, ainda assim não teria como, a partir da minha constituição atual, saber como seria estar assim transformado. No máximo, o que os recursos epistêmicos possíveis me permitem é formar um *esquema* de como é ser um morcego ou atribuir *formas gerais* (as que tenho como imaginar) de experiência ao morcego. [337]

O autor passa a concentrar-se na oposição entre o objetivo e o subjetivo. Não tenho, continua ele, como acessar a subjetividade do morcego, apenas *acredito* que a experiência do morcego tenha algum caráter subjetivo. Negar a existência de algo que não temos como conceber é tão errado quanto o possível julgamento por parte de marcianos para os quais não há nada como ser particularmente como nós, humanos. A questão é que, nesse caso, nós, humanos, saberíamos que os marcianos estariam errados, mas somente porque nós (e somente nós) sabemos como é ser como um ser humano.[338] Neste ponto, Nagel se questiona: se os fatos de experiência para um certo organismo são acessíveis apenas sob um certo ponto de vista, como abordá-los pela mesma física que fundamenta, com sucesso, por exemplo, a neurofisiologia (seja a humana, seja a do morcego)?[339] Não se trata de ir contra o reducionismo. É certo, pondera Nagel, que a natureza *mais* objetiva[340] das coisas descritas por conceitos como "arco-íris", "nuvem" e "relâmpago" permite que sejam abordadas igualmente por pontos de vista diversos, que não esgotariam os variados aspectos das mesmas. Mas, no caso da experiência em si, que é bem menos objetiva, não é possível afastar-se do ponto de vista estritamente humano. "Afinal, o que restaria do que é ser como um morcego, se fosse removido o ponto de vista do morcego?"[341] Se é assim, não há como um marciano observar, de seu ponto de vista específico, processos físicos que *sejam* meus estados mentais. Em outras áreas, a redução teórica ocorre à medida de um gradativo afastamento daquele que é o ponto de vista humano e uma maior aproximação do que é objetivo. Esse movimento da aparência para a realidade não faz sentido no caso da

---

[337] *Ibidem*, p. 161.
[338] *Ibidem*, p. 162.
[339] *Ibidem*, p. 163.
[340] Note-se aqui a concepção de uma diferença meramente de grau entre o que é subjetivo e o que é objetivo.
[341] *Ibidem*, pp. 163-164.

experiência em si: nesse caso, o afastamento do caráter subjetivo da experiência leva ao afastamento justamente daquilo que se quer abordar.[342]

Nagel observa que um aspecto especial do problema surge quando se pretende efetuar a redução neobehaviorista, pois, se os estados mentais forem, ao fim das contas, apenas processos físicos, então haverá algo que *é como* passar por esses processos físicos, o que é um mistério.[343] O resultado é que, mesmo que possa surgir uma teoria física que venha explicar como é ser como um morcego, não temos como conceber como será essa física, o que, ainda assim, não depõe contra a possibilidade de uma futura análise da questão. Nos termos de Nagel, "o fisicalismo está numa posição que não podemos entender porque não temos no presente nenhuma concepção de como ele possa ser verdadeiro"[344].

Por outro lado, observa o autor, falta ainda abordar como é possível que algo subjetivo tenha também uma natureza objetiva, o que toca, por sua vez, no tema da relação entre o dilema de mente-corpo e o problema das mentes alheias.[345]

Em resumo, o que temos a considerar em Nagel são, basicamente, as seguintes idéias:

– a priorização do conceito de consciência no tratamento do dilema entre mente e corpo;

– a afirmação da impossibilidade de reducionismo segundo os parâmetros fisicalistas disponíveis;

– ênfase na oposição entre objetividade e subjetividade;

– a diferenciação não absoluta, mas gradativa, entre o que é objetivo e o que é subjetivo.

Como podemos ver aí, o problema de mente-corpo não é a única dicotomia em vista da qual a consciência ocupa um lugar filosófico privilegiado. No entanto, como passamos a considerar em seguida, ainda além da oposição entre subjetivo e objetivo, há várias outras, que podem funcionar como elucidativas ou ao menos abrir espaço para tentativas de solução quanto às já mencionadas.

---

[342] *Ibidem*, p. 164.
[343] *Ibidem*, pp. 164-165.
[344] *Ibidem*, p. 165.
[345] *Ibidem*, p. 166. Veja-se, a esse respeito, também a nota 14 do texto de Nagel.

VII. 3. As duas consciências de Engelmann

Ao lidar com a assimetria de acessibilidade a estados mentais entre a primeira e a terceira pessoa, Arno Engelmann trabalha em vários textos[346] com a oposição entre, respectivamente, a consciência-imediata e a consciência-mediata-de-outros. Outras polaridades com os quais o autor trabalha, sempre relacionadas àquela a respeito da mediaticidade, são as seguintes:

1) Verdade *vs.* probabilidade: trata-se da oposição entre (a) a certeza a que o observador tem acesso a respeito das ocorrências em sua consciência e (b) a mera probabilidade das ocorrências a que se tem acesso, científico ou não, na consciência de outros sujeitos;[347]

2) Níveis de hierarquia ou emergência *vs.* identidade: diz respeito a duas posturas metodológicas de abordagem da conexão entre os conceitos de sistema nervoso central e consciência-mediata. A postura emergentista supõe, entre outras coisas, que "um nível superior seria o resultado da reorganização do nível imediatamente inferior"[348], enquanto os defensores da teoria da identidade alegam que "tudo o que acontece na consciência-mediata ocorre também numa porção do sistema nervoso, ainda que a maneira de vermos esses dois acontecimentos por enquanto seja díspar;[349]

3) Partes fundas *vs.* acontecimentos superficiais: essa oposição diz respeito ao fato inevitável de a ciência ter de operar na superfície (os meros indicadores de consciência) a fim de poder compreender o que há de mais profundo e inapreensível (a consciência-mediata-de-outros);[350]

4) Organismo *vs.* órgão: teríamos aqui, sob roupagem emergentista, uma reformulação da oposição entre mente e corpo, ao menos sob alguns aspectos;[351]

---

[346] Cf. os artigos "Dois Tipos de Consciência: a Busca da Autenticidade" e "Principais Modos de Pesquisar a Consciência Mediata de Outros" (ver bibliografia).
[347] A. Engelmann: "Principais Modos de Pesquisar a Consciência Mediata de Outros", pp. 253-254.
[348] *Ibidem*, p. 254.
[349] *Ibidem*.
[350] *Ibidem*, pp. 255-256.
[351] *Ibiddem*, p. 255.

5) Indicadores organísmicos *vs.* indicadores orgânicos: trata-se de uma oposição bastante conectada à anterior, mas com a diferença de que, neste último caso, a oposição não se coloca entre os níveis daquilo que é relatado em si, mas do relato.[352]

Não se pode esquecer que, por vezes, tais oposições se confundem e se sobrepõem. A separação entre elas aqui é de nossa responsabilidade. Todavia, o que apresentamos neste momento consiste apenas numa amostra do jogo de pares de opostos presentes nos estudos de Engelmann.

As considerações precedentes nos sugerem que algumas problematizações que podem ser formuladas, a partir do estudo da conexão entre o dilema de mente-corpo e os problemas de abordagem da consciência, nas seguintes questões:

- Qual o lugar de um problema em relação ao outro? Solucionar a questão entre mente e corpo pressupõe (e em que grau) a formulação cientificamente adequada da noção de consciência?

- Em que medida a consciência, em seus múltiplos sentidos, pode ser abordada cientificamente? O quanto essa possibilidade determinaria também a chance de tratamento empírico da questão entre mente e corpo?

- Já possuímos recursos científicos para lidar com ambas as questões ou, ao menos, com uma delas? Se somente com uma, por que não também com a outra?

- Em que medida a limitação ao uso de indicadores de consciência-mediata-de-outros é cientificamente obrigatória? Ela não comprometeria de vez a expectativa de lidar com o dilema entre mente e corpo segundo os padrões de observabilidade já aceitos?

- Qual a relação entre as dualidades apresentadas há pouco? Por exemplo, quão justificados estaríamos em dizer que à oposição entre consciência-imediata e consciência-mediata-de-outros corresponde aquela que existe entre subjetividade e objetividade?

---

[352] *Ibidem*, p.256 em diante.

VIII- O caso do conexionismo

VIII.1. História da Ciência Cognitiva

A Ciência Cognitiva é um empreendimento teórico-experimental cuja origem não é muito precisa, mas é comumente datada entre as décadas de 50 e 60.

Com a publicação do texto "Computing machinery and intelligence", de Alan Turing, em 1950, é lançado o projeto de simulação da inteligência humana por meio de computadores. A "máquina de Turing", como passa posteriormente a ser conhecido o modelo proposto naquele texto, traz em si a idéia de que, com quatro movimentos mecânicos bastante simples, é possível executar qualquer tipo de programa que possa ser expresso num código binário - ou seja, desde que sejam dadas instruções claras para a execução de uma tarefa, esta poderá ser executada pela máquina em questão.[353]

Nesse momento são lançadas as bases da IA (Inteligência Artificial), assim definida por Marvin Minsky, um de seus pesquisadores mais importantes: "IA é a ciência de fazer com que máquinas façam coisas que exigiriam inteligência se feitas pelo homem".[354]

Seguem-se pelos anos seguintes experimentos diversos e o desenvolvimento de programas que objetivam tornar o computador capaz de jogar xadrez, provar teoremas matemáticos, reconhecer padrões visuais e trabalhar com tradução e produção de linguagem natural. Com o tempo, essas tentativas de simulação (nem sempre bem sucedidas) ganham novos métodos e formas variadas de abordagem, de modo a formar "escolas" diversas, como a tendência atual do conexionismo, que enfocaremos detidamente mais à frente.

Podemos dizer que esse foi o encaminhamento experimental que permitiu o estabelecimento da Ciência Cognitiva. Por sua vez, a contraparte teórica, presente nos textos de discussão e relatórios de experimentos, lida com idéias relativas à inteligência em particular e ao conhecimento em geral. Estas idéias têm sido objeto de reflexão desde pelo menos os primórdios da filosofia moderna.

---

[353] Cf. GARDNER, M. *The mind's new science*. Nova York, Basic Books, 1985, p. 17.
[354] OLIVEIRA, M.B. "Cognitivismo e Ciência Cognitiva", in: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 13, pp. 85-93, 1990, p. 87.

Uma de tais idéias é a do paralelo entre o homem e a máquina e está presente em Descartes e La Mettrie, principalmente neste último. Descartes também toca em pelo menos outras duas noções caras à Ciência Cognitiva. Quanto à primeira, trata-se do que a posteridade conhece como dualismo cartesiano: Descartes postula a separação da mente em relação ao corpo. Mas não queremos dizer com isso que os cognitivistas se filiem ao dualismo. Ao contrário, em sua maioria, são eles materialistas, mesmo quando mentalistas, isto é, mesmo reconhecendo a mente como âmbito irredutível, tentam formular maneiras de compatibiliza-la com uma concepção de mundo materialista. A outra idéia "cognitivista" trabalhada pelo autor das *Meditações Metafísicas* é a de representação mental, que constitui o ponto de intermediação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento.

Outras idéias e teóricos clássicos entram em jogo conforme a formação acadêmica dos profissionais que compõem um determinado grupo de estudos cognitivistas. Essa interdisciplinaridade, característica da Ciência Cognitiva, pode trazer à tona outros autores como Freud, Hebb, Ryle, Piaget, e diversos outros, levados em conta em diversas áreas da Lingüística, da Biologia, da Computação, da Psicologia, etc.

VIII.2.Apresentação e crítica do conexionismo

VIII.2.1. Introdução

Dissemos há pouco que a noção de representação mental é cara à Ciência Cognitiva. No entanto, não só não há um consenso geral sobre a sua conceituação, como também há quem, entre os cognitivistas, negue a necessidade de uma postulação da mesma para o estudo da cognição. Podemos ver isso em "A naturalistic approach to mental representation"[355], em que Gonzales, French e Treffner retomam a classificação, feita por Fodor e Pylyshyn, dos estudos cognitivos modernos. Para uma das duas correntes de estudos enumeradas, a dos representacionalistas, existem na cognição estados da mente que

[355] GONZALES, M.E.Q. "Redes neurais e representação mental: um ensaio sobre harmonia e racionalidade", in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo: v. 14, pp.93-108, 1991, pp. 57-68.

"codificam estados do mundo"[356]. Na versão forte do representacionalismo, concebe-se a representação como uma codificação simbólica que exige do seu intérprete o domínio de um tipo de linguagem para que possa decodificar a representação. Já na versão fraca do representacionalismo, argumenta-se que os estados representacionais não estão necessariamente num plano simbólico, mas supõem uma atividade de agrupamento em esquemas, categorias, etc. A codificação é só um dos tipos de representação.

Fodor e Pylyshyn notam que, por outro lado, a segunda das correntes cognitivistas, a do eliminativismo, concebe que qualquer teorização psicológica requer noções neurológicas e comportamentais, dispensando as representações. Entre organismo e ambiente, dizem os eliminativistas, não há representação, mas percepção direta.[357]

O conexionismo segue a tendência representacionalista. Fodor e Pylyshyn observam mais especificamente que a maioria dos conexionistas segue a versão fraca do representacionalismo.[358] Segundo Gonzales, French e Treffner, a escola conexionista surge como uma forma de complementação da pesquisa clássica em IA, mas tomando pressupostos diferentes desta. Enquanto a IA trabalha com um plano mais simbólico ou abstrato dos processos cognitivos, o conexionismo trata do plano físico, ou sub-simbólico. Os estados físicos constituem no conexionismo o substrato dos níveis abstratos do sistema cognitivo.[359]

VIII.2.2. O modelo PDP

Mais especificamente, os autores conexionistas McClelland, Rumelhart e Hinton, em "The appeal of Parallel Distributed Processing"[360] baseiam seus modelos das representações mentais na idéia de que os seres humanos não são mais rápidos ou mais precisos que os melhores computadores, mas desempenham melhor algumas tarefas

---

[356] FODOR, J. A. & PYLYSHYN, Z. "Connectionism and cognitive architecture: a critical analysis", *Cognition*, 28, pp. 3-75, 1988, p.7.
[357] GONZALES,M.E.Q., FRENCH, T. & TREFFNER, P. *op. cit.* p.59.
[358] Ibidem.
[359] Ibidem, p. 57.
[360] McCLELLAND, RUMELHART & HINTON. "The appeal of Parallel Distributed" *in*: McCLELLAND, J.L & RUMELHART, D.E. *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition.* Cambridge:MIT Press, 1986

cognitivas [361] e são muito superiores aos computadores no aprendizado progressivo pela experiência. Segundo a tradição da IA, tal diferença poderia ser superada à medida que se conseguisse um programa computacional adequado. Para McClelland, Rumelhart e Hinton, o cérebro emprega uma arquitetura computacional básica adequada para lidar com um aspecto central das tarefas de processamento natural de informações. Estas tarefas geralmente requerem a consideração simultânea de muitas partes de informação e "constraints" [362]. Uma estrutura computacional, conforme propõem os autores, que dê conta dos múltiplos "constraints", é uma alternativa ideal às tentativas mais tradicionais de explicar computacionalmente a cognição humana.[363]

Os autores tomam como exemplo o ato rotineiro de estender o braço para agarrar um objeto. A cada vez que efetuamos um tal ato, inúmeros fatores (a posição do objeto, nossa posição no espaço, os obstáculos que estão entre nós e o objeto, o conhecimento que já temos de objetos do mesmo tipo, tamanho ou forma, as possibilidades de nossa musculatura, etc.) determinam conjuntamente o modo como vamos realiza-los.[364]

Imaginemos agora uma palavra impressa. Por exemplo, "RED" ("vermelho", em inglês). Suponhamos ainda que, no papel em que ela se encontra escrita, há manchas que ocultam parcialmente cada uma das letras. Ainda que nenhum de seus tipos esteja realmente legível, a parte de cada uma das letras que está clara influencia na superação da ambigüidade de cada uma das outras. Nosso sistema perceptual parece jogar simultaneamente com as possibilidades de identificação de cada uma das letras até que possa identificá-las todas de uma só vez.[365]

Nesses exemplos vemos que, para que se aja de uma determinada forma, deve-se ter em mente, de uma só vez, um número de diversas informações. Cada informação exerce um "constraint" sobre as demais e sofre um "constraint" por elas. Como modelo de um mecanismo em que cada aspecto da informação interage um com o outro, há um tipo de

---

[361] Exemplos de tarefas cognitivas: memorização, reconhecimento de padrões, desempenho de ações contextualmente adequadas, entendimento lingüístico, etc., (Ibidem, p. 3)

[362] Os dicionários oferecem, como tradução para o termo em inglês "constraint", palavras em português como "coação", "constrangimento", "restrição". Uma vez que nenhum destes termos em particular se encaixa no modo como a palavra é aplicada no texto em questão, sugerimos ao leitor que considere todas estas possibilidades de tradução, ainda que nos falte um correspondente em português tão abrangente quanto o original. Para a execução de nosso texto, optaremos simplesmente por usar o termo original em inglês.

[363] McCLELLAND, RUMELHART & HINTON, *op. cit.*, pp. 3-4.

[364] Ibidem, p. 4.

[365] Ibidem, pp. 7-9.

sistema de processamento de informações denominado modelo PDP (*Parallel Ditributed Processing*). Segundo tal modelo, a informação é processada através da interação de um grande número de elementos simples chamados unidades neurônio-símile (*neuron-like units*), cada uma das quais enviando sinais excitatórios e/ou inibitórios às demais.[366]

As propriedades das unidades no modelo são inspiradas nas bases fisiológicas das redes de neurônios e, em particular, no fato de que o cérebro é constituído de elementos altamente interconectados que enviam mensagens excitatórias ou inibitórias uns aos outros e que atualizam tais excitações como simples mensagens. Mas há preocupações não só fisiológicas e neuronais em PDP. Procura-se dar conta de temas como o curso temporal de processamento, a natureza da representação e os mecanismos de aprendizado com fundamento psicológico acurado e explicações em nível computacional que tenham sucesso. [367]

Os modelos PDP oferecem alternativas aos modelos seriais da cognição propostos pela IA tradicional. Estes modelos seriais são muito lentos em relação a um ideal de eficiência da ação. Os modelos PDP procuram descrever a microestrutura da cognição, através das unidades neurônio-símile, sem, é claro, negar a macroestrutura. Na conceituação dos sistemas PDP, os objetos que são tratados em modelos macro-estruturais da cognição são aproximadamente descrições das propriedades emergentes da microestrutura. O micro-exame das representações mentais pode nos levar a uma descrição adequada do alcance das capacidades humanas de aprendizado e processamento de informação.[368]

Há exemplos de modelos PDP que lidam com o controle motor (os movimentos dos dedos no trabalho de datilografar; a tarefa de alcançar, de pé, um objeto que está no chão, sem deixar o corpo cair), a percepção (visão estereoscópica; reconhecimento de padrões visuais a partir de dados pouco claros ou incompletos; capacidade de completar palavras com as quais não se está familiarizado) e a memória (capacidade de lembrar de um determinado objeto a partir de dados parciais sobre o mesmo).[369]

---

[366] Ibidem, p. 10.
[367] Ibidem, pp. 10-11.
[368] Ibidem, p. 12.
[369] Ibidem, pp. 14-29.

Também no campo da memória, destaca-se entre as capacidades dos modelos PDP a *graceful degradation* [370]. Esta característica consiste na aceitação, por parte do computador, de um conjunto incompleto de atributos que lhe é dado para identificar um objeto. Ou seja, mesmo que nem todas as unidades acionadas pelo manipulador do computador sejam correspondentes a atributos reais do objeto, ainda assim o sistema acionará, em contrapartida, uma unidade que se refira a um objeto que se encaixe no todo daquele conjunto de atributos, permitindo, assim, a identificação do objeto em questão. Isto só não acontecerá caso o conjunto dos atributos acionados inicialmente exija uma correspondência com um objeto "errado". O "reconhecimento" do objeto em questão por parte do computador consiste em trazer à tona os outros atributos, além dos que foram inicialmente ativados, desse objeto. Mas, devido à estrutura própria das inter-relações entre unidades, estes novos atributos que a memória computacional ativa podem vir a ativar, por sua vez, certas unidades que concernem a outros objetos (diferentes daquele que realmente se procura) que possuem esses mesmos atributos. Mas, neste ponto, o sistema explicita também os demais atributos desses outros objetos, de modo a diferenciar estes últimos do objeto procurado.[371]

O sistema PDP também tende a evidenciar o que há de comum a todas as memórias que compartilham determinados atributos. Estes, tendo sido acionados inicialmente, não exigem que se acionem precisamente as unidades correspondentes a este ou aquele objeto. Esta generalização espontânea (generalização quanto a atributos que pertencem a vários objetos de uma mesma classe ou categoria) aponta quantos dos objetos (entre aqueles que possuem os atributos inicialmente acionados) possuem ainda este ou aquele outro atributo, permitindo mesmo uma espécie de levantamento estatístico.[372]

Para os autores, as diferenças entre o modelo PDP e os modelos mais tradicionais são marcantes no que diz respeito ao processamento de conhecimento e/ou aprendizado. Não entra em jogo aqui apenas o desempenho do sistema PDP que é regido por padrões que emergem simplesmente de unidades interconectadas e de processos físicos locais de modulação de forças, que permitirão a aquisição de conhecimento ou aprendizado. Além

---

[370] A expressão "graceful degradation" quer dizer literalmente algo como "degradação com elegância". Mas usamos e nosso texto, quando for o caso, a expressão original em inglês, pelo mesmo motivo que alegamos em relação ao termo "constraint".
[371] Ibidem, p. 29.
[372] Ibidem, pp. 30-31.

disso, no mecanismo tradicional não há diferença entre o padrão que está estocado na memória e o padrão que é ativado quando requisitado. No modelo PDP entra em jogo também o dado de que não há propriamente um padrão estocado. O padrão é recriado de acordo com a conexão entre umas e outras unidades no sistema, recriação esta que se dá na ativação de unidades correspondentes às chamadas propriedades do objeto em questão. Isto quer dizer que a utilização de um conhecimento num processo não consiste apenas em resgatar dados estáticos que estão estocados na memória para aplicá-los no processo, mas também que este conhecimento interfere e faz parte do curso do próprio processo. Se, no modelo PDP, o conhecimento se dá no peso das conexões entre as unidades neurônio-símile, o aprendizado consistirá em encontrar o peso correto das conexões, de modo que os padrões de ativação corretos sejam produzidos sob uma circunstância correta. Isto, de acordo com os pesquisadores dos modelos PDP, possibilitaria a um mecanismo de processamento de informação aprender a captar a interdependência entre as ativações para as quais está exposto no decorrer do processo. Os modelos tradicionais de abordagem computacional do aprendizado têm como pressuposto a idéia de que a finalidade do aprendizado é formular regras explícitas capazes de generalizações sucintas. Opostamente, o modelo PDP pressupõe que o ajuste dos pesos das conexões permita às unidades mais simples agir como se conhecessem as chamadas regras, ainda que nenhuma regra explicitamente afete o seu comportamento. Ao mecanismo de aprendizado não é atribuída uma capacidade computacional de manipulação de regras abstratas, mas apenas se supõe que um mecanismo físico de modulação ajuste os pesos das conexões entre as unidades, com base na informação localizadamente disponível na conexão.[373]

Uma ressalva que cabe aqui ser lembrada, segundo McClelland, Rumelhart e Hinton, é que, se as unidades inicialmente ativadas não constituírem uma "cópia perfeita" do aspecto visual, por exemplo, do objeto, as unidades ativadas correspondentes a um outro aspecto (o olfativo, por exemplo) também não serão "perfeitamente" ativadas. O passo que a máquina e capaz de dar de um padrão para o outro é feito por um mecanismo de ajuste dadas conexões entre as unidades do primeiro padrão e as do segundo.[374] Contudo, não é o operador da máquina que regula o peso destas conexões a fim de que se chegue a

[373] Ibidem, pp. 31-32.
[374] Ibidem, pp. 33-36.

estabelecer o segundo padrão. O próprio associador de padrões é que "ensina a si mesmo" a fazer interconexões corretas através da experiência de processar os mesmos padrões.

Os modelos mais recentes e complexos de aprendizado por associação de padrões (os quais não serão abordados aqui) têm como base ou origem modelos mais simples, que fazem uso da "regra de Hebb", cuja versão mais simples pode assim ser expressa: "Quando a unidade A e a unidade B são simultaneamente excitadas, cresce o peso da conexão entre elas".[375].

Uma extensão deste postulado, sugerida pelos autores, é a seguinte: "Ajustar a força da conexão entre as unidades A e B proporcionalmente ao produto de sua ativação simultânea".[376]

Para que a conexão entre A e B vá ficando mais forte e, assim, vá sendo estabelecida a aquisição desta conexão por parte do sistema associador, devem-se fornecer a este várias situações em que A e B são apresentados juntos, respeitando o postulado da regra de Hebb. A mudança que ocorre de uma situação para outra é, em geral, pequena, e o fortalecimento da conexão é gradativo. Além disso, a informação necessária para determinar o valor de cada conexão está localizadamente disponível na própria conexão entre a ativação das unidades de cada um dos lados. Isto dispensa um programador que implemente nesta ou naquela conexão o valor correto.[377]

Por fim, os autores mostram que também é possível "ensinar" (ao associador de padrões) associações de padrões referentes a objetos diferentes nesse mesmo conjunto de interconexões. Mas, para isso, há uma limitação (que não se aplica a esquemas de aprendizado mais sofisticados). Esse aprendizado simultâneo de padrões de diferentes objetos num mesmo conjunto só é possível quando os tais objetos estão completamente não-correlacionados, a fim de que não haja interferência de um padrão no outro.[378]

No caso de padrões que, em alguma medida, estão correlacionados, o que acontece é que, à medida que os padrões correlacionados A e B vão sendo repetidamente apresentados, o sistema vai reforçando (por exigência do próprio mecanismo de "aprendizado") as características comuns a ambos os padrões e ignorando as suas variações.[379]

---

[375] Ibidem, p. 36.
[376] Ibidem.
[377] Ibidem, pp. 36-37.
[378] Ibidem, pp. 36-38.
[379] Ibidem, p. 38.

Em resumo, a metodologia conexionista trata das chamadas redes neurais, que são formadas por unidades semelhantes a neurônios. Nas conexões entre as unidades são transmitidos sinais energéticos de informação. Conforme a saturação de cada conexão, vão sendo formados padrões de conectividade que armazenam informação ambiental. A representação mental é uma propriedade emergente da interação de unidades neurônio-símiles com o ambiente e tem seu conteúdo especificado pela informação presente no padrão de conectividade formado.

VIII.2.3. Debatendo PDP

Para que dimensionemos a "novidade" de uma tal caracterização da representação em relação às concepções da IA tradicional, imaginemos um diálogo que esquematize da seguinte forma o debate relatado por Gonzales, French e Treffner[380]:

FODOR E PYLYSHYN (1988):- Embora representacionalistas, os conexionistas às vezes se inclinam para uma abordagem mais sub-simbólica ou biologicamente orientada. Isto é problemático na medida em que uma mudança no nível da análise acaba comprometendo a própria conceituação de representação.

BROADBENT (1985):- O modelo conexionista de McClelland e Rumelhart se faz suficiente apenas para o nível fisiológico do processamento de informação, e não para o nível psicológico ou computacional.

PYLYSHYN (1984):- Os modelos conexionistas não podem dar conta de processos cognitivos complexos de manipulação de símbolos.

---

[380] GONZALES,M.E.Q., FRENCH, T. & TREFFNER, P. "A naturalistic approach to mental representation", in: GILHOOLY, K.J., KEANE, M.T.G., LOGIE, R.H. & ERDOS, G. (eds.) *Lines of thinking*. London: John Wiley & Sons, pp.57-69, 1989.

GONZALES (1987):- O tipo de crítica que faz Pylyshyn se funda na hipótese de que a cognição não pode ser propriamente analisada num nível neuronal ou físico, cuja ordenação é ditada por relações estritamente causais.

McCLELLAND E RUMELHART (1985):- Nós trabalhamos com relações causais entre unidades semelhantes aos neurônios nas quais emergem padrões conectivos que representam propriedades ambientais.

FODOR E PYLYSHYN (1988):- O problema é que esta abordagem reconhece apenas relações causais entre as unidades neuronais, sem dar conta de princípios formais que operam apenas entre estados mentais e que dão à representação mental uma estrutura interna coerente.

GONZALES, FRENCH E TREFFNER:- Sugerimos como resposta às críticas de Fodor e Pylyshyn uma abordagem naturalista de representação mental, acrescentando ao modelo causal conexionista a noção dretskiana de relação informacional.[381]

Vejamos como a teoria de Dretske referida pelos autores se estrutura.

VIII.2.4. A teoria da informação, segundo Dretske

Com objetivo de sistematizar uma teoria informacional do conhecimento, Dretske propõe uma análise da teoria matemática da informação. O autor salienta que esta teoria, já clássica, compreende apenas o aspecto quantitativo das informações que estão contidas em um determinado estado de coisas e que, sendo transmitidas para um outro sistema, neste se fazem disponíveis.[382]

A exposição que Dretske faz das fórmulas matemáticas básicas para a compreensão da idéia em questão obedece à ordenação do esquema de transmissão de mensagens. Primeiro, analisa-se a quantidade de informação gerada e, depois, a quantidade de informação transmitida.

---

[381] Ibidem, pp. 59-61.
[382] DRETSKE, F. *Knowledge and the flow of information*. Cambridge, MA: Bradford Books, 1981, p. 3.

Na análise restrita à informação gerada, Dretske explica que (a) a teoria da informação identifica a quantidade de informação contida na ocorrência de um evento com a redução de incerteza, isto é, com a eliminação de possibilidades alternativas agudas da ocorrência do evento informativo e que (b) "Quando um conjunto de possibilidades é [até certo ponto] reduzido, a quantidade de informação associada com o resultado é uma função de quantas possibilidades foram eliminadas na obtenção de tal resultado". [383]

Dretske toma como exemplo, para a aplicação destas primeiras definições, o caso de um patrão que precisa de um de seus empregados para fazer uma tarefa desagradável. Em particular, os próprios empregados, que são oito, escolhem entre si o "azarado". Herman é o nome designado. A partir da primeira das definições (a definição (a)), percebemos que havia incerteza no processo de escolha, dado que eram oito "candidatos". Através de um processo binário de redução de possibilidades (ver abaixo), apenas um dos empregados ficou com a incumbência. E, a partir de (b), podemos obter a medida da informação. Considerando o processo de escolha como uma seqüência e lances do cara–ou-coroa, obteremos o número de três bits, dado que este teria sido o número de decisões binárias necessário para a redução de 8 ("candidatos" à tarefa) para 1. Dretske propõe que imaginemos que os oito funcionários estivessem divididos em dois grupos iguais. Na primeira decisão binária, a "moedinha" decidiria qual dos dois grupos de quatro poderia fornecer o candidato. Deste grupo de quatro, dois seriam designados no segundo cara-ou-coroa. Por fim, no terceiro e último lance da moeda, apenas um entre os dois candidatos restantes seria escolhido para a tarefa.

O conteúdo da informação é irrelevante para a teoria matemática da comunicação. Aqui se trata de quantidade de informação. Se o funcionário escolhido fosse, digamos, Margaret, e não Herman, o número de bits seria o mesmo.

A fórmula geral para o cálculo de informação contida no resultado da redução de possibilidades iguais é a que designaremos por "fórmula (1)":

$$I(s)=\log.n \qquad (^{\text{nota } 384})$$

Esta fórmula (1) só deve ser utilizada em casos nos quais as possibilidades em jogo sejam igualmente prováveis. Se uma moeda está viciada, um lance da mesma representa um

---

[383] Ibidem, p.4.

[384] "I(s)" designa a quantidade de informação de um estado de coisas s;(5) "log" é o logaritmo de base 2; "n" é o número de possibilidades a serem reduzidas - no caso da seleção de Herman, n é igual a 8, ou seja, são oito os candidatos à redução.

número menor de bits, dado que há um resultado que é mais provável que o outro. Temos, para o cálculo de um tal número, uma outra fórmula, que denominaremos "fórmula (2)":

$$I(si)=-\log.p(si) \qquad (^{\text{nota 385}})$$

A fórmula para a obtenção do valor da quantidade média de informação de eventos desigualmente prováveis é a que designaremos por "fórmula (3)":

$$I(s)= S\ p(si).I(si) \qquad (^{\text{nota 386}})$$

É interessante ainda a observação de que, à medida em que p(*si*) se aproxima de 1, a informação contida na ocorrência de *si* tende a 0. Ou seja, quando a probabilidade de uma ocorrência for 1, ou seja, quando não houver incerteza acerca das alternativas (isto é, não houver possibilidade de ocorrência de um evento diferente de *si*), não haverá informação alguma gerada por essa mesma ocorrência. Um dos exemplos fornecidos por Dretske é o de que "(...) se supomos (de acordo com a teoria da relatividade) que nenhum sinal pode viajar mais rápido que a velocidade da luz, então a viagem de um sinal a uma velocidade menor ou igual à velocidade da luz gera informação zero".[387]

No tratamento dado por Dretske à questão da quantidade de informação transmitida, ele atribui à fonte geradora de informação a denominação *s* ("source", em inglês) e ao receptor, para o qual é transmitida a informação, a letra *r* ("receiver", em inglês). Uma situação particular em s será denominada *si* e a uma outra, também particular, em *r*, chamaremos *ri*. No caso que temos tomado como exemplo, *s7* pode denominar "o estado de coisas obtido na sala em que os empregados estão reunidos" e *r7* "diz respeito ao nome Herman aparecendo no memorando entregue ao chefe". I(*s7*) e I(*r7*), neste caso, são iguais, mas tal fato é uma contingência, "uma vez que a fonte *s* e o receptor *r* estão em situações fisicamente distintas".[388]

Mas também não se trata de uma igualdade acidental. A redução de possibilidades em cada situação é a mesma porque os empregados quiseram notificar o que se passou no

---

[385] Aqui si é qualquer um dos resultados possíveis e p é a probabilidade de que tal resultado ocorra. Por exemplo, numa moeda viciada a favor da coroa, lado cuja possibilidade seja, digamos, de 0,9, a ocorrência da coroa tem uma quantidade de informação que é de 0,15 bits, enquanto que a da cara é de 3,33 bits. Esta fórmula (2) dará a mesma resposta que a fórmula (1) se as possibilidades forem iguais. (Dretske 1981, p. 10)

[386] "I(s)" denota a informação média; "S" é o símbolo matemático para somatória; "p(si)" se refere à probabilidade de uma possibilidade individual; "I(si)" diz respeito à quantidade de informação de uma possibilidade individual - quantidade cujo valor se obtém com a aplicação da fórmula (2). (Dretske 1981, p. 10)

[387] DRETSKE, op. cit, p.12.

[388] Ibidem, pp. 13-14.

processo de escolha. De qualquer forma, poderia dar-se que o oitavo funcionário, digamos que seja Shirley, sem que o chefe soubesse, fosse beneficiado pelos companheiros e ficasse de fora do sorteio. A redução em s não seria mais de 8 para 1, mas de 7 para 1. Herman teria, então, duas chances de aparecer para cada chance de cada um dos seus outros seis colegas. Em tal caso, utilizando a fórmula (2), teríamos:

$$I(r7) = \log 1/p(r7)$$
$$= \log 1/0{,}25$$
$$= \log 4$$
$$= 2 \text{ bits}$$

Daí, a informação média da mensagem presente no memorando entregue ao chefe seria dado pela fórmula (3) aplicada ao caso:

$$I(r) = S\ p(ri).I(si)$$
$$= 0{,}125(3) + 0{,}125(3) + 0{,}125(3) + 0{,}125(3) + 0{,}125(3) + 0{,}125(3) + 0{,}25(2)$$
$$= 2{,}75 \text{ bits } (^{\text{nota } 389})$$

Voltando à questão central, quando se fala em informação transmitida de uma fonte *s* para um receptor *r*, não se está procurando por I(*r*), mas por Is(*r*), ou seja, a quantidade de I(*s*) presente em I(*r*). Para entendermos melhor, observaremos que a redução (de 8 para 1) em questão se deu entre os empregados (*s7*). A quantidade de informação presente no memorando (*r*) não traz nenhuma outra redução: é a mesma que foi feita entre os empregados, ou seja, I(*r7*) é apenas informação velha. Portanto, Is(*r*) = I(*s*). [390]

Mas tal equivalência não ocorre sempre, podendo inclusive acontecer de I(*s*) e I(*r*) serem iguais, sem que Is(*r*) seja igual a I(*s*) ou igual a I(*r*). Suponhamos com Dretske, por exemplo, que, antes de ser entregue ao chefe, a nota com o nome de Herman seja levada por um certo entregador, o qual acidentalmente a perde e não se lembra do nome que estava escrito no papel. Ao acaso, escolhe o nome de um dos oito funcionários, escreve "Herman" numa folha semelhante à que fora perdida e a entrega ao chefe. Em tal caso, temos I(*s*) = 3 (os 8 empregados escolheram 1 "azarado"), I(*r*) = 3 (o entregador escolheu 1 entre 8

[389] Ibidem, p.14.
[390] Ibidem, p.15.

nomes), mas I$s(r)$ = 0, dado que a redução de possibilidades em r não diz respeito à redução de possibilidades em s. A respeito de s, nada se informa em r. [391]

A partir de tal esclarecimento, pode-se definir I$s(r)$ como sendo "a medida da quantidade da dependência entre s e r", ou seja, ela mede quanto da redução de possibilidades em r deve ser explicado pelo que se passou em s. (nota [392])

O cálculo propriamente dito do valor de I$s(r)$ pode ser obtido por diversas fórmulas fornecidas pela teoria da comunicação. Dretske se restringe a duas delas, alegando que são suficientes para a compreensão de seus princípios. Tais fórmulas introduzem as noções de ruído, a qual será simbolizada por "N" (inicial de "noise" ("ruído", "barulho", em inglês)) e de ambigüidade, a qual será representada por "E" (inicial de "equivocation" (termo em inglês que traduzimos por ambigüidade)). Então, temos:

$$Is(r) = I(r)\text{-}N$$

e também

$$Is(r) = I(s)\text{-}E \text{ (}^{\text{nota } 393}\text{)}$$

"Há muito pouca, ou talvez nem haja, comunicação sem ruído".[394] Ou seja, a comunicação total é uma idealização. É certo que aqui se disse que, no caso da escolha de Herman, I(r)=3 bits e a uma tal afirmação se poderia objetar que o padrão de grafia e da tinta presentes na folha em que estava escrito o nome do funcionário representariam mais do que apenas 3 bits. Mas, por outro lado, do ponto de vista de comunicar-se quem foi o escolhido, tais dados são apenas ruído, ou seja, I(r) = 3 bits, sim!

Tendo em vista as fórmulas (4) e (5) e já podendo calcular I(r) e I(s) (por meio das fórmulas (1), (2) e (3)), "tudo de que se necessita para determinar I$s(r)$ é alguma medida do ruído e da ambigüidade". [395]

O ruído médio e a ambigüidade média terão seus cálculos feitos apenas nos termos da contribuição individual de um evento pois é esta contribuição individual que será importante para estudos posteriores de Dretske.[396]

---

[391] Ibidem, pp. 15-16.
[392] Ibidem, p.16.
[393] Nessas fórmulas, "N" é o sinal que está disponível em s, mas que não foi recebida por r, por exemplo, a informação de que a nota em que o nome de Herman estava escrito foi colocada no centro da mesa do chefe; e "E" é a informação que é gerada em s, mas que não é transmitida para r, por exemplo, a informação de que o funcionário Herman estava de pé quando o sorteio de seu nome se deu. (Ibidem pp. 18/19)
[394] Ibidem, p.20.
[395] Ibidem, p. 22.

É importante notar aqui o papel da conexão nômica para o conceito de informação: se um evento em *s* e outro em *r* são totalmente independentes (como dois baralhos separada e independentemente embaralhados), E e N serão máximos e I*s*(*r*), mínima. Se os eventos são totalmente dependentes (o comportamento da campainha de uma casa e o que acontece no botão que aciona a campainha) E e N serão reduzidos. Se a dependência for total, I*s*(*r*) será igual a I(*s*). ([nota 397])

A fórmula para o cálculo da medida da contribuição de um evento (*s7*, por exemplo) para o ruído médio é

$$N(s7)=-S\ P(ri/s7).\log P(ri/s7)$$ ([nota 398])

Como no exemplo original da seleção do funcionário, Herman (*s7*) foi escolhido entre oito possibilidades iguais, obtém-se:

$$N(s7)=[P(r1/s7).\log P(r1/s7) + ...+P(r8/s7)]$$

Como não havia independência entre os eventos *r* e *s*, e *s7* é o evento que se deu, sabemos que qualquer termo, exceto P(*r7*/*s7*).log P(*r7*/*s7*), será igual a zero. E uma vez que

$$P(r7/s7).\log P(r7/s7)=1.\log 1=0$$

então, somados todos os termos, obtemos, como medida do ruído presente na transmissão de informação de *s7* para *r7*, o valor zero. ([nota 399])

As fórmulas para calcular ambigüidade são similares às fórmulas para cálculo de ruído. Assim, temos:

$$E(r7)=-S\ P(si/r7).\log P(si/r7)$$

para calcular a ambigüidade associada à ocorrência de um evento *r7*. ([nota 400])

---

[398] Ibidem, pp. 22-23.
[397] Ibidem, p. 23.
[398] P(ri/s7) denota a probabilidade da ocorrência de ri dado que s7 ocorreu
[399] Quando se quiser medir a quantidade média de ruído associada à ocorrência dos oito eventos possíveis em s, deverão ser somadas as contribuições individuais depois de multiplicadas pelas suas respectivas probabilidades de ocorrência:
N=p(s1).N(s1) + p(s2).N(s2)+...+p(s8).N(s8)
Uma vez que N(si)=0 para todo i neste exemplo, o ruído é zero. (DRETSKE, op. cit., pp. 23/24)
[400] Para calcular a ambigüidade média, teríamos:
E=p(r1).E(r1)+...+p(r8).E(r8)
Sabendo que: há um nome, o de Shirley, que está excluído do processo de escolha; e sabendo que não haverá ambigüidade ligada ao aparecimento de qualquer um dos outros seis nomes no memorando a ser entregue ao chefe; a probabilidade de o nome Herman aparecer no memorando é de 0,25 (ou seja, a soma da sua probabilidade inicial, que era de 0,125, mais a que seria a probabilidade do nome de Shirley, que também seria de 0,125, se ela estivesse concorrendo), temos: (ibidem, pp. 25/26)

E=p(r1).E(r1)+...+p(r7).E(r7) + p(r8).E(r8)
=0,125.0+...+0,25.1 + 0,125.0
=0,25 bits

Analisemos uma situação individual, como aquela de que já falamos acima, sobre a escolha o de um funcionário - digamos que seu nome seja Shirley - que, no sorteio do "azarado", é beneficiado por seus colegas e fica de fora do sorteio, fazendo com que a redução seja de 7 para 1. Podemos dizer que, dado que foi o nome de Herman o que apareceu no memorando a ser entregue ao chefe, tanto Herman quanto Shirley podem ter sido sorteados (50% de chance para cada um). Supondo que Shirley seja o funcionário n°6, temos:[401]

$$E(r7)=-[P(s6/r7).\log P(s6/r7) + P(s7/r7).\log P(s7/r7)]$$

e, substituindo apropriadamente os termos, obtemos:

$$E(r7)=-[0,5.-1 + 0,5.-1]$$
$$= 1 \text{ bit}$$

Este resultado se dá porque o evento *r7* não especifica totalmente o que se passou em *s*. O evento *r7* reduz as possibilidades em *s* de 8 para 2, fazendo com que a informação transmitida corresponda a 2 bits. É o que se obtém a partir do seguinte cálculo:

$$Is(r7)=I(s7)-E(r7)$$
$$=3-1$$
$$=2 \text{ bits}$$

Para calcular a média de informação transmitida, já sabendo do valor de E, temos:

$$Is(r)=I(s)-E$$
$$=3-0,25$$
$$=2,75 \text{ bits} \quad (^{\text{nota } 402})$$

Buscando esclarecer a diferença entre relação informacional e relação causal, Dretske nota que, na maioria das vezes, o fluxo de informação depende dos processos causais subjacentes, mas precisa ser distinto dos mesmos.[403] Ou seja, tem de ser feita uma distinção entre relação causal e relação informacional. Dretske sugere que há uma diferença, apesar de a relação causal e a relação informacional coincidirem ocasionalmente.

---

[401] Ibidem, p. 25.
[402] Ibidem, pp. 24-26.
[403] Ibidem, p. 26.

Dretske concebe uma situação em que uma variável s assume um valor *s2* (entre quatro valores diferentes e igualmente prováveis, ou seja, *s1*, *s2*, *s3* e *s4*) e faz com que uma outra variável *r* assuma um valor *r2*. Temos aí uma relação causal. E quanto à relação teórico-informacional? Apesar de saber-se que a informação gerada em *s* é igual a dois bits, não se pode dizer ainda quanto da informação gerada em *s2* é carregada por *r2*, porque se pode fazer a pergunta: "Há algum outro valor da variável *s* (além de *s2*) que poderia ter acarretado *r2*?" Ainda não temos como definir o valor da ambigüidade.[404]

O autor imagina uma situação que designa por "situação A", além da relação entre *s2* e *r2*, três linhas pontilhadas ligando *s1* a *r1*, *s3* a *r3* e *s4* a *r4*, a fim de que sejam obtidas as relações causais existentes entre os hipotéticos outros eventos *s* (a saber, *s1*, *s3* e *s4*) e os valores em *r* que seriam por eles causados (a saber, respectivamente, *r1*, *r3* e *r4*). Eis a situação A representada graficamente:

fonte *receptor*

s2----------->*r2*

s1- - - - - - - - - ->*r1*

s3- - - - - - - - - ->*r3*

s4- - - - - - - - - ->*r4*

Dretske observa que "em tal situação hipotética, *s2* não só causa *r2*, como é também o único valor em s a acarretar *r2*. Assim, a ambigüidade será igual a zero e, portanto, I*s*(*r2*)=I(*s2*)". [405]

Mas agora considera uma situação B, com os mesmos componentes que a situação A. Mais uma vez, há efetivamente uma relação causal entre *s1* e *r2*. Mas, desta vez, considera-se por hipótese, que *s4* acarretaria tanto *r1* quanto *r3* e *r4* (33% das vezes para cada hipótese). Graficamente, tem-se:

fonte *receptor*

s2 ----------->*r2*

s1 - - - - - - - - - ->*r2*

s3 - - - - - - - - - ->*r2*

s4 - - - - - - - - - ->*r1*

s4 - - - - - - - - - ->*r3*

---

[404] Ibidem, p. 27.
[405] Ibidem, pp. 27-28.

s4 - - - - - - - - - ->*r4*

É desta situação B ([nota 406]) que Dretske vai extrair suas primeiras observações sobre a oposição entre informação e causalidade.

Diz Dretske: "Como [na situação B] os eventos em *s* são igualmente possíveis, I(*s2*)=2 bits". Mas como há uma ambigüidade associada a *r2* (uma vez que, dada a ocorrência de *r2*, há mais do que um evento em *s* - ou seja, *s2*, *s1* e *s3* - que podem, com probabilidades equivalentes ter ocorrido), ambigüidade esta que é de aproximadamente de 1,6 bit, então, o que *r2* carrega de informação sobre *s* é de apenas 0,4 bits. ([nota 407])

Lembrando sempre que a relação que efetivamente ocorre é aquela entre *s2* e *r2*, podemos dizer que as situações A e B são equivalentes do ponto de vista causal, mas divergem quanto ao ponto de vista informacional. A ligação causal não nos diz quanta informação é transmitida porque não podemos determinar, através da seqüência causal, se a relação em questão é do tipo da retratada em A ou do da retratada em B. ([nota 408])

O autor, a partir do estabelecimento dessas situações A e B, exemplifica mais precisamente a distinção entre relação causal e relação informacional. Pode-se ter desde a informação completa (em inglês, "full information") sem causalidade, até causalidade sem informação.[409] Mas, antes de acompanharmos as exemplificações destas situações extremas, vejamos como o autor vê a noção de causalidade.

Dretske diz que, na situação B, "o processo pelo qual a informação [de dois bits, e que vai de *s4* para *r1* ou *r3* ou *r4*] é transmitida a *r* não é um processo causal - ao menos, não um processo determinista", uma vez que é um elemento casual, imprevisível, o que vai determinar qual, dentre as três possibilidades, será o resultado de *s* em *r*. "Alguns acreditam que não haja processos indeterminista na natureza", diz o autor. As causas de tais processos (os quais seriam deterministas, sim!) seriam as chamadas "variáveis ocultas", ainda desconhecidas apenas na teoria.[410] Mas mesmo que existam processos indeterministas, eles não são obstáculo para a transmissão de informação, pois, como se vê na situação B, o evento *r2*, que é determinado por *s2*, carrega menos informação do que cada um dos, quem sabe, indeterminados eventos *r1*, *r3* ou *r4* carregam sobre *s4*.

---

[406] Ibidem, p. 28.
[407] Ibidem, p. 29.
[408] Ibidem.
[409] Ibidem, p. 33.
[410] Ibidem, p. 31.

Sobre o conceito de causalidade que está utilizando, Dretske esclarece que o tem como "a idéia de que um evento "C" não poderá ser causa de um evento "D" se um evento "D" puder ocorrer, sob as mesmas e relevantes circunstâncias, sem que um evento "E" ocorra".[411] Se a noção de causa é assumida como sendo condição suficiente, então se aceita que uma relação causal entre dois eventos C e D não é necessária para a transmissão de informação entre estes mesmos eventos,[412] dado que há casos (esquematizáveis como a relação entre *s4* e seus efeitos em *r*, na situação B) de transmissão de informação entre dois eventos sem que um deles seja condição suficiente do outro.

Frente aos exemplos fornecidos por Dretske, podemos perceber que a relação causal entre dois elementos não é nem suficiente, nem necessária para que haja um fluxo de informação entre as mesmas partes.[413]

Por um lado, para que se veja que a causalidade não é suficiente para a transmissão de informação, deve bastar um exemplo de uma relação causal em que não haja fluxo de informação. Um dos exemplos fornecidos por Dretske toma uma pessoa que observa o verso de uma carta de baralho, mas sem saber qual das 52 cartas possíveis é aquela. Supondo que seja a carta 3 de ouros, podemos dizer, apesar de a tal pessoa não sabê-lo, que aquilo que causa os sinais sensórios responsáveis pela percepção da carta é a carta 3 de ouros. Mas, sob outro ponto de vista, o que a pessoa tem de informação é zero, pois qualquer uma entre as outras 51 cartas do baralho poderia estar ali como elemento causador. A carta 3 de ouros carrega um índice informacional que é de 5,7 bits (o logaritmo, na base 2, de 52 é 5,7). ([nota 414]) A esquematização de uma situação deste tipo (causalidade com pouca ou nenhuma informação) pode ser vista no gráfico da situação B quando tanto *s2* quanto *s1* e *s3* podem ser a causa de *r2*. Em qualquer uma destas três possibilidades, a condição em s seria suficiente para a ocorrência de *r2*, mas a ocorrência de *r2* garante apenas uma quantidade baixa de informação a respeito de qual entre aquelas três possíveis e igualmente prováveis causas foi a que efetivamente se deu.

Por outro lado, para que se veja a causalidade não é necessária para que haja transmissão de informação, deve bastar um exemplo de uma relação que não seja causal, mas na qual haja transmissão de informação. Um exemplo dado por Dretske é o do

---

[411] Ibidem, p. 32.
[412] Ibidem, p. 33.
[413] Ibidem, p. 36.
[414] Ibidem, p. 30.

processo de absorção por parte da luz da retina humana, no qual pode dar-se que, entre seis fótons que venham a se chocar com os pigmentos fotossensíveis, de zero até seis fótons sejam absorvidos - quantos, exatamente são absorvidos por vez é sempre um número imprevisível, ainda que se possam medir as probabilidades. Mas poucos fótons precisam ser absorvidos para que seja gerada uma experiência visual.[415]

Dretske supõe um teste em que haja a baixa média de seis fótons por *flash*. Apenas quando o sujeito absorver, digamos, quatro fótons, haverá a experiência visual. Então, não é possível prever quando acontecerá tal experiência, pois a variação do número de flashes absorvidos a cada flash é aleatória. Não há determinismo. "Mas isto não impede a sensação da luz de carregar informação acerca da luz enquanto esta está fraca".[416] Suponhamos que há 1 bit de informação na luz do teste, pelo fato de que a luz pode estar ou acesa ou apagada, com igual probabilidade para cada um dos dois casos. Se a luz estiver muito fraca, a média de informação por flash será baixa. Mas se a sensação de luz só se dá quando a luz está acesa, então, se a sensação de luz ocorre, é transmitido um bit inteiro de informação (a informação de que há luz acesa), pois não há ambigüidade.[417] A esquematização de uma situação deste tipo (informação sobre um canal não determinista) pode ser vista no gráfico da situação B, quando *s4* pode ser causa tanto de *r1* quanto de *r3* ou de *r4*. Não se pode prever quando *r1* será o resultado de *s4*, mas se sabe que, quando *r1* ocorrer, a informação que este evento trará sobre *s4* será completa - como no caso dos flashes, no qual não se sabe quando a experiência visual ocorrerá (pois a luz está fraca), mas quando ela ocorrer, trará uma informação completa: a de que há luz acesa.

Apesar de haver elementos físicos por onde se propaga a informação, o canal de comunicação é, na concepção de Dretske, apenas o conjunto das relações de dependência entre *s* e *r*. Dependência esta que não é necessariamente física. Quando temos um elemento A ligado fisicamente tanto a um elemento B quanto a um C, podemos dizer, do ponto de vista da teoria da informação, que, ainda que B e C não estejam fisicamente ligados, há um canal de informação entre ambos. Podemos aprender algo sobre C a partir de B e vice-versa, uma vez que ambos se ligam fisicamente a A. (nota 418)

---

[415] Ibidem, p. 36.
[416] Ibidem.
[417] Ibidem, pp. 36-37.
[418] Ibidem, p. 38.

Dretske toma o exemplo de dois televisores exibindo simultaneamente o mesmo programa, inclusive inserindo intervalos comerciais também ao mesmo tempo. IC(B) (a informação do canal C presente em B) pode vir a ser igual à gerada pelo canal C, I(C), "a despeito da ausência de um canal físico entre ambos". [419] Como é possível que os receptores B e C estejam a diferentes distâncias de A, também é possível que um deles, digamos C, receba o programa mais tarde que o outro. Isto não impede que, no caso, B contenha informação sobre o que acontecerá em C - basta que não confundamos informação com causalidade, afinal, nenhum sinal físico pode voltar no tempo, trazendo informação de C para B.([nota 420])

VIII.2.5. Representação e informação

Sintetizando a posição dretskiana, Gonzales, French e Treffner afirmam que a diferença entre a relação causal e a informacional é que entre uma fonte de informação e um sistema receptor pode haver uma relação causal sem haver necessariamente uma relação informacional, pois esta requer uma dependência nômica por parte do receptor em relação ao emissor. ("Relação nômica" significa que qualquer alteração na fonte é refletida necessariamente numa alteração correspondente no receptor)[421] A relação informacional entre eventos ou estados leva em consideração a rede de possibilidades em que eventos e estados estão imersos (em inglês, "embedded").[422] Isto é importante para uma conceituação de representação, na medida em que podemos dizer hipoteticamente que, se algo ocorre no ambiente, e no cérebro é ativado um padrão que só pode ter sido produzido por aquele "algo", é porque o dito padrão representa tal ocorrência.

A informação é um produto objetivo ("objective commodity")[423] independente de interpretação, representação subjetiva ou significado. Mais especificamente, no caso da informação emitida na luz, a informação é um padrão estruturado de energia num campo global, havendo uma mútua dependência entre os dois potenciais: a luz específica do

---

[419] Ibidem, pp. 38-39.
[420] Ibidem, p. 39.
[421] GONZALES,M.E.Q., FRENCH, T. & TREFFNER, P., op. cit., p.62.
[422] Ibidem.
[423] Ibidem.

ambiente e os padrões eletroquímicos internos ao organismo. A interação que permitirá a emergência representacional supõe a comensurabilidade entre ambos os potenciais e especifica seu potencial combinatório ("coupling potential").[424]

Vejamos como esse modelo informacional de representação mental apresentado por Gonzales, French e Treffner oferece resposta às críticas de Fodor e Pylyshyn.

O problema destes últimos é que, para eles, as relações entre as unidades neurônio-símile e o ambiente são puramente causais e localizadas. Esta restrição exige um treinamento específico do sistema cognitivo a cada novo problema que se apresente à rede. Tal limitação pode ser contrastada com os preceitos da máquina de Turing, na medida em que esta pretende trazer em seu mecanismo simplificado e abstrato a solução para os mais variados problemas formais que se lhe apresentem.

Uma solução para o problema colocado por Fodor e Pylyshyn, sugerida por Gonzales, French e Treffner, admite que o modelo que leve em conta a relação informacional pode servir, ao menos no domínio da percepção, como um recurso explicativo da dinâmica não localizada da representação mental. (O que importa neste caso seria a dinâmica das regularidades encontradas no ambiente e não o seu elemento localizado.) Isto não elimina, todavia, o problema de com se poderia implementar no computador essas mesmas relações informacionais.

VIII.2.6. Caracterizando a representação conexionista

De acordo com o anteriormente discutido, podemos apresentar uma caracterização esquemática da representação mental nos modelos conexionistas. Segundo os teóricos desta escola, a representação:

---

[424] Ibidem.

C1- supõe uma atividade de agrupamento dos objetos a serem representados em esquemas, categorias, etc. (representacionalismo fraco);

C2- pode existir num plano simbólico, mas não restringindo-se necessariamente a somente este plano - a codificação, neste caso, constitui apenas uma das formas de representação (PDP *versus* IA);

C3- é uma propriedade emergente de neurônios estimulados, sem, no entanto fazer parte de ou reduzir-se aos neurônios (o que significaria "reduzir" o mental ao fisiológico);

C4- emerge na interação entre unidades cerebrais e o ambiente;

C5- é dada numa relação não necessariamente causal, mas informacional;

C6- tem, em razão da característica anterior, um conteúdo especificado pela informação presente no padrão de conectividade formado pelas unidades neurônio-símile;

C7- forma-se com o aprendizado de associação: duas unidades neurônio-símile reforçam sua conexão à medida de sua ativação simultânea (variação da "regra de Hebb");

C8- possui intencionalidade, no sentido de ter um conteúdo a respeito de um objeto.

IX. Confronto das representações: Freud e o conexionismo

Agora que estão estabelecidas sistematicamente as características mais evidentes da representação mental tanto em Freud quanto nos modelos conexionistas, podemos colocá-las frente à frente. Tomemos as características que acabamos de enumerar de C1 a C8 e façamos uma confrontação das mesmas com a concepção de Freud, como que olhando-as sob o ponto de vista freudiano.

Com respeito à característica C1, notamos que a memória, sob a ótica freudiana, funciona como uma forma de ligação associativa entre os traços das percepções que incidem sobre o sistema *Pcpt.*. Embora não se suponha em Freud um agrupamento desses traços em esquemas ou padrões, ainda assim, tais traços configurariam complexos associativos em que estariam ordenados sob diversos registros.

Também a respeito da característica C2, há algo de comum entre as partes, dado que em Freud a representação não é necessariamente simbólica: a representação de palavra pode ser encarada como símbolo; a representação de coisa, não.

Observemos que as características C3, C4 e C7, por sua vez, pressupõem uma base neuronal para a representação mental. Quanto a Freud, ele não considera qualquer base neuronal para o seu aparelho psíquico e, portanto, também não o faz para a representação. Não há como estabelecer de modo categórico que Freud afirme que a representação não tenha base neuronal. Apenas desenvolve suas teorias de um modo que essa base seja, ao menos em parte, prescindível.

Pela característica C3, podemos perceber que o modelo conexionista de representação mental poderia ser situado no meio caminho entre o reducionismo materialista e o dualismo de tipo mente-corpo. Em parte, é o que caracteriza o funcionalismo. No espaço de que dispomos e para os objetivos aos quais este texto visa, detenhamo-nos na idéia de que uma discussão sobre a posição de Freud frente a essas alternativas, exigiria um aprofundamento maior na teoria freudiana, o que não é possível por ora. Mas podemos ao menos notar que o autor enfatiza a ausência de qualquer pressuposto fisiológico para a construção seu aparelho psíquico. Assim, no mínimo em

relação ao texto da *Interpretação dos sonhos*, a alternativa reducionista está descartada (como algo necessário e/ou útil).

Com relação aos itens C5 e C6, Freud não dispunha de uma teoria da informação. No entanto, a representação como traço de memória poderia ser compreendida (um tanto anacronicamente, é verdade...) em termos de sinais que entram em conexão associativa com outros sinais conforme certos princípios (simultaneidade, semelhança, etc.) que não são estranhos aos pressupostos informacionais.

Por fim, considerando a característica C8, a representação em Freud considerada como imagem possui intencionalidade, mas nos dois sentidos apontados por Atlan. No conexionismo, a intencionalidade possui apenas o segundo.

Perfaçamos agora o movimento inverso, lendo a partir do conexionismo a caracterização freudiana da representação.

Tomando a primeira característica da representação freudiana, como representação-meta, notamos que, enquanto esta possui intencionalidade no sentido ambivalente de Atlan, não podemos dizer que a representação de uma máquina conexionista seja teleologicamente carregada.

Frente à segunda característica da representação freudiana (representação como traço mnêmico sem qualidade), se podemos dizer, por um lado, que também a representação conexionista pode ser considerada como um traço mnêmico, por outro, não parece ser necessariamente desprovida de qualidade. Assim como notamos em relação a uma discussão sobre o materialismo, dualismo ou funcionalismo de Freud, também aqui não podemos levar a reflexão adiante pelos limites a que já nos referimos.

Finalmente, sobre a terceira característica apontada por Freud na representação (representação como imagem, representação de desejo), o conexionismo, diferentemente do autor da *Interpretação dos sonhos* não toma a representação nem como imagem (a representação é um *padrão* emergente de neurônios), nem como figura de uma realização de desejo - a máquina conexionista não deseja e, por isso mesmo, mal poderia figurar uma realização de desejo.

O que vemos aqui nos mostra que a comparação da noção de representação mental em Freud, ao menos no caso da *Interpretação dos sonhos*, com aquela no conexionismo revela que há pontos de discordância (a neurologia pressuposta na noção conexionista, a

XI. Referências Bibliográficas

ATLAN, H. "Project et significations dans des réseaux d'automates: le rôle de la sophistication, in *Philosophiques*, v. XX. n.2, outono, 1993.

BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (ed.) *Philosophy of Mind.* Classical Problems/Contemporary Issues. Cambridge, MA/ Londres: The MIT Press, 1992.

BLOCK, N. (org.) *Readings in Philosophy of Psychology.* Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1980, vol. 1.

BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Maurice Gandillac. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.

CHURCHLAND, P.S. e LLINÁS, R. (org.) *The Mind-Brain "Continuum".* Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

DRETSKE, F. *Knowledge and the flow of information.* Cambridge, MA: Bradford Books, 1981.

ENGELMANN, A. "Dois Tipos de Consciência: a Busca da Autenticidade" *in*: *Psicologia-USP*, vol. 8, n. 2, pp. 25-67, 1997.

_____."Palavras que Indicam Conhecimento do Próprio Animal" *in*: GUEDES, C. e CAMPOS, R. H. de F. (org.) *Estudos de História da Psicologia*, pp. 13-31, 1999.

_____."Principais Modos de Pesquisar a Consciência Mediata de Outros" *in*: *Psicologia-USP*, vol 8, n. 2, pp. 251-274, 1997.

FEIGL, H. "Mind-Body, *Not* a Pseudoproblem", *in*: _____. *Inquiries and Provocations - Selected Writings 1929-1974*, ed. Robert S. Cohen. Dordrecht/Boston/Londres: D. Reidl Publishing Company, 1981.

FEIGL, H. *The "Mental" and the 'Physical" – The Essay and a Postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.

FODOR, J. A. & PYLYSHYN, Z. "Connectionism and cognitive architecture: a critical analysis", *Cognition*, 28, pp. 3-75, 1988

FONDA, M. V. "The Body According to Freud: a Look at Some of the Narratives Underlying Freud's Understanding of the Body", 1991, disponível em: <http://www.clas.ufl.edu/users/gthurby/fonda/bodpaper.html> ou <http://www.magma.ca/~mfonda/bodpaper.html>. Acesso em 10 jan. 2001.

FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Londres: Imago, 1940 e anos seguintes (Reimpressão: S. Fischer Verlag) (18 volumes).

_____. *A Interpretação dos Sonhos*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. São Paulo: Círculo do Livro, 2 vol., 1991.

_____. *Projeto de uma Psicologia*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Trad. James Strachey. Londres: Hogarth Press, 1962 em diante.

GARCIA-ROZA, L. A.*Introdução à Metapsicologia Freudiana – 1*, 5.ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GARDNER, M. The mind's new science. Nova York, Basic Books, 1985.

GILHOOLY, K.J., KEANE, M.T.G., LOGIE, R.H. & ERDOS, G. (eds.) *Lines of thinking.* Londres: John Wiley & Sons, 1989.

GONZALES,M.E.Q., FRENCH, T. & TREFFNER, P. "A naturalistic approach to mental representation", in: GILHOOLY, K.J., KEANE, M.T.G., LOGIE, R.H. & ERDOS, G. (org.) *Lines of thinking.* Londres: John Wiley & Sons, pp.57-69, 1989.

GONZALES, M.E.Q. "Redes neurais e representação mental: um ensaio sobre harmonia e racionalidade", in: *Trans/Form/Ação*, São Paulo: v. 14, pp.93-108, 1991.

HANNS, L. A. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1986.

JONES, E. *Sigmund Freud - Life and Work*, v.1 - The Young Freud, 1856-1900. Londres: The Hogarth Press, 1956.

KIM, J. "The Mind-Body Problem after Fifty Years" *in*: O'HEAR, A. (org.) *Current Issues in Philosophy of Mind* – Royal Institue of Philosophy Supplement: 43. Nova York: Cambridge University Press, 1997.

LAPLANCHE, J & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. Martins Fontes, 1986.

McCLELLAND, RUMELHART & HINTON. "The appeal of Parallel Distributed" in McCLELLAND, J.L & RUMELHART, D.E. *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition*. Cambridge:MIT Press, 1986.

MILIDONI, C.B. "A representação mental na teoria freudiana: traço ou imagem?" Comunicação apresentada no VI Encontro Nacional de Filosofia, promovido pela ANPOF em Águas de Lindóia, de 5 a 10 de outubro de 1994. (*mimeo.*)

MONZANI, L. R. *Freud - O Movimento de um Pensamento*. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

MOORE, B. E. & FINE, B.D. (ed.) *Psychoanalytic Terms and Concepts*. New Haven / Londres: The American Psychoanalytic Association and Yale University Press, 1990.

MOUSSEAU, J. & MOREAU, F. (org.) *Dicionário do Inconsciente*. Trad. Cassiano Maria Reimão. Lisboa / São Paulo: Verbo, 1984.

NAGEL, T. "O Antropomorfismo de Freud", in: WOLLHEIM, R. (org.) *Freud – Uma Coleção de Ensaios Críticos* / trad. Klaus Scheel – Rio de Janeiro: Artenova, 1976.

_____."What Is It Like to Be a Bat?" *in*: BLOCK, N. (org.) *Readings in Philosophy of Psychology*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1980, vol. 1.

ORNSTON, D. "Strachey's Influence: a Preliminary Report" *in*: *The International Journal of Psycho-Analysis*, Londres: The Institute of Psycho-Analysis, v. 63, part 4, pp. 409 - 426, 1982.

OLIVEIRA, M.B. "Cognitivismo e Ciência Cognitiva", in: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 13, pp. 85-93, 1990

PLACE, U. T. "Is Consciousness a Brain Process?" *in*: *The British Journal of Psychology*, Cambridge at the University Press, vol. XLVII, 1956, pp. 44-50.

RIZZUTO, A-M. "Freud's Speech Apparatus and Spontaneous Speech" *in*: *International Journal of Psycho-Analysis*, 74, 1993.

RYCROFT, C. *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Penguin Books, 1972.

RYLE. G. *The Concept of Mind*. Nova York: Barnes & Noble, 1949.

SEARLE, J. *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1984.

STRACHEY, J. "General Preface" *in*: FREUD, S. *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol III (1893 - 1899), Early Psycho - Analytic Publications. Londres: Hogarth Press, 1962, pp. xiii - xxvi.

TURING, A. M. "Computing machinery and intelligence", *in*: Mind, 50, pp. 433-460, 1950.

SELDMAN, J. (*orgs.*) *Computers and thought*. Nova York: McGraw-Hill, 1963.

WOLLHEIM, R. *Freud* - Uma Coleção de Ensaios Críticos. Trad. Klaus Scheel. Rio de Janeiro: Artenova, 1976.