

José Roberto Barcos Martínez

O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA
NA TEORIA FREUDIANA:

Uma reavaliação conforme o pensamento de
John Searle

MARÍLIA - SP
1999



1410001004

JOSÉ ROBERTO BARCOS MARTINEZ

**O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA
TEORIA FREUDIANA:**

Uma reavaliação conforme o pensamento de

**O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA
TEORIA FREUDIANA:**

***Uma reavaliação conforme o pensamento de
John Searle***

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia e Ciências da Universidade
Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Campus de Marília, para a
obtenção do título de Mestre em Ciência
Cognitiva e Filosofia da Mente do Curso
de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Profª. Dra. Carmen Beatriz Milidoni

MARÍLIA (SP)
1999

MFN
12.827

JOSÉ ROBERTO BARCOS MARTINEZ

1410001004



**O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA
TEORIA FREUDIANA:**

***Uma reavaliação conforme o pensamento de
John Searle***



Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia e Ciências da Universidade
Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Campus de Marília, para a
obtenção do título de Mestre em Ciência
Cognitiva e Filosofia da Mente do Curso
de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof^a. Dra. Carmen Beatriz Milidoni

**MARÍLIA (SP)
1999**

f. 1.004



UN 0013 76982

Nº cham. 121
M 385i

Nº Tombo 1.004
Aquisição D
Preço R\$ 5,00
Data 17/08/00
Proced. Autor

205p.

- Consciência
- Inconsciente - Psicologia
- Filosofia da mente
- Freud, Sigmund, 1856-1939
- Ciência Cognitiva
- Searle, John R., 1932-

70706000



M 385i Martinez, José Roberto Barcos

O Inconsciente e a consciência na teoria freudiana:
uma reavaliação conforme o pensamento de John
Searle / José Roberto Barcos Martinez. 1999.
205p.;30cm

Dissertação (mestrado) -- Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília,
1999.

Bibliografia: f. 70-76

1. Epistemologia da psicanálise. 2. Filosofia da
mente. 3. Filosofia da psicanálise. 4. Filosofia
da psicologia. 5. Ciência Cognitiva.

CDD 0-150.1952

JOSÉ ROBERTO BARCOS MARTINEZ

DADOS CURRICULARES

JOSÉ ROBERTO BARCOS MARTINEZ

**O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA
TEORIA FREUDIANA:**

***Uma reavaliação conforme o pensamento de
John Searle***

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e Orientador: Profa. Dra. Carmen Beatriz Milidoni, Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista –UNESP/ Marília (SP).

2º Examinador: Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, Faculdade de Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, UEM (PR).

3º Examinador : Prof. Dr. Cosme Damião Bastos Massi, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – UNESP/Marília (SP).

Marília (SP), 29 de setembro de 1999.

DADOS CURRICULARES

JOSÉ ROBERTO BARCOS MARTINEZ

Nascimento: 13.02.1956 – Cafelândia (SP) (BR)

Filiação: Diogo Martinez y Martinez

Dirce Barcos Martinez

1966-1974: Curso de Formação de Professor de Piano e Teoria Musical, Conservatório Musical de Lins (SP).

1974-1979: Curso de Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Itatiba, Universidade Franciscana (SP).

1980-1985: Curso de Graduação em Medicina, Faculdade de Ciências Médicas, Pontifícia Universidade de Campinas (SP).

1986-1988: Curso de Especialização em Psiquiatria, Programa de Residência Médica do convênio da Secretaria de Estado da Saúde (SP) e PUCCAMP (SP).

1989-1994: Auxiliar de Ensino e Médico Assistente do Programa de Residência Médica em Psiquiatria do Hospital Celso Pierro, PUCCAMP; Médico Psiquiatra da Enfermaria e Pronto Socorro da Unidade Psiquiátrica de Urgência (PUCCAMP), e do Ambulatório de Saúde Mental (PUCCAMP).

1994-1999: Médico Psiquiatra do Hospital Espírita de Marília (SP).

1994-1997: Curso de Graduação em Filosofia, FFC, Unesp, Marília (SP) .

1997-1999: Diretor Clínico do Hospital Espírita de Marília (SP).

1996-1999: Curso de Pós-Graduação em Filosofia, nível de mestrado, na Faculdade de Filosofia e Ciências, Unesp / Marília (SP), Área de Concentração: Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente.



Dedicatória

Agradecimentos

Ao professor Dr. Roberto Pinto de Moura,
mestre e amigo que me conduziu na
filosofia e na ciência da mente,
particularmente no estudo da Psicanálise,
com humanismo, sabedoria e poesia.

A realização desta obra contou com a
colaboração direta ou indireta de muitos colegas.
Manifesto minha gratidão, em primeiro
particular, aos professores da pós-
graduação de filosofia da Unesp (Marília), especialmente aos
professores Carmen Beatriz Milidoni, Maria Eunice Quilici
Gonzales, Lauro F.B. da Silveira, Cosme Damião Bastos Massi e
Jézio Hernani Bonfim Gutierre, que me estimularam no estudo de
Lógica e Filosofia das Ciências.

"Ter representações, e todavia não ser delas consciente, constitui, parece-me, uma contradição. Como, com efeito, poderíamos saber que as temos se não somos conscientes delas? Essa objeção, Locke já havia feito, o qual recusou a existência de uma forma parecida de representação. Entretanto, podemos ser mediatamente conscientes de ter uma representação mesmo quando não somos imediatamente conscientes delas".

Immanuel Kant ([1798] 1970, p. 22)

"Em meus anos de juventude, só aspirei aos conhecimentos filosóficos e, agora, estou prestes a realizar este desejo, passando da Medicina a Psicologia".

Sigmund Freud (1896, carta de 2 de abril a Wilhelm Fliess)

"Alimento, na profundidade de mim mesmo, a esperança de atingir, pelo mesmo caminho, meu primeiro objetivo: a filosofia".

Sigmund Freud (1897, carta de 1º de janeiro a Wilhelm Fliess)

"O preço pago por desprezar a filosofia consiste em cometer erros filosóficos".

Agradecimentos

A realização deste trabalho só foi possível graças à colaboração direta ou indireta de muitas pessoas.

Manifesto minha gratidão a todas elas e, de forma particular, aos professores dos cursos de graduação e pós-graduação de filosofia da Unesp (Marília), especialmente aos professores Carmen Beatriz Milidoni, Maria Eunice Quilici Gonzales, Lauro F.B. da Silveira, Cosme Damião Bastos Massi e Jézio Hernani Bonfim Gutierre, que me estimularam no estudo de Lógica e Filosofia das Ciências.

Sumário

"Ter representações, e todavia não ser delas consciente, constitui, parece-me, uma contradição. Como, com efeito, poderíamos saber que as temos se não somos conscientes delas? Essa objeção, Locke já havia feito, o qual recusou a existência de uma forma parecida de representação. Entretanto, podemos ser mediatamente conscientes de ter uma representação mesmo quando não somos imediatamente conscientes delas".

Immanuel Kant ([1798] 1970, p. 22)

Capítulo 1

"Em meus anos de juventude, só aspirei aos conhecimentos filosóficos e, agora, estou prestes a realizar este desejo, passando da Medicina a Psicologia".

Sigmund Freud (1896, carta de 2 de abril a Wilhelm Fliess)

"Alimento, na profundidade de mim mesmo, a esperança de atingir, pelo mesmo caminho, meu primeiro objetivo: a filosofia".

Sigmund Freud (1897, carta de 1º de janeiro a Wilhelm Fliess)

"O preço pago por desprezar a filosofia consiste em cometer erros filosóficos".

John Roger Searle ([1997] 1998, p. 55).

A MULTIASSIGNIFICAÇÃO DO INCONSCIENTE

2.1 – O Inconsciente Freudiano de 1915	75
2.1.1 – Justificação do conceito de Inconsciente	75
2.1.2 – A multissignificação do Inconsciente e o ponto de vista tópico	81
2.1.3 – Sentimentos Inconscientes?	83
2.1.4 – Tópicos e dinâmicas do recalque	87
2.1.5 – As propriedades particulares do sistema inconsciente	91
2.1.6 – As relações entre os dois sistemas: Inconsciente e Pré-consciente	94
2.2 – O Eu e o Isso: Os Conteúdos Mentais Inconscientes em 1923	99
2.3 – A Multissignificação do Inconsciente	112

Sumário

Introdução	11
-------------------	-----------

Capítulo 1

O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA PSICANÁLISE 17

1.1 – O Inconsciente, a Inconsciência, o Consciente e a Consciência	17
1.1.1 - O Inconsciente ou a Inconsciência	18
1.1.2 - A Consciência ou o Consciente	20
1.2 – A tese do paralelismo psicofísico e a concepção das afasias, de 1891	22
1.3 – O Inconsciente e a Histeria em 1893-1895	33
1.4 – O projeto freudiano de um aparelho psíquico em 1895	41
1.5 – O aparelho psíquico, o inconsciente e a consciência em 1900	52

Capítulo 2

A MULTI SIGNIFICAÇÃO DO INCONSCIENTE 75

2.1 – O Inconsciente Freudiano de 1915	75
2.1.1 - Justificação do conceito de Inconsciente	75
2.1.2 - A multissignificação do Inconsciente e o ponto de vista tópico	81
2.1.3 - Sentimentos Inconscientes?	85
2.1.4 - Tópica e dinâmica do recalçamento	87
2.1.5 - As propriedades particulares do sistema inconsciente	91
2.1.6 - As relações entre os dois sistemas: Inconsciente e Pré-consciente	94
2.2 – O Eu e o Isso: Os Conteúdos Mentais Inconscientes em 1923	99
2.3 – A Multissignificação do Inconsciente	112



Capítulo 3

A SUBJETIVIDADE, A CONSCIÊNCIA E A ONTOLOGIA DA MENTE À LUZ DA RELAÇÃO MENTE-CÉREBRO _____ 122

3.1 – A noção de subjetividade e de sujeito nas teorias freudiana e searleana 122

3.2 – A Ontologia da Mente e o Problema da Relação Mente-Cérebro _____ 135

3.3 – A Estrutura da Consciência para John Searle _____ 149

Capítulo 4

O INCONSCIENTE FREUDIANO E A SUA RELAÇÃO COM O CONSCIENCIALISMO SEARLEANO _____ 165

4.1 – O Inconsciente neurofisiológico e a Consciência _____ 165

4.2 – O Princípio da Conectabilidade do Inconsciente à Consciência _____ 172

4.3 – A Interação Mente-Cérebro e a Solução Searleana _____ 176

4.4 – A Crítica Searleana do Inconsciente Freudiano _____ 182

Conclusão _____ 192

Referências Bibliográficas _____ 198

Resumo _____ 203

Abstract _____ 204

Introdução

As ideias relativas ao inconsciente e à consciência são historicamente tão antigas quanto as ideias de espírito ou de alma na religião e na filosofia, mas os problemas e as polémicas que se travaram em torno delas retornam na ciência moderna da mente com particular interesse.

O consciencialismo do século XIX continuava vivo na filosofia da mente de modo sofisticado, mas após a introdução da moderna ciência cognitiva. O interesse pela concepção freudiana de aparelho mental, sobretudo na forma que ele assumira em suas primeiras formulações, começa a ser retomado quase um século após seu "abandono", na esperança de que os avanços da neurobiologia ou neurociência consigam finalmente esclarecer os enigmas que cercam a relação cérebro-mente, como foi sempre, aliás, a esperança de Freud quando construiu seus sucessivos modelos de aparelho mental.

Os fenômenos mentais inconscientes sempre despertaram o interesse dos estudiosos desde a mais remota antiguidade, mas a interpretação que lhes deram os religiosos e filósofos do 'espírito' variaram conforme a época e a cultura. Quando Anquetil-Duperron (Assoun, 1978, p.148-152) traduziu, em 1802, para o latim uns cinquenta "Upanishads" — textos filosófico-religiosos hinduístas — a partir de uma tradução persa realizada um século antes, esses textos atraíram a atenção tanto de Schopenhauer, que buscou neles muitos dos

Introdução

As idéias relativas ao inconsciente e à consciência são historicamente tão antigas quanto as idéias de espírito ou de alma na religião e na filosofia, mas os problemas e as polêmicas que se travaram em torno delas retornam na ciência moderna da mente com particular interesse.

O consciencialismo do século XIX continua vivo na filosofia da mente de modo sofisticado, mas apresenta opositores na moderna ciência cognitiva. O interesse pela concepção freudiana de aparelho mental, sobretudo na forma que ele assumira em suas primeiras formulações, começa a ser retomado quase um século após seu “abandono”, na esperança de que os avanços da neurobiologia ou neurociência consigam finalmente esclarecer os enigmas que cercam a relação cérebro-mente, como foi sempre, aliás, a esperança de Freud quando construía seus sucessivos modelos de aparelho mental.

Os fenômenos mentais inconscientes sempre despertaram o interesse dos estudiosos desde a mais remota antigüidade, mas a interpretação que lhes deram os religiosos e filósofos do ‘espírito’ variaram conforme a época e a cultura. Quando Anquetil-Duperron (Assoun, 1978, p.148-152) traduziu, em 1802, para o latim uns cinquenta “Upanishads” — textos filosófico-religiosos hinduístas — a partir de uma tradução persa realizada um século antes, esses textos atraíram a atenção tanto de Schopenhauer, que buscou neles muitos dos

elementos que constituíram seus princípios filosóficos desde 1813, quanto de Sigmund Freud cuja obra contém conceitos fundamentais inspirados na tradição dos “Vedas” — textos especulativo-filosóficos hinduístas — cujas raízes se perdem nas culturas egípcia antiga, babilônica etc.

A tradição filosófica ocidental bebeu naquelas fontes a seu modo. Segundo Abbagnano (1982), Tomás de Aquino falava de um consciente inconsciente, e Leibniz de percepções insensíveis ou sem consciência em suas obras “Novos Ensaios”, “Monadologia” e “Princípios da Natureza e da Graça”. Em 1798, Immanuel Kant (1970, p.22) aborda a questão do inconsciente na sua antropologia contra John Locke (“Ensaios”), e Schelling trata do assunto no seu sistema de idealismo transcendental. Schopenhauer também o faz em “O mundo como vontade e representação”. Mill, pai de John Stuart Mill, fala-nos das sensações das quais não temos consciência durante os estados habituais de desatenção. Hamilton fala-nos das cadeias de idéias que formam elos intermediários sem que deles tenhamos consciência. Lewes fala-nos dos atos psíquicos que não se acompanham de consciência. Maudsley considera a existência de uma atividade psíquica inconsciente e a partir disso fundamenta o seu método fisiológico. Herbart fala-nos de representações sem consciência e Beneke afirma que somente as representações intensas são acompanhadas de consciência. Gustav Theodor Fechner (1801-1887), físico, filósofo da natureza e fundador da psicologia experimental, era grandemente admirado por Freud que dele adotou muitos dos conceitos básicos na sua metapsicologia. Fechner afirmava que a psicologia não podia ignorar as sensações e as representações inconscientes. Wilhelm Wundt, na sua “Conferência sobre a alma humana e a

alma animal" (Vorlesungen über Menschen-und Tierseele), sustenta a idéia de que existem pensamentos inconscientes (Abbagnano, 1982).

Eduard von Hartmann (1893, p. 1 - 42), na sua obra "Filosofia do Inconsciente", uma concepção metafísico-científica que pretende fornecer uma síntese metafísica definitiva do inconsciente, reúne de forma eclética as conquistas metafísicas antigas com as aquisições científicas recentes. A fenomenologia do inconsciente trata das manifestações do inconsciente na vida corporal e no espírito humano e pretende atingir os últimos princípios e a unidade sistemática, sob inspiração de Hegel, Schelling e Schopenhauer.

Hartmann descreveu três níveis de inconsciente: (1) o inconsciente absoluto, que constitui a substância do universo e é a fonte de outras formas de inconsciente; (2) o inconsciente fisiológico, que está em ação na origem, desenvolvimento e evolução dos seres vivos, incluindo o homem; (3) o inconsciente psicológico ou relativo, que consiste na fonte de nossa vida mental consciente (Ellenberger, 1970, p. 210; Hartmann, [1869], 1893, 3 v.). Ele reuniu numerosos e relevantes fatos concernentes à percepção, à associação de idéias, ao humor, à vida emocional, ao instinto, aos traços de personalidade, ao destino individual, ao papel do inconsciente na linguagem, religião, história e vida social (Ellenberger, 1970, p. 209-210).

Pierre Janet (Ellenberger, 1970, p. 283, 349-352 e 372), publicou vários casos de doenças mentais (Histeria) causadas por idéias fixas subscientes (Lucie, 1886; Marie, 1889; Marcelle, 1891; Mme. D, 1892; Achilles, 1893 e outros), que eram curadas quando trazidas de volta à consciência e elaboradas. Janet (1859-1947) parece ter antecipado e influenciado Sigmund Freud (1856-

1939) em várias descobertas fundamentais da análise psicológica. A pretendida originalidade de Janet tornou-se polêmica nos meios psicanalíticos, algo que mereceria um estudo criterioso; todavia influenciou fortemente Carl Gustav Jung (1875-1961) e Alfred Adler (1870-1938), dentre outros.

Em meio a tantos autores que se ocuparam de defender ou negar a existência do inconsciente, nós nos ocuparemos ao estudo de dois deles: Sigmund Freud e John Roger Searle. Faremos isso com o objetivo de examinar o estatuto epistêmico e ontológico desse aspecto da mente humana à luz da psicanálise freudiana e da moderna filosofia da mente. Visamos também examinar os argumentos a favor e contra a possível realidade do inconsciente na sua relação com a consciência, no marco da tradicional questão do problema da relação mente-cérebro.

O primeiro capítulo é uma exposição sucinta das idéias centrais de Sigmund Freud acerca do inconsciente e da consciência, desenvolvidas por ele principalmente em “A Interpretação dos Sonhos” de 1900, mas também no “Projeto de uma psicologia”, de 1895.

O segundo capítulo discorrerá sobre as conceituações freudianas sobre o inconsciente presentes em “O Inconsciente”, de 1915, “O Ego e o Id”, de 1923, e a multissignificação do inconsciente na teoria freudiana.

O terceiro capítulo examinará as noções de subjetividade e de sujeito nas teorias freudiana e searleana, a ontologia do mental à luz do problema da relação mente-cérebro, e a estrutura da consciência, segundo John Searle.



O quarto capítulo abordará o estatuto ontológico do inconsciente, segundo John Roger Searle (1932-) e a sua tentativa de transformar o inconsciente psicanalítico em meros processos e estados neurofisiológicos cerebrais, pretendendo outorgar à consciência destronada o seu lugar de primazia na moderna pesquisa neurocientífica e cognitiva.

Já na conclusão, aventaremos algumas hipóteses, e, dentre elas, a de que a crítica anti-freudiana de John Searle ao “Inconsciente” freudiano passa pela desconsideração do caráter metafórico das “descrições” metapsicológicas de Sigmund Freud, mas que, ao menos em princípio, não haveriam divergências radicais, de um ponto de vista ontológico, entre as hipóteses freudianas e searleanas acerca das noções de sujeito, subjetividade e consciência, no marco da relação mente-corpo, ou melhor, mente-cérebro.



Capítulo 1

O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA PSICANÁLISE

Capítulo 1

O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA PSICANÁLISE

1.1 - O Inconsciente, a Intelectualidade, o Consciente e a Consciência

As ideias de Freud sobre a estrutura da mente foram o ponto de partida para a psicanálise. Ele postulou que a mente é dividida em três partes: o inconsciente, o pré-consciente e o consciente. O inconsciente é a parte da mente que contém as ideias, sentimentos e desejos que não são acessíveis à consciência. O pré-consciente é a parte da mente que atua como uma barreira entre o inconsciente e o consciente. O consciente é a parte da mente que contém as ideias, sentimentos e desejos que são acessíveis à consciência.

Capítulo 1

1.1.1- O Inconsciente ou a Inconsciência

O INCONSCIENTE E A CONSCIÊNCIA NA PSICANÁLISE

Iniciaremos nosso estudo do inconsciente e da consciência na teoria freudiana com um comentário inicial acerca dos aspectos lingüísticos relativos aos dois conceitos fundamentais da presente dissertação.

1.1 - O Inconsciente, a Inconsciência, o Consciente e a Consciência

As traduções dos textos freudianos do alemão para o inglês, francês, português e espanhol (a edição castelhana argentina da Amorrortu é uma exceção), em geral, não diferenciam os termos inconsciente, inconsciência, consciente e consciência no seu sentido adjetivo ou substantivo. Adotaremos a norma ortográfica alemã de iniciar os termos substantivos com letras

maiúsculas e os adjetivos com minúsculas, quando nos referirmos aos termos Consciência, Consciente, Inconsciente e Inconsciência, para facilitar a compreensão do verdadeiro sentido das palavras.

1.1.1- O Inconsciente ou a Inconsciência

O Inconsciente pode apresentar-se no seu sentido adjetivo de estado mental desprovido de consciência (unbewusst), ou como adjetivo substantivado sem artigo (Unbewusstes) no sentido de “Conteúdos inconscientes”, que possuem a qualidade de estar inconscientes, isto é, presentes na inconsciência mental, ou ainda como adjetivo substantivado com artigo (das Unbewusste) com dois sentidos: 1) O Inconsciente como a “Instância” ou a “Entidade psíquica” e, 2) “O Conteúdo inconsciente” com o mesmo significado do adjetivo substantivado sem artigo.

A substantivação de adjetivo sem artigo é rara em português, mas é muito freqüente em alemão e designa materiais ou conteúdos com determinada qualidade. Ela aparece freqüentemente no singular nos textos freudianos (Unbewusstes) e não se refere a instâncias ou a estados em que a pessoa se encontra, e sim, aos conteúdos mentais.

Sigmund Freud costuma usar os termos inconsciente e consciente alternadamente como substantivo, adjetivo, advérbio ou em composições com outros termos, quando se refere aos aspectos descritivos, econômicos, dinâmicos ou tópicos, utilizando-se dessas variações como recursos lingüísticos para enfatizar determinados aspectos. Do mesmo modo Freud usa

freqüentemente os termos inconsciente e consciente para ressaltar a mente como um estado dinâmico, que é atribuído, algumas vezes, aos conteúdos psíquicos, e outras vezes, ao sujeito.

A título de exemplo citemos um trecho da Conferência 31 das “Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise”:

Uma reflexão sobre essa relação dinâmica permite-nos, agora, distinguir duas espécies de inconsciente – uma que é facilmente transformada, em circunstâncias de ocorrência freqüente, em algo consciente; e uma outra, na qual essa transformação é difícil e apenas se realiza quando sujeita a considerável dispêndio de esforços, ou, possivelmente, jamais se efetue absolutamente. (Freud, [1932] 1994, p. 76).

As duas espécies de “Unbewusstes” (Inconsciente, substantivo sem artigo), são na verdade duas espécies de conteúdos em estado inconsciente, uma que se transforma facilmente em “Bewusstes” (Consciente), isto é, em conteúdos psíquicos conscientes e outra cuja transformação é difícil ou possivelmente jamais ocorra. Portanto, de modo geral, as substantivações de adjetivos sem artigo indicam conteúdos mentais em estado consciente ou inconsciente, descrevendo uma qualidade, e não uma característica tópica.

Raramente Freud utiliza as substantivações com artigo com o significado de os conteúdos inconscientes. Ele costuma usar as abreviações Ubw (Unbewusst), Vbw (Vorbewusst) e Bw (Bewusst) para indicar o local psíquico (tópica) ou a função psíquica. Tais abreviações têm o sentido substantivo de Sistema Ics (Inconsciente), Pcs (Pré-consciente) e Cs (Consciente).

Citemos mais outro trecho do mesmo texto anterior:

Com a finalidade de evitar a ambigüidade no sentido de estarmos nos referindo a um ou a outro inconsciente {das Unbewusste – substantivo com artigo}, de estarmos usando a palavra no sentido descritivo ou no sentido dinâmico, utilizamo-nos de um expediente permissível e simples. O Inconsciente (das Unbewusste – substantivo com artigo) que está apenas latente e portanto facilmente se torna consciente {bewusst – adjetivo}, denominamo-lo “pré-consciente” {vorbewusst – adjetivo} e reservamos o termo “inconsciente” {unbewusst – adjetivo}, para o outro com os quais podemos ser bem-sucedidos em nossa descrição dos fenômenos mentais. Repetindo: o Pré-consciente (das Vorbewusste – substantivo com artigo) também é inconsciente {unbewusst – adjetivo} no sentido puramente descritivo, mas não lhe atribuímos esse nome, exceto quando falamos sem a preocupação de conferir-lhe precisão, ou quando temos de fazer a defesa da existência, na vida mental, de processos inconscientes {unbewusster – adjetivo no genitivo} em geral. (Freud [1932] 1994, p. 76).

E continua Freud:

Sob o novo e poderoso impacto da existência de um extenso e importante campo da vida mental, normalmente afastado do conhecimento do ego, de modo que os processos que nele ocorrem têm de ser considerados como inconscientes {unbewusste – adjetivo no plural}, em sentido verdadeiramente dinâmico, vimos a entender o termo inconsciente {“unbewusst” – adjetivo} também num sentido topográfico ou sistemático; passamos a falar em sistema do Pré-consciente {des Vorbewussten} e em sistema do Inconsciente {des Unbewussten}, em conflito entre o ego e o sistema Inc., e temos empregado cada vez mais freqüentemente essa palavra com a finalidade de assinalar, antes, uma região mental, do que para designar uma qualidade daquilo que é mental. (Freud [1932] 1994, p. 76).

1.1.2- A Consciência ou o Consciente

O termo Consciência (Bewusstsein) é composto de dois elementos no idioma alemão: Consciente (Bewusst) e ser/estar (sein). O sentido original era o de orientar-se, encontrar-se, saber de algo.



A palavra consciência em português é usada para designar a consciência moral (das Gewissen), a instância mental que está ciente ou toma conhecimento de algo (das Bewusstsein) e o estado ou o fato de estar consciente (die Bewusstheit).

A palavra alemã “das Bewusstsein”, além de significar a “Consciência”, a “Instância psíquica”, também se apresenta separada como “Bewusst – sein” significando o estar consciente, o estado vígil, a qualidade de estar desperto, o estado de consciência etc, e também como “bewusst sein”, significando estar ciente de ,ou, tomar conhecimento de algo.

Do mesmo modo que o conceito do inconsciente, o consciente aparece nos textos freudianos como: 1) adjetivo (bewusst), indicando a qualidade oposta à inconsciência; 2) adjetivo substantivado ou substantivo sem artigo (Bewusstes), equivalente a Conteúdos conscientes, isto é, Representações mentais que estão presentes na consciência; e 3) adjetivo substantivado ou substantivo com artigo definido (das Bewusste), significando o Consciente, a Instância psíquica, mas também podendo significar o mesmo que a substantivação sem artigo, isto é, o Conteúdo consciente.

Tomemos um trecho ilustrativo de Freud em “O Ego e o Id” (“O Eu e o Isso”):

‘Estar consciente’ {Bewusst sein – verbo e adjetivo} é, em primeiro lugar, um termo puramente descritivo, que repousa na percepção de caráter mais imediato e certo. A experiência demonstra que um elemento psíquico (uma idéia, por exemplo) não é, via de regra, consciente por um período de tempo prolongado. Pelo contrário, um estado de Consciência {Bewusstseins, da Consciência, do Estar-consciente, [substantivo]} é, caracteristicamente, muito transitório; uma idéia que é consciente {bewusste – adjetivo} agora não o é mais um momento depois, embora assim possa

tornar-se novamente, em certas condições que são facilmente ocasionadas. No intervalo a idéia foi Não sabemos o quê. Podemos dizer que esteve latente, e, por isso, queremos dizer que era capaz de tornar-se consciente a qualquer momento. Ora, se dissermos que era inconsciente, estaremos também dando uma descrição correta dela. Aqui 'inconsciente' coincide com 'latente e capaz de tornar-se consciente'. (latentbewusstseins fähig). (Freud [1923] 1994, p. 25).

Após esta breve introdução aos conceitos fundamentais do presente estudo, passemos às primeiras concepções freudianas sobre a relação entre a psique e o sistema nervoso, isto é, entre a mente e o cérebro.

1.2 – A tese do paralelismo psicofísico e a concepção das afasias, de 1891

As idéias de Gustav Theodor Fechner [1801-87] (Sulloway, 1992, p. 66), o fundador da psicofísica do séc. XIX, penetraram na psicanálise indiretamente pela influência mecanicista de Hermann von Helmholtz e outros biofísicos.

Fechner introduziu na psicologia o princípio de conservação de energia, formulado pelo médico Robert Mayer (1842) e desenvolvido pelo fisiologista Hermann von Helmholtz (1845), e derivou dessa noção um sofisticado equivalente do princípio freudiano de prazer-desprazer (Einige Ideen zur Schöpfungs – und Entwicklungsgeschichte der Organismen. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1873, p. 94-95).

O princípio fechneriano de conservação de energia, ou de estabilidade, segundo os termos de Fechner, caracteriza-se pela tendência do aparelho psíquico de reduzir a tensão interna para o nível mais baixo possível, ou pelo menos, manter seu nível constante.

Fechner distinguiu três formas distintas do princípio de estabilidade: (1) estabilidade absoluta, em que não existe energia ou movimento num dado sistema (estado de Nirvana de Freud); (2) estabilidade plena, em que as partes de um todo são animadas por movimentos totalmente regulares; (3) estabilidade aproximada, em que as partes de um todo retornam aproximadamente à mesma posição em intervalos rítmicos, incluindo os processos fisiológicos periódicos tais como os movimentos do coração e do sangue, e o fenômeno biogenético da repetição ou recapitulação embriológica (Sulloway [1979] 1992, p. 404-405).

Embora os três princípios fechnerianos de estabilidade (um animado e dois inanimados) tenham exercido uma importante influência sobre a teoria freudiana, não há uma identidade entre as duas concepções envolvendo a controversa pulsão de morte.

Freud admitiu em sua autobiografia a notória influência das idéias psicofísicas fechnerianas em suas teorias: *"Sempre me mostrei receptivo às idéias de G.T. Fechner e segui esse pensador em muitos pontos importantes"*. (Freud [1925] 1976, p. 75).

Como nos informa James Strachey, editor inglês das obras completas de Freud ([1926]1976, p.96-97), na introdução ao artigo "Inibição, Sintoma e Angústia", em 1894-1895 Freud:



ainda se encontrava em grande parte sob a influência de seus estudos neurobiológicos e imerso em sua tentativa de expressar os dados da psicologia em termos fisiológicos. Em particular, seguindo Fechner, aceitara como postulado fundamental o 'princípio de constância', de acordo com o qual havia uma tendência inerente ao sistema nervoso de reduzir, ou pelo menos de manter constante, o grau de excitação nele presente.

No “Projeto de uma Psicologia”, de 1895, Freud apresenta o princípio da inércia neuronal, influenciado pelo princípio de estabilidade de Fechner, cuja influência também se faz presente no conceito de topografia psíquica da primeira teoria tópica em alguns trechos (cap. IV) da obra “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, de 1905, e em “Além do princípio do Prazer”, de 1920, onde a derivação do princípio de prazer e do princípio de constância encontram um antecedente, em 1873, no princípio de estabilidade universal de Fechner.

Parece também certo que Breuer e Freud se inspiraram nas idéias de Fechner no que se refere à teoria de ambos sobre a Histeria, a qual reflete muito mais a influência da escola psicofísica fechneriana do que da escola biofísica helmholtziana (Sulloway, [1979] 1992, p. 66).

Sulloway, em sua obra “Freud, Biologist of the mind” ([1979] 1992, p. 66 e sgs.), considera a influência de vários autores sobre as concepções freudianas: Johann Friedrich Herbart (1776-1841) desenvolveu uma teoria psicológica dinâmica dos processos mentais inconscientes, em que as idéias seriam reprimidas (*verdrängt*) da consciência por idéias opostas, e as operações psíquicas ocorreriam através de “forças” com quantidades específicas de energia. O psiquiatra Wilhelm Griesinger (1817-1869) e Herbart teriam

inspirado Theodor Meynert, professor de Freud, e essa influência seria discutível e polêmica para alguns autores, a exemplo de Ernest Jones.

Também a psicologia fisiológica de Wilhelm Wundt teria influenciado Freud no aspecto econômico da quantificação da psicologia científica, em que o peso e a medida seriam imperativos categóricos.

Helmholtz, médico berlinense, patologista, fisiologista e físico, aplicou o princípio da conservação da energia aos fatos fisiológicos, a partir da introdução do princípio da conservação e transformação de energia na física por Robert Mayer. Os trabalhos de Helmholtz sobre a velocidade de propagação do influxo nervoso e a idéia de unir a psicologia à neurologia teriam considerável importância para Freud, e o energetismo psicológico de Wilhelm Ostwald, cujo princípio é o da conservação de energia, estaria presente nas considerações teóricas de "Estudos sobre a Histeria" (1893-1895), de Breuer e Freud, e no "Projeto de uma psicologia" (1895), de Freud.

Seria, portanto, nessa atmosfera científica que Freud (1891) teria escrito "*Sobre a concepção das Afasias*", uma obra teórica em que ele contesta a concepção de Wernicke, tida como segura até então. Wernicke diferenciava as afasias de condução, decorrentes de lesões nas vias ou fibras nervosas de condução neuronal, das afasias causadas por lesões nos núcleos ou grupos mnêmicos. Além disso, ele defendia a idéia de que as diversas funções da linguagem (fala) estão restritas aos núcleos do aparelho da fala (Freud, 1891), isto é, as funções psíquicas da fala se localizam anatomicamente.

Freud assume uma postura contestatória anti-localizacionista contra Wernicke e Meynert, e argumenta que a afasia de condução (parafasia), isto é,

a interrupção da via nervosa entre o centro acústico e o motor, não acarreta a incerteza sobre o uso de uma palavra pelo sujeito, e sim a incapacidade de repetição de palavras ouvidas. A capacidade de repetir palavras estaria presente enquanto a fala e a compreensão estivessem intatas. Para a tese wernickeana da localização, a aprendizagem da linguagem decorre tanto da associação entre o som da fala e a produção motora da fala quanto dos conceitos (representações).

Freud concebe que a destruição de um centro nervoso da fala equivale à interrupção simultânea das suas vias de acesso, e conclui que a teoria da localização de Wernicke não exige que haja uma distinção entre os centros da fala e as conexões entre eles.

Para Freud, os centros da fala reagiriam como um todo às lesões parciais do aparelho da fala. Ele nega que existam duas vias diferentes para a produção da fala pois, se existissem, haveria uma perturbação na repetição da fala sem sua perda espontânea, o que nunca ocorre. E conclui que só há um caminho que vai do centro acústico ao centro motor e a fala se faz apenas por meio de imagens acústicas.

A parafasia seria caracterizada pela substituição de palavras devido à similaridade de conteúdos, ao fato de serem freqüentemente associadas ou possuírem similaridade sonora.

Para Freud, o aparelho da fala reage como um todo à uma lesão, e o modo de funcionamento do sistema da fala explica melhor as afasias do que a teoria da localização. Os centros da fala seriam interdependentes e dependeriam do centro das imagens acústicas, havendo uma hierarquia no

sistema. As afasias reproduziriam estados que já ocorreram no processo normal de aprendizagem da fala e reagiriam como um todo nas lesões. Ele contesta a tese de que as células nervosas contenham as representações de palavras, pois isso seria reduzir o psicológico ao fisiológico.

Enquanto Meynert acredita que as diversas faculdades psicológicas localizam-se em determinadas áreas cerebrais, para Freud a correlação psicofísica tem a natureza de um processo em que perceber é associar imediatamente.

Assim como não haveria diferenças entre centros e vias da fala, também não haveria localizações separadas para representações e associações entre representações. A aprendizagem de uma nova língua não ocuparia um espaço novo no cérebro, nem haveria territórios corticais sem função ligados entre si por tratos associativos.

Todas as afasias seriam de condução, isto é, seriam perturbações nas associações entre representações de palavras. Não haveria representações nas células dos centros nervosos, nem percepções isoladas, e toda afasia seria direta ou indiretamente causada por perturbações no interior do córtex, não havendo vias aferentes ou eferentes próprias na área da fala que se ligassem à periferia corporal.

De um ponto de vista psicológico, a palavra seria a unidade funcional da fala e a representação de palavra (ou representação-palavra) seria uma representação complexa e fechada, constituída de elementos acústicos, visuais e cinestésicos.



As representações de objeto (ou representações-objeto) seriam complexas e abertas, formadas por um complexo de associações e compostas de representações visuais, auditivas, táteis, olfativas, gustativas, cinestésicas e outras.

A representação-palavra se liga à representação-objeto apenas por meio de suas imagens acústicas, o que resulta em três tipos fundamentais de afasia: 1) verbal, com perturbação das associações entre os elementos simples da representação da fala; 2) assimbólica, com perturbação da associação entre a representação-palavra e a representação-objeto; e 3) agnóstica, ou puramente funcional, com total ausência do reconhecimento de objetos.

Em suma, se a lesão for na periferia do aparelho da fala, haverá preponderância dos fatores anatômicos da lesão. Mas, se a lesão for na parte interna do aparelho da fala, as perturbações serão funcionais.

A afasia seria um estado regressivo de menor complexidade organizacional.

O estudo sobre a afasia serve de modelo teórico para um outro estudo: as paralisias histéricas. Em “Algumas considerações sobre um Estudo Comparativo entre as Paralisias Motoras Orgânicas e Histéricas”, de 1893, Freud parte da diferença entre a paralisia periférico-espinhal e a cerebral.

Ele distingue a paralisia de projeção — em que a periferia é projetada ponto a ponto na substância cinzenta da medula — da paralisia de representação — em que uma massa neuronal inteira, responsável por uma função, é atingida. Um elemento periférico é representado por vários

elementos medulares ou um único elemento medular representa vários elementos periféricos.

Essa diferença entre os dois tipos de paralisia serve para explicar as paralisias histéricas, pois estas apenas simulam as paralisias orgânicas de representação e não têm fundamentação anatômica, por serem psicogênicas. O indivíduo histérico não simula as paralisias de projeção porque desconhece a distribuição dos nervos.

Mas, como afirma Osmyr Faria Gabbi Jr (1991, p.197)

A ausência de lesões anatômicas não significa que o fenômeno histérico não seja objetivo, capaz de ser investigado cientificamente. Sua objetividade está dada pelas lesões dinâmicas, cujas perturbações são fixadas pela linguagem natural. O sintoma histérico é entendido, agora, como uma forma de afasia, a afasia assimbólica.

Nesse ponto, Freud enfatiza a necessidade de se considerar os fenômenos subjetivos com o mesmo estatuto científico que merecem as investigações sobre os fenômenos ditos objetivos.

A tese do paralelismo psicofísico, a que trata da relação entre a mente e o sistema nervoso, exerceu forte influência sobre Freud por intermédio das idéias de Hughlings-Jackson, conforme se observa no apêndice B de “Sobre a concepção das Afasias” (Freud [1891] 1974, p. 236).

Entre deixar de lado os fatos físicos e ater-se aos eventos psíquicos inconscientes como elementos preenchedores das lacunas que a consciência oferece, Freud inclinou-se, a princípio, a desprezar os eventos psíquicos conscientes e tentar construir uma cadeia puramente física, sem solução de continuidade, que abarcaria todos os fatos de observação, segundo nota

introdutória de James Strachey à tradução da obra “O Inconsciente” (Freud [1915] 1996, p. 157).

O “Projeto de uma psicologia”, de 1895, foi a tentativa de construir uma psicologia científico-natural a partir de elementos puramente neurofisiológicos, isto é, de neurônios e “quantidades” em fluxo pelo aparelho neuropsíquico. Daí o método neuropsicológico de descrição dos fenômenos psicopatológicos de “Estudos sobre a Histeria” (1893-1895), de Sigmund Freud e Joseph Breuer.

Para Freud, não procede a tentativa de se localizar faculdades psíquicas inteiras, tais como a vontade, a inteligência etc, em regiões delimitadas do cérebro, pois tais faculdades corresponderiam a estados neurofisiológicos complexos. Além disso, a mesma dificuldade existiria com relação às representações sensoriais simples e, portanto, a afirmação de Carl Wernicke (1848-1905) de que somente seria lícito localizar os elementos psíquicos mais simples, as representações sensoriais singulares na terminação central do nervo periférico que recebeu a impressão ou a excitação primária, careceria de significação fatural. Segundo Freud, esse tipo de localizacionismo mais elementar comete o mesmo erro de princípio que o de um tipo mais complexo.

Não seria válido, portanto, afirma Freud:

tomar uma fibra nervosa, que em todo o seu percorrer era meramente um produto fisiológico submetido a modificações fisiológicas, submergir sua extremidade no psíquico e prover esta extremidade de uma representação ou uma imagem mnêmica. ([1915] 1996, AE-14, p. 204)

Para Freud, não haveria um nexos causal entre os processos fisiológicos e psíquicos. Os processos fisiológicos não cessariam no instante em que se iniciassem os psíquicos. O que ocorreria é que cada elo (ou apenas alguns

deles) da cadeia fisiológica começaria a corresponder, a partir de um certo momento, a um fenômeno psíquico, e o psíquico seria, portanto, um processo paralelo ou concomitantemente ao processo fisiológico. Eis a citação de Freud ([1915] 1996, p. 205):

A cadeia dos processos fisiológicos dentro do sistema nervoso provavelmente não mantém um nexo de causalidade com os processos psíquicos. Os processos fisiológicos não cessam no momento em que começam os psíquicos; ao contrário, a cadeia fisiológica continua, só que cada elo dela (ou alguns elos) começa a corresponder, a partir de certo momento, a um fenômeno psíquico. O psíquico é, portanto, um processo paralelo ao fisiológico ("a dependent concomitant").

A tese localizacionista meynertiana só teria algum significado fatual, pensa Freud, se fosse explicada em termos de modificações neurofisiológicas de fibras nervosas excitadas no polo sensorial do "aparelho psíquico" (psicofísico ou fisiopsíquico, como nós denominaríamos), que produziriam outras modificações nas células nervosas do sistema nervoso central, o qual passaria a ser o correlato neurofisiológico da "representação" ([1915] 1996, p. 205).

Uma representação simples seria algo elementar que poderia ser nitidamente distingüida de suas conexões com outras representações e, portanto, a modificação neurofisiológica proveniente da fibra nervosa excitada (psíquica). Entretanto, esta surgiria, segundo Freud, assim que o mesmo estudo do córtex fosse estimulado novamente. Para finalizar esta seção, lembremos-nos da afirmação de Freud de que paralelo dessa espécie seria injustificado.

Entretanto, Freud considera injustificável uma abordagem psicofísica que explique a interação entre a modificação neurofisiológica e a representação

psíquica como uma transferência ponto a ponto. Para ele, não seria lícito fazer corresponder uma excitação sensorial a uma representação localizada na terminação central de uma fibra nervosa em conexão com um neurônio central cortical. Nas suas próprias palavras: *"As propriedades desta modificação têm que determinar-se por si e com independência de sua contraparte psicológica"* (Freud, [1915] 1996, AE – 14, p. 205). A este respeito Hughlings-Jackson afirma (nota ao apêndice B, Freud [1915] 1974, ESB – 14, p. 306) em sua obra "Sobre as afecções da linguagem nas doenças do cérebro", de 1878, que:

1.3 – O *Em todos os nossos estudos sobre as doenças do sistema nervoso temos que estar em guarda contra a falácia segundo a qual o que são estados físicos em centros inferiores utilizam em estados psíquicos em centros superiores; que, por exemplo, vibrações de nervos sensoriais se convertem em sensações, ou que de um modo ou outro uma idéia produz um movimento.*

O equivalente neurofisiológico de uma representação simples seria algo da natureza de um processo, compatível com uma localização que parte de algum lugar particular do córtex cerebral, que se difundiria corticalmente ou ao longo de vias nervosas específicas e deixaria uma modificação no seu percurso, isto é, uma recordação ou uma possibilidade da mesma. Mas, não há correspondência entre uma modificação neurofisiológica e uma representação psíquica, ou seja, algo que justifique o nome de imagem mnêmica latente (psíquica). Entretanto, esta surgiria, segundo Freud, assim que o mesmo estado do córtex fosse estimulado novamente.

Para finalizar esta seção, lembremos-nos da afirmação de Freud de que a teoria da identidade ou equivalência entre o "Consciente" (a Consciência) e o "Psíquico" levou às dificuldades insolúveis do paralelismo psicofísico, uma

vez que romperia com a continuidade entre o físico e o mental ([1915]1974, ESB-14, p.193). Embora Freud estivesse inclinado a aceitar a tese do paralelismo psicofísico, como vemos no texto “Sobre a concepção das Afasias”, ele reconheceu mais tarde (1915) os problemas que tal teoria trazia consigo e suspendeu, pensamos, a discussão, adiando-a indefinidamente.

Analisemos agora o Inconsciente de Breuer e Freud em “Estudos sobre a Histeria”, de 1893-1895.

1.3 – O Inconsciente e a Histeria em 1893-1895

A obra “Estudos sobre a Histeria”, de Joseph Breuer (1842-1925) e Sigmund Freud (1856-1939), é considerada o ponto de partida da Psicanálise, e o caso clínico da paciente de Breuer, Srta. Bertha Pappenheim (1859-1936), que ficou conhecida como Anna O., tornou-se um importante instrumento científico de exame da mente humana.

A Histeria pode ser definida como uma classe de afecções psicopatogênicas ou neuroses, cuja etiologia ou origem causal encontra-se num ou mais conflitos psíquicos, cuja raiz é constituída de compromissos entre um desejo e uma defesa. Essa classe de neuroses históricas se apresenta clinicamente sob variados quadros clínicos, dentre os quais, dois deles se destacam de modo expressivo: (a) a Histeria de conversão, em que o conflito psíquico inconsciente se simboliza em sinais e sintomas tais como: amnésia, crise emocional com teatralidade, paralisias motoras sem lesão orgânica ou causa infecciosa, anestésias ou dores localizadas sem causa física, sensação de

“bola” faríngea sem correspondência com a existência de anomalia orgânica etc; e (b) a Histeria de angústia, em que o sintoma psicogênico central é a angústia e é fixado num objeto exterior na forma de fobia ou medo.

O termo Histeria encontra-se ligado a variados outros adjetivos: de defesa, de retenção, hipnóide, traumática e outros. A expressão histeria hipnóide (hípnos = sono, e, eidos, óide = semelhante a) foi utilizada por Breuer e Freud (1893) para designar uma forma de histeria que teria origem nos estados mentais hipnóides, cuja característica principal seria a falta de integração de representações mentais inconscientes com ação psicopatológica e efeitos psicopatogênicos.

Posteriormente, Freud rejeitou o papel etiopatogênico do estado hipnóide como causa da histeria, detendo-se na noção de conflito psíquico.

Breuer asseverava que “... nas mulheres casadas a grande maioria das neuroses graves provém do leito conjugal” ([1893-95] 1996, p. 256). Antes dele, o neurologista vienense, Moritz Benedikt (1835-1920), afirmava, em 1864 (“Beobachtung über Hysterie” – observação sobre a Histeria), que a histeria dependia de um transtorno sexual funcional (não-físico).

Em 1868, Benedikt comprovou sua teoria com observações clínicas sobre a relação entre a histeria e os distúrbios da libido (assim ele a denominava) e publicou quatro casos de histeria masculina cuja responsabilidade ele atribuiu aos maus tratos na infância, proclamando a necessidade de psicoterapia, segundo Henri Ellenberger (1970, p. 301). Moritz Benedikt também descreveu (1891) a existência e a importância do que ele denominou de segunda vida, uma espécie de vida secreta em muitas pessoas,

particularmente em mulheres, em que um segredo exercia um papel patogênico que dizia respeito a algum aspecto da vida sexual da paciente (Ellenberger, 1970, p. 301).

Benedikt deu exemplos de condições históricas severas que foram rapidamente curadas pela confissão de tais segredos patogênicos e o desaparecimento subsequente dos problemas do(a) paciente (Ellenberger, 1970, p. 301). Ele enfatizava a importância da “vida secreta”, dos sonhos diurnos, das fantasias, dos desejos e ambições suprimidos, a importância do elemento sexual na histeria e outras neuroses, e como ele obtinha curas psicoterápicas brilhantes aliviando os pacientes de seus segredos patogênicos (Ellenberger, 1970, p. 536).

A psicologia de Johann Friedrich Herbart (1776-1841) predominava na Áustria, na época da juventude de Sigmund Freud, e foi uma das principais fontes da psicanálise (Maria Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*, p. 71-106). Herbart elaborou o conceito dinâmico de um limiar flutuante entre a Consciência e o Inconsciente, de conflitos entre representações que lutam umas com as outras para obter acesso à consciência e são reprimidas por outras mais fortes, mas que se esforçam por retornar. Representações essas que produzem um efeito indireto na Consciência. Elaborou também a noção de cadeias de associações que atravessam umas às outras em pontos nodais, a noção de “associações livres emergentes”, a idéia de que os processos mentais como um todo são regulados por um esforço para o equilíbrio (Ellenberger, 1970, p. 536). Foi considerável a influência da psiquiatria romântica sobre Freud. Vejamos alguns exemplos.

Johann Christian Reil (1759-1813) considerava que muitas doenças mentais tinham uma causa psicogênica e que podiam ser curadas pela psicoterapia.

Karl Wilhelm Ideler (1795-1860) considerava as paixões como a principal causa das psicoses, especialmente o amor sexual frustrado, e também que a origem dos delírios e alucinações podia ser descoberta voltando-se à infância; ele acreditava na psicoterapia das psicoses.

Johann Christian August Heinroth (1773-1843) enfatizava o efeito nocivo dos sentimentos de culpa e fez uso de uma psicoterapia diferenciada.

Heinrich Wilhelm Neumann (1814-1884) indicou a relação entre a ansiedade e a frustração, e explicou o significado sexual oculto de vários tipos de ilusões (delírios e alucinações, diríamos) e de comportamento psicótico (Ellenberger, 1970, p. 536).

A amnésia do paciente histérico trouxe à luz a idéia de conteúdos psíquicos inconscientes ou latentes por trás dos conteúdos psíquicos conscientes ou manifestos, deixando claro que o problema da mente não se restringia apenas à investigação dos processos psíquicos conscientes, segundo J. Strachey, (Freud[1893-1895]1996, AE-2, p. 11).

De modo sumário, a “Comunicação preliminar” de Breuer e Freud, sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (1893), afirma que no caso dos pacientes histéricos não ocorreria a descarga do montante de afeto que acompanha uma vivência (representação) traumática e nem uma associação com outro material psíquico consciente. O que aconteceria na histeria é que o afeto permaneceria constrito e a recordação da vivência que lhe adere seria

suprimida (Unterdrückung - repressão ou supressão) da consciência. Conseqüentemente, a recordação afetiva se exteriorizaria na forma de sintomas histéricos, que teriam um significado simbólico de memória suprimida da consciência.

As formações mentais inconscientes patológicas seriam constituídas a partir de vivências originais, que teriam sua origem no sujeito, num particular estado de dissociação mental, o estado hipnóide. Já em 1894, em "As neuropsicoses de defesa", Freud substituiria a hipótese etiológica dos estados hipnóides pela deflagração no sujeito de um estado mental defensivo contra as vivências ou representações inconciliáveis (Unverträglich), isto é, um conflito inconsciente (latente) que se expressaria de modo deformado no conflito consciente (manifesto) e se traduziria pela formação de sintomas, desordens comportamentais, perturbações do caráter entre outros.

O conflito psíquico se caracterizaria, portanto, pela oposição de exigências internas contrárias entre o desejo e a defesa ditada por uma exigência moral pelo próprio sujeito do desejo, sem possibilidade de conciliação.

A partir de 1894, o conflito psíquico é a noção central da teoria freudiana das neuroses e os "Estudos sobre a Histeria" (Studien über Hysterie, 1893-95) mostram a existência de uma crescente "resistência" mental inconsciente à medida que as recordações conflitivas ou patogênicas vão se tornando acessíveis à Consciência.

A resistência seria, portanto, a expressão atual de uma defesa intrasubjetiva contra representações mentais inconciliáveis (unverträglich) e esta



atividade mental defensiva seria o mecanismo psíquico principal na etiologia (causa) da histeria. O sujeito se defenderia da vivência conflitiva, dolorosa e inconciliável, negando-lhe acesso à Consciência. A cura dessa doença psíquica se faria pela anulação da força que mantém o sintoma, por meio da conscientização das representações conflitivas vivenciais e da descarga ou abreação (catarse) da quantidade (montante) de afeto a elas ligada.

Na base da teoria da abreação — já presente na “Comunicação Preliminar” — encontra-se, segundo Strachey (Freud [1983-95] 1996, AE-2, p.14), a hipótese do princípio de constância, segundo a qual o aparelho psíquico tentaria manter o mais baixo possível, ou pelo menos constante, a quantidade de excitação presente nele (Freud [1920] 1996, AE-18, p.8 e 9). Breuer também formula tal hipótese, de modo semelhante, na parte teórica (parte III) de “Estudos sobre a Histeria” conforme a citação que se segue:

Portanto, os elementos cerebrais completamente reconstituídos liberam, ainda em estado quiescente, certo grau de energia, que, se não se a emprega funcionalmente, incrementa a excitação intracerebral. Isto produz um sentimento de desprazer, o qual se gera sempre que uma necessidade do organismo não encontra satisfação. Posto que o que aqui consideramos desaparece quando se emprega funcionalmente o quantum de excitação restante liberado, inferimos que esta remoção do restante da excitação é uma necessidade do organismo, e aqui nos deparamos pela primeira vez com o fato de que no organismo existe a “tendência a manter constante a excitação intracerebral”. (Breuer e Freud, [1893-95] 1996, AE-2, p. 208)

Essa hipótese foi desenvolvida também por Freud, no seu “Projeto”, de 1895 (AE-1, p.340-342), sendo uma versão modificada do “princípio de inércia neuronal”.



Na etiologia da histeria, os afetos seriam acompanhados pela produção de grandes quantidades de excitação, que deveriam ser descarregadas de acordo com o princípio de constância. As representações traumáticas, inconscientes, seriam patogênicas na medida em que produziram grandes quantidades de excitação, e, para se submeterem à tendência de manter constante a quantidade de excitação, dariam origem a formações patológicas de símbolos (os diversos sintomas).

A hipótese dinâmica de 1894 já estava implícita na teoria do trauma e na teoria da abreação de 1893 e mesmo quando Freud atribuiu, mais à frente, menos valor à vivência traumática que à pulsão, a hipótese básica — a do princípio de constância — se manteve válida (Strachey, 1996, AE-2, p.14 e 15).

Os aumentos de excitação, que exigem uma descarga, seriam produzidos pelas grandes necessidades fisiológicas e pulsões do organismo (Breuer, [1893 –1895]1996, p.210), sendo de fundamental importância, dentre outras também relevantes, a mais poderosa fonte de aumento de excitação persistente, a pulsão sexual (Breuer [1893 –1895] 1996, p. 211).

Posteriormente, para Freud ([1920]1995, AE-18, p.7), ao princípio de constância se ligará um outro, o princípio de prazer, pois esse: *“é uma tendência que está ao serviço de uma função: a de fazer com que o aparelho psíquico fique isento de excitação, ou a de manter nele constante, ou em nível mínimo possível, o montante da excitação.”* (Freud [1920] 1995, AE – 18, p. 60).

Até mesmo a compulsão de repetição e o caráter “conservador” que Freud atribuiu às pulsões, em várias de suas obras, seriam também exteriorizações do princípio de constância. Dentre os conceitos teóricos cardeais freudianos de resistência, defesa e repressão, advindos do desenvolvimento posterior da técnica e da clínica, encontramos menção ao conceito de repressão na obra de Arthur Schopenhauer, em 1819, e nos escritos de Johann Friedrich Herbart, em 1892.

Da parte de Joseph Breuer, temos as noções de estados hipnóides como a “conditio sine qua non” na deflagração da histeria, a idéia de que a alucinação consiste numa excitação “retrocedente” do aparelho perceptivo pelas imagens mnêmicas ([1893-95] 1996, AE-2, p. 201), a tese de que o mesmo aparelho não pode cumprir ao mesmo tempo as funções da percepção e da memória ([1893-1895] 1996, AE-2, p. 200 e 201), a distinção entre a energia psíquica ligada (tônica) e não-ligada (movel), e a correspondente distinção entre os processos psíquicos primário e secundário ([1893-1895] 1996, AE-2, p. 205 e 206).

Tanto Breuer quanto Freud destacam a importância da sexualidade na etiologia das neuroses. Freud defendia a crença da origem sexual da histeria ([1893-95] 1996, AE - 2, p. 265), e Breuer, como já dissemos, considerava a pulsão sexual como a fonte mais poderosa de incremento da excitação e de neuroses ([1893-95] 1996, AE-2, p. 211 e 256).

O objetivo dessa breve explanação foi o de ressaltar que, ao lado da fundamentação teórica da estrutura dinâmica da mente na obra de Freud, se agrega uma rica fenomenologia clínica que sustentam as hipóteses e as

reformulações constantes, embora tudo esteja embasado nos pressupostos fisicalistas do naturalismo biológico científico-natural freudiano, pois na base das idéias fundamentais desses dois precursores da Psicanálise, Breuer e Freud, segundo Strachey (Freud [1893-1895]1996, AE-2, p.18), subjaz a idéia da etiologia química das neuroses e a esperança futura na descoberta dos fundamentos físicos de todos os fenômenos mentais.

Passemos agora ao “Projeto de uma Psicologia”, de 1895, onde se encontram, na nossa opinião, os fundamentos básicos da Psicologia freudiana.

1.4 – O projeto freudiano de um aparelho psíquico em

1895

O modelo neuropsicológico da mente desenvolvido por Freud, em 1895, no seu texto “Projeto de uma psicologia”, publicado em 1950, caracteriza-se pela montagem do sistema por ele denominado “ $\phi\psi\omega$ ” (FI-PSI-ÔMEGA), em que cada letra grega identifica, respectivamente, os subsistemas (ou sistemas) responsáveis pelas funções da sensação ou, como diríamos, da senso-percepção (ϕ), da memória (ψ) e da percepção-consciência (ω).

Essa estruturação neuropsicológica da mente também foi denominada de aparelho psíquico (ou mental, numa linguagem mais contemporânea), e se baseia no modelo do arco- reflexo neuronal.

O propósito de Freud era construir uma psicologia científico-naturalista em que os processos psíquicos pudessem ser apresentados “... como estados

quantitativamente determinados de partes materiais capazes de serem especificadas e, com isso, torná-los intuitivos e livres de contradição" (Freud [1895] 1995, p. 9). Em outras palavras, um "Quantum" (Q) de excitação nervosa ora percorreria ou ocuparia os neurônios, ora os desocuparia a partir de estimulações ou excitações provenientes do meio externo (Q exógenas ou $Q\phi$, poderíamos dizer) ou do interior do corpo (Q endógena ou $Q'\eta$) em que a letra grega éta (H, η) de $Q'\eta$ indicaria tanto o termo "enêrgeia" com o significado de energia, força, ação, quanto o termo "en" e "endon", da palavra endógeno, com o significado de interno ou de origem interna.

Em linhas gerais, a estimulação externa excitaria o sistema sensorial ϕ .

A excitação ϕ (Fi de "Fysis" – Natureza) seria registrada no sistema mnêmico ψ (psi, de Psyche – Psiquê, alma, Psiquismo) e percebida pela Consciência ou sistema Percepção – consciência ω (ômega, onde a letra grega ω se assemelha ao W gótico da palavra Wahrnehmung, Percepção). Os registros na forma de representações ou traços (Spuren) de memória se fixariam na região mais periférica do sistema ψ (ψ do manto), as excitações provenientes do interior do corpo ocupariam os neurônios da região mais nuclear de ψ (psi do núcleo), dando origem às grandes necessidades vitais tais como a fome, respiração e sexualidade.

Não haveria em ψ do manto um registro ou representação da necessidade, já que qualquer "representação" da necessidade deveria estar associada à representação do objeto ou situação que pôs fim a esse estado de necessidade (objeto ou situação que teria a ver com o mundo externo).

Os neurônios ψ seriam os veiculadores dos processos psíquicos em geral e a atividade psíquica seria "impulsionada" pela estimulação endógena.

A quantidade (Q) seria a diferença entre a atividade e o repouso da excitação nervosa em fluxo, submetida à lei geral do movimento. Talvez Freud estivesse tentando aplicar a lei de Ohm para a função neural, em que a diferença de potencial é o resultado da resistência multiplicada pela corrente. A resistência à passagem de Q , enquanto carga bioelétrica, resultado esse que decorreria de uma equação bioelétrica caracterizada pela diferença entre uma quantidade em fluxo, ou Q dinâmica, e uma quantidade de ocupação neuronal, ou Q estática.

O princípio fundamental da atividade nervosa seria o princípio de inércia neurônica, em que a tendência originária do sistema nervoso seria a de aproximar-se o máximo possível de um nível zero de quantidade. Mas, a complexidade crescente do sistema nervoso e o surgimento de estímulos endógenos, que devem ser igualmente eliminados, passam a violar, desde o início, o princípio da inércia. Passa a vigorar o princípio da constância (ou princípio da estabilidade universal na terminologia de Fechner), entendido como uma tendência a manter "*a Q no menor nível possível, em defender-se contra a elevação, ou seja, em mantê-la constante*" (Freud [1895] 1995, p. 11).

Inicialmente, os processos psíquicos são explicados em termos de quantidades e de partículas materiais estruturalmente idênticas (neurônios).

Com a tentativa da introdução da Consciência, enquanto processo quantitativo, Freud se vê obrigado a abandonar, segundo Osmyr Faria Gabbi



Jr., o pressuposto inicial da identidade estrutural dos neurônios (ϕ , ψ e ω) e a modificar os pressupostos de que 1) as qualidades deveriam equivaler a diferenças quantitativas, e 2) a quantidade no sistema percepção-consciência (ω) deveria ser menor que no sistema mnêmico (ψ) e, portanto, a permeabilidade neuronal ω deveria ser menor que do sistema ψ .

Na nova formulação os processos psíquicos são agora descritos 1) ou como diferenças quantitativas ou como diferenças entre o período do movimento neuronal (como veremos mais à frente), e 2) considerando-se que o período do movimento da quantidade torna-se variável na medida em que o fluxo da quantidade diminui no sentido da periferia para o interior do aparelho psíquico.

Os fenômenos de consciência se traduzem como diferenças nas características temporais (ou periódicas) dos movimentos de Q, presentes nos neurônios do sistema percepção-consciência (ω), o qual dota as sensações de qualidade ao traduzir as diferenças de período em qualidades, fornecendo ao mesmo tempo um signo de realidade para o sistema mnêmico (ψ), e possibilitando, assim, a discriminação entre uma percepção real e uma alucinação.

As barreiras de contato (sinapses) entre as partículas materiais (neurônios) seriam mais permeáveis ao fluxo de quantidades 1) quanto maior fosse o calibre existente do cilindro-eixo (axônio neuronal), ou 2) quanto maior fosse a frequência de passagem das quantidades. Uma Q maior que passasse uma única vez pela barreira equivaleria a uma Q menor que passasse por várias vezes pela mesma barreira, numa espécie de equivalência por somação.

A memória, esta capacidade do tecido nervoso de ser alterado permanentemente por ocorrências únicas, surge como necessidade vital de conservar os registros. Os processos ocorrentes no sistema ψ - sistema da memória ou representacional – são não-conscientes. Os neurônios ψ são vistos como portadores ou veículos dos processos psíquicos em geral, o que torna os processos psíquicos, a princípio, não conscientes.

Retenção e recepção permanente constituem, portanto, uma importante propriedade do sistema nervoso, ao lado do cancelamento parcial e topicamente determinado da resistência nas barreiras de contato.

A recusa freudiana de identificar os processos psíquicos (ou processos ψ) com a consciência se apresenta na tese de que a ocorrência dos processos quantitativos em ψ prescindem do conhecimento que a consciência possa fornecer, o que se refletiria na incompletude do conhecimento e na existência de processos neuropsíquicos inconscientes que jamais teriam acessibilidade à Consciência, pelo menos por meio de um trabalho normal de pensamento.

Mas, *"como se originam as qualidades e onde se originam as qualidades?"*, questiona Freud, na seção 7, da parte 1, do "Projeto" (Freud, [1895] 1995, p. 22).

Os neurônios ω , portadores de Consciência, comportam-se como órgãos perceptivos e respondem pela troca de conteúdos psíquicos, pela inconstância da Consciência e pela ligação fácil entre as qualidades simultaneamente presentes.

científico-naturalista, pois, como afirma Freud: *"Não se pode evidentemente esperar dar uma explicação sobre como processos excitatórios nos neurônios ω trazem consigo consciência."* (Freud [1895] 1995, p. 25).

Para explicar as qualidades conscientes, Freud apela tanto para os fatores espaciais dos movimentos de quantidades quanto para os fatores temporais do período de excitação ou movimento neuronal (fator rítmico).

O fundamento da consciência estaria, portanto, na capacidade dos neurônios ω para apropriarem-se do período de excitação, sofrendo a influência do período a partir de um mínimo de quantidade.

As diferenças de período teriam sua gênese no movimento neuronal resultante dos órgãos dos sentidos e das terminações nervosas livres, que funcionariam como proteções de quantidades externas incidentes no aparelho neuropsíquico, e que só permitiriam a passagem de estímulos de processos com determinado período, transferindo as modificações por meio de ϕ por ψ até ω onde *"quase livres de quantidades, produzem sensações conscientes de qualidades"*, qualidades essas que não são duradouras nem reproduzíveis.

Se Freud estiver certo, como seria possível uma memória permanente da qualidade, se a sua propagação não for duradoura e não deixar atrás de si qualquer traço ou representação possível de reprodutibilidade? Somente se considerarmos que a eliminação de um processo $Q\omega$ chegaria até ψ do manto, na forma de notícia dessa eliminação. Essa notícia ficaria inscrita em ψ do manto, mas já teria advindo uma recordação ou representação, na opinião de Carmen Beatriz Milidoni.

O problema da Consciência é, portanto, a questão central para uma psicologia científico-naturalista, pois, como afirma Freud: *"Não se pode evidentemente tentar dar uma explicação sobre como processos excitatórios nos neurônios ω trazem consigo consciência."* (Freud [1895] 1995, p. 25).

Teríamos que nos contentar em estabelecer a correspondência entre as propriedades conhecidas da Consciência e os processos de alteração paralela nos neurônios ω , o que significa trocar o modelo realista da psicologia desenvolvida até então no "Projeto" por um modelo fictício ou representacional metafórico de acordo com o princípio do "como se" (als ob Prinzip), segundo Osmyr Faria Gabbi Jr. (1995).

A Consciência, para Freud, não seria nem uma adição aos processos fisiológico-psíquicos, cuja ausência não afetaria o curso psíquico, nem seria o lado subjetivo de toda ocorrência psíquica, isto é, inseparável do processo neurofisiológico do aparelho anímico. Ela seria o lado subjetivo de uma parte de processos físicos no sistema nervoso, ou seja, os processos ω e a supressão da consciência tanto alteraria a ocorrência psíquica quanto também incluiria em si a supressão da contribuição do sistema ω .

Os neurônios ω forneceria o signo de qualidade ou realidade para o sistema mnêmico ψ , promovendo a diferenciação entre percepção e representação (recordação).

O conteúdo da Consciência compreenderia a série das qualidades sensoriais e a das sensações de prazer, expressas pelo aumento do nível de $Q'\eta$, e de desprazer, expressas pela diminuição. Como o sistema ω é ocupado a partir das quantidades do sistema ψ , uma variação na ocupação de ψ causaria uma variação em ω , como num sistema de vasos comunicantes. Desse modo, os processos quantitativos em ψ viriam à Consciência enquanto qualidades e *"prazer e desprazer seriam as sensações da própria ocupação, do próprio*

nível em ω ", e, com tal sensação, desapareceria "a aptidão para perceber qualidades sensoriais que, por assim dizer, situam-se numa zona de indiferença entre prazer e desprazer" (Freud [1895] 1995, p. 26).

O funcionamento do aparelho psíquico formado pelos sistemas ϕ , ψ e ω pode ser resumido do seguinte modo:

- 1) As grandezas de excitação externas penetram nas terminações do sistema sensório-perceptual ϕ .
- 2) O caráter qualitativo dos estímulos flui de ϕ por ψ até ω , por meio de um "período" peculiar de movimento neuronal, diferente do estímulo, produzindo sensação e percepção consciente.
- 3) A quantidade do estímulo em ϕ ($Q\phi$) é eliminada parcialmente e se transforma em excitação motora proporcional, pois o aparelho motor está ligado diretamente a ϕ .
- 4) A excitação motora entra nos músculos e glândulas (ação por liberação Q).
- 5) A quantidade pode transferir-se entre os neurônios (transferência) ϕ e ψ , isto é, a condução sensorial ϕ se estrutura de modo a se ramificar progressivamente em ψ , desembocando em numerosos pontos terminais onde um estímulo mais forte percorre mais caminhos do que um mais fraco, e a somatória de ocupações se expressará por complexificação, nos moldes da lei de Fechner.
- 6) As quantidades de excitação endógenas, provenientes do interior do corpo, penetram na região nuclear do sistema ψ , podendo tornar-se estímulos psíquicos ou ter um efeito psíquico, permanecendo, no entanto, na condição

de mola pulsional (moções pulsionais), já que sua produção é constante, isto é, a pulsão pode ser apaziguada, mas não extinta.

- 7) As quantidades endógenas que se dirigem a ψ podem sofrer resistência no seu fluxo por intermédio de barreiras de contato até o núcleo de ψ , até que a quantidade atinja um limiar que a torne permeável e eliminável.
- 8) Os estímulos endógenos se descarregam após uma certa acumulação que ultrapasse a constante do princípio da constância; sua geração nunca é interrompida, como já dissemos, mas a resistência entre o interior do corpo e a parte nuclear do sistema ψ é sempre restaurada.
- 9) Quando os estímulos endógenos se tornam estímulos psíquicos (ou têm um efeito psíquico), após vencerem a resistências entre ψ do núcleo e ψ do manto, o desprazer resultante do aumento da intensidade da quantidade leva a ação específica a desencadear a descarga que se traduz pelo prazer resultante da consecução das necessidades vitais (fome, respiração, sexualidade etc.).
- 10) O acúmulo de $Q\eta$ nos neurônios nucleares leva à pressão do impulso que sustenta toda a atividade psíquica, isto é, o poder da vontade, o derivado das pulsões.
- 11) Forma-se em ψ uma organização denominada de o Eu (das Ich), que espelha a estrutura ψ nas regiões do núcleo e do manto (pallium), a partir das quantidades endógenas ou citógenas, como diríamos.
- 12) A inibição do Eu possibilita um critério de diferenciação entre percepção e recordação (representação) a partir de um signo de realidade (qualidade)

dado pelo sistema percepção-consciência (ω) através de mecanismo da atenção reflexa.

- 13) Quando o Eu se encontra em estado de tensão de desejo e aparece o signo de realidade, a eliminação segue na direção da ação específica.
- 14) O Eu tem como função principal inibir os chamados processos psíquicos primários, os quais ocorrem no sistema ψ e se caracterizam por uma passagem desinibida de quantidades interneuronais, ocupando representações de desejo até o ponto da alucinação (atração de desejo primária) ou desocupando as representações que suscitam desprazer (defesa primária ou recalcamiento).
- 15) A inibição do Eu transforma os processos psíquicos primários em secundários, isto é, em processos de pensamento, ocorrendo uma identidade entre uma percepção (ϕ) e uma representação (ψ), isto é, uma correspondência entre a percepção de origem externa (mundo real) e uma representação de origem interna (mundo mental), indicando que o estado de coisas desejado ou imaginado é real, garantindo a adaptação e a satisfação das necessidades evolutivas, e evitando a exaustão a que a alucinação levaria.
- 16) A operância do princípio de prazer, submetido ao princípio de constância, estaria garantida pela inibição dos processos psíquicos primários pelo Eu, o qual obedeceria às regras biológicas 1) da defesa, que evita a ocupação de representações que incrementem desprazer, e 2) da atenção psíquica, que super-ocupa as percepções acompanhadas pelo sinal de realidade,

impedindo a ocorrência de alucinação e garantindo a correção do pensamento.

Freud trata dos processos psíquicos secundários ou processos de pensamento sobretudo na parte 3 do seu "Projeto", onde caracteriza o Eu a partir do conceito de ligação (Bindung).

De maneira sucinta, diremos que o Eu é concebido como um complexo de neurônios ligados e ocupados que permite o trabalho de pensamento prático ou teórico (cognitivo).

O pensamento prático, cujo objetivo é a identidade entre as representações de desejo e as percepções de objeto desejado, subordina-se aos interesses vitais e se guia pelo princípio de prazer. Já o pensamento teórico ou cognitivo procura uma identidade entre as percepções e as representações de experiências corporais do sujeito, ou seja, de representações de sensações e de imagens de movimento. Seu objetivo é esgotar o conhecimento do objeto percebido, de modo imparcial, sem a influência do "desprazer vital" (como se poderia dizer), uma vez que o desprazer intelectual não compromete a ordem vital.

O pensamento cognitivo é o resultado evolutivo tardio do pensamento prático, e fornece a este os complexos perceptivos julgados ou categorizados, situando-se em um plano metapsicológico ou lógico que dispensa a regra biológica da defesa, podendo ser considerado uma "sublimação" (esse conceito aparece posteriormente na obra de Freud e constitui um dos destinos das forças pulsionais) das pulsões no seu nível mais elaborado.

Em suma, os processos ψ são inconscientes e só se conscientizam por meio da produção de qualidades verbais, pois toda a consciência representativa é verbal. Tudo o que ocorre em ψ sem ω é inconsciente, isto é, os processos mnêmicos e de pensar são inconscientes e se tornam conscientes quando ω intervém. A realidade psíquica é ψ e se conscientiza graças a ω .

Analisaremos agora o aparelho psíquico freudiano, presente no capítulo 7, da obra “A interpretação dos sonhos”, de 1900.

1.5 - O aparelho psíquico, o inconsciente e a consciência em 1900

A primeira concepção tópica do aparelho psíquico aparece no capítulo 7 da obra freudiana “A interpretação dos Sonhos (Die Traumdeutung, 1900), mas já estava presente na teoria do aparelho psíquico do “Projeto de uma psicologia”, para neurólogos (Entwurf einer Psychologie, 1895). A primeira teoria tópica (topográfica ou topológica) será desenvolvida nos textos metapsicológicos de 1915, sobretudo em “O Inconsciente” (Das Unbewusste, 1915), em que os sistemas Inconsciente, Pré-consciente e Consciente desempenham funções e interrelações particulares. Uma segunda teoria tópica

será desenvolvida por Freud a partir de 1920, devido a exigências de ordem clínica, uma vez que havia dificuldades em adequar os pólos do conflito defensivo com os sistemas psíquicos Inconsciente (Ics) e Pré-consciente (Pcs), ou melhor, a dificuldade aparece com a identificação entre o Conteúdo psíquico recalcado e o Inconsciente, e entre o Eu (Ego) e o sistema Pré-consciente.

A segunda teoria tópica do texto "O Eu e o Isso" (das Ich und das Es, 1923) apresentará três "instâncias" psíquicas: a) o Isso (das Es, o Id), instância ligada ao pulsional, b) o Eu (das Ich, o Ego), instância representante da totalidade da pessoa, em parte consciente e em parte inconsciente, e c) O supereu (das Überich, o Superego), instância crítica constituída pelas exigências morais e culturais.

O termo tópica significa "teoria dos lugares" (do grego τόπος, τόποι) e na psicanálise tem o sentido de topografia psíquica ou ponto de vista que supõe uma diferenciação do aparelho psíquico em sistemas dotados de funções distintas e dispostos numa certa ordem.

Os lugares psíquicos seriam representações metafóricas ou figuradas de tipo espacial ou analogias descritivas para instâncias que ocupariam, portanto, lugares mais virtuais que materiais na estrutura espacial do aparelho psíquico, comparado com o aparelho óptico, em que os sistemas psíquicos corresponderiam mais aos pontos virtuais situados entre duas lentes de um microscópio ou telescópio complexo, do que às suas partes materiais.

Em suma, a primeira tópica é fundamentalmente sistemática, compreendendo os sistemas Inconsciente (Ics), Pré-consciente (Pcs) e

Consciente (Cs), enquanto que a segunda diz respeito às três instâncias: o Isso (Id), o Eu (Ego) e o Supereu (Superego).

Na teoria tópica freudiana, o psiquismo se organiza em estados ou níveis cujo acesso, a partir da consciência, seria cada vez mais dificultado por um processo de resistência do material recalcado. A identificação dessa dificuldade de acesso ao Inconsciente, devida à resistência que este oporia à conscientização, deriva da experiência clínica da psicoterapia da histeria.

Em oposição à tópica freudiana, havia muitas teorias tópicas baseadas na cisão da Consciência entre os pesquisadores da hipnologia e hipnoterapia (hipnose), dentre elas a de Pierre Janet (1859-1947). Na teoria tópica de Janet, a cisão da mente resultaria num estado de “dupla consciência alternada”, fenômeno este em que nenhuma dessas duas consciências seria privilegiada em relação à outra, isto é, qualquer uma delas poderia assumir o primeiro plano e tornar-se o Consciente (no sentido freudiano do termo), enquanto que a outra se tornaria o Inconsciente da primeira, conforme lemos em Ellenberger (1970) e Suloway (1992). Isso significa que, pensamos, na concepção de Janet, não haveria uma diferença funcional ou qualitativa entre as duas formas de Consciência, ou seja, elas poderiam ser invertidas ou revertidas, mantendo o mesmo modo de funcionamento, tendo basicamente a mesma estrutura e os mesmos processos.

A concepção da dupla consciência alternada não diferiria basicamente em nada da teoria das múltiplas consciências alternadas, em que a Consciência que se manifestasse de modo consciente, mesmo que momentaneamente, teria o privilégio de tomar as demais Consciências como seus Inconscientes.

Em oposição à tese da dupla ou múltipla consciência cambiante, Freud justificará os conceitos de Consciência e de Inconsciente (Freud [1915]1974, p. 192), defendendo a tese da Consciência como sendo um tipo particular de “Percepção” dos conteúdos mentais inconscientes, os quais estariam sujeitos a uma resistência que o Inconsciente oporia a “O tornar-se consciente”.

O aparelho psíquico seria, então, estruturado por sistemas, cada qual constituído por níveis ou camadas, sujeitos a um gradiente de resistência que dificultaria o acesso da consciência à região de máxima resistência do sistema, o núcleo, talvez inacessível, do inconsciente. Em torno desse núcleo estariam organizados, como camadas concêntricas, os conteúdos inconscientes na forma de traços mnêmicos, recordações, representações etc.

O acesso ao núcleo seria dificultado pela resistência disposta nas diversas camadas segundo um “gradiente”, que aumentaria quanto mais próximo daquele a Consciência chegasse.

As recordações se organizariam nas camadas concêntricas segundo o tema e a cronologia, e, o acesso aos arquivos psíquicos não se daria linearmente e sim através de trajeto sinuoso (em ziguezagues) pela estratificação da estrutura psíquica em função da magnitude espacial das forças de resistência. Na passagem de uma camada a outra, haveria uma espécie de tradução ou transcrição de registros, que sofreriam a ação de resistências, similarmente ao que ocorre na tradução de dois idiomas distintos, ocorrendo, inevitavelmente, perdas.

O modelo tópico do capítulo 7 de “A interpretação dos sonhos” (1900) situa suas instâncias — Inconsciente, Pré-consciente e Consciente — como



delimitadas por barreiras, às quais filtrariam a passagem dos elementos recalcados e seriam caracterizadas por modos diferentes de funcionamento psíquico (Laplanche, 1993, p. 207).

O aparelho psíquico, em 1900 (Cap. 7, seção B), é um instrumento composto de elementos que poderíamos denominar de “estruturas” ou “sistemas”, com uma orientação espacial constante, ao modo de um aparelho óptico do tipo microscópio ou telescópio. O sistema seria percorrido pela excitação, dentro de uma determinada série temporal, que poderia experimentar alterações em alguns casos. Os componentes do aparelho seriam os sistemas ψ (psi), cuja direção teria origem nos estímulos sensoriais internos ou externos (aférentes) e terminaria em “inervações” motoras (eferentes).

Na extremidade sensorial do aparelho psíquico se encontraria o sistema perceptivo, e na extremidade motora o sistema que abre as portas para a motilidade. Esse sistema seria o Pré-consciente (Pcs). Os processos psíquicos teriam o mesmo sentido do arco neural reflexo dos processos neurofisiológicos, isto é, eles transcorreriam do pólo sensorial da percepção para o pólo motor da motilidade ou motricidade (M) [figura 1].

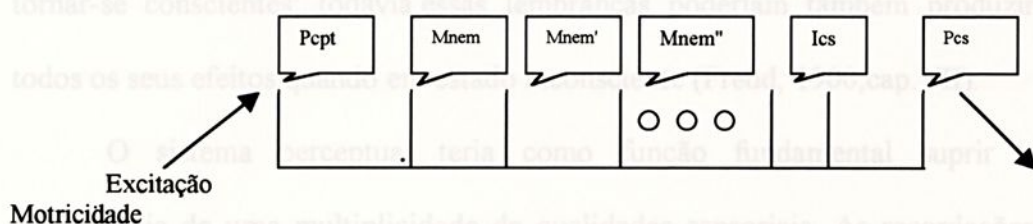


Figura 1

A Consciência, ou o sistema Cs “pairaria” sobre o aparelho, que seria para a mesma o “mundo externo”.

O aparelho psíquico se formaria como um aparelho reflexo, isto é, o processo reflexo seria o modelo de toda operação psíquica.

Os estímulos que ingressariam pelo extremo sensorial do aparelho promoveriam uma percepção que se traduziria numa marca ou traço de memória. A memória seria, portanto, a função de registro dessa marca permanente. Mais detalhadamente: um primeiro sistema perceptivo, na parte frontal do aparelho, receberia os estímulos sensoriais e os transmitiria a um segundo sistema mnêmico, onde as excitações se fixariam como marcas ou traços mnêmicos permanentes.

Os conteúdos perceptivos incidiriam sobre o sistema mnêmico, isto é, associar-se-iam mutuamente na memória segundo a simultaneidade de suas ocorrências. Uma única excitação poderia deixar fixada uma variedade de registros diferentes. O primeiro registro seria o de uma associação por simultaneidade temporal, enquanto que um sistema posterior registraria relações de similaridade. O sistema perceptual forneceria uma multiplicidade de qualidades sensoriais à Consciência, mas as lembranças resultantes do registro mnêmico seriam inconscientes em si mesmas. As lembranças poderiam tornar-se conscientes; todavia, essas lembranças poderiam também produzir todos os seus efeitos quando em estado inconsciente (Freud, 1900, cap. VII).

O sistema perceptual teria como função fundamental suprir a Consciência de uma multiplicidade de qualidades sensoriais. As recordações continuariam a produzir todos os seus efeitos sobre a vida psíquica, mesmo em estado inconsciente e, o que denominamos de caráter, basear-se-ia nos traços mnêmicos das impressões sensoperceptivas. As impressões da infância seriam

as de maior intensidade. Entretanto, quando evocadas, essas representações mostrariam pouquíssima ou nenhuma qualidade sensorial, e seriam, portanto, qualitativamente distintas das percepções, aspecto esse muito importante na diferenciação entre percepções e alucinações.

Da teoria da formação dos sonhos, exposta anteriormente em “A Interpretação dos Sonhos”(1900), podemos retomar a subdivisão do aparelho psíquico em duas instâncias psíquicas, uma delas denominada de instância crítica e a outra de criticada. A instância crítica estaria situada no sistema Pré-consciente, e, portanto, mais próxima da Consciência (sistema Cs) e da extremidade motora do aparelho psíquico. Ela funcionaria como uma tela ou um filtro entre a Consciência e a Instância criticada ou o “Sistema Inconsciente”(Ics); dirigiria a vida de vigília e determinaria as ações volitivas e conscientes.

O sistema Pré-consciente seria a estrutura psíquica responsável pelo acesso dos processos excitatórios inconscientes à consciência, por meio do mecanismo de atenção.

A força impulsora inicial para a formação do sonho se situaria no sistema Inconsciente, porém, este precisaria ligar-se aos pensamentos oníricos pertencentes ao sistema Pré-consciente para que a excitação onírica alcançasse a Consciência.

Durante o estado vígil diurno, os pensamentos oníricos estariam interditados pelo sistema Pré-consciente (Pcs) até o sistema Consciente (Cs), mas, durante o sono, eles teriam ingresso à consciência. Na verdade, os pensamentos oníricos, que obteriam acesso à Consciência, seriam pensamentos

alucinatórios, característicos de um tipo particular de Consciência, a Consciência onírica, que se distinguiria qualitativamente da consciência vígil, em que não há a regressão dos pensamentos a imagens.

Mas, segundo Freud, a diminuição noturna da resistência ou censura, que impede o acesso diurno dos pensamentos inconscientes à consciência, não explicaria todos os tipos de sonhos. Alguns sonhos não possuiriam o caráter alucinatório que outros apresentam e, portanto, a diminuição da censura entre os sistemas Inconsciente (Ics) e Pré-consciente (Pcs) somente poderia explicar as formações oníricas de caráter não-alucinatório, semelhantes aos pensamentos de vigília. Os sonhos de tipo alucinatório, ao contrário dos “sonhos lúcidos” ou “lucinóides” (semelhantes qualitativamente ao pensar lúcido dos estados conscientes de vigília), seriam produzidos por um mecanismo psíquico inverso aos sonhos “lúcidos” e aos pensamentos ou imaginações de vigília.

Analisemos agora a idéia de regressão durante o sonho, fazendo um breve apontamento histórico em predecessores de Breuer e Freud.

A idéia da regressão onírica ou alucinatória já estava presente na obra do filósofo escolástico Alberto Magno (século XIII), que assim se refere ao fator da regressão onírica: *“A ‘imaginatio’ constrói o sonho a partir das imagens conservadas dos objetos sensíveis. O processo é o inverso do que se realiza na vigília”* (citado por Strachey, em nota de rodapé, in: Freud [1900] 1996, AE-5, cap. 7). Também Thomas Hobbes (sec. XVII) assim se expressa, no capítulo 2 da primeira parte, da sua obra “Leviatã”, de 1651: *“Em suma, nossos sonhos são o inverso de nossas imaginações da vigília, pois quando*

estamos despertos o movimento começa num dos extremos, e quando dormimos, no outro" (citado por Strachey, em nota de rodapé, in: Freud [1900] 1996, AE-5, cap. 7).

Por fim, a idéia de regressão onírica também aparece em *"Estudos sobre a Histeria"* de Freud e Breuer (1893-1895), onde Joseph Breuer se refere às alucinações como uma *"excitação retrocedente do aparelho perceptivo"* (Freud[1900]1996, AE-5, p. 201). A excitação tomaria um caminho de refluxo {rückläufig} e se propagaria na direção oposta à extremidade motora usual, isto é, na direção do extremo sensorial do aparelho psíquico, alcançando o sistema das percepções.

Freud denomina de progrediente {progredient} à direção de fluxo de excitação, e de regrediente {regredient} ou regressivo quando ocorre o processo inverso (Freud [1900] 1996, p. 536).

A regressão {regression} ou retrogressão {zurückgreifen} ocorreria não somente no sonho, mas também na recordação deliberada e em outros processos parciais do nosso pensamento normal, desde os atos complexos de representação até o material bruto dos traços mnêmicos subjacentes.

Na vigília, esse movimento regrediente ou retrogressivo não ultrapassaria os registros mnêmicos da imagem, nem conseguiria produzir uma revivescência alucinatória das imagens perceptivas. No sonho, ocorreria o fenômeno da condensação {Verdickung}, um dos modos fundamentais de funcionamento dos processos inconscientes, em que uma representação "representaria" várias cadeias associativas, por se encontrar na intersecção delas, e seria investida de suas quantidades de excitação. A vivacidade especial

das imagens oníricas ocorreria em virtude do forte investimento das representações condensadas, isto é, da transferência de quantidades na intersecção de várias cadeias associativas e do investimento do sistema perceptivo em direção inversa, partindo de uma representação-pensamento e chegando à imagem sensorial ou sensoperceptiva primária de que aquela originalmente derivou (Freud, [1900]1996, p. 537).

O fenômeno da “regressão” {regression} no sonho consistiria, então, numa nova transformação da representação onírica na imagem sensorial de que originalmente derivou. As relações lógicas entre os pensamentos oníricos se perderiam durante o sonho ou só conseguiriam se expressar com dificuldade.

Os sonhos não teriam os meios de figurar essas relações lógicas entre os pensamentos oníricos e, na maioria das vezes, omitiriam todas as proposições do tipo “se...então”, “porque”, “assim como”, “ou...ou” e outras proposições necessárias à compreensão das orações de um discurso (Freud,[1900], 1996 p. 317-8). Somente a interpretação consciente poderia restaurar a trama que o trabalho do sonho destruiu, semelhantemente ao que acontece na arte figurativa e na pintura. Não seria o caso da poesia, pois esta se serve da fala (Freud [1900]1996, p. 318).

A objeção a essa tese freudiana da incapacidade do sonho de figurar as relações lógicas surge a pretexto dos casos de sonhos complexos que se assemelham aos pensamentos de vigília. Freud contra-argumenta que nesses sonhos não haveria uma figuração de um trabalho intelectual complexo de tipo vígil, e sim, um aparente pensar onírico, que refletiria os materiais ou conteúdos de pensamento (Freud,[1900]1996, p.318). Assim se expressa Freud

contra os adversários de sua tese de que o sonho renuncia a figurar as relações lógicas: [1900] 1996, p.539).

“... mas também aqui {nos sonhos complexos} enganam as aparências; quando abordamos a interpretação de tais sonhos {complexos, “intelectuais”} nos enteramos de que tudo isso é material onírico, não figuração de um trabalho intelectual dentro do sonho. O que o aparente pensar do sonho reflete é o conteúdo dos pensamentos oníricos, não a relação recíproca entre os pensamentos oníricos, em cujo estabelecimento consiste o pensar (Freud, [1900]1996, p.318).

Para Freud, as relações entre os pensamentos oníricos não estariam contidas nos primeiros sistemas mnêmicos (Mn), e sim, em outros mais adiante, e, por isso, na regressão, têm que ficar despojados de todo meio de expressão, a não ser o das imagens perceptivas([1900]1996, p.537).

Mas, a corrente progressiva contínua, no sentido percepção – motilidade, durante a vigília, em contraste com a corrente oposta regressiva durante o sonho, por si só não explicaria as regressões que ocorrem durante a vigília nos estados patológicos. Nestes, a regressão ocorreria apesar da corrente sensorial contínua na direção progressiva e os pensamentos vígils seriam transformados em imagens, resultando nas chamadas “visões” das pessoas normais ou nas alucinações visuais das doenças mentais (Freud, [1900] 1996, p. 538-9).

Nessa regressão “vígil”, os pensamentos que sofreriam a transformação em imagens seriam somente os que tivessem íntima vinculação com as recordações suprimidas ou que tivessem permanecido inconscientes. Os casos de transformação regressiva de pensamentos durante a vigília sofreriam a

intitulado “O Inconsciente e a Consciência - A Realidade” (Freud[1900]1996,

influência de recordações da infância que foram inconscientes (recalcadas) (Freud, [1900] 1996, p.539).

A recordação arrastaria para a regressão os pensamentos conectados a ela que estivessem impedidos de expressar-se por causa da censura, e teria sua existência psíquica numa forma de figuração regressiva, semelhante à figuração onírica (Freud, [1900] 1996, p. 540).

As recordações ou fantasias das cenas infantis poderiam ser vistas de modo alucinatório quando trazidas à Consciência, conservando o caráter de vivacidade sensorial de épocas longínquas até uma idade avançada, mesmo em pessoas que não costumam ter usualmente memória visual (Freud [1900]1996, p. 540). Para Freud, a regressão *"é o efeito da resistência que se opõe ao avanço de um pensamento para a consciência pela via normal, e de uma atração simultânea exercida sobre o pensamento pela presença de lembranças dotadas de grande força sensorial"* (Freud [1900] 1996, p. 541). Na regressão onírica, *"o que é mais antigo é mais primitivo na forma e, na tópica psíquica, fica mais perto da extremidade perceptiva"* (Freud [1900] 1996, p. 542).

O sonhar, em seu conjunto, seria uma regressão à condição mais primitiva do sonhador, uma reanimação de sua infância, das moções pulsionais que a governaram e dos modos de expressão de que ele dispunha. Entretanto, qualquer acesso ao conteúdo inconsciente dos sonhos será pela via indireta da interpretação consciente (Freud[1900]1996, p. 542).

Resumiremos agora as idéias que nos parecem mais importantes da seção F, do capítulo 7, de "A Interpretação dos Sonhos" (Freud, 1900) intitulado "O Inconsciente e a Consciência - A Realidade" (Freud[1900]1996,

p.598-608). Nele, Freud começa dizendo que existem dois processos no fluxo de excitação próximos da extremidade motora do aparelho psíquico, e não dois sistemas ou localidades psíquicas situadas no interior do aparelho psíquico. Dizer que um pensamento inconsciente aspira a traduzir-se no Pré-consciente (Pcs), a fim de irromper {durchdringen} na Consciência, não significa, diz Freud, que se forme um segundo pensamento situado num novo lugar, isto é, uma transcrição que se acrescentaria à representação que lhe deu origem (o problema da dupla inscrição).

Do mesmo modo, dizer que um pensamento pré-consciente é recalçado ou desalojado e então alocado ou recebido pelo sistema Inconsciente (Ics) não significa que ele seja situado, encerrado ou substituído por um outro num outro lugar. O que Freud quer dizer, por meio dessas analogias, é que *“um investimento energético é imposto a um determinado ordenamento ou retirado deste, de modo que o produto psíquico em questão cai sob o domínio de uma instância ou se subtrai desse domínio”* (Freud [1900] 1996, p. 598-608).

Portanto, nessa substituição do modo típico de conceber o aparelho psíquico pelo modo dinâmico ou funcional, Freud quer deixar claro que não é o produto psíquico que nos apareceria como possuidor de mobilidade, e sim, a sua “inervação” (Freud[1900]1996, p. 598).

As representações, os pensamentos e os produtos psíquicos em geral não poderiam ser localizados nos elementos orgânicos do sistema nervoso, e sim entre eles, onde as resistências e as facilitações {Bahnungen}, constituiriam seu correlato (Freud,[1900]1996, p.598 e 599). Os conteúdos psíquicos se “localizariam”, portanto, “entre” as estruturas, em lugares virtuais,

como num telescópio ou microscópio especial que pudesse formar as imagens no espaço entre as lentes.

A esse respeito, diz Freud: *"Tudo o que pode ser objeto de nossa percepção interior é virtual, como a imagem dada no telescópio pela propagação dos raios de luz."* (Freud[1900]1996, p. 599).

As lentes constituem uma analogia para os sistemas, e as imagens produzidas, os conteúdos psíquicos. Os sistemas não seriam entidades materiais ou princípios e nem seriam acessíveis à percepção psíquica humana.

Trata-se, então, de um modelo teórico acerca de um aparelho real, cujas estruturas e conteúdos seriam virtuais? O sentido que Freud dá ao termo "virtual" é realmente o de virtual? Pensamos que não. Trata-se para nós de apenas mais uma analogia freudiana para descrever algo que tem um estatuto lógico e ontológico distinto das estruturas neurobiológicas, seu substrato material de nossa percepção habitual. O que poderia ser objeto de nossa percepção interior é virtual em relação à nossa percepção exterior ou real, no sentido de que os objetos internos possuem outro estatuto fenomenológico em relação aos objetos do mundo externo.

É nesse sentido comparativo, analógico ou metafórico, que entendemos os objetos "virtuais", pois, à luz dos pressupostos fisicalistas e monistas, sempre presentes no pensamento freudiano, esses objetos são necessariamente reais num plano ontológico também real, embora eles sejam distintos com relação ao plano neuroanatômico do qual teriam emergido.

Uma outra forma de compreender esse elemento virtual seria no sentido de que, de algum modo, as estruturas neurobiológicas estariam



envolvidas na produção do elemento psíquico, mas esse não poderia de forma alguma ser encontrado nelas, do mesmo modo como as lentes de um aparelho ótico criam pontos que têm existência, mas não estão nelas, e sim num nível lógico que se convencionou chamar de virtual.

Jean Laplanche (1993, p.158) faz uma interpretação “radiológica” do aparelho psíquico por meio da qual as chapas radiológicas ilustrariam os engramas especializados dos sistemas mnêmicos, que seriam sensíveis à cor, às linhas diretoras, aos contornos, aos eixos de força, às diversas intensidades luminosas etc.

Laplanche (1993, p.158-9) dá ao modelo o nome de “tanque somático”, constituído de lugares heterogêneos ou instâncias: uma instância Pré-consciente ou crítica, que comandaria as portas para a motilidade, e uma outra instância criticada, o Inconsciente. Entre elas, uma ou mais “censuras”, que funcionariam como espécies de válvulas seletivas, priorizariam a passagem unidirecional no sentido sensorio-motor. Os lugares seriam heterogêneos quanto às suas leis internas e funções; com ordenação determinada, direção preferencial progressiva ou regressiva, permeabilidade de barreiras ou válvulas etc.

O fluxo do investimento se daria não de modo linear, mas sim de modo sinuoso ou em cotovelo (*mehrfalls geknickter Verhauf*) ou ziguezague, segundo o esquema proposto por Laplanche (1993, p. 160) para ilustrar os processos do “trabalho do sonho” ocorrentes no aparelho psíquico (Figura 2).

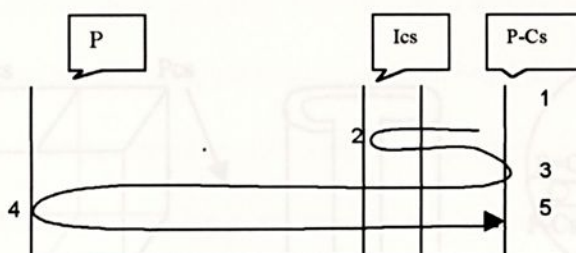
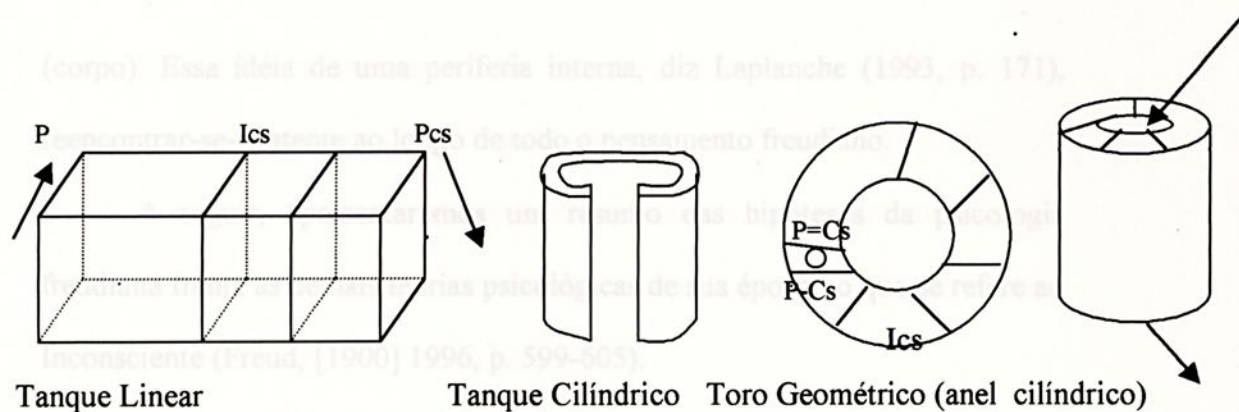


Figura 2

1) Pensamentos e preocupações da véspera do sonho. 2) Percurso regressivo em que os "restos" diurnos se ligam às representações inconscientes. 3) Os pensamentos inconscientes tentam acesso à Consciência, mas a inatividade motora os rechaça, além da necessidade de repouso propiciada pelo sono. 4) Retorno na direção da extremidade Perceptiva do aparelho (P) e ativação da percepção onírica (Consciência onírica) ou alucinação. 5) As imagens reativadas retornam à extremidade consciente ou racional do aparelho (elaboração secundária).

Tanto o movimento progrediente quanto o regrediente visariam à acessibilidade à consciência, seja ela vígil ou onírica. Como não há duas Consciências e nem ela se encontra em dois lugares, o esquema que melhor representaria o aparelho psíquico seria o do "enrolamento do tanque" proposto por Laplanche (1993, p. 168) a partir de uma nota de Freud de 1919 (Freud, 1900): *"O desenvolvimento ulterior desse esquema desenrolado linearmente deverá levar em conta a nossa suposição de que o sistema que sucede ao Pré-consciente é aquele a que devemos atribuir a Consciência e que, desse modo, $P = Cs$ "* (onde P e Cs se encontram). Eis o esquema no gráfico abaixo:



O objetivo econômico do aparelho seria o de transmitir a excitação e descarregá-la, recuperando o mais depressa possível o seu estado original.

No esquema linear ou desenrolado, as excitações externas precisavam percorrer completamente o aparelho psíquico para atingir o sistema Percepção-Consciência na extremidade oposta.

No esquema cilíndrico ou do tanque enrolado (toro geométrico ou anel oco), a menor excitação na extremidade sensoperceptiva não necessitaria percorrer todo o aparelho para acessar a extremidade do sistema Consciente (P-Cs), isto é, não precisaria atravessar inteiramente o conjunto dos sistemas de recordações.

O modelo da figura geométrica denominada TORO (anel oco) é o de um volume fechado sobre si mesmo, comportando um interior e um exterior, em comunicação recíproca.

O aparelho receberia, portanto, as excitações exógenas da periferia externa (mundo exterior) e as excitações endógenas da periferia interna (corpo). Essa idéia de uma periferia interna, diz Laplanche (1993, p. 171), reencontrar-se-á latente ao longo de todo o pensamento freudiano.

(corpo). Essa idéia de uma periferia interna, diz Laplanche (1993, p. 171), reencontrar-se-á latente ao longo de todo o pensamento freudiano.

A seguir, apresentaremos um resumo das hipóteses da psicologia freudiana frente às demais teorias psicológicas de sua época no que se refere ao Inconsciente (Freud, [1900] 1996, p. 599-605).

Freud considera o problema do Inconsciente como "o" problema da psicologia pois os processos psíquicos inconscientes se processariam, por assim dizer, permanentemente, enquanto que a Consciência seria apenas uma característica agregada (Freud, [1900] 1996, p. 600) embora indispensável, da atividade psíquica. Os processos de pensamento mais complexos e racionais poderiam ocorrer sem que a Consciência fosse acessada, conforme a interpretação que a psicanálise dá aos sonhos e aos sintomas ditos neuróticos, que seriam efeitos daqueles processos psíquicos inconscientes. Os sinais "indiretos" da atividade psíquica inconsciente seriam a prova efetiva de sua existência fatural. O efeito consciente dos processos psíquicos inconscientes seria apenas um resultado psíquico remoto de uma atividade psíquica que já estava presente e atuante, e sua existência só poderia ser constatada por inferência a partir de seus efeitos conscientes ou corporais (sintomas psicossomáticos). O Inconsciente seria, portanto, a base universal ou fundamental da vida psíquica, isto é, a esfera mais ampla que incluiria em si a esfera menor do Consciente, "do mesmo modo que a força gravitacional de uma estrela se estende além do alcance de sua luminosidade" (Freud, [1900] 1996, p. 599-600).

Nas palavras de Freud: "O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais." (Freud, [1900] 1996, p. 600).

O pensamento inconsciente seria tão ativo durante a vigília quanto durante o sono.

O sonho daria prosseguimento às atividades da vigília mas sofreria a influência das forças inconscientes da vida psíquica. Ele seria "uma forma de expressão de moções que se encontram sob a pressão da resistência durante o dia, mas que puderam, durante a noite, achar reforço em fontes de excitação situadas {em camadas mais} profundas." (Freud,[1900]1996, p. 603).

O Inconsciente existiria de dois modos: um modo Inconsciente (Ics) propriamente dito, insuscetível de ser conscientizado, e um outro modo Pré-consciente (Pcs), suscetível de torna-se consciente. O sistema Pré-consciente situar-se ia como um filtro ou tela {Schirm} entre o sistema Inconsciente (Ics) e a Consciência (Cs). O sistema Pré-consciente bloquearia o acesso dos conteúdos inconsciente à Consciência, controlaria o acesso destes à motilidade voluntária e disporia do envio de energia móvel de investimento às representações através do mecanismo da atenção, necessário à Consciência. (Freud,[1900] 1996, p. 601).

A consciência seria "um órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas" (Freud, [1900] 1996, p. 602), isto é, uma operação própria de um sistema particular, o sistema Consciente (Cs). Seria um sistema

com características mecânicas semelhantes aos sistemas de Percepção (P) da extremidade sensorial do aparelho psíquico, isto é, excitável por qualidades mas incapaz de conservar os traços mnêmicos das excitações. Do mesmo modo que os órgãos sensoriais do sistema Perceptivo (P) do aparelho psíquico se voltam para o mundo externo, o mesmo acontece com os órgãos sensoriais da Consciência, para quem o aparelho psíquico é seu mundo psíquico exterior (Freud,[1900]1996, p. 603-4). A estrutura do aparelho psíquico seria regida, então, por uma espécie de princípio de hierarquia das instâncias, em que o material de excitações afluiria a partir de duas direções para o órgão sensorial da Consciência: a) do sistema Percepção (P) e b) do interior do próprio aparelho psíquico.

O órgão sensorial da Consciência teria a função de perceber qualidades, sobretudo de prazer e desprazer, e influir nos processos de regulação de descarga do investimento móvel de energia, necessário à criação de novas séries de qualidades e de novos processos de regulação.

Os sistemas mnêmicos, inconscientes, atuariam por meio de deslocamentos de quantidades de investimento que circulariam com a ajuda dos órgãos sensoriais e da regulação automática inicial do princípio de desprazer (Freud, [1900]1996, p.605), que Freud chamará mais à frente de princípio de prazer.

O princípio de prazer (Lustprinzip) é um dos princípios que regem o funcionamento mental na teoria freudiana e teria por objetivo tanto evitar o desprazer como proporcionar o prazer. Ele seria um princípio econômico na

medida em que o desprazer estaria ligado ao aumento ds quantidades de excitação e o prazer à sua diminuição.

Os processos de regulação operados pela excitação-qualidade dos órgãos sensoriais teriam um papel fundamental na atividade funcional do aparelho psíquico, seja pelo domínio automático do princípio de desprazer, interrompido pelas regulações sensoriais, seja por outros tantos automatismos (Freud, 1987, p. 557).

O recalamento exerceria sua ação com uma facilidade muito maior nas recordações do que nas percepções, pois nas recordações faltaria necessariamente o aumento de investimento decorrente da excitação dos órgãos sensoriais psíquicos. Mas, o recalamento ocorreria tanto nos casos em que um pensamento inconveniente tenta tornar-se consciente quanto naqueles casos em que o pensamento é simplesmente subtraído da Consciência por razões outras que dispensariam o Eu de defender-se dele através do recalque (Freud,[1900]1996, p. 604).

Os processos de pensamento careceriam de qualidades e para adquiri-las precisariam associar-se às recordações de palavra, que ativariam o mecanismo de Atenção da Consciência que dotaria o processo do pensar de um novo investimento móvel. As excitações de prazer e desprazer que acompanham os processos de pensamento possuem qualidades que devem manter-se refreadas a fim de não perturbar o pensar, diz Freud (Freud, [1900] 1996, p. 605). Freud afirma que a consciência suscita uma multiplicidade de problemas que podem ser compreendidos através da decomposição dos

processos de pensamento no fenômeno psicopatológico de dissociação da Consciência.

Nos fenômenos psiconeuróticos (histeria dissociativa) de cisão da Consciência, assim como nos de irrupção de pensamentos nela, haveria uma concatenação íntima e bilateral entre a Censura e a Consciência (Freud,[1900] 1996, p. 605).

As elucidações psicológicas explanadas até aqui (1900) constituem algumas das principais idéias de Freud acerca do funcionamento do aparelho psíquico da primeira teoria tópica, e contêm concepções que já estavam presentes no "Projeto de uma psicologia" de 1895.

Passemos agora ao aparelho psíquico de "O Inconsciente" de 1915.

A MULTI-SIGNIFICAÇÃO DO INCONSCIENTE



Capítulo 2

A MULTISSIGNIFICAÇÃO DO INCONSCIENTE

Este capítulo trata do conceito de inconsciente desenvolvido por Freud, com base principalmente em suas obras de 1913-1914 (O Inconsciente) e 1923 (O Eu e o Inconsciente).

2.1- O Inconsciente segundo Freud de 1913

Capítulo 2

Freud desenvolveu a teoria do inconsciente a partir de 1913, a partir de sua obra O Inconsciente, e a partir de 1923, a partir de sua obra O Eu e o Inconsciente.

A MULTISSIGNIFICAÇÃO DO INCONSCIENTE

2.1.1- Justificação do

INCONSCIENTE

Freud desenvolveu a teoria do inconsciente a partir de 1913, a partir de sua obra O Inconsciente, e a partir de 1923, a partir de sua obra O Eu e o Inconsciente.

A grande premissa teórica de Freud é de que existem processos mentais inconscientes, isto é, de caráter inconsciente, que são capazes de influenciar o comportamento humano.

Capítulo 2

A MULTISSIGNIFICAÇÃO DO INCONSCIENTE

Neste capítulo analisaremos o inconsciente tomando como base principalmente os textos freudianos de 1915 (O Inconsciente) e 1923 (O Eu e o Isso).

2.1- O Inconsciente Freudiano de 1915

Analisemos o texto freudiano sobre o inconsciente de 1915 a fim de realizar uma leitura acerca do aparelho psíquico e do inconsciente.

2.1.1- Justificação do conceito de Inconsciente

Ter representações, e todavia não ser delas consciente, constitui, parece-me, uma contradição. Como, com efeito, poderíamos saber que as temos se não somos conscientes delas? Essa objeção, Locke já havia feito, o qual recusou a existência de uma forma parecida de representação. Entretanto, podemos ser mediatamente conscientes de ter uma representação mesmo quando não somos imediatamente conscientes delas. Immanuel Kant ([1798] 1970, p. 22)

A grande preocupação teórica de Freud, a de que existem processos mentais inconscientes, não era de ordem filosófica e sim prática, pois o grande problema da relação psicofísica, (atualmente a relação mente-cérebro) era a

quebra da continuidade neuropsíquica na cadeia dos fenômenos observados, o que levava ao dualismo neurofisiológico-consciencialista.

A solução de continuidade entre os eventos físicos e psíquicos levou inicialmente Freud ao método neurológico de descrição e à elaboração da teoria do aparelho psíquico contida no “Projeto de uma psicologia” de 1895.

A pretensão do “Projeto” era descrever e explicar o funcionamento psicológico do ser humano através de neurônios e quantidades de energia não-especificadas, em fluxo contínuo, dispensando talvez a necessidade de uma teoria acerca dos processos psíquicos inconscientes.

Mas os problemas clínicos da análise psicológica exigiam a elaboração de teses psicológicas que levassem em conta os processos psíquicos inconscientes.

Em “A interpretação dos sonhos” de 1900, a explicação neurológica do psicológico contida no projeto de 1895 desaparece, e as descrições deste modelo reaparecem agora em uma linguagem psicológica, que estabelece a teoria do Inconsciente de modo menos ambíguo, e que diferencia entre os usos descritivo, dinâmico e sistemático deste conceito.

Na introdução de seu artigo “O Inconsciente” de 1915, Freud afirma que “a essência do processo da repressão não consiste em cancelar, em aniquilar uma representação-representante da pulsão, senão em impedir que se torne consciente” (Freud, [1915]1996, p. 161). Esta representação-representante se encontraria, para Freud, em um estado inconsciente, isto é, no sistema Inconsciente (Ics), com capacidade de exteriorizar seus efeitos e alcançar a Consciência (Cs).

A justificação freudiana do conceito do Inconsciente se inicia pela suposição de que haveria numerosas provas a favor de sua existência.

As lacunas dos dados da experiência e os atos psíquicos cuja explicação pressuporia outros atos não-conscientes fariam a hipótese do inconsciente necessária e legítima. Sem tal hipótese, os atos psíquicos conscientes ficariam desconexos e incompreensíveis. A consciência necessitaria, portanto, de interpolar-se com os atos psíquicos inconscientes a fim de se obter uma visão mais estruturada da vida psíquica. Para Freud, é uma presunção insustentável exigir que todos os eventos psíquicos devam se referir à consciência (Freud, [1915] 1996, p. 163).

A consciência abarcaria somente uma pequena parte dos conteúdos totais do psiquismo, isto é, a maior parte do conhecimento adquirida na experiência permaneceria em estado de latência ou de inconsciência (die Unbewusstheit, o fato de estar inconsciente, não vigil). O anti-consciencialismo freudiano contesta a tese da equivalência entre o consciente e o mental (psíquico) e considera que as representações latentes constituem elementos psíquicos genuínos e não resíduos de processos somáticos neurofisiológicos com potencialidade de tornarem-se novamente psíquicos.

A teoria da identidade ou equivalência entre o consciente e o psíquico levou, segundo Freud, às dificuldades insolúveis do paralelismo psicofísico, conforme já mencionamos anteriormente (final da seção 1.3).

Freud considera os estados latentes da vida mental como sendo estados psíquicos inconscientes, e não meramente estados físicos ou neurofisiológicos. Para ele, o fato destes estados latentes apresentarem o mais amplo contato com

os processos psíquicos conscientes permite que eles possam ser analisados com as mesmas categorias lógicas que aplicamos para descrever os atos psíquicos conscientes. A acessibilidade dos atos psíquicos latentes inconscientes à consciência, isto é, o fato de eles se transformarem em estados psíquicos conscientes ou manifestos, levou Freud a considerar alguns destes estados latentes como sendo idênticos aos conscientes, com exceção da ausência de consciência.

Uma das argumentações freudianas (Freud, [1915] 1996, p. 165) a favor de uma evidência de que os atos anímicos latentes seriam realmente mentais, se apoia nos resultados das experiências com a hipnose, especialmente os da sugestão pós-hipnótica, admitindo-se que no estado hipnótico o sujeito estaria latente ou profundamente inconsciente e ainda assim em conexão com o hipnotizador, podendo “compreender” as ordens e sugestões de ações que deveriam ser praticadas posteriormente. A prova da existência de uma mente inconsciente estaria no fato do sujeito praticar atos conscientes que lhe foram sugeridos quando o mesmo se encontrava “inconsciente”.

A maior crítica antifreudiana a respeito desta questão é a que afirma ser o estado hipnótico um tipo específico de estado consciente, pois se fosse inconsciente, o sujeito não registraria as sugestões verbais do “hipnotizador” ou médico. E nesse sentido, a suposição de uma mente inconsciente não seria tão legítima assim, como quer Freud, e o fato de sermos conscientes apenas de nossos próprios estados psíquicos nos possibilitaria inferir a existência deles nas outras pessoas somente a partir do comportamento delas diante de situações semelhantes às que já experienciamos; isso nos autorizaria a atribuir

consciência a todos aqueles que, por analogia, inferimos serem semelhantes a nós. Mas, segundo Freud, à medida que as pessoas percebessem as diferenças entre elas e os demais seres naturais, menos deduziriam ser o outro possuidor de consciência.

Para Freud ([1915] 1996, p. 165), nosso juízo crítico já duvida que os animais sejam conscientes, recusa admitir que as plantas o sejam e considera patológica ou mística a crença de que as coisas inanimadas pudessem ser conscientes. A psicanálise freudiana propõe que estendamos esse procedimento de inferência, que nos dá a certeza intuitiva e imediata de que somos conscientes, a nós mesmos, à fim de discriminar quais atos mentais seriam genuinamente nossos e quais perceberíamos em nós como pertencentes ao outro. A distinção entre o que constituiria uma percepção imediata de nossos próprios atos psíquicos e as inferências por analogia do que constituiria os atos psíquicos do outro, somente seria possível se admitíssemos a suposição de que somos cômicos apenas de nossos próprios estados psíquicos, e quanto aos demais, apenas por dedução ou identificação inferencial.

Freud propõe aplicarmos esse processo de identificação ou inferência por analogia a nós mesmos quando estivermos diante de um outro ser, passando a fazer um juízo crítico dos atos e manifestações que notamos em nós mesmos, como se pertencessem a outrem, atribuindo a ele uma vida mental. Para Freud, compreendemos ou interpretamos melhor em outras pessoas “os mesmos atos que nos recusamos a aceitar como mentais em nós mesmos” (Freud, [1915] 1996, p. 166). Na medida em que o Eu se percebesse muito diferente do outro, teria mais dificuldade de aceitar para si os eventos mentais



próprios que veria se manifestando também naquele outro. Exemplifiquemos: Um indivíduo A tem dificuldade de perceber seus próprios conteúdos psíquicos inconscientes. Ele observa o comportamento de um indivíduo B, reconhece a conduta de B como similar à sua (A) em algum momento passado ou presente, e infere por analogia que trata-se do mesmo evento e, portanto, os estados mentais que percebe de modo imediato em si mesmo (A) no exato instante em que se comporta como o indivíduo B, o levam a supor a existência de atos mentais em B. Se aplicarmos a regra inversa, como propõe Freud, teremos o seguinte:

1) Todos os atos comportamentais de B correspondem a atos mentais em B, na medida em que são condutas similares às de A quando este percebe imediatamente seus próprios atos mentais;

2) O indivíduo A pode interpretar, identificar, inferir ou julgar por analogia que se o comportamento de B é similar ou idêntico ao seu (A) então os seus próprios comportamentos e atos mentais análogos teriam a mesma qualidade;

3) O indivíduo A interpreta melhor os atos de B que os seus próprios, mesmo quando os atos de ambos são similares ou idênticos;

4) O indivíduo A compreende que os atos comportamentais de B refletem a existência de atos mentais em B.

5) O indivíduo A recusa aceitar como seus próprios os atos mentais que identifica como também existentes em B.

6) Um obstáculo particular, uma oposição interna, impede A de alcançar um conhecimento mais correto de si mesmo; isto é, o inconsciente de

A opõe uma resistência obstinada à investigação de si a partir de inferências extraídas de experiências similares em B.

7) Os atos psíquicos latentes carecem de consciência e não pertencem a nenhum tipo de consciência segunda, terceira, quarta etc, isto é, não existem os conhecidos casos de dupla consciência. Estes são na realidade casos de dissociação da consciência em que a mesma consciência se volta alternadamente a um ou ao outro campo de atividade psíquica.

8) Os processos psíquicos são em si inconscientes.

9) A percepção do mundo psíquico pela consciência é comparável à percepção do mundo exterior pelos órgãos sensoriais.

10) O processo psíquico inconsciente é o objeto da consciência e não deve ser confundido com a percepção que a consciência faz dele.

11) Do mesmo modo que o mundo físico (exterior), o mundo psíquico (interno) também não é necessariamente, na realidade, segundo nos aparece.

12) A correção da percepção interior não oferece tantas dificuldades como a da percepção exterior. Os objetos psíquicos (interiores) são mais facilmente cognoscíveis que os objetos físicos (exteriores) (Freud [1915] 1996, p. 167).

Continuemos a analisar o texto freudiano sobre o inconsciente de 1915.

2.1.2- A multissignificação do Inconsciente e o ponto de vista tópico

“A condição de Inconsciente {die Unbewusstheit} é um aspecto do psíquico que de modo algum basta para estabelecer sua característica”, diz

Freud ([1915] 1996, p. 168). Em relação ao Inconsciente podemos dizer que: 1) Os atos psíquicos latentes, temporariamente inconscientes, se diferenciam dos conscientes no aspecto de serem destituídos de consciência; 2) os processos psíquicos reprimidos, caso se tornem conscientes, contrastarão com os conscientes; 3) Um ato psíquico inconsciente, pertencente ao sistema Inconsciente (Ics) {das Unbewusste, Ubw} é chamado de “recalcado” quando não consegue tornar-se consciente, e isso ocorre quando ele é barrado pela censura entre e Pré-consciente (Pcs) {das Vorbewusste, Vbw} e o Inconsciente (das Unbewusste, Ics) (Freud, [1915]1996, p. 169); 4) Um ato psíquico inconsciente que consegue tornar-se consciente, vencendo a barreira da censura, passa de um primeiro para um segundo sistema e torna-se consciente sob certas condições de baixa resistência. Esse sistema recebe o nome de sistema Pré-consciente (Pcs) { das Vorbewusste, Vbw}; 5) O sistema Pré-consciente (Pcs) participa das propriedades do sistema Consciente (Cs); 6) Há uma certa censura entre os sistemas Pcs e Cs mas a censura mais rigorosa ocorre nas funções entre os sistemas Pcs (ou Cs) e Ics; 7) Os processos psíquicos podem ser divididos em descritivos (adjetivos) e sistemáticos (substantivos); 8) O conceito de Inconsciente pode ser situado cronologicamente em três concepções ou teorias: a) a do inconsciente descritivo de 1895 ; b) a do Inconsciente sistemático de 1900 e 1915 e c) a do Inconsciente estrutural de 1923 com suas subestruturas Id, Ego, e Superego {Isso, Eu e Supereu}; 9) Os processos psíquicos sistemáticos podem ser entendidos sob três pontos de vista: a) tópico (topológico, topográfico ou espacial); b) dinâmico (ou funcional); e c) econômico (ou quantitativo); 10)

Um ato psíquico, por exemplo uma representação, que experimenta a transposição do sistema Inconsciente (Ics) para o sistema Consciente (Cs) ou Pré-consciente (Pcs) não sofre uma segunda transcrição na forma de uma nova representação, nem sofre uma mudança de estado na mesma localidade de origem; não há como se localizar, por enquanto, as representações nos neurônios ou nas terminações centrais das fibras neuronais (Freud, [1915]1996, p. 169-70); 11) Consequentemente, os sistemas Ics, Pcs e Cs não podem ser localizados anatomicamente no córtex cerebral, e do mesmo modo, as representações não estão alojadas nas células nervosas, nas sinapses interneuronais ou nos feixes de fibras nervosas (tratos ou fascículos); 12) O sistema Consciente (Cs), isto é, a atividade consciente da mente, não pode ser localizado ou individualizado numa parte específica do córtex cerebral; 13) O sistema Inconsciente (Ics), isto é, a atividade inconsciente da mente, não pode ser localizado ou circunscrito nas zonas subcorticais do cérebro; 14) Não é tarefa da psicologia preencher o hiato da relação mente-cérebro (e sim da neurobiologia); 15) A tópica psíquica freudiana nada tem a ver com localidades anatômicas e sim com as regiões do aparelho psíquico, onde quer que se situem no corpo; 16) As suposições teóricas ou hipóteses acerca do Inconsciente têm apenas o valor de ilustrações ou modelos esquemáticos para fins de compreensão dos fenômenos psíquicos (Freud, [1915] 1996, p. 170-1). Dizer que uma representação se transcreve numa nova representação de si mesma em outro lugar, ou então que sofre mudança funcional de estado no mesmo lugar, são ambas suposições meramente ilustrações gráficas, sem nenhum significado localizacionista tópico ou funcional, respectivamente. Todavia, embora a

suposição tópica seja a mais conveniente, a suposição funcional parece ser a mais verossímil, e menos grosseira, embora mais difícil de se manejar; 17) A diferença entre uma representação inconsciente e uma consciente não pode ser determinada nem pela hipótese da dupla inscrição nem pela da mudança funcional de estado no mesmo local, e carece de uma hipótese radicalmente diversa. Mas, ambas as hipóteses servem para ilustrar teoricamente os fenômenos da prática clínica. Exemplo: um paciente é comunicado pelo analista de algo que ele recalcou no Inconsciente (esqueceu) e que o analista conseguiu extrair de sua análise. De início o paciente nega ter pensado e depois recalcado (esquecido) o que o analista diz ter recuperado ou descoberto; a seguir, vivência a cena do passado indicada pelo analista e reconhece a recordação comunicada como autêntica. A identidade entre a informação dada pelo analista e a recordação recalcada no sistema Inconsciente pelo sujeito seria apenas aparente pois o “ter ouvido” e o “ter-vivenciado” são duas coisas completamente diferentes e, por mais que seus conteúdos sejam idênticos, os contextos da vivência original, da recordação e da informação são diferentes.

Segundo essa linha de raciocínio somos tentados a supor que de um ponto de vista tópico a diferença entre uma representação inconsciente e uma consciente, neste momento do texto freudiano, estaria no investimento de afeto que uma recordação receberia no instante em que o sujeito vivência a recordação e a reconhece como real.

De um ponto de vista funcional, a diferença não estaria numa mudança de estado da representação no mesmo local mas na quota de afeto a ela

agregada, assim como na dotação de sinal de realidade conferido pela consciência ao conteúdo inconsciente.

2.1.3 Sentimentos Inconscientes?

Para Freud ([1915]1996, p. 173-6), somente as representações podem ser conscientes e inconscientes. Esta oposição entre consciente e inconsciente não caberia com relação às pulsões (moções pulsionais), aos sentimentos e às sensações. Uma pulsão deve aderir-se a uma representação ou apresentar-se como um estado afetivo, no sistema inconsciente ou no consciente, para que se possa ter um conhecimento de sua existência, afirma Freud. Para ele, é inerente à essência de um sentimento que ele seja sentido e que a consciência tenha notícia dele.

O agente representante-representação da pulsão seria inconsciente e, falar de uma moção pulsional inconsciente ou recalcada seria um uso linguístico impróprio pois somente a representação poderia ser classificada como consciente ou inconsciente. Uma moção de afeto, ou de sentimento, poderia ser percebida erradamente quando a consciência a tomasse por uma exteriorização de uma outra representação que estivesse ligada ou associada à representação-representante genuína. Freud qualifica a moção afetiva originária como "inconsciente" e adverte que o afeto da pulsão nunca foi inconsciente, mas sim sua representação.

O afeto poderia seguir três rumos: a) persistiria como tal; b) seria transformado num montante qualitativamente diverso, como por exemplo em angústia, e c) poderia ser suprimido ou impedido de se desenvolver.

O objetivo primário do mecanismo psíquico do recalçamento seria o de inibir o desenvolvimento do afeto. A representação inconsciente continuaria existindo no interior do sistema Inconsciente (Ics) como formação real, após a ação do recalçamento, enquanto que o afeto recalçado se encontraria impedido de desenvolver-se ("sufocado")

Não haveria, portanto, afetos inconscientes no mesmo sentido em que haveria representações inconscientes. Haveria, na verdade, formações de afeto dentro do sistema Inconsciente (Ics) que poderiam tornar-se conscientes. As representações seriam investimentos ou ocupações de quantidade de excitação que deixariam traços ou marcas mnêmicas no sistema Inconsciente, "enquanto que os afetos e sentimentos corresponderiam a processos de descarga cujas exteriorizações últimas seriam percebidas como sensações".

O recalçamento poderia inibir a transformação da moção pulsional em exteriorização de afeto sob a ação do sistema consciente (Cs) o qual governaria tanto a afetividade quanto a motilidade (atividade muscular).

O domínio do sistema Consciente (Cs) sobre a motilidade voluntária seria mais efetivo que sobre o desenvolvimento do afeto. Para Freud, haveria uma luta ou conflito permanente entre os sistemas Consciente e Inconsciente em torno do domínio sobre a afetividade.

O desprendimento do afeto partiria diretamente do sistema Inconsciente (Ics) onde seu "recalçamento" o transformaria em angústia. A moção pulsional procuraria encontrar uma representação substitutiva no interior do sistema Consciente (Cs).



O desenvolvimento do afeto seria possibilitado por essa representação substitutiva consciente, cuja natureza determinaria o caráter qualitativo do afeto. Uma vez que as forças do recalçamento do sistema Inconsciente produziram um desligamento entre o afeto e sua representação, cada um deles seguiria caminhos diferentes, tal como se constataria a partir de um ponto de vista descritivo.

Mas de modo geral, o afeto não se apresentaria novamente, sem antes ligar-se a uma nova representação substitutiva no sistema Consciente.

2.1.4. Tópica e dinâmica do recalçamento

Antes de descrever e analisar o texto freudiano que trata do processo psíquico do recalçamento, faremos uma breve exposição geral sobre os conceitos de repressão e de recalçamento. Isto se faz necessário porque o termo repressão possui um uso freqüentemente mal utilizado.

A repressão, num sentido amplo, é uma operação psíquica cuja função é subtrair representações e afetos desprazerosos da consciência *"Neste sentido, o recalçamento seria uma modalidade especial de repressão."* (Laplanche & Pontalis, 1988, verbete 'repressão')

Num sentido restrito, a repressão consistiria em certas operações psíquicas diferentes do recalçamento caracterizadas: a) ou pelo caráter consciente da operação e pelo fato do conteúdo reprimido se tornar simplesmente pré-consciente e não inconsciente, e b) ou pelo fato de que o

afeto reprimido não é transposto para o inconsciente e sim inibido ou eliminado.

Laplanche e Pontalis (1988, verbete 'recalcamento'), advertem que "*em certos textos franceses traduzidos do inglês, a palavra 'repression' é o equivalente errado de Verdrängung [recalcamento]*" em alemão. Além de traduzirem Verdrängung por "repression", os tradutores ingleses de Freud traduzem Unterdrückung por Supression, se necessário. O termo francês Répression (repressão) corresponde ao alemão Unterdrückung e tem o sentido de supressão, enquanto que o termo "refoulement" (recalcamento ou recalque) já tem o sentido de repressão sem supressão. Entretanto, melhor seria traduzir "refoulement" com o sentido de expulsar ou desalojar.

Portanto, traduziremos Unterdrückung, por supressão (répression em francês é supresión em espanhol) e Verdrängung por recalcamento (refoulement em francês e represión em espanhol).

O recalcamento ou recalque consiste na operação psíquica que visa repelir ou manter no sistema inconsciente as representações ligadas a uma pulsão cuja satisfação ou prazer pusesse em risco o indivíduo levando-o a uma situação de desprazer ou perigo. De um ponto de vista sistemático-tópico, o recalcamento seria a manutenção da representação fora do sistema consciente (Cs), na primeira teoria tópica, e uma operação defensiva do Eu, na segunda teoria tópica. De um ponto de vista sistemático-dinâmico ou funcional, o recalcamento visa impedir que a satisfação da pulsão gere um prazer que suscite desprazer ou perigo ao equilíbrio e sobrevivência do sistema. De um ponto de vista econômico, o recalcamento incide na representação-

representante da moção pulsional (pulsão) através de complexos mecanismos de a) desinvestimento ou subtração de energia de uma representação, b) reinvestimento de uma representação desinvestida por energia disponível do sistema inconsciente ou substituição e c) contra-investimento ou conservação de investimento de energia que a representação já possuía antes do recalçamento.

O recalçamento primário ou originário (Urverdrängung) seria um processo psíquico que ocorreria no primeiro momento da operação de recalçamento, tendo como efeito a formação de um certo número de representações inconscientes, denominados de “recalcado originário”, o qual mais tarde constituiria o recalcado propriamente dito pela atração que exerceria sobre os conteúdos a recalcar, conjuntamente com a repulsão proveniente das instâncias superiores.

Freud inicia o item IV do manuscrito “O inconsciente” intitulado “Tópica e dinâmica do recalçamento” (die Verdrängung é traduzido como repressão na edição brasileira e como represión na edição castelhana argentina) afirmando que o recalçamento é fundamentalmente um processo que atua sobre as representações na fronteira entre os sistemas inconsciente e pré-consciente (consciente). A representação recalcada continuaria tendo a capacidade de ação dentro do sistema inconsciente (Ics) e conservaria seu investimento de energia.

O recalçamento secundário ou recalçamento propriamente dito seria a segunda etapa do processo de recalçamento, isto é, um pós-recalçamento (Nachverdrängung) que recairia sobre os derivados psíquicos da representação-representante recalcada primariamente ou sobre sucessões de pensamentos

procedentes de outras partes do sistema que tivessem entrada num vínculo associativo com tais derivados.

O recalçamento secundário atuaria sobre a representação pré-consciente (ou mesmo a consciente) e retiraria o investimento de energia (pré) consciente pertencente ao sistema (pré) consciente. A representação ficaria então: a) desinvestida, isto é, subtraída de investimento (subtração); b) receberia investimento do sistema inconsciente, isto é, haveria uma substituição do investimento pré-consciente por um inconsciente (reinvestimento) ou c) conservaria o investimento inconsciente (conservação). Essa mudança no investimento das representações fala mais a favor de uma mudança de estado, conforme proposto pela teoria sistemático-dinâmica ou funcional, e menos a favor da suposição sistemático topológica.

Em relação ao recalçamento primário, Freud averte que no caso da representação inconsciente que ainda não recebeu qualquer investimento do sistema pré-consciente (Pcs), não haveria como retirar-se tal investimento dela, e portanto não fica claramente compreensível por que uma representação que permanece investida ou torna-se reinvestida não tentaria novamente penetrar no sistema pré-consciente (Freud, [1915] 1974, p. 171). Neste caso, a retirada de investimento ou energia (libido) teria que repetir-se na representação, numa repetição interminável cujo resultado não seria o recalçamento. Além disso, o mecanismo de subtração de investimento pré-consciente não funcionaria pois, no recalçamento primário a representação inconsciente é destituída de investimento recebido no sistema pré-consciente (Pcs), conforme já mencionamos anteriormente (Freud, [1915] 1996, p. 177-8).



Freud postula então "a superposição de um contra-investimento mediante o qual o sistema pré-consciente (Pcs) se protege contra o assédio da representação inconsciente" (Freud, 1996, p. 178). O contra-investimento seria o único mecanismo do recalçamento primário e representaria {repraesentiert} o seu gasto permanente de energia garantindo a sua permanência.

Já no recalçamento propriamente dito (secundário, pós-recalçamento) verifica-se também a retirada do investimento do sistema pré-consciente (Pcs). Freud aventa a possibilidade de que seja precisamente o investimento retirado da representação o que seria utilizado para o contra-investimento (anti-catexia) (Freud, [1915]1996, p. 178).

Freud apresenta, em adição aos pontos de vista sistemáticos tópico e dinâmico, o ponto de vista sistemático-econômico para explicar certos fenômenos psíquicos, a fim de percorrer os caminhos das quantidades de excitação neuronal e obter uma estimativa de sua grandeza. A proposta freudiana é a de chamar as descrições dos processos psíquicos, sob os três pontos de vista mencionados, de exposição metapsicológica.

2.1.5. As propriedades particulares do sistema inconsciente

Freud ([1915]1996, p. 183-6) afirma que os processos do sistema inconsciente (Ics) apresentam propriedades particulares que não são encontradas no sistema contíguo, pré-consciente (Cs). O núcleo do sistema inconsciente (Ics) consistiria de representações-representantes de moções de pulsão, isto é, representações de desejo, que querem descarregar seu

investimento. As moções pulsionais estariam coordenadas entre si de tal modo que coexistiriam sem influência ou contradição mútuas. Quando duas moções de desejo, cujas metas são aparentemente incompatíveis, são ativadas simultaneamente, elas confluem na formação de um compromisso ou meta intermediária, sem se anularem reciprocamente, pois dentro deste sistema mocional não existe negação {negation}, dúvida ou certeza, elementos estes presentes somente pelo trabalho da censura entre os sistemas inconsciente e pré-consciente.

O mecanismo de negação seria um substituto, em grau mais elevado, do recalçamento. Segundo Freud, dentro do Ics (o sistema inconsciente) haveria somente conteúdos investidos com maior ou menor intensidade e nele (Ics) prevaleceria uma mobilidade muito maior das intensidades de investimento (Freud, [1915]1996, p. 183-4). Uma representação poderia entregar a uma outra todo o montante de sua energia de investimento (Besetzung, ocupação) pelo processo que Freud denomina de deslocamento. Poderia também apropriar-se de todo investimento de muitas outras representações pelo assim denominado processo de condensação. Ambos os processos seriam característicos do chamado processo psíquico primário, o qual rege o sistema inconsciente (Ics). Já o processo secundário regeria o funcionamento do sistema pré-consciente (Pcs).

Os processos do sistema inconsciente (Ics) teriam como características fundamentais: a) a ausência de contraditoriedade; b) a mobilidade das energias de investimento (processo primário); c) a atemporalidade e d) a substituição da realidade exterior pela psíquica.

Os processos inconscientes seriam em si mesmos incognoscíveis pois a superposição do sistema pré-consciente sobre o sistema inconsciente é muito recente na filogênese e ontogênese do aparelho psíquico, no sentido do acesso à consciência e à motilidade. Tanto o sistema Pcs quanto o Ics disputariam o acesso à inervação corporal (via sistema nervoso autonômico ou neurovegetativo nas doenças psicossomáticas) como via de descarga para o desenvolvimento de afeto. Quanto às vias da motricidade o sistema inconsciente só poderia, sob condições normais, consumir as ações musculares que já estivessem organizadas como reflexos (Freud, [1915] 1996, p. 185).

Os processos do sistema pré-consciente, sejam os que já atingiram a consciência ou apenas os suscetíveis de consciência, exibiriam uma inibição da tendência à descarga, característica das representações investidas. Na passagem da energia nervosa de investimento de uma representação a outra, a primeira reteria uma parte de seu investimento enquanto que apenas uma pequena proporção da energia sofreria o deslocamento.

A energia de investimento teria, portanto, dois estados diversos, um ligado e tônico, e outro livre e tendente à descarga (Freud, [1915] 1996, p. 185).

Caberia ao sistema pré-consciente o estabelecimento de uma capacidade de troca entre os conteúdos das representações de modo a estabelecer-se uma influência mútua e um ordenamento temporal das mesmas, assim como a introdução de uma ou várias censuras, e o exame de realidade, diz Freud ([1915] 1996, p. 185-6). A memória consciente dependeria por completo do

sistema pré-consciente (Pcs) e seria distinta dos traços mnêmicos nos quais se fixariam as vivências do sistema inconsciente (Ics).

Quanto às operações psíquicas nos dois sistemas mencionados, o sistema inconsciente funcionaria como uma fase prévia de uma organização psíquica mais alta, isto é, os sistemas pré-consciente e consciente. Ambos os sistemas se alterariam, ou mesmo permutariam, tanto seu conteúdo quanto suas características, sob condições psicopatológicas particulares, sugere Freud ([1915] 1996, 186).

Vejamos agora as relações entre os sistemas inconsciente e pré-consciente na próxima seção.

2.1.6. As relações entre os dois sistemas: Inconsciente e Pré-consciente

O sistema Inconsciente (Ics), diz Freud, é algo vivo, suscetível de desenvolvimento e mantém relações de cooperação, entre outras, com o sistema pré-consciente (Pcs). Ele se continua nos chamados brotos ou rebentos (“produtos”), é acessível às vicissitudes da vida e sofre influências constantes do sistema pré-consciente (Pcs) (Freud, [1915] 1996, p. 187- 92) . Não seria possível, diz Freud, obter uma separação esquematicamente clara entre os dois sistemas psíquicos. Sua preocupação, afirma ele, é procurar transpor os resultados da observação a uma teoria, sem obrigação de estabelecer uma teoria completa e simplificada (Freud, [1915] 1996, p. 187).

Existiriam, segundo Freud, algumas representações ou produtos das moções pulsionais inconscientes que reuniriam dentro de si características de espécie oposta; por um lado, apresentariam um alto grau de organização, seriam isentas de contradição, teriam aproveitado todas as aquisições do sistema consciente (Cs); por outro lado, pertenceriam qualitativamente ao sistema pré-consciente (Pcs) mas de fato ao inconsciente (Ics) e seriam insuscetíveis de se tornarem conscientes, permanecendo recalçadas apesar de sua alta complexidade de organização (Freud, [1915] 1996, p. 187-8).

Tais representações inconscientes complexas seriam recalçadas toda vez que se aproximassem do sistema consciente (Cs).

As formações representacionais substitutivas (sintomas e atos falhos) seriam outro tipo de derivados do sistema inconsciente (Ics), de alta e complexa organização, e que conseguiriam irromper na consciência (sistema Cs) em circunstâncias favoráveis de coincidência com um contra- investimento do sistema pré-consciente (Pcs) (Freud, [1915] 1996, p. 187-8).

Para a consciência (sistema Cs), diz Freud ([1915] 1996, p. 188),

Para esta {consciência}, toda a soma dos processos psíquicos se apresenta como o domínio do pré-consciente. Um setor muito grande deste pré-consciente provém do inconsciente, tem as características de suas formações derivadas e sujeita-se a uma censura antes que possa tornar-se consciente. Outro setor do Pcs é suscetível de consciência sem censura

Haveria, para Freud, não somente uma censura decisiva, que se situaria entre os sistemas inconsciente (Ics) e pré-consciente (Pcs), mas também uma censura entre este último e o sistema consciente (Cs). Na verdade haveria, segundo Freud, uma nova censura em cada nível de passagem nas relações

ascendentes dos sistemas, rumo ao devir-consciente, isto é, em toda a progressão às etapas mais altas da organização psíquica.

Assim compreendido, não haveria a necessidade de se supor uma renovação continuada das transcrições.

Uma função psíquica particular, a atenção, seria uma das principais forças em ação no aparelho psíquico, com a finalidade de tornar possível o acesso dos conteúdos psíquicos latentes (pré-conscientes) à consciência (sistema Cs). A condição de ser consciente {Bewusstheit} seria a única característica dos processos psíquicos que nos seriam dadas de modo imediato.

Entretanto, a maioria dos elementos que compõem as propriedades do sistema pré-consciente não se tornam conscientes, isto é, muitas representações recalcadas, um parte das moções pulsionais que governam as atividades do Eu, etc.

A distinção mais forte entre os três sistemas (Ics, Pcs e Cs) estaria entre o Ics e o Pcs, pois seria aqui onde a censura exerceria sua ação mais intensa. A primeira censura funcionaria contra o próprio sistema inconsciente (Ics) enquanto que uma segunda censura atuaria contra as formações inconscientes derivadas, na região situada entre os sistemas pré-consciente (Pcs) e consciente (Cs) (Freud, [1915] 1996, p. 189-90).

O tornar-se consciente não seria um mero ato de percepção pela consciência (Cs), e sim um super investimento de energia decorrente de um ulterior progresso da organização psíquica (Freud [1915] 1996, p. 190).

Uma parte dos processos psíquicos excitados na origem da atividade pulsional passaria pelo sistema inconsciente e alcançaria uma conformação

psíquica mais alta na consciência (sistema consciente, Cs) , enquanto que outra parte permaneceria retida no sistema inconsciente (Ics). Além das vivências procedentes do interior do organismo, o inconsciente (sistema Ics) também receberia as vivências provenientes da percepção exterior, pois, todos os caminhos que vão desde a percepção externa até o sistema Inconsciente permaneceriam facilitados, e somente os que partem dele estariam sujeitos ao bloqueio pelo recalçamento.

Freud considera descritivamente indiscutível (embora precise de uma cuidadosa investigação) o fenômeno da comunicação entre os sistemas inconscientes de dois seres humanos, que reagiriam entre si sem a participação da consciência (ou sistema consciente Cs) e talvez da atividade do sistema pré-consciente (Pcs) (Freud, [1915] 1996, p. 191).

O conteúdo do sistema pré-consciente (Pcs) ou consciente (Cs) proviria, em parte, da vida pulsional, por mediação do sistema inconsciente (Ics) e, de outra parte, da percepção externa (Freud, 1996, p. 191).

A cooperação entre uma moção pulsional recalçada inconsciente e uma moção pré-consciente poderia cancelar o recalçamento da primeira e torná-la sintônica com a intenção do Eu (Freud, [1915] 1996, p. 191).

O conteúdo do sistema inconsciente (Ics) poderia ser comparado, afirma Freud ([1915] 1996, p. 191-2), com uma população psíquica primitiva, pois o núcleo do sistema Inconsciente (Ics) seria constituído pelas formações psíquicas herdadas, isto é, por algo análogo ao instinto {Instinkt, e não Trieb} dos animais. As formações psíquicas adquiridas durante o desenvolvimento infantil seriam incorporadas às formações herdadas, sobretudo as que fossem

descartadas, o que tornaria cada vez mais complexa a organização nuclear do inconsciente.

E, conclui Freud, *"em geral uma divisão marcante e definitiva do conteúdo dos dois sistemas {Ics e Pcs} não se estabelece até a puberdade"*. (Freud, [1915] 1996, p. 191-2)

A questão da herança das formações psíquicas é também abordada por Freud na 23ª de suas *"Conferências introdutórias à psicanálise"* (1916-17), na descrição clínica intitulada *"O homem dos Lobos"* (1918), e na obra *"Neuroses de transferência: uma síntese"* (Freud, [1915] 1985)

Nessa nossa apresentação de "O inconsciente" de 1915 deixaremos de lado a sétima parte da seção, intitulada "O discernimento do Inconsciente" (Freud, 1996, p. 193-201) que trata principalmente da aplicação teórica sobre a clínica psicopatológica das neuroses e psiconeuroses (psicoses).

Apenas mencionaremos que, para Freud, a diferença entre uma representação consciente e uma inconsciente, apontada como de difícil estabelecimento no último parágrafo do item II (a multissignificação do inconsciente e o ponto de vista tópico), pode ser melhor explicada pela tese da decomposição da representação-objeto {Objektvorstellung} consciente na representação palavra {Wortvorstellung} e na representação-coisa {Sachvorstellung}, tese esta já presente em *"Sobre a concepção das afasias"* de 1891.

Ambas as representações não seriam, como Freud ([1915] 1996, p. 198) acreditava,

...diversas transcrições do mesmo conteúdo em lugares psíquicos diferentes, nem diversos estados funcionais de investimento no mesmo lugar, senão que a representação consciente abrange a representação-coisa mais a correspondente representação-palavra, e a (representação) inconsciente é apenas a representação-coisa.

O sistema inconsciente conteria os investimentos objetivos primários ou originários, isto é, os investimentos objetivos de coisa enquanto que o sistema pré-consciente (Pcs) surgiria, quando essa representação-coisa fosse super-investida pela ligação com as representações-palavra que lhe correspondem.

Tais super-investimentos de energia seriam os que produziriam uma organização psíquica mais alta e possibilitariam a passagem do processo primário para o secundário, que governaria no interior do sistema pré-consciente (Freud, [1915]1974, p. 229-30).

Eis em linhas gerais o inconsciente sistemático de Freud em 1915. Passemos agora a analisar o inconsciente no texto "O Eu e o Isso" de 1923.

2.2- O Eu e o Isso: Os Conteúdos Mentais Inconscientes em 1923

Iniciaremos essa seção com uma breve digressão histórica sobre as relações entre o Eu, a Consciência e o Inconsciente.

O inconsciente psicanalítico que inicialmente era um atributo ou qualidade de estados e processos ocorrentes no aparelho psíquico, passou a uma força recalcadora se opõe a uma força recalcada que tensiona tornar-se significar não só aquilo que era temporariamente latente, mas também algo

dinâmico e sistemático. Os conteúdos inconscientes latentes passaram a integrar o sistema Pré-consciente em estreita relação com o sistema Consciente.

O Eu, identificado com os sistemas Pré-consciente e Consciente, em oposição ao conteúdo mental recalcado que se identificava com o Inconsciente, passou a ser, em termos da Segunda Tópica, em parte inconsciente e a exibir características dinâmicas tal qual o Inconsciente dinâmico recalcado.

Os dados clínicos que motivaram Freud a elaborar uma nova descrição da mente e de seu funcionamento em "O Eu e o Isso" (1923), foram a) a resistência que deriva do Eu durante a análise do sujeito na clínica e b) os sentimentos de culpa inconscientes.

Mas a nova descrição já estava prefigurada em trabalhos anteriores como o "Projeto" (1895), o Capítulo VII de "A Interpretação de Sonhos" (Freud, [1900] 1996, p. 531-4), e "O Inconsciente" (1915), na problematização da relação entre a estrutura psíquica e seu funcionamento.

O Inconsciente no sentido descritivo atribuía qualidades aos estados mentais, e no sentido dinâmico atribuía ao Eu uma função recalcadora de defesa que levava à hipótese topográfica da divisão da psique em uma parte recalcada e uma outra recalcadora.

A equiparação do Inconsciente com a parte reprimida da psique e do Consciente com a parte recalcadora, está presente em "A Interpretação dos Sonhos" (Freud, [1900]1996, p. 530) em que de um ponto de vista funcional uma força recalcadora se opõe a uma força recalcada que tenciona tornar-se

consciente, e, de um ponto de vista tópico ou estrutural o Eu se opõe ao Inconsciente.

O Inconsciente dinâmico, que havia sido assimilado ao Inconsciente sistemático em 1915, reaparece em *"O Eu e o Isso"* (Freud, [1923] 1996) e nas *"Novas Conferências Introdutórias à psicanálise"* (1933).

A condição de ser ou não ser consciente, no novo aparelho psíquico delineado em 1923, deixa de ser um critério demarcatório na elaboração do modelo estrutural da mente aí presente, e a consciência passa a ser concebida como uma qualidade que poderia ou não estar presente nos estados psíquicos, nos moldes do seu antigo sentido descritivo do "Projeto" de 1895.

A premissa básica da psicanálise, diz Freud em *"O Eu e o Isso"* (Freud, [1923]1996, p. 15) , é a diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente. Para ele, *"a psicanálise não pode situar a essência do psíquico na consciência, mas se vê obrigada a considerá-la como uma qualidade do psíquico que pode acrescentar-se a outras qualidades ou faltar"*. (Freud, [1923] 1996, p. 15)

Para a maioria das pessoas com formação filosófica, segundo Freud, a idéia de algo psíquico que não fosse também consciente seria tão inconcebível que pareceria absurda e refutável por mera aplicação da lógica (Freud, [1923] 1996, p. 15-6). Argumenta Freud que o consciencialismo daquelas pessoas seria incapaz de solucionar os problemas da fenomenologia onírica e dos estados hipnóticos. Ser consciente, no sentido de ser conscientizado ou tornar-se consciente (*Bewusst sein*) é uma expressão descritiva de um estado perceptivo imediato e usualmente fugaz. Uma representação inconsciente pode tornar-se

consciente e logo em seguida voltar a ser inconsciente, isto é, latente e disponível novamente para tornar-se consciente.

Freud dá ao termo latência o sentido de suscetibilidade à consciência. A objeção antifreudiana é a de que a representação não era nada enquanto se encontrava no estado inconsciente de latência-suscetível de consciência. Freud contra-argumenta que foi obrigado a supor a hipótese do conceito de inconsciente a partir da análise de experiências clínicas em que representações ou processos psíquicos muito intensos produzem efeitos conscientes na vida mental sem que tais processos inconscientes venham eles mesmos a se tornar conscientes na condição de representações conscientes. A força que produz e mantém o estado de repressão das representações inconscientes, isto é, o esforço de desalojamento da consciência é denominado de resistência. Portanto, conclui Freud, o conceito do Inconsciente é extraído da teoria da repressão e, o "recalcado", é o modelo do inconsciente. Disso decorre a existência de dois tipos de coisas que são inconscientes, a saber: uma que é latente e suscetível de consciência e outra que é recalçada e dificilmente acessível à consciência.

A partir dessa classificação Freud cria os conceitos: consciente, pré-consciente e inconsciente (recalcado). No sentido descritivo haveria duas classes ou tipos de coisas que são inconscientes, enquanto no sentido dinâmico apenas uma. O termo inconsciente em seu sentido descritivo engloba tanto o inconsciente latente ou Preconsciente quanto o Consciente suprimido (reprimido).

De um ponto de vista descritivo o termo inconsciente significa apenas não-consciente, mas de um ponto de vista dinâmico se restringe ao reprimido, e todas as coisas que são inconscientes dinamicamente, isto é, reprimidas, pertencem a uma e mesma classe de Inconsciente.

A distinção entre consciente e inconsciente é para Freud um assunto da percepção e deve ser respondido de modo afirmativo ou negativo, mesmo que na manifestação fenomênica o fator dinâmico se mostre ambíguo.

O Eu (Ego), na Segunda Tópica, é definido como uma organização coerente dos processos psíquicos em um indivíduo, ou então como uma instância psíquica que exerce um controle sobre todos os processos mentais parciais inclusive durante o sono quando aplica a censura aos conteúdos oníricos. O Eu seria a fonte dos processos repressivos que excluem certas aspirações, tendências ou conteúdos da consciência, as quais se colocam em forma de resistência a se tornarem conscientes. Há algo no Eu, diz Freud, que é também inconsciente e que se comporta exatamente como o reprimido, exteriorizando efeitos intensos sem entretanto vir à Consciência facilmente. Os fenômenos psicopatológicos, como por exemplo a neurose, não seriam o simples resultado de um conflito entre o consciente e o inconsciente, e sim da oposição entre o eu coerente e o reprimido dele retirado. Diz Freud ([1923] 1996, p. 19):

Discernimos que o Ics {O Inconsciente, substantivo} não coincide com o recalçado; segue sendo correto que todo recalçado é ics {inconsciente, adjetivo}, mas {que} nem todo Ics {O Inconsciente, substantivo} é, por sê-lo, recalçado. Também uma parte do eu, Deus sabe quão importante, pode ser ics, é seguramente ics {inconsciente, adjetivo}.

Esta idéia já estava presente no segundo trabalho sobre as neuropsicoses de defesa (Freud, [1896] 1996, v. 3, p. 170), em "O Inconsciente" (Freud, [1915], 1996, p. 189-90) e em "Além do princípio de prazer" (Freud, [1920] 1996, v. 18, p. 19).

Para Freud, o Inconsciente {das Unbewusste, substantivo} do Eu {das Ich} não é latente no sentido do Pré-consciente {das Vorbewusste, substantivo}, pois não se torna consciente sempre que é ativado, mas apenas com grande dificuldade. Estamos diante portanto de pelo menos três classes de Inconsciente: 1) um Inconsciente latente ou Pré-consciente (Pcs), um Inconsciente recalcado dinâmico (Ics) e um Inconsciente não-reprimido (ou não-suprimido) que se separa da parte consciente do Eu. Com isso, diz Freud ([1923] 1996, p. 20)

devemos admitir que o caráter da Inconsciência {Unbewusstsein, substantivo} perde significação para nós. Passa a ser uma qualidade multívoca que não permite as conclusões amplas e excludentes que gostaríamos de fazer. Todavia, evitemos ignorá-la, pois a propriedade de ser ou não consciente é em definitivo o único farol na obscuridade da psicologia profunda.

Portanto, o sinal distintivo de consciência ou de inconsciência é multissignificativo, embora todo o nosso conhecimento esteja ligado à consciência, pois só temos notícia do Inconsciente {das Unbewusst, substantivo}, tornando-o consciente {bewusstsein, adjetivo}.

Freud se pergunta como é possível tornar algo consciente e dá uma explicação fundada na teoria da consciência enquanto uma espécie de "superfície percepiente" do aparelho psíquico com a função de dotar de

qualidade e sinal de realidade às percepções sensoriais originadas tanto a partir dos estímulos provenientes do mundo exterior quanto das sensações e sentimentos do interior do indivíduo. O sistema perceptivo-consciencial estaria disposto espacial ou anatomicamente como o primeiro sistema do aparelho psíquico em contato com o meio ambiente. Pergunta-se Freud se os processos de pensamento, que ocorrem no interior do aparelho psíquico como deslocamentos de energia psíquica, atingiriam a superfície perceptiva que faz nascer a consciência ou se seria a consciência que iria até eles.

Nem uma coisa, nem outra, mas uma terceira alternativa, segundo Freud, que adverte para o fracasso da teoria localizacionista de situar os processos mentais em células ou em fibras nervosas, embora as pesquisas apontem na direção da importância desigual das diferentes partes do cérebro e das atividades mentais específicas. Para Freud, não é possível localizar a atividade mental consciente, isto é, a posição anatômica ou topográfica do Sistema Consciente (Ics) no córtex cerebral, e tampouco os processos mentais inconscientes, o Sistema Inconsciente (Is) nas regiões cerebrais subcorticais. O objeto da psicologia não seria propriamente a topografia anatômica, e sim a topografia do mecanismo mental.

A diferença entre uma representação inconsciente e uma pré-consciente consistiria em que a primeira permanece desconhecida pela consciência e a segunda se liga a representações-palavra e é mais facilmente acessível à consciência. Para algo tornar-se consciente, deve primeiramente tornar-se pré-consciente, e para isso deve ligar-se às representações-palavra correspondentes.



Os traços mnêmicos são resíduos de lembranças ou registros de memória presentes em sistemas imediatamente contíguos ao sistema Percepção-consciência (P-Cs) procedentes do interior do aparelho psíquico. Para Freud, somente os traços mnêmicos que já foram percepções se transpuseram em representações-palavra.

As recordações se diferenciam tanto da alucinação quanto da percepção externa, e a alucinação poderia ser definida como uma representação sem objeto correspondente, com características não diferenciáveis da percepção.

Topologicamente falando, o investimento de energia psíquica permanece no sistema mnêmico no caso da recordação, apenas se estendendo aos elementos do sistema perceptivo, enquanto que no caso da alucinação o investimento além de se estender sobre os elementos perceptivos, se transporta inteiramente a ele.

O Sistema Pré-consciente teria nos resíduos de palavras, e nas percepções acústicas que os originam, uma origem sensorial particular. Embora também importantes, os componentes visuais e motores da representação-palavra adquiridos na leitura de textos ou na percepção visual de movimentos labiais no caso dos surdos-mudos, são secundários em relação à percepção acústica de palavra.

Os restos mnêmicos podem ser acústico-verbais (representações-palavra) e acústico-ópticos (representações das coisas do mundo externo).

É possível entretanto que os processos de pensamento se tornem conscientes por retrocesso aos restos visuais (Freud, [1923] 1996, p. 23) pois o

pensar visual ocorre nos sonhos e nas fantasias inconscientes, segundo as observações de J. Varendonck (1921), citado por Freud ([1923] 1996, p. 23).

No pensar visual o material concreto do pensamento se torna consciente, mas as relações que distinguem o pensamento não são passíveis de expressão visual. O pensar por imagens está mais próximo dos processos inconscientes que o pensar por palavras, sendo um modo imperfeito e primitivo de vir a ser-consciente, ontogenética e filogeneticamente (Freud, [1923] 1996, p. 23). O conteúdo mental recalcado inconsciente se tornaria pré-consciente e consciente mediante o fornecimento de elos intermediários associativos com o sistema pré-consciente pelo trabalho clínico psicanalítico, segundo Freud ([1923] 1996, p. 23).

Tanto as percepções externas quanto as internas procederiam de estímulos multiloculares, mas o Eu manteria um vínculo mais evidente com as percepções externas do que com as internas, pois as sensações de processos que viriam das zonas mais profundas do corpo e do aparelho psíquico seriam mais indefinidas e desconhecidas, com exceção talvez da série prazer-desprazer (Freud [1923] 1996, p. 23-4).

Tudo o que se torna consciente na condição de prazer e desprazer, tanto quantitativa quanto qualitativamente no curso dos eventos mentais, deve antes ser transmitido ao sistema Percepção-Consciência (sistema P ou P-Cs). As tensões das necessidades físicas, as sensações, os sentimentos e a dor não necessitariam fazer elos de ligação com as representações-palavras e teriam acesso direto à Consciência (P-Cs). Portanto, seriam inconscientes ou conscientes, sem necessidade das representações-palavra que seriam

necessariamente pré-conscientes antes de se tornarem conscientes (Freud, [1923] 1996, p. 24).

Os processos internos de pensamento seriam convertidos em percepções através da mediação das representações-palavra, pois todo saber proviria da percepção externa. Quando ocorre um superinvestimento energético no processo de pensar, os pensamentos se tornam real, efetiva e conscientemente "percebidos" {wahrnehmen, perceber} como sendo de origem externa, e por isso "são tidos por verdadeiros ou certos" {für wahr halten}(Freud, [1923] 1996, p. 25).

A definição freudiana de Eu (Ego) é a de uma substância material (essência na tradução castelhana argentina e entidade na tradução brasileira) que parte do sistema Percepção-Consciência (P-Cs) e que é primeiramente pré-consciente. A definição de "Isso" (Id) é a de uma outra "substância" psíquica em que o Eu se continua e que se comporta como inconsciente {unbewusst, adjetivo}. O conteúdo recalado conflui para o Isso, torna-se uma parte deste e comunica-se com o Eu através do Isso quando as resistências da repressão não se fazem presentes. Na concepção freudiana "o eu é a parte do Isso alterada pela influência direta do mundo exterior, com mediação de P-Cs (Sistema Percepção-Consciência): *"por assim dizer, é uma continuação da diferenciação de superfícies"*(Freud, [1923] 1996, p. 27). {uma membrana senso-perceptiva em vários níveis, poderíamos dizer: biomolecular, celular, histoquímico, órgãos sensoriais da pele, mucosas etc).

A percepção teria para o Eu, o representante da razão e da prudência, a função que a pulsão teria para o Isso, o representante das paixões (Freud,

[1923] 1996, p. 27). Frequentemente, afirma Freud, "o eu costuma transpor em ação a vontade do Isso como se fosse a sua própria" (Freud, [1923] 1996, p. 27). Ao Eu caberia a função de controlar a motilidade e refrear as forças cegas das pulsões com razão e prudência, a fim de que as paixões desenfreadas possam ser contidas e o princípio de realidade sobrepuje o de prazer quando a postergação deste último for necessária para a sobrevivência e a evolução do indivíduo. A gênese do Eu se faz a partir do influxo de excitações do sistema perceptivo (P) ao nível interno e externo sobre o Id. O corpo constitui para o aparelho psíquico um objeto especial entre outros objetos do mundo da senso-percepção. Através da percepção da dor durante as doenças dolorosas, o Eu adquire novas notícias (conhecimentos) dos órgãos e nova representação de seu próprio corpo (Freud, [1923] 1996, p. 27). Deste modo, o Eu poderia ser definido como uma substância-superfície (essência-superfície), uma superfície ou um "homúnculo do encéfalo" numa analogia neuroanatômica (Freud, [1923] 1996, p. 27-8).

Quanto à conexão do Eu com a Consciência, Freud concebe que é possível a ocorrência de uma reflexão sutil e difícil ao nível pré-consciente, sem que a Consciência seja "*acessada*", o que ocorreria no sono, tendo como fato comprobatório as soluções de problemas difíceis que acontecem no despertar, e que em vão o indivíduo tentava resolver no dia anterior (Freud, [1923] 1996, p. 28) (elaboração onírica).

Para Freud, o Eu é um eu corporal, isto é, uma substância material-corpo que deriva das sensações corporais que partem das superfícies corporais, internas e externas. O Eu pode ser entendido como uma projeção psíquica da

superfície corporal e do próprio aparelho psíquico que o contém. Numa escala de valoração social ou ética, segundo Freud, "Não o mais profundo, também o mais alto no eu pode ser inconsciente. É como se deste modo nos fosse demonstrado o que antes dissemos do eu consciente, a saber, que é sobre tudo um eu-corpo." (Freud, [1923] 1996, p. 28-9).

O Eu apresenta também, em seu interior, uma diferenciação que Freud denominou Ideal-eu {Ich-Ideal}, Ideal do eu {Ichideal} ou Supereu {Über-ich, Superego}. Os conflitos do Eu com os investimentos de objeto do Id continuar-se-iam com o Supereu, o herdeiro do Eu na história genética do indivíduo.

Também o Superego pode ser entendido como uma projeção psíquica do eu a partir do Isso comum a ambos, com a função de censor ético ou juiz do eu, no que se refere à consciência moral, à auto-observação, à autocritica e à formação de ideais culturais.

Ele teria se constituído pela interiorização das exigências e das interdições parentais, sendo um herdeiro do complexo de incesto, isto é, de Édipo.

Para concluir, faremos uma breve apresentação esquemática da segunda teoria tópica do aparelho psíquico tomando como referência o texto freudiano "*Esboço de Psicanálise*" de 1940 (1938) (Freud, 1996, p. 163-237).

A vida psíquica seria função de um aparelho externo no espaço e composto de várias partes, que Freud denomina de Isso (Id), Eu (Ego) e Supereu (Superego).

O Isso (Id) seria a instância ou província psíquica mais antiga e seu conteúdo seria totalmente herdado, isto é, sua constituição estaria presente no

nascimento. As pulsões que procedem da organização corporal encontrariam no Isso sua primeira expressão psíquica sob formas que nos seriam desconhecidas.

Uma parte do Id teria se diferenciado evolutivamente no Eu, sob o influxo das excitações do mundo exterior real-objetivo. O Eu seria uma região do Isso que teria se desenvolvido a partir de um estrato cortical dotado de órgãos para a recepção de estímulos e de dispositivos para a proteção frente a estes, com a função de mediador entre o Isso e o mundo externo. O Eu comandaria o movimento voluntário visando a auto-preservação do organismo. Para isso, necessitaria receber estímulos externos, armazenar experiências sobre estes estímulos na forma de registros mnêmicos, evitar os estímulos hiperintensos mediante a fuga, enfrentar os estímulos moderados mediante a adaptação e aprender a alterar o mundo exterior em seu proveito através da atividade.

Em relação ao mundo interno (corporal), o Eu necessitaria controlar, permitir, adiar ou suprimir as excitações e exigências pulsionais do Isso. A elevação das tensões das quantidades de excitação presentes no Eu, ou nele introduzidas, seria sentida como desprazer, e a diminuição como prazer.

As modificações do fator ritmico ou periódico temporal chegariam à Consciência como qualidades diferentes. O Eu se esforçaria pela obtenção do prazer e a evitação do desprazer.

A organização psíquica defender-se-ia do perigo externo afastando-se do objeto cuja excitação provocasse desprazer; a angústia seria um dos sinais do estado de alerta contra um perigo previsto. O estado de sono seria o estado

periódico de desconexão com o mundo externo com a finalidade de permitir ao organismo a efetuação de alterações necessárias em sua estrutura, visando o seu desenvolvimento e readaptação.

Uma parte do Ego se diferenciaria em Superego (Überich, Supereu), como resultado das influências da dependência parental que se estenderiam à vida adulta, gerando conflitos tão importantes quanto os decorrentes das exigências pulsionais. O Eu teria a função mediadora de conciliar ambas as exigências umas com as outras. As exigências superegóicas, ao longo do desenvolvimento do indivíduo, seriam acrescidas da contribuição de sucessores e substitutos dos pais, de valores familiares, sociais etc. Eis o esquema geral de um aparelho psíquico na concepção freudiana no seu "Esboço de Psicanálise" (Freud, 1940 [1938]).

Continuando nosso exame da teoria freudiana do Inconsciente, vejamos agora algo acerca da multissignificação do Inconsciente.

2.3. A Multissignificação do Inconsciente

A obra freudiana intitulada "O Ego e o Id" de 1923 teria introduzido a chamada Segunda Tópica do aparelho psíquico (ou Teoria estrutural) na teoria psicanalítica. Numa visão que poderia ser chamada de "pragmatismo epistemológico" (Monzani, 1989, p. 234), muitos autores "procuraram ver nas duas tópicos dois instrumentos distintos, mas ambos válidos, para a abordagem de determinados fenômenos" (Monzani, 1989, p. 234). Os fenômenos oníricos

seriam melhor explicados pelo modelo topográfico da mente enquanto que os fenômenos conflitivos neuróticos pelo modelo estrutural, e ambos os modelos dariam conta da totalidade de eventos.

A Segunda Tópica é considerada por muitos autores, (Arlow & Brenner, 1973, p. 15) como teoricamente superior à primeira, além de serem ambas incompatíveis e não intercambiáveis entre si, ficando a solução teórica numa reformulação que tornasse compatíveis e coerentes com a teoria estrutural aqueles conceitos da teoria topográfica da primeira tópica tais como a regressão, os processos primários e secundários etc. O modelo pragmático epistêmico admitiria diferentes modelos para dar conta de diferentes efeitos de um mesmo objeto, e sustentaria ao mesmo tempo a incompatibilidade teórica entre as duas tópicas. Freud parece ter optado pela harmonização das duas tópicas, sobretudo nos seus últimos escritos.

Na primeira tópica haveria vários problemas e impasses acerca da noção de sistema Inconsciente em oposição à noção de sistema Pré-consciente-Consciente. A pulsão recalcada, ou melhor, seus representantes-representativos seriam assimilados ao inconsciente, o qual seria identificado com o conteúdo reprimido, e a instância repressora se localizaria no sistema Pré-consciente-Consciente (Freud, [1923] 1996).

Agora, na Segunda Tópica, inconsciente e conteúdo reprimido já não mais se identificariam pois haveria casos de esquecimento não provocados pela ação da censura, devendo permanecer portanto no sistema pré-consciente com acessibilidade fácil à consciência. O que se poderia conhecer seriam os reflexos dos conteúdos inconscientes na consciência e não os conteúdos ou o aparelho

psíquico em si mesmo. O sujeito desconheceria, isto é, não teria consciência dos modos de funcionamento do seu próprio aparelho psíquico. A análise psicológica seria a análise dos mecanismos inconscientes de defesa, com o objetivo de dar a conhecer os conteúdos que se manifestariam na forma de sintomas e sonhos. Para Freud, na Segunda Tópica do aparelho psíquico ficaria claro, ao contrário da primeira tópica, que o sistema psíquico inconsciente não se confundiria com o Inconsciente, como indicariam os fatos da prática clínica (sonhos e sintomas patológicos) referentes aos conteúdos inconscientes dos conflitos e aos limites entre o consciente e o sistema inconsciente.

Para Luiz Roberto Monzani (1989, p. 254), a primeira tópica mostrou-se insuficiente devido a vários problemas, tais como:

...a dinâmica do conflito neurótico e a diferença entre ser inconsciente e pertencer ao sistema inconsciente; os modos de funcionamento do inconsciente; a remodelação da noção de ego e a composição do inconsciente.

A solução na opinião de Monzani (1989, p. 254) consistia no:

...desenvolvimento da noção de ego; de suas instâncias ideais (superego, ideal do ego e ego ideal); uma nova visão do conflito (já que essas instâncias ideais não mais se opõem ao inconsciente porque elas mesmas são, em boa parte, inconscientes); uma clara assunção de que o critério consciente/inconsciente é insuficiente (ver parágrafos logo a seguirem) e, por fim, uma aceitação de que o inconsciente não se resume à teia das representações recalcadas.

No texto "O Inconsciente" de 1915, Freud tenta colocar os dados da experiência clínica no modelo teórico da primeira tópica, embora ele admita que as leis que regem o sistema psíquico inconsciente possam atuar no sistema

pré-consciente (Freud [1915] 1974, p. 213-4). Isso leva à necessidade de se explicar como é que o mecanismo de defesa, o qual depende diretamente do ego, é regido pelo processo primário, uma vez que Freud estabelece que os processos primários pertencem às formações do inconsciente e os secundários às estruturas altamente organizadas e hierarquizadas que constituem o ego. O ego é, portanto, em parte consciente e em parte inconsciente, o que reforça a idéia de que há moções pulsionais do ego que são percebidas como estranhas pela consciência (Monzani, 1989, p.255).

A divisão do aparelho psíquico nos sistemas inconsciente (Ics), pré-consciente (Pcs) e consciente (Cs), conforme o texto de 1915, apresenta vários problemas. A consciência é indispensável pois, como nos diz Freud, *"a propriedade de ser ou não consciente é em definitivo o único farol na obscuridade da psicologia profunda"* (Freud, [1923]1976, p. 31).

Até "O Inconsciente" de 1915, Freud tenta conciliar a necessidade teórica de uma topologia psíquica e seus três sistemas (Ics, Pcs e Cs) em função da representação ser ou não ser consciente.

As soluções para os problemas que o modelo da primeira teoria topológica (1ª Tópica) apresentava quanto ao estatuto da representação consistiam nas hipóteses topográfica e econômica, (Freud, 1900).

Em "O Inconsciente" de 1915, a questão que se coloca é se devemos conceber uma dupla inscrição, no inconsciente e no consciente ao mesmo tempo, ou se devemos admitir que a transposição entre os sistemas referidos consistiria numa mudança de estado que se faria sobre o mesmo material de representação e no mesmo local (topos).

A hipótese da dupla inscrição se baseia na concepção de uma divisão topográfica entre os sistemas inconsciente e consciente, e também na possibilidade de uma representação ocorrer simultaneamente em dois lugares no aparelho psíquico (Freud, [1895] 1995). A principal objeção a essa concepção da dupla localização está no fato de que na prática clínica uma "lembrança" comunicada pelo analista ao sujeito analisado como sendo uma lembrança reprimida, é na realidade uma "informação" comunicada a partir da crença do analista de que se trata do mesmo conteúdo representacional existindo simultaneamente em dois sistemas tópicos. Comunicar ao paciente uma representação que se supõe estar reprimida para que ele se conscientize dela não prova que as duas representações, a inconsciente reprimida e a consciente informada, sejam idênticas, isto é, que estejam inscritas simultaneamente em dois sistemas distintos. A identidade representacional seria apenas aparente e levaria a um equívoco epistemológico, como bem lembra Freud (Freud, [1915] 1996, p. 172-2):

Mas a menor reflexão mostra que a identidade entre a comunicação e a recordação reprimida do paciente é aparente. Ter escutado e ter vivenciado são, por sua natureza psicológica, duas coisas inteiramente diversas, por mais que possuam idêntico conteúdo

Freud decompõe a representação - objeto {Objektvorstellung} consciente em representação-palavra {Wortvorstellung} e representação-coisa {Sachvorstellung} (Freud, [1915] 1974, p. 229-30), mas tal distinção já estava presente em "Sobre a Concepção das Afasias" (Freud, [1891], p. 74-81). A representação-coisa consiste na ocupação (investimento) de traços mnêmicos diretos da coisa ou derivados distantes daqueles traços.

A diferença, portanto, entre uma representação consciente e uma inconsciente seria a seguinte: a representação consciente englobaria a representação-coisa mais a correspondente representação-palavra, e a representação inconsciente seria somente a representação-coisa. O sistema pré-consciente surgiria quando a representação-coisa fosse hiper-ocupada (sobreinvestida) pela ligação com as correspondentes representações-palavra, o que produziria uma organização psíquica mais complexa e o aparecimento do processo secundário de pensamento. (Freud, [1915]1974, p. 229-30).

Mas a possibilidade de uma representação-palavra tornar-se consciente é apenas uma característica do sistema pré-consciente, o que pode ou não ocorrer pois o fato das representações-coisa estarem ligadas às representações-palavra não garante a acessibilidade à consciência (Freud, [1915] 1974, p. 230).

O abandono das hipóteses econômica e da dupla-inscrição não significou a rejeição da primeira tópica psíquica pois a idéia de situar as representações inconscientes e conscientes em locais diferentes permaneceu. O que mudou na teoria freudiana, a partir da Teoria Estrutural foi a lei ou a regra de funcionamento do aparelho psíquico, pois à luz desta última teoria seria o sistema que definiria o estatuto da representação e não o oposto. Antes, nas hipóteses econômica e da dupla inscrição, a mesma representação recebia o mesmo modo de funcionamento, isto é, era investida em outro lugar ou então desinvestida, pouco importando o tipo de lei que a regulava. Agora é o sistema, a ordem diretriz, as leis ou as regras que definem de modo homogêneo as características ou os atributos de todas as representações existentes no sistema



psíquico inconsciente. Mas, como explicar que uma mesma regra sistêmica ordene estruturas tão diferentes como o conteúdo reprimido, o ego e o superego? A solução freudiana consiste em

fazer derivar o atributo de ser ou não consciente a partir de algo que é intrínseco à própria representação. De agora em diante, para se saber o estatuto de uma representação, não se trata, de direito, de saber onde está nem de a que tratamento econômico ela foi submetida, mas antes de saber sob qual forma se apresenta. (Monzani, 1989, p. 262).

As representações seriam distintas quanto à forma, não por serem inconscientes ou conscientes ou por estarem inscritas em determinado lugar do aparelho psíquico, e sim por resultarem de um trabalho ou elaboração sobre elas efetuado que operaria clivagens ou então sínteses superiores. Em vez das representações serem instituídas pelas leis intrínsecas do sistema psíquico inconsciente,

pode-se agora pensar num "topos" inconsciente, sem que implique rigorosamente pensar num "sistema inconsciente" pelo fato desse "topos" ser instituído por certas características intrínsecas à representação e não o contrário. (Monzani, 1989, p. 262-3)

Portanto, o fato do ego ser em parte inconsciente, já não mais entra em contradição com as teorias topográfica e econômica, e a consciência se restringe ao farol que ilumina periodicamente os conteúdos psíquicos, incidindo de modo inespecífico sobre os diferentes "topos". Essa atopicidade da consciência, isto é, o fato dela poder estar em vários lugares simultaneamente ou em nenhum lugar precisamente, torna-a livre do domínio exclusivo de um determinado tipo de estrutura, algo semelhante à "consciência atópica" do "Projeto" de 1895:

Ademais é interessante que a consciência no sonho forneça a qualidade de forma tão imperturbável quanto na vigília. O que mostra que a consciência não está colada ao eu, mas pode ser agregada a todos os processos ψ e também nos alerta contra identificar os processos primários com processos inconscientes. (Freud, [1895]1995, p. 51).

A consciência, portanto, estaria desvinculada do ego e a sua função seria a de fornecer um conhecimento imediato de uma sensação, segundo Osmyr Faria Gabbi Jr. (nota 250 de sua tradução do "Projeto" de Freud. ([1895]1995, p. 176).

Em suma, em 1915, Freud teria mantido a primeira teoria topográfica e a idéia de um aparelho psíquico que integraria um sistema triplo, Inconsciente - Pré-consciente-Consciente, até a introdução da segunda teoria topográfica (2ª Tópica) no texto "O Ego e o Id", em 1923.

A introdução do conceito de Id (O Isso) depois de 1920 teria levado muitos autores a considerar que a ausência de sua conceituação é o que motivou Freud a manter a primeira tópica por muito tempo. As principais implicações da introdução do conceito de Id foram, segundo Laplanche (1992, p. 63-115): 1) referência à biologia das pulsões, 2) opção pela orientação filogenética, 3) acentuação dos fatores impessoais que movem o ser humano e 4) colocação de ordem na questão do conflito em relação às noções de ego, superego e ideal de ego, os quais são em grande parte inconscientes. A noção de Id se destinaria a explicar o substrato biológico do núcleo do inconsciente, isto é, as pulsões que irromperiam no inconsciente primitivo, o qual se diferenciaria posteriormente nas estruturas mais complexas como o ego.

Passemos para o próximo capítulo a fim de tratar das noções de sujeito e subjetividade nas teorias freudiana e searleana, a ontologia da mente à luz da relação mente-cérebro, e a estrutura da consciência para Searle.

Capítulo 3

A SUBJETIVIDADE, A CONSCIÊNCIA E A ONTOLOGIA DA MENTE À LUZ DA RELAÇÃO MENTE-CÉREBRO



Capítulo 3

A SUBJETIVIDADE, A CONSCIÊNCIA E A ONTOLOGIA DA MENTE À LUZ DA RELAÇÃO MENTE-CÉREBRO



Capítulo 3

A SUBJETIVIDADE, A CONSCIÊNCIA E A ONTOLOGIA DA MENTE À LUZ DA RELAÇÃO MENTE-CÉREBRO

Este capítulo será uma tentativa breve de relacionar as concepções freudiana e searleana de mente numa perspectiva da moderna filosofia da mente.

Utilizaremos como equivalentes os conceitos de aparelho psíquico (Freud) e de mente (Searle), assim como também os conceitos de psíquico e mental por entendermos que, tanto Freud como Searle, apesar da distância temporal de suas obras, tratam do mesmo “objeto subjetivo”: o psiquismo, a mente.

3. 1 - A noção de subjetividade e de sujeito nas teorias freudiana e searleana

Inicialmente trataremos da questão do sujeito na psicanálise a fim de tentar sugerir que, pelo menos em princípio, de um ponto de vista ontológico, não haveria incompatibilidade entre as concepções freudiana e searleana de

sujeito. Passemos, então, a uma leitura despretensiosa do sujeito freudiano naquilo que seria a descoberta fundamental da psicanálise: a noção de sistema Inconsciente enquanto um *“lugar privilegiado e de difícil acesso ao sujeito”*. A esse respeito nos diz Monzani, em *“A raiz do inconsciente”*, no capítulo 4; de sua obra *“Freud: o movimento de um pensamento”* (1989, p. 280):

Somente com a articulação da possibilidade de se continuar pensando esse outro lugar radical – o id – é que Freud pôde abrir mão da noção de “sistema inconsciente”. O id aparece, na verdade, para confirmar essa que é a pedra de toque da Psicanálise: a noção de um outro lugar, radical e inacessível, que no entanto estrutura o sujeito.

E continua Monzani com uma citação do Seminário II de Jacques Lacan, *“Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse”* (1978, p. 20):

Aquilo que Freud introduziu, a partir de 1920, são as noções suplementares então necessárias para manter o princípio do descentramento do sujeito.

Para melhor abordar o sujeito freudiano, tratemos de um conceito chave na psicopatologia do final do século XIX: a dissociação psíquica. O termo *“Spaltung”* (Splitting, em inglês) é comumente traduzido por clivagem e foi utilizado por Freud para designar os estados mentais de dissociação ou cisão da Consciência nos casos psicopatológicos, denominados de histeria e psicose, e que também ocorrem espontaneamente no sonambulismo e artificialmente na hipnose.

Tais fenômenos ou estados alterados de consciência levaram muitos pesquisadores, entre eles Janet, Breuer e Freud, a conceberem a idéia de uma coexistência de dois grupos psíquicos separados no interior do psiquismo

(mente) humano.

A noção freudiana de clivagem (Spaltung) ou dissociação entre o Inconsciente e a Consciência é a noção de um Inconsciente separado do campo da Consciência por ação do recalçamento e que se opõe à concepção janetiana de fraqueza da síntese psicológica, das noções breuerianas de estado hipnóide e de histeria hipnóide, e da noção bleueriana de dissociação da mente da esquizofrenia, em que haveria um reagrupamento secundário do psiquismo após a fraqueza associativa primária.

A divisão (Spaltung) do Ego (Eu), na concepção de Freud, caracterizaria-se pela separação em sistemas (Inconsciente e Pré-consciente-Consciente) e em instâncias (Id, Ego e Superego).

A noção de clivagem do Ego (Eu) é definida por Freud como uma afecção psíquica nas relações entre o Ego (Eu) e a “realidade”. Assim se expressa Freud no capítulo 8, de “Esboço de Psicanálise” (1940 [1938]ESB-23,p.231-232), intitulado “O aparelho psíquico e o mundo externo”:

Podemos provavelmente tomar como verdadeiro, de modo geral, que o que ocorre em todos esses casos é uma divisão (split) psíquica. Duas atitudes psíquicas formaram-se, em vez de uma só – uma delas, a normal, que leva em conta a realidade, e outra que, sob a influência dos instintos, desliga o ego da realidade. As duas coexistem lado a lado. O resultado depende da sua força relativa.

E mais adiante (p.233), diz Freud, no mesmo texto citado:

A negação é sempre suplementada por um reconhecimento: duas atitudes contrárias e independentes sempre surgem e resultam na situação de haver uma divisão do ego. Mais uma vez, o resultado depende de qual das duas pode apoderar-se da maior intensidade.

E no final desse oitavo capítulo de “Esboço de Psicanálise”, acrescenta Freud, antes de concluir que o processo psíquico da clivagem do Ego é muito

pouco conhecido por nós através de nossa percepção consciente (1940 [1938], ESB-23, p. 234):

É, na verdade, uma característica universal das neuroses, que estejam presentes na vida mental do indivíduo, em relação a algum comportamento particular, duas atitudes diferentes, mutuamente contrárias e independentes uma da outra. No caso das neuroses, entretanto, uma dessas atitudes pertence ao ego e a contrária, que é reprimida, pertence ao id.

Portanto, na base da teoria psicanalítica do sujeito, existiriam em cada indivíduo duas atitudes psíquicas diferentes, opostas e independentes uma da outra. Mas, a descrição freudiana de divisão do Ego não é uma divisão intersistêmica, isto é, entre as instâncias Ego e Id, e sim uma divisão egóica intra-sistêmica (Laplanche, Vocabulário da psicanálise, 1988, p. 103-4).

O que Freud quer realmente evidenciar é a existência de um processo psíquico que diz respeito ao mecanismo do recalque e do retorno do conteúdo recalado, a fim de manter presentes, simultaneamente, duas atitudes psíquicas sem que entre elas se estabeleça uma relação dialética ou uma formação de um compromisso (Laplanche, 1988, p. 104).

A questão da dissociação mental (Ichspaltung) ou divisão da Consciência (Bewusstseinsspaltung) apresenta-se também artificialmente nos experimentos de estados alterados de Consciência induzidos por técnicas de hipnose. Tais estados de desdobramento alternante da personalidade ou da consciência nos passam a idéia de uma coexistência, na mente, de dois grupos de fenômenos ou de personalidades que se distinguem ou mesmo se ignoram mutuamente.

Todavia, o que parece evidente, ou pelo menos provável, de um ponto

de vista fenomenológico, é menos nítido de um ponto de vista ontológico. As opiniões de Janet, Breuer, Bleuler e Freud não são claras e convincentes, ontologicamente falando, e todos parecem ter razão em suas descrições fenomênicas.

Esse descentramento ou desfocamento intra-sistêmico do sujeito freudiano nos remete a duas questões de fundo: as capacidades pré-mentais ou não-mentais, que subjazem na base neurofisiológica ou cerebral da mente, e o princípio de acessibilidade dos conteúdos inconscientes à Consciência.

A distinção entre estados cerebrais não-conscientes e estados mentais inconscientes será objeto de análise no próximo capítulo.

A questão da acessibilidade à consciência, tão enfatizada por John Searle, e que também será retomada adiante, remete-nos à questão do descentramento do sujeito freudiano, na medida em que parte do sujeito, instanciada em locais "inacessíveis" da estrutura do sistema psíquico, jamais seria ou tornaria a ser consciente.

Segundo Monzani (1989, p. 284), a acessibilidade à Consciência seria o critério básico que nortearia a estruturação da teoria topográfica freudiana, razão pela qual a primeira teoria tópica se baseia nos critérios de ser "inconsciente" ou consciente.

Todavia, acrescenta ele, a teoria estrutural, ou segunda teoria tópica, não teria como critério básico a exclusão do critério da primeira teoria tópica, como muitos autores (inclusive Arlow e Brenner) foram levados a supor, pois:

Sem o farol da qualidade "consciência" nos perderíamos na

obscuridade da psicologia profunda (Freud {1933[1932]} 1996, AE-22, conf. 31, p. 65).

Freud, portanto, teria procurado uma instância mais profunda, o Id, para manter a noção de sistema Inconsciente da teoria topográfica no contexto da teoria estrutural das três instâncias Id, Ego e Superego. O Id seria uma parte do sujeito ao mesmo tempo desconhecido e inconsciente, mergulhado nas profundezas “*inacessíveis*” ou dificilmente acessíveis da neurofisiologia cerebral. Diríamos que, em princípio, Freud não seria tão radical a ponto de estabelecer uma impossibilidade absoluta de acesso ou conexão dos conteúdos do Id à Consciência, por meio de suas representações – representantes das pulsões.

A questão da imersão ou fusão do mental no físico é referida por Freud em vários trechos de sua obra, inclusive no diagrama das “*Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*”, de 1933 [1932], a Conferência 31 (ESB-22, 1994, p.83) em que ele observa que o psíquico se funde no biológico e se lamenta pelo fato das três características do psíquico — consciente, pré-consciente e inconsciente — não coincidirem totalmente com as três instâncias psíquicas — Id, Ego e Superego. Nesse sentido, não vemos oposição, pelo menos em princípio, entre as concepções freudiana e searleana, em termos de uma ancoragem do psíquico (mental) no biológico.

Para finalizar esta breve análise do sujeito freudiano, gostaríamos de sugerir que a cisão intrassistêmica do Ego não significaria, ao nosso ver e contra uma leitura radical da “*Spaltung*” freudiana, um estado permanente de descentramento, onde parte do sujeito, o Id, que se funde no neurocerebral,

estaria absolutamente isolado e inacessível à Consciência. Admitir, em princípio, essa impossibilidade radical, seria o mesmo que, pensamos, assumir uma posição epistêmica dualista que encerraria em si mesma a própria impossibilidade da solução do problema mente-cérebro ou mente-corpo. Enfim, preferimos pensar que Freud não foi tão radical quanto à leitura literal e radical que muitos freudianos teriam feito de seus escritos, e pretendemos levantar essa possibilidade de leitura a partir das noções de subjetividade e de sujeito.

Analisemos, inicialmente, o conceito de Subjetividade na visão de John Searle, utilizando-nos da segunda parte do capítulo 4, de sua obra "*A Redescoberta da mente*" ([1992] 1997, p. 138-148).

A Subjetividade searleana seria uma característica especial dos estados e processos mentais, isto é, da consciência, não encontrada em outros fenômenos naturais (Searle, [1992] 1997, p. 138-9). A consciência searleana é subjetiva, no sentido em que não pode ser estabelecida "*objetivamente*", de um ponto de vista ontológico, isto é, ela tem um modo subjetivo de existência, e, em consequência de sua subjetividade, ela não é acessível igualmente a qualquer observador: sua existência é uma existência de primeira pessoa (subjetiva).

A subjetividade é portanto, para Searle ([1992] 1997, p.140), uma subjetividade que pertence a um sujeito, a alguém, e isto num sentido mais forte do, que por exemplo, um coração pertence a um sujeito, pois um coração pode ser transplantado, mas a subjetividade ou a consciência não.

Searle considera que a relação que o sujeito tem com seus próprios

estados conscientes é diferente da relação que ele tem com os estados conscientes de outras pessoas. Diz Searle a esse respeito:

"O mundo mesmo não tem ponto de vista", , "mas meu acesso ao mundo através de meus estados conscientes se dá sempre em perspectiva, sempre a partir de meu ponto de vista" (Searle, [1992] 1997, p. 140).

A ontologia da subjetividade da consciência é, para Searle, uma ontologia mental irredutivelmente de primeira pessoa (isto é, subjetiva). O mundo real, diz Searle, *"o mundo descrito pela física, química e biologia, contém um elemento subjetivo ineliminável"* ([1992] 1997, p. 141).

Ontológica e evolutivamente falando, o mundo, para Searle, é constituído de partículas objetivas organizadas em sistemas, alguns destes sendo biológicos, e dos sistemas biológicos objetivos alguns são essencialmente conscientes e subjetivos.

Entretanto, não é possível observar ou enxergar a consciência com o olho interno. Diz Searle a esse respeito: *"Na verdade, é justamente a subjetividade da consciência que a torna invisível de uma forma decisiva"*. (Searle, [1992] 1997, p. 142-3). E mais adiante ele acrescenta: *"Se a consciência é a base epistêmica fundamental para atingir a realidade, não podemos atingir a realidade da consciência daquela maneira"*, isto é, da mesma forma que podemos atingir a realidade de outros fenômenos, utilizando a consciência (Searle [1992] 1997, p. 143).

A observação da consciência do outro não seria jamais a observação da subjetividade dele, mas, principalmente, o seu comportamento consciente, sua estrutura, as relações causais entre ela, o comportamento, a estrutura e o

ambiente (Searle [1992] 1997, p. 143).

A subjetividade consciente seria inacessível à observação, porque não haveria distinção entre a observação e a coisa observada, entre a percepção e o objeto percebido. Não haveria como se fazer uma distinção entre o objeto visto e a visão desse objeto no caso da introspecção (subjetiva), do mesmo modo que pressupomos no modelo da visão (objetiva), pois qualquer introspecção de um estado consciente seria, ela mesma, o próprio estado consciente, ou pelo menos algo inseparável dele enquanto fenômeno (Searle [1992] 1997, p. 144).

Portanto, o modelo padrão de observação simplesmente não funcionaria para a subjetividade consciente. Mas, com relação à dissociação da consciência (a “Spaltung” freudiana) haveria uma diferença radical entre as concepções de subjetividade e de sujeito em Freud e em Searle? Talvez, mas provavelmente não, como tentaremos supor hipoteticamente adiante.

Os fenômenos mentais conscientes apareceriam em muitos níveis e variações diferentes, mas, para Searle, um método especial de investigação da consciência, um método introspectivo de observação interna malogrou juntamente com a psicologia introspectiva (Searle [1992] 1997, p. 144).

A nossa noção de observação, diz Searle, a seguir (p. 144-5), é ineliminavelmente subjetiva e não pode ela mesma tornar-se o objeto de observação do mesmo modo que os objetos e estados de coisas existentes objetivamente no mundo podem.

A subjetividade seria, portanto, a própria imaginação ou ação de imaginar e não haveria nenhuma maneira de formarmos uma imagem da subjetividade como parte de nossa visão de mundo.

Nesse ponto, a visão searleana é deterministicamente pessimista, pensamos, ou talvez realista, pois para Searle *“a solução não é tentar desenvolver um modo especial de imaginação”* (Como os yoguis hindús pretendem já ter descoberto),

um tipo de superintrospecção, mas, antes, parar completamente de imaginar neste ponto, e apenas reconhecer os fatos. Os fatos são que os processos biológicos produzem fenômenos mentais conscientes, e estes são irreduzivelmente subjetivos” (Searle [1992] 1997, p. 144-5).

Não haveria como se fazer uma distinção observacional, nos moldes de um acesso privilegiado ao espaço da própria consciência, entre os três elementos da subjetividade: o próprio sujeito, o ato subjetivo de penetrar o “espaço subjetivo da consciência” e o próprio espaço a ser penetrado e observado, a consciência subjetiva (Searle [1992] 1997, p. 145).

Portanto, o fenômeno da subjetividade para Searle é refratário às pretensões de um modelo que se pretende objetivo e no qual os observadores seriam epistemicamente objetivos e neutros, observando objetivamente a realidade ontologicamente existente, na relação realidade-observação.

A razão dessa impossibilidade estaria simplesmente no fato objetivo de que o ato de observação seria, ontologicamente falando, o acesso subjetivo à realidade objetiva (Searle, [1992] 1997, p. 146).

E, pior ainda, além de não podermos observar a subjetividade dos outros, não podemos observar a nossa própria subjetividade, diz Searle, *“pois qualquer observação que pudesse me interessar fazer é, ela mesma, aquilo que se esperava que fosse observado”* ([1992] 1997, p. 146).

Em outros termos, toda observação da realidade objetiva é,

ontologicamente falando, a representação subjetiva da realidade. A ontologia da observação, é portanto, a ontologia consciente da subjetividade a partir de um ponto de vista ou impressão subjetiva da consciência.

Qualquer modelo, que confie na distinção entre observação e coisa observada, não funcionaria para a subjetividade em si, do mesmo modo que funciona — de modo relativo uma vez que toda observação é subjetiva — na observação de um objeto da realidade objetiva.

A principal estratégia na filosofia da mente dos últimos cinquenta anos, diz Searle ([1992] 1997), é tentar descrever o universo objetivamente, deixando de lado a subjetividade. Isso tornou impossível uma descrição da consciência, uma vez que ela seria intrinsecamente subjetiva, de primeira pessoa, incompatível com uma concepção de realidade epistêmica e ontologicamente objetiva.

Uma tal realidade, diz Searle, *“não tem lugar para a consciência, pois não tem lugar para a subjetividade ontológica”* (Searle [1992] 1997, p. 147-8).

Voltando à concepção freudiana de subjetividade, não encontramos na obra de John Searle afirmações radicais que neguem ontologicamente a existência do fenômeno particular da coexistência inconsciente de duas atitudes psíquicas para com a realidade exterior, isto é, conteúdos mentais inconscientes em conflito, cuja influência recíproca poderia se manter indefinidamente sem assimilação de um pelo outro.

Pensamos que a idéia de uma parte do Inconsciente, separada da Consciência, autônoma, absolutamente inacessível e descentrada, não passaria de uma suposição hipotética, pois tudo o que sabemos do Inconsciente é

necessariamente por meio da Consciência.

Para tentar embasar nossa suposição de não-radicalidade absoluta da oposição na concepção de sujeito de Freud e de Searle, citaremos uma passagem do capítulo 1, "A natureza dos estados intencionais", da obra *"Intencionalidade"* ([1983] 1995, p.2 e 3) de John Searle: *"Alguns tipos de estados mentais possuem modalidades em que são intencionais e outras em que não o são"*.

E mais adiante:

Em segundo lugar, Intencionalidade não é a mesma coisa que a consciência. Muitos estados conscientes não são Intencionais - por exemplo, um sentimento súbito de exaltação - e muitos estados Intencionais não são conscientes - como por exemplo, tenho muitas crenças sobre as quais não estou pensando no momento e nas quais posso nunca ter pensado.

Tais crenças inconscientes, a propósito, não necessariamente correspondem a algum tipo de repressão, freudiana ou de qualquer outro tipo; são apenas crenças que temos sem pensar nelas normalmente (Searle, [1983] 1995, p. 3).

Em suma, somos levados a levantar a suposição hipotética de que em princípio, ontologicamente falando, poder-se-ia inferir da citação precedente que John Searle não negaria de modo radical a noção freudiana de subjetividade e de sujeito, uma vez que admite a existência de crenças inconscientes, que nunca havia anteriormente formulado ou considerado conscientemente, e que tais crenças inconscientes não *necessariamente* correspondem, mas poderiam corresponder, a algum tipo de repressão (recalcamento), freudiana ou de qualquer outro tipo.

Portanto, pensamos, mesmo numa leitura radical acerca da noção de subjetividade em Freud admitiria uma aproximação com a noção searleana,

pois em princípio, a noção mais abrangente de Searle admitiria e englobaria a de Freud como um caso particular de sujeito, temporária ou indefinidamente descentrado, dissociado. Isso porque, se o sujeito freudiano fosse irremediavelmente descentrado no que tange à existência de partes que nunca teriam acesso à consciência, Freud teria que abandonar a sua fórmula tão cara, que finaliza a sua Conferência 31 ({1933[1932]}1996, AE-22, p.74 ; 1994, ESB-22, p.84): “*Wo Es war, soll Ich werden*” (Onde era o Id, deve o Ego devir).

Tal ideal pressupõe, pensamos, a possibilidade de que o sujeito tenha ou possa ter uma ontologia de primeira pessoa, para a qual a ampliação do espectro da Consciência seria um ponto fundamental. De um ponto de vista ontológico da subjetividade o descentramento radical levaria a uma ontologia de terceira pessoa (objetiva) e não a uma de primeira pessoa (subjetiva), em que o Ego comandaria o Id (das Es, o Isso) . E isso remete à questão da liberdade da vontade, consciente e inconsciente, tema este presente em Paul Ricoeur, na sua obra “*Da Interpretação: ensaio sobre Freud (De l'interprétation: essai sur Freud, 1965, p.443)*”:

...o caráter, o inconsciente, a vida, disse eu então, são figuras do involuntário absoluto; eles me asseguram que minha liberdade é uma “liberdade unicamente humana”, isto é, uma liberdade motivada, encarnada, contingente. Eu me ponho como já posto no meu desejo de ser. E nisto “querer não é crer”.

O que Freud quer por intermédio dessa hermenêutica, pensamos, é garantir a liberdade de um sujeito “objetivo”, de primeira pessoa.

O problema da ontologia do Inconsciente se perde nas profundezas da

neurobiologia e repousa na linha divisória, que não existe, entre o físico e o mental, problema esse que John Searle pretende ter resolvido, ou melhor dissolvido, como discutiremos no próximo capítulo.

Passemos agora ao problema da linha divisória do monismo, do dualismo e do pluralismo na relação mente-cérebro.

3.2. A Ontologia da Mente e o Problema da Relação

Mente-Cérebro

Para John Roger Searle, a consciência é o fenômeno mental principal a ser redescoberto e tanto o materialismo tradicional como o dualismo cartesiano devem ser superados se quisermos resolver ou dissolver o problema da relação mente-corpo.

As várias versões de materialismo e de dualismo de propriedades são igualmente incorretas, diz Searle em sua obra *"A Redescoberta da Mente"* ([1992]1997, p.2).

Para Searle, os estados de consciência são fenômenos biológicos (1997, p.3) e os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são eles próprios características do cérebro ([1992]1997, p.7).

Há uma multiplicidade de fenômenos mentais, tanto conscientes como inconscientes que se relacionam uns com os outros. Os estados mentais possuem características especiais como consciência, intencionalidade,

subjetividade, causação mental ou relação causal com os estados físicos etc ([1992]1997, p. 8).

Searle não se considera nem monista, nem dualista e se defende da atribuição de dualista de propriedades, dizendo que:

É fundamental mostrar que tanto o dualismo quanto o monismo são falsos porque em geral se supõe que esgotam o campo, não deixando outras opções (Searle, [1992] 1997, p. 9).

Portanto, para John Searle, tanto o monismo quanto o dualismo em suas versões tradicionais são radicais no sentido de negar a possibilidade de outras opções explicativas.

Com relação ao dualismo de substâncias, assim como para o de propriedades, diz Searle (1998, p. 223):

Se minha visão é voltada para o dualismo de propriedades, deveria ser chamada, na realidade, de pluralismo de propriedades, ou n-ismo de propriedades onde o valor de n é deixado em aberto. A distinção mais importante não é entre o mental e o físico, mente e corpo, mas entre aquelas propriedades reais do mundo que existem independentemente de observadores – propriedades tais como a força, a massa e a atração gravitacional – e as que são dependentes de observadores – tais como o dinheiro, a propriedade, o casamento e o governo.

O que John Searle pretende deixar claro em suas afirmações é que a consciência é uma propriedade real e intrínseca de certos sistemas biológicos, como é o caso do ser humano, mas, embora todas as propriedades relativas ao observador dependam da consciência para a sua existência, ela não é, em si mesma, relativa ao observador (1998, p. 223).

A questão da causalidade é expressa por Searle na seguinte interrogação de sua obra *"Mente, cérebro e Ciência"* ([1984]1997b, p.25): "como pode

A irreducibilidade da consciência, segundo Searle, se daria porque ela teria uma ontologia subjetiva (de primeira pessoa) e não poderia, por esse motivo, ser reduzida a algo que tivesse uma ontologia objetiva (de terceira pessoa) (1998, 9. 223-4).

Em outras palavras, os cérebros biológicos teriam uma capacidade biológica notável para produzir experiências que apenas existiriam quando fossem sentidas por algum ser humano ou animal. A irreducibilidade subjetivo-objetiva seria bicondicional porque, em cada caso, tanto a subjetividade como a objetividade em questão seriam deixadas de lado. A redução dos estados mentais conscientes aos processos neurofisiológicos cerebrais poderia ser feita epistemologicamente em termos de explicação causal (redução causal), mas jamais em termos eliminativistas, *"tentando mostrar [...] o fenômeno em questão como não-existente de fato, como sendo apenas uma ilusão"*, pois as reduções eliminativistas exigiriam uma distinção entre a realidade e a aparência. (Searle, 1988, p.224).

Embora a consciência seja causada pelo comportamento de microelementos de sistemas nervosos e seja percebida nas estruturas desses sistemas, afirma Searle, ela não é redutível, tal como são outras propriedades biológicas, porque possui uma ontologia subjetiva, isto é, ela só existe quando é experimentada como tal. A consciência e a experiência da consciência seriam, na visão searleana, a mesma coisa, e isso faria dela uma propriedade irreducível à substância (o cérebro) que a produziu ou a causou.

A questão da causalidade é expressa por Searle na seguinte interrogação de sua obra *"Mente, cérebro e Ciência"* ([1984]1997b, p.25): *"como pode*

acontecer que cérebros causem mentes e, no entanto, as mentes sejam justamente características do cérebro?".

E também na mesma obra (p.22): *"como pode algo que é mental afetar algo que é físico?"*.

Uma das respostas de Searle é a de que a consciência é um fato evidente do mundo, mas é difícil ver como é que meros sistemas físicos podem ter consciência.

Mas façamos entrar em jogo outras perspectivas. Em sua obra *"Matter and Consciousness"* ([1984] 1994), Paul M. Churchland trata do problema do estudo ontológico do mental na sua relação com o problema mente-corpo. Vejamos sumariamente como ele e outros autores conceituam as noções-chave de dualismo, monismo, causalidade etc.

O termo dualismo foi cunhado pela primeira vez por Thomas Hyde, em sua obra *"História religionis veterum persarum"* (1700, cap.9, p.164), para indicar a doutrina de Zoroastro que admite dois princípios em luta contínua entre si. Bayle e Leibniz também empregaram o termo no mesmo sentido (Abbagnano, 1982, p.276). O conceito atual de dualismo de substâncias procede de Christian Wolff para quem *"dualistas são aqueles que admitem a existência de substâncias materiais e de substâncias espirituais"* (*Psychologia rationalis*), § 39), mas o fundador do dualismo de substâncias seria René Descartes, o qual reconheceria duas espécies de substâncias: a corpórea e a espiritual, mediadas por um fluido de conexão denominado *"espíritos animais"*. A palavra dualismo também é utilizada para indicar oposições conceituais, metodológicas, epistêmicas e outras.

Em oposição aos dualistas, Christian Wolff denominava monistas os filósofos que admitem um único gênero de substância (*Psychologia rationalis*, § 32), incluindo tanto os materialistas como os idealistas.

O termo “monismo idealista” perdeu sua influência na era científica e o termo monismo, sem adjetivo, passou a ser monopolizado pelos materialistas e considerado como sinônimo de materialismo, a partir dos escritos do biólogo Ernst Haeckel, sobretudo em “*Der Monismus als Band Zwischen Religion und Wissenschaft*”(1893).

Para Paul M. Churchland ([1984] 1994), p.7-10), no dualismo de substâncias, cada mente seria algo não-físico, distinta da substância física e com identidade independente de qualquer corpo físico ao qual estivesse temporariamente ligada. Os estados e atividades mentais derivariam seu caráter especial dos estados e atividades da sua substância não-física.

No dualismo de substâncias, também denominado de dualismo cartesiano, a mente seria uma substância pensante não-espacial, não-física, totalmente distinta do corpo material e ligada a este por interação causal sistemática. Os órgãos sensoriais corporais produziriam estados físicos que causariam experiências visuais, auditivas, táteis, entre outras, na mente de um corpo, enquanto que os desejos e as decisões da mente não-física de um corpo físico, causariam neste corpo.

A respeito das conexões causais mente-corpo, Churchland questiona como é possível a mente, enquanto substância mental de natureza totalmente distinta da substância material, ter qualquer influência casual sobre o corpo físico. Como algo que não possui forma, massa ou posição espacial poderia ter

qualquer influência sobre a matéria ponderal? Como poderiam ter algum tipo de contato causal? Como algo ponderal e espacial, uma substância material sutil de condução ou ligação (“espíritos animais”) poderia interagir com algo inteiramente não-espacial? Onde estaria a linha divisória entre mente e corpo?

As aporias do dualismo cartesiano suscitaram o aparecimento de versões menos radicais que o dualismo de substâncias, em que a interação mente-corpo se dava por uma energia de troca ou de ligação ainda não reconhecida ou explicada.

A conceituação de matéria e energia pela física moderna levou os filósofos e cientistas da mente a elaborar teorias diversas, e dentre elas as que consideram a mente como uma forma determinada de energia ou uma manifestação de nível complexo da energia física, o que nos levaria a um dualismo consistente com as leis físicas de conservação do momento e da energia. Daí decorreria a questão de se a mente existiria somente no instante de sua conjugação ao cérebro vivo ou seria possível sua sobrevivência à desintegração neurocerebral.

Num outro gênero de dualismo, denominado dualismo de propriedades (Churchland, [1984]1994, c.2, p.10-13), o cérebro físico possuiria uma série de propriedades especiais, não-físicas (percepção visual de cores, dores, pensamentos etc...).

Na versão epifenomenalista do dualismo de propriedades, o fenômeno mental não seria uma parte do fenômeno físico cerebral, e sim, um epifenômeno, isto é, a mente seria um fenômeno acessório ou secundário que acompanharia os fenômenos corpóreos, mas que seria incapaz de reagir sobre

eles. E, portanto, para o epifenomenalismo, os desejos, as volições, as decisões, entre outros, não poderiam determinar as ações e os comportamentos.

Já a versão interacionista do dualismo de propriedades admite que as propriedades mentais produzam efeitos causais no cérebro e sobre o comportamento. As propriedades mentais do cérebro seriam uma parte integrada do funcionamento causal, em interação sistemática com as propriedades do cérebro (Churchland [1984]1994, p.12).

Mas, o problema central do dualismo de propriedades, e que o caracteriza como dualismo, é a irreducibilidade das propriedades mentais à estrutura física que as produz. Tais propriedades seriam realmente novas e não meros aspectos organizacionais da matéria física. Estariam além das explicações ou previsões das leis físicas.

Uma vez que as propriedades mentais sejam concebidas como produtos emergentes da matéria física, então seria possível uma descrição física dessas propriedades. Entretanto, o problema do dualismo interacionista de propriedades encontra-se no fato de haver simultaneamente uma reivindicação de irreducibilidade física.

A proposta de um dualismo de propriedades elementares, em que as propriedades mentais teriam o mesmo "status" das propriedades físicas eletromagnéticas, tais como irreducibilidade sem emergência, segundo Churchland, teria a vantagem de ser mais clara em relação à visão tradicional de dualismo de propriedades. Ao contrário das propriedades eletromagnéticas, que se manifestariam em todos os níveis de realidade, as propriedades mentais

apareceriam somente em grandes sistemas físicos de organização interna complexa.

Em outras palavras, as propriedades mentais que emergiriam evolutivamente por meio da matéria, seriam de tal magnitude que não se reduziriam ou se apresentariam em organizações físicas ou biológicas. E isso nos remete à questão aporética da redutibilidade-irredutibilidade.

Uma outra questão problemática é a da causalidade, no que tange à relação mente-cérebro, a qual foge aos objetivos da presente dissertação. Mencionaremos, tão somente de passagem, alguns apontamentos teóricos acerca de tal noção.

Em sua obra “Explicação e Compreensão” (Explanation and Understanding, 1971; Explicación y Comprensión,[1980]1987,cap.2,p.57-64), Georg Henrik Von Wright trata do problema da “causalidade e explicação causal”, dizendo que os filósofos, há muito tempo, distinguem entre a relação de causa e efeito, que é uma relação fática e empírica, e a relação de fundamento e consequência que é uma relação conceitual e lógica ([1980]1987,p.57). Segundo Hume,, diz von Wright, *“a relação entre causa e efeito é uma seqüência regular no tempo de (casos de) fenômenos genéricos”* e a manutenção da regularidade futura *“é uma generalização indutiva, sobre a base de experiências passadas”*([1980]1987, p.57).

A idéia de relação causal ou de causação sofre dos mesmos problemas da idéia de indução em filosofia da ciência e na epistemologia. O princípio de causalidade seria apenas uma construção filosófica que não teria lugar na

ciência? E, a noção de causa seria o antepassado pré-científico do conceito científico de função? (von Wright[1980]1987, p.59).

Embora os termos causa e efeito não desempenhem um papel importante nas ciências teóricas avançadas, como por exemplo na astronomia gravitacional, a noção de causalidade e de relações causais não parece tão fora de propósito que devesse ser substituída pela de relações “funcionais”.

A palavra “causa” é geralmente empregada com uma multiplicidade de significados e a causalidade, mesmo nas ciências naturais, está longe de ser uma categoria homogênea, diz von Wright ([1980]1987, p.59).

A noção de causa se encontraria, para von Wright (p.60), ligada essencialmente à idéia de ação e de experimento científico, ocuparia um importante lugar nas ciências experimentais naturais e representaria um protótipo da idéia de causa presente nos debates filosóficos sobre causação universal, determinismo versus liberdade, interação mente-corpo etc.

O pensamento causal permanece na ciência apesar das tentativas de substituí-lo pelo das relações funcionais e, em consequência, também permanecem problemas filosóficos, em torno da causalidade, no centro das discussões na filosofia da ciência e na teoria da explicação científica ([1980]1987, p.60).

Enquanto Bertrand Russell sustenta a idéia de que a causalidade perdeu o interesse filosófico devido a sua possível subsunção à categoria mais ampla de relação funcional, von Wright afirma que a noção de lei, presente no modelo de explicação por subsunção, é, em si mesma, problemática (von Wright,[1980]1987, p.61).

As idéias de necessidade natural e de conexão nômica (não-lógicas) se encontrariam *"intimamente associadas às idéias de causa e de efeito, ao ponto de que seria conveniente agrupar todas elas sob a epígrafe geral da causalidade"* (von Wright [1980]1987, p.61).

Enquanto Russell sugere que o lugar da noção de causa na filosofia da ciência foi ocupada pela noção de função, von Wright ([1980]1987, p.61) prefere discutir as questões que envolveriam causa e efeito, não em termos de relação funcional, e sim de relação condicional.

A distinção entre condições necessárias e condições suficientes pode assim ser explicada (von Wright [1980]1987, p.62): Sempre que ocorra um fenômeno genérico p (estado de coisas, acontecimento), ocorrerá q ; a presença ou ocorrência de p basta para assegurar a presença (ocorrência) de q . Que p seja uma condição necessária de q significa que toda vez que ocorra q , ocorrerá p . Em outras palavras, a ocorrência (presença) de q exige ou supõe a ocorrência de p . Portanto, se for possível produzir experimentalmente p , também será possível provocar a ocorrência de qualquer coisa da qual p seja condição suficiente, e, do mesmo modo, mediante a remoção ou supressão de p será possível que tudo aquilo cuja condição necessária seja p não ocorra.

Um fenômeno, diz von Wright, *"pode tornar-se condição necessária e suficiente de algum outro fenômeno"* e pode *"contar com várias condições suficientes ou com várias condições necessárias"*. Também uma condição pode ser complexa, isto é, um composto veritativo-funcional de certos fenômenos genéricos ([1980]1987, p.62).

E a seguir, diz ele que há assimetrias entre os diversos tipos de condição, no que se refere à complexidade e à variedade de condições:

Uma condição complexa suficiente é uma conjunção de fenômenos. Talvez p não seja suficiente por si mesmo para garantir que r ocorra, nem por si mesmo baste q . Mas se p e q ocupam o mesmo lugar conjuntamente, é seguro que ocorre r . Uma condição complexa necessária é por sua parte uma disjunção. Quicá p não exija (incondicionalmente) a presença de q , nem (incondicionalmente) a presença de r ; mas p pode exigir de todos os modos que ao menos um dos dois, q ou r , se ache presente. (von Wright,[1971]1987,p.62).

Quanto à condição suficiente disjuntiva, ela poderia “resolver-se” numa pluralidade de condições suficientes, pois se p ou q é suficiente para r , então tanto p quanto q são por si mesmos suficientes.

A condição necessária conjuntiva também seria suscetível de uma “resolução” semelhante, pois se p e q são necessários para r , então tanto p quanto q são necessários por si mesmos ([1980]1987, p.62).

O conceito da condicionalidade também contribuiu para o esclarecimento de conceitos tais como Determinismo e Causalidade Universal. Mas, diz von Wright,[1980]1987, p.64):

A análise das idéias causais por meio de conceitos condicionais não subtrai nem resolve os problemas filosóficos envolvidos na causalidade ou na idéia de lei natural. Mas é um expediente útil para colocar estas questões como uma maior claridade.

Deixemos agora de lado os problemas relativos à análise da causalidade, em termos de condições sob uma perspectiva da lógica extensional (x causou y) ou intensional (x causalmente explica y) e passemos para o âmbito de uma perspectiva psicológica intencional (de intencionalidade).

A causação intencional, na visão de John Searle, é tratada no capítulo 4 de sua obra "Intencionalidade" ([1983] 1995, p.155-193)

A intenção de John Searle é intencionalizar a causalidade e, portanto, de naturalizar a intencionalidade (p.155). Para ele,

... a interpretação de von Wright, como a de Hume, acaba negando a visão baseada no senso comum de que as relações causais estão realmente 'lá fora' na natureza, além das regularidades. (Searle, [1983]1995, p.160).

Além disso, Searle acredita que existam relações causais entre coisas que não sejam eventos, conforme a citação que se segue:

... creio que é por confundirem as relações causais com os causadores que os adeptos da visão tradicional são inclinados a tratar as relações causais como válidas apenas entre eventos, mas elas existem entre coisas que não eventos, como bolas de bilhar e planetas ([1983]1995, p.161).

Segundo Searle ainda (p.171) os humeanos olharam para a direção errada ao buscar a causação (força, poder, eficácia etc...) enquanto objeto da experiência perceptiva, e, por isso, não conseguiram encontrá-la.

Searle acredita e afirma que a causação "*estava presente o tempo todo como parte do conteúdo das experiências perceptivas e das experiências de ação*" ([1983]1995, p.171).

A concepção de von Wright de que "*a noção de causação deriva das observações que fazemos de nós mesmos ao realizarmos ações intencionais*" (p.172) difere da concepção searleana em pelo menos três aspectos, segundo o próprio Searle:

1) tomamos consciência da causação na realização das ações, e não na observação, pois tanto o conceito de causação participa da descrição da ação

como também faz parte do fenômeno real da ação, e na experiência do agir visualizamos parte do seu conteúdo intencional como causa do movimento corporal. (Searle, [1983] 1995, p.172);

2) somos tanto diretamente conscientes da causação na percepção quanto na ação; isto é, tanto nas experiências que causam movimentos corporais (ação) como nos eventos e estados físicos que causam as experiências (percepção), estamos em ambos os casos diretamente conscientes do nexos causal (p.172);

3) não há um vínculo necessário entre eventos pois um evento é uma apresentação intencional causal de um outro evento; por exemplo: a experiência de agir é uma apresentação intencional causal de um movimento do braço, e ambos formam um evento composto, a ação de erguer o braço. O argumento de Searle diz respeito à resposta negativa de Hume à questão de como poderia o conteúdo de nossas experiências indicar que estamos diante de uma relação de causa e efeito.

Searle crê que se a própria experiência causa algo, ou é causada por algo, então não poderia haver dúvidas quanto a como uma experiência poderia nos dar uma consciência da causação, uma vez que tal consciência já faz parte da experiência.

O argumento de Searle pode assim ser expresso:

1) a consciência já faz parte da própria experiência de alguma coisa a causar ou de algo que está sendo causado, isto é, somos diretamente conscientes do nexos causal (causação) tanto na percepção quanto na ação;

2) o nexa causal (a causação) não é objeto da experiência;

3) o nexa causal é interno à experiência;

4) conclusão: não pode haver dúvidas quanto a como uma experiência pode nos dar uma consciência da causação. ([1983]1995, p.172-3).

A posição teórica de Searle ([1983]1995, p.173) difere da concepção de von Wright, no sentido de que este último não explica de que modo a observação da ação nos proporciona o conhecimento da causação, pois, se as ações em questão fossem eventos em que o conhecimento de sua causação fosse obtido através da observação (Searle não crê ser possível tomar consciência da causação na observação), então, todos os argumentos humeanos contra a possibilidade de uma experiência de vínculo necessário seriam válidos; pois poderíamos observar dois eventos: a) a nossa ação; b) o que quer que precedesse ou seguisse essa ação.

Na teoria da causalidade intencional de John Searle não há um vínculo necessário entre dois eventos: um evento do tipo “minha experiência de agir” seria uma apresentação intencional causal de um outro evento do tipo “o movimento de meu braço”, e ambos os eventos formariam o evento composto “minha ação de erguer o braço”.

Segundo Searle, portanto, tanto na percepção como na ação experimenta-se a relação causal, a qual não é inferida da regularidade. Além disso, cada enunciado causal isolado não acarretaria a existência de uma lei causal universal correspondente, isto é, um enunciado do tipo “*minha sede causou o meu ato de beber*” não implica que haja uma lei universal que

relacione eventos dos tipos pertinentes em alguma descrição ([1983]1995, p.173).

Haveria também para Searle uma relação lógica interna entre causa e efeito em todos os casos de causação intencional, sob aspectos causalmente relevantes. Por exemplo, diz ele:

...no caso da intenção prévia e da intenção em ação, a causa contém uma representação ou apresentação do efeito em suas condições de satisfação e, na percepção e na lembrança, o efeito contém uma representação ou apresentação da causa em suas condições de satisfação ([1983]1995, p.174).

Em suma, e para não nos determos mais em tão complexo tema, encerremos este assunto com a seguinte frase de John Searle:

... não estou afirmando simplesmente que a descrição da causa está internamente relacionada à descrição do efeito, mas sim que as próprias causas e efeitos estão internamente relacionados desse modo, uma vez que um é representação ou apresentação do outro ([1983]1995, p.174).

Como o nosso objetivo foi apenas o de esboçar alguns aspectos da questão da causalidade, sobretudo para oferecer uma noção da causação intencional ou mental, não nos deteremos nas várias objeções cabíveis às teses de John Searle, e passaremos agora a focar a estrutura da consciência, segundo o mesmo autor.

3.3 - A Estrutura da Consciência para John Searle

Para John Searle, a consciência é a noção mental central e *“todas as outras noções mentais: como intencionalidade, subjetividade, causação*

mental, inteligência, etc..., só podem ser plenamente compreendidas como mentais por meio de suas relações com a consciência" ([1992]1997, c.4, p.125-126).

O conceito searleano de consciência engloba tanto os estados de lucidez ou vigília quanto os variados graus que vão do pré-coma à hipervigília, passando pelo sonho, sonolência, entorpecimento, o enfado e a desatenção. Esses diferentes graus de consciência a definem como uma espécie de reostato neuropsíquico que também funciona como um interruptor do tipo liga-desliga, isto é, Consciente-Não-consciente. (Searle, [1992]1997, p.124).

Além disso, a consciência searleana assume também o significado de *"ciência, de algo passível de ser conhecido"* (awareness), e que pode inclusive continuar a ser conhecido durante o período em que o sujeito esteja inconsciente. A esse respeito diz Searle ([1992] 1997, pg. 124-125): *"além do mais, parece possível que pudéssemos levar em conta casos nos quais alguém esteja ciente de algo inconscientemente"*.

Portanto, o conceito searleano de consciência é distinto do conceito de auto-consciência. Sonhar seria ter consciência de algo, os sonhos. Sonhos seriam formas oníricas de consciência e pensamentos lúcidos seriam formas despertas ou vígias de consciência. Os diferentes graus e formas de consciência seriam passíveis de distinção num espectro de consciência que iria de um nível de consciência muito baixo, próximo ao estado de ausência total de consciência (coma), até um nível de magnitude máxima, a hipervigilância ou hiperprosexia (atenção intensa).

Para Searle “os estados conscientes sempre tem um conteúdo”. Ser consciente de algo é estar consciente e ao mesmo tempo tomar ciência do que esse algo representa significativamente, o que envolve o aspecto intencional do estado consciente. ([1992]1997, p.125)

Mas, poderíamos então supor que o conceito de “consciência onírica” a que Freud alude no seu “Projeto de uma Psicologia” de 1895, corresponderia ao conceito que Searle descreve como “formas oníricas de consciência”?

A passagem onde Freud se utiliza do conceito de consciência onírica é a seguinte:

Talvez se explique a particularidade, anteriormente indicada, da consciência onírica pelo fato de que uma corrente em retrogradação de $Q'_{\eta s}$ na direção de ϕ é incompatível com uma corrente mais enérgica na direção das vias de associação ψ . Para os processos da consciência ϕ , parecem vigorar outras condições ([1895] 1995, p.55).

Vejamos agora a citação de Searle com relação à consciência onírica:

Se durante o sono tenho sonhos, torno-me consciente, embora formas oníricas de consciência sejam geralmente de um nível muito mais baixo de intensidade e vividez do que a consciência desperta ordinária ([1992]1997, p.124).

E, pelo viés da consciência onírica, teríamos talvez uma aproximação entre a Consciência freudiana e a consciência searleana no sentido ontológico. Estamos nos referindo a uma passagem do texto do “Projeto” ([1895]1995,p.25), de Freud, em que fica claro que a Consciência é um fenômeno subjetivo, e, portanto, tem uma ontologia de primeira pessoa. A passagem é a seguinte:

Consciência é, aqui, o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso, isto é, dos processos ω (ômega); e a supressão da consciência não deixa inalterada a ocorrência psíquica, mas inclui em si a supressão da contribuição de ω {ômega}.

Osmyr Faria Gabbi Jr., tradutor e comentador da edição de 1995 do “Projeto de uma Psicologia”, de Freud, diz em sua nota 270 (Freud [1895]1995, p.172) que há basicamente três formas de consciência na teoria do aparelho psíquico de Freud:

- 1) Consciência de uma percepção (processos $\phi\psi\omega$);
- 2) Consciência de uma representação regulada pelo processo secundário de pensamento, que se daria por intermédio de representação verbais, isto é, de palavras;
- 3) Consciência de uma representação regulada pelo processo primário de pensamento, que se daria, em geral, por intermédio de imagens não-verbais, isto é, representações oníricas ou alucinações de todos os tipos imagináveis e possíveis.

Uma vez que nosso propósito no momento é nos determos nos aspectos ontológicos da consciência e do inconsciente, deixaremos como hipótese para ulteriores investigações as suposições de que não haveria, em princípio, discrepâncias conceituais entre as abordagens de Freud e Searle quanto à “Consciência”, já que para ambos a subjetividade seria um traço fundamental da mesma, e tampouco, em princípio, haveria discrepâncias quanto ao “Inconsciente” (pelo menos no sentido do Pré-consciente freudiano). Aliás, já

na introdução de sua obra "*A Redescoberta da mente*", Searle admite que podemos pensar e crer inconscientemente:

Penso que, inconscientemente, passei a acreditar que a qualidade fisiológica é inversamente proporcional ao número de referências bibliográficas ([1992]1997, p.6).

Neste aspecto, tanto Freud quanto Searle aceitariam a assunção kantiana de que podemos ter representações das quais não somos conscientes, e sermos mediatamente conscientes de representações mesmo quando não somos imediatamente delas conscientes (Kant [1798] 1970, p.22).

Passemos agora a uma descrição mais geral da estrutura da consciência na visão de John Searle, conforme exposta por ele na primeira parte do sexto capítulo de "*A Redescoberta da Mente*" ([1992]1997, p.184-203)

Searle ([1992]1997) enumera uma dúzia de características estruturais globais da consciência normal, a saber: modalidades sensoriais finitas, unidade, intencionalidade, sensação subjetiva, conexão consciência-intencionalidade, estrutura figura-fundo (gestáltica) da experiência consciente, o aspecto da familiaridade, transbordamento, o centro e a periferia, humor e a dimensão prazer-desprazer. Explicitemos sumariamente cada uma das características anunciadas:

1) Modalidades sensoriais finitas – A consciência humana seria manifestada num número estreitamente limitado de modalidades sensoriais, tais como: os sentidos de visão, tato, olfato, paladar, audição, equilíbrio, propriocepção, interocepção, cinestesia, cenestesia, fluxo de pensamento (imagens e palavras), sentimentos (emoções e desejos), sensação de prazer-desprazer.

2) *Unidade* – Os estados conscientes se apresentariam geralmente como parte de uma sequência unificada ou integrada em que não ocorreria somente uma experiência isolada de cada vez, e sim, diversas experiências simultaneamente, em qualquer nível funcional. A unidade de consciência engloba pelo menos funções experimentais com ocorrência tanto sucessivas de certo período (unidade horizontal) quanto as com ocorrência simultânea (unidade vertical). Sem a unidade horizontal do presente recordado e a unidade vertical da junção dos elementos numa coluna unificada, não haverá a compreensão do sentido normal de nossas experiências(p.188).

3) *Intencionalidade* – A maior parte da consciência seria intencional, isto é, dirigida a alguma coisa em particular, ainda que tal coisa não exista realmente. A consciência é consciência “de” algo e esse “de” é o “de” de intencionalidade. Toda intencionalidade é aspectual no sentido de que a experiência de observar um objeto é sempre em perspectiva, isto é, sempre a partir de um ponto de vista, de uma experiência sob determinados aspectos e a partir de uma certa posição espacial. Quando ouço um som, faço-o unicamente de uma certa direção e ouço determinados aspectos ou características dele. Há diversas formas de intencionalidade, conscientes e inconscientes, e todo estado intencional tem uma forma aspectual (p.188-189).

4) *Sensação ou impressão subjetiva dos estados mentais conscientes* – A subjetividade envolve o aspecto “sentir-se como” de estados conscientes, o que permite especular sobre como seria sentir-se como um golfinho e nadar brincando no mar (p. 190).

5) *A conexão entre consciência e a intencionalidade* – Uma teoria completa da intencionalidade deveria exigir uma descrição da consciência, pois “somente um ser que pudesse ter estados intencionais conscientes poderia ter estados intencionais de algum modo. e todo estado intencional inconsciente é pelo menos potencialmente consciente” p.190).

6) *A estruturação ou organização gestáltica, figura-fundo, da percepção ou experiência consciente perceptiva* – A percepção tem uma característica que parece ser própria da consciência em geral: os objetos do foco da atenção estão contra um pano de fundo e o resultado fenomênico é a estrutura figura-fundo das experiências conscientes. As percepções são organizadas em objetos e características de objetos, e conseqüentemente todo ato (normal) de ver é “ver como”; todo ato (normal) de perceber é “perceber como”, e toda consciência é consciência de algo. A percepção é uma função da expectativa. A estrutura figura-fundo é um caso especial da característica mais geral da estruturalidade.

7) *O aspecto de familiaridade da consciência* – A “sensação” (aspecto) de familiaridade percebida pela nossa consciência permite o reconhecimento e a categorização de uma ampla variedade de objetos, cenas, pessoas e visões da vida cotidiana, até um limite no qual nada seja reconhecível ou categorizável como familiar, por se apresentar como algo dissemelhante, patológico, estranho, como se nunca tivesse sido visto ou percebido antes.

O aspecto de familiaridade torna possível grande parte da organização e da ordem das experiências conscientes. A consciência é categorial e “as



categorias têm que existir antes da experiência, porque são condições de possibilidade de ter precisamente essas experiências” (p. 195-196). Todo ato de percepção é “perceber como” e toda consciência “de” é consciência “como”, o que requer categorias prévias. Assim, a percepção está sob o aspecto de familiaridade porque as categorias que a tornam possível são em si mesmas categorias familiares.

8) *Transbordamento ou extravazamento de conteúdo* – É o fenômeno caracterizado pelo fato dos estados conscientes se referirem a algo mais que o seu conteúdo imediato. Esse algo mais é constituído de outros pensamentos que se associam aos primitivos numa cadeia de extensibilidade ilimitada. Um tipo extremo de caso seria a ocorrência repentina de uma idéia que traz uma compreensão abrangente e sintética sobre um dado problema (insight): “É isso mesmo, agora eu entendi tudo”, “Eureka” (descobri).

9) *O centro e a periferia da atenção no campo da consciência* – “Somos conscientes de um número muito grande de coisas a que não estamos atentos ou sobre as quais não estamos focalizando nossa atenção” (p. 198). Há diferentes níveis de atenção dentro dos estados conscientes; podemos dirigir nossa atenção central ou focal para um nível superior de questões filosóficas e ao mesmo tempo dirigir a atenção periférica para níveis inferiores (ao dirigir um automóvel). É errado afirmar que muitas coisas que estão na periferia do campo da consciência são inconscientes. Somos inteiramente conscientes de nossas ações, mesmo quando isso não esteja no centro de nossa atenção. As experiências se deslocam do centro para a periferia e vice-versa, de acordo com a necessidade da vida de relação.

10) *Condições de limites da consciência: a situação ou localização espaço-temporo-socio-psico-biológica dos estados conscientes* – Qualquer estado de consciência é localizado, mas a localização em si não pode ser o objeto da consciência. O sentimento de desorientação ocorre quando momentaneamente somos incapazes de recordar ou nos situarmos no tempo e no espaço.

11) *Humor ou disposição (estado) de ânimo* – O humor fornece a tonalidade afetiva que caracteriza o conjunto ou uma seqüência de estados conscientes.

A tonalidade, seja eufórica, “neutra” ou depressiva, permeia todas as experiências conscientes, em graus variados e cambiantes, sendo que a tonalidade intermediária é apenas aparentemente neutra.

12) *A dimensão de prazer e desprazer da consciência* – Os estados conscientes possuem uma dimensão que compreende sensações e sentimentos variados, numa escala abrangente cujos pólos são o desprazer de um lado e o prazer do outro, havendo posições intermediárias aparentemente neutras. Aqui haveria semelhanças teóricas com Freud, que distingue, mas aproxima, *desprazer-dor* e *prazer-gôzo*, tema muito interessante, mas que não abordaremos.

Após esse breve esboço das principais características da consciência, analisemos, agora, os três erros tradicionais sobre os estados conscientes.

Para Searle há três teses sobre a consciência que seriam falsas e que dizem respeito a esses três assuntos : autoconsciência, introspecção e

incorrigibilidade ([1992]1997, p. 203-215). Vejamos em que consistem estas noções.

1) *Autoconsciência* - a tese da autoconsciência diz o seguinte: “*Todos os estados conscientes são autoconscientes*” ([1992]1997, p. 203-206).

Mas será possível a um estado consciente ter consciência de si mesmo? É possível a consciência dirigir-se aos seus próprios estados conscientes?

Do mesmo modo que podemos deslocar nossa atenção dos objetos no centro da consciência para aqueles na periferia, tornando central o que era periférico, também poderíamos, de modo semelhante, deslocar nossa atenção do objeto da experiência consciente para a experiência em si.

Para Searle, podemos afirmar num sentido técnico que existe um sentido de “autoconsciência” em que seria trivialmente verdadeiro que todo estado consciente é autoconsciente, isto porque a possibilidade de um deslocamento de atenção está presente no próprio estado. A atenção que estava centrada na cena percebida se deslocaria para a experiência do ato de ver esta mesma cena. Os pintores impressionistas deslocaram sua atenção do objeto para a experiência visual real que tiveram quando olharam para o objeto (autoconsciência do caráter das experiências).

Searle aceita a tese da autoconsciência somente no sentido técnico-filosófico que acabamos de expor, mas a nega no sentido ordinário:

No sentido ordinário, há claramente estados de consciência nos quais estou consciente de minha própria pessoa, talvez, mas não necessariamente consciente de meus próprios estados conscientes” ([1992]1997, p. 204).

Um exemplo de falsa autoconsciência e um erro tradicional seria admitir que há autoconsciência no momento em que descobrimos que, num acesso de distração, esquecemos de vestir a roupa quando já nos encontramos na via pública e percebemos o espanto das pessoas. Portanto, só há autoconsciência quando há deslocamento da atenção do objeto observado para o estado em si.

2) *Introspecção*: Searle afirma que não podemos distinguir o ato da introspecção dos próprios estados mentais conscientes do mesmo modo que o fazemos na visão entre o objeto visto e a experiência visual que se tem quando se percebe o objeto ([1992] 1997, p. 207).

Não haveria introspecção, no sentido de “inspecionar dentro”, pois isto exigiria uma distinção entre o objeto inspecionado e a sua inspeção, e não poderíamos fazer tal distinção no caso dos estados conscientes. Assim exemplifica Searle [1992] 1997, p. 208):

Podemos dirigir o estado mental a outro; podemos pensar sobre nossos pensamentos e sentimentos; e podemos ter sentimentos sobre nossos pensamentos e sentimentos; mas nada disso envolve uma faculdade especial de introspecção.

Ele considera que apenas no sentido ordinário, de senso comum, poderíamos aceitar a noção de introspecção, isto é, no sentido de refletir sobre nossos próprios estados mentais, algo natural em qualquer forma de autoconhecimento.

3) *Incorrigibilidade* : A incorrigibilidade das descrições ou relatos subjetivos (de primeira pessoa) de estados mentais é uma característica da concepção cartesiana tradicional de mente. John Searle, contudo, considera

que a afirmação de incorrigibilidade parece ser obviamente falsa, uma vez que não é impossível que alguém se engane sobre os conteúdos de seus próprios estados mentais.

A corrigibilidade parece ser uma hipótese mais provável do que a da incorrigibilidade dos conteúdos dos estados mentais. Searle considera a tese da incorrigibilidade como uma decorrência de uma confusão de níveis categoriais em que a ontologia subjetiva do mental se confunde com a certeza epistêmica. O fato dos estados mentais conscientes terem uma ontologia subjetiva, não se poderia inferir que uma pessoa não pudesse estar equivocada sobre seus estados mentais (sentimentos, pensamentos etc).

Os modelos padrões de equívocos, baseados na distinção *aparência-realidade* não funcionariam no caso da existência ou caracterização de estados mentais, e isto seria tudo o que se poderia inferir da ontologia subjetiva. Embora possa haver uma distinção entre como as coisas nos aparecem (*aparência*) e como elas realmente são (*realidade*), no que tange aos relatos ou descrições do mundo em geral “ *no caso de como as coisas aparecem a mim, não há distinção realidade-aparência a ser feita*”, isto é, “*não podemos fazer a convencional distinção realidade-aparência para as próprias aparências*” (Searle[1992]1997,p.211)

A resistência consciente em admitir um preconceito seria uma das causas da auto-ilusão (auto-engano). Vejamos a explicação de Searle na seguinte citação:

O agente tem um ódio junto com um desejo de não ter esse ódio, isto é, uma forma de vergonha desse ódio. Para conciliar esses dois, o agente evita conscientemente pensar sobre seu ódio, e assim é

sinceramente capaz de recusar-se a admitir a existência do mesmo quando confrontado com a evidência. Esta é, seguramente, uma forma comum de auto-ilusão ([1992]1997, p.212-13).

Portanto, dada a existência disseminada do fenômeno psicológico do auto-engano, deve haver algum erro na “prova da impossibilidade da auto-ilusão”:

a fim de que x iluda y, x tem que ter uma crença de que p e tem que tentar com êxito induzir em y a crença de que não p. Mas, no caso em que x é idêntico a y, parece que x teria que produzir em si mesmo a crença autocontraditória de que p e não p. E isto parece impossível. (Searle [1992]1997, p.212).

O auto-engano surgiria a partir de uma condição mental ambivalente constituída de desejos antagônicos, como tentativa de conciliá-los. A evitação consciente de pensar sobre o desejo levaria o indivíduo a recusar-se a admitir a existência do desejo, e quando confrontado com a evidência, ele se auto-enganaria.

Se x é idêntico a y, e x deseja iludir y, p e não-p serão desejos simultâneos do sujeito xy.

Uma outra forma de equívoco seria a interpretação errônea. Vejamos um exemplo disso, conforme Searle ([1992]1997, p.213):

Por exemplo, no calor de uma paixão um homem pode pensar que esteja amando, na verdade pensar muito sinceramente que esteja amando, mas mais tarde chegar a compreender que, na ocasião, apenas interpretara erroneamente seus sentimentos.

Portanto, a interpretação errônea não decorreria apenas de inferências incorretas a partir de evidências insuficientes, mas também de estados intencionais de uma pessoa que “pode interpretar erroneamente seus próprios estados intencionais ao não conseguir perceber suas inter-relações e situá-los

corretamente em relação ao background de capacidades mentais não-representativas (Searle [1992]1997, p.213).

Incons. Um último caso de auto-engano para Searle seria a simples *desatenção* em relação às mudanças ocorrentes na realidade. O equívoco seria uma questão de foco da atenção, e não um problema de distinção entre aparência e realidade.

Ele conclui que os equívocos relativos à autoconsciência, à introspecção e à incorrigibilidade têm origem comum na tradição cartesiana, que considera a consciência como a base epistemológica para todo e qualquer conhecimento. Daí a necessidade da tese da incorrigibilidade, pois para que a consciência seja a base epistêmica há que se ter antes um certo conhecimento seguro dos estados conscientes, o que só seria possível mediante uma faculdade especial de introspecção, que proporcionasse ao Ego (Sujeito), fonte de todo o conhecimento, uma conexão entre consciência e auto-consciência.

Mas, finaliza Searle, *“incorrigibilidade e introspecção não têm nada a ver com as características essenciais da consciência. São apenas elementos de teorias filosóficas equivocadas sobre ela”* ([1992]1997, p.214-215).

Finalizamos, assim, esse levantamento dos aspectos mais problemáticos relativos à subjetividade, à ontologia da relação mente-corpo e ao inconsciente-consciência, e à estrutura da consciência na visão searleana.

Para terminar este terceiro capítulo, gostaríamos de lembrar que as questões aqui levantadas pretenderam apenas ressaltar os aspectos polêmicos das questões que envolvem a estrutura da mente e a relação mente-cérebro, assunto este que trataremos no próximo capítulo, enfocando as noções de

Inconsciente e Consciência, tomando como referência o capítulo 7 de “*A Redescoberta da Mente*,” de John Searle ([1992]1997), intitulado “*O Inconsciente e a sua relação com a Consciência*”.

Capítulo 4

O INCONSCIENTE FREUDIANO E A SUA RELAÇÃO COM O CONSCIENCIALISMO SEARLEANO



Capítulo 4

**O INCONSCIENTE FREUDIANO E A SUA
RELAÇÃO COM O CONSCIENCIALISMO
SEARLEANO**

4.1- O inconsciente neurofisiológico e a Consciência

No capítulo 2, da obra "A Paleontologia da Mente" (1992/1997), John
Rough, filósofo e psiquiatra de formação de medicina, trata a relação com
a Consciência afirmando de início que a construção histórica da relação entre
o "inconsciente" e o "consciente" é de longa data. Para ele, há uma
inversão de valores quanto a importância de cada um, e isso é o que
ele defende e busca explicar.

Capítulo 4

O INCONSCIENTE FREUDIANO E A SUA RELAÇÃO COM O CONSCIENCIALISMO SEARLEANO

Após explanarmos, no capítulo anterior, as noções de sujeito e subjetividade nas concepções de Freud e Searle, assim como também outras noções: causalidade, condicionalidade, auto-consciência, incorrigibilidade, introspecção entre outras, passemos agora à discussão sobre o Inconsciente freudiano na sua relação com o consciencialismo searleano. Começemos pelo inconsciente neurofisiológico de John Searle no âmbito da interação mente-cérebro.

4.1- O Inconsciente neurofisiológico e a Consciência

No capítulo 7, da obra “A Redescoberta da Mente”([1992]1997), John Roger Searle debate a questão do conceito de Inconsciente e a sua relação com a Consciência, afirmando de início que a concepção freudiana da relação entre a “Consciência” e o “Inconsciente” é, na base, incoerente. Para ele, houve uma inversão de valores quanto à importância que se atribuía à consciência, a qual se deslocou para o inconsciente.



A ciência cognitiva em sua tendência mais geral passou, segundo Searle, a dar mais importância aos processos mentais inconscientes, considerados objetivos, que aos conscientes ou subjetivos, estabelecendo-se uma identidade conceitual entre a mente fenomenológica ou natural e a mente computacional ou artificial.

Dessa maneira, os processos mentais subjetivos conscientes perderam a importância enquanto objetos da investigação científica moderna em favor dos processos mentais objetivos inconscientes. E isto, concluímos nós, aproximou Freud dos filósofos e cientistas cognitivistas que se voltaram para sua obra, especialmente para o “Projeto de uma Psicologia”, de 1895.

Searle nos diz que “*não temos uma noção nítida de estados mentais inconscientes*” ([1992] 1997, p.218). Mas, se Freud a tivesse, não teria feito o uso metodológico da metaforização na sua descrição do Inconsciente com a finalidade de obter uma compreensão mais ampla de sua realidade, e, isso vale tanto para o inconsciente adjetivado da teoria do aparelho psíquico (“*O Projeto*”, 1895) quanto para o Inconsciente “substantivado” na forma de sistema ou processo, de obras posteriores (1900, 1915, 1923).

A primeira grande objeção de Searle se expressa na questão: “*Como poderíamos subtrair a consciência de um estado mental e ainda resultar um estado mental?*” ([1992] 1997, p.219).

Tal questão já pressupõe a descrença searleana de que a “Consciência” pudesse ser um fator agregado à cognição como pretendeu Freud em “Sobre a concepção das afasias”, de 1891. Diz Freud no “Projeto”, de 1895, em evidente alusão à concepção epifenomenalista da consciência de “Sobre as Afasias”:

“...a consciência é {seria} só um aditivo aos processos fisiológico-psíquicos, cuja supressão não alteraria nada no curso psíquico” ([1895]1995, p.25). Para o Freud do “Projeto”, a Consciência não é o lado subjetivo de toda ocorrência psíquica, nem é inseparável do processo mental mas tampouco é um epifenômeno ou fator agregado como no texto de 1891. A Consciência seria o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso e sua supressão não deixaria inalterada a ocorrência psíquica, mas incluiria em si a supressão da contribuição dos neurônios perceptivos (ω), que a apresentariam.

Nesse ponto, não haveria divergência, em princípio, entre Freud e Searle, pois processos físicos cerebrais seriam estados cerebrais inconscientes produzidos pelo cérebro, e o estado mental seria um estado neurofisiológico num nível superior, de um ponto de vista ontológico-monista.

Para Searle), os estímulos que nos afetam, em sua grande variedade, *“causam estados internos, subjetivos, unificados, ordenados e coerentes de ‘tomada de conhecimento’ (awareness) ou de sensibilidade.”* Além disso, *“toda nossa vida consciente é causada por esses processos de nível inferior”* (Searle[1997]1998, p.31).

Ele considera que a maneira como o senso comum pergunta *“como os processos cerebrais causam a consciência?”* já está filosoficamente comprometida, uma vez que implicaria em uma versão dualista entre a mente e o cérebro ou entre a consciência e o cérebro ([1997]1998, p.32).

Explica Searle ([1997]1998, p.33) que a consciência pode ser definida como

estados de sensibilidade e 'tomada de conhecimento' (awareness) que começam normalmente quando acordamos de um sono sem sonho e continua até que durmamos novamente, caímos em coma, morremos ou ficamos 'inconscientes'. Os sonhos são uma forma de consciência, ainda que bem diferente dos estados em que estamos plenamente acordados. A consciência, assim conceituada, é como um interruptor.

Portanto, a acepção searleana de consciência é a de estados mentais dentro do campo da consciência que variam da sonolência à consciência hipervigil (full awareness), *"um fenômeno interno qualitativo de primeira pessoa"* ([1997]1998, p.33).

A questão da consciência é tão complexa que se torna muito difícil determinar em que ponto de desligamento se encontram os limites entre a consciência em geral e o caso especial da auto-consciência (self-consciousness). *"No entanto, a consciência não implica necessariamente auto-consciência (self-consciousness) ou consciência de si (self-awareness)"*, diz Searle ([1997]1998, p.33)

Mas, objetaríamos que se os sonhos são uma forma de consciência, ainda que bem diferente da de vigília, onde estaria o limite que separaria a consciência vígil da onírica (do sonho)? E sem esse limite seríamos levados a adotar um conceito tão amplo que dissolveria o problema sem resolvê-lo, pois, como nos adverte Freud ([1915]1996, AE-14,p.166); ESB-14,p.195), *"...quem se rebelou contra a suposição de algo psíquico inconsciente não pode ficar satisfeito trocando-o por uma consciência inconsciente."*

A distinção precisa entre as realidade física e mental criou um dualismo entre a matéria inconsciente e a mente consciente que *Freud* tentou romper por meio do Inconsciente mental com suas raízes biofísicas.

Para Searle, não há dualismo algum na sua concepção de processos cerebrais não-conscientes como causa, e estados conscientes como efeito, pois a concepção de causalidade que ele utiliza não é a concepção clássica em que todas as relações causais ocorrem entre eventos distintos e ordenados sequencialmente no tempo ([1997]1998, p. 35). Ele pretende ter dissolvido o problema mente-cérebro afirmando que *“os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro”* ([1992]1997, p.7). Esse naturalismo biológico considera que os processos e fatos mentais são tão naturais quanto a digestão, a mitose e a meiose celular, a secreção enzimática ou a neurotransmissão.

Diz Searle(1998, p.35):

Processos de nível inferior no cérebro causam meu atual estado de consciência; mas este estado não é uma entidade separada do meu cérebro; ele é apenas uma propriedade do meu cérebro no momento atual. A propósito, a análise de que os processos cerebrais causam a consciência, mas que a consciência, propriamente dita, é uma ‘propriedade’ do cérebro, fornece uma solução ao tradicional problema mente-corpo. Uma solução que evita tanto o dualismo quanto o materialismo, ao menos tais como são tradicionalmente concebido.

Mas, ele próprio afirma em seguida que não temos qualquer idéia de como os processos cerebrais, que são fenômenos objetivos, quantitativos, podem causar estados mentais internos, qualitativos, que são fenômenos subjetivos. Ele não explica o problema dos “qualia”; apenas considera que

"todos os fenômenos conscientes são experiências subjetivas qualitativas e portanto são qualia". ([1997]1998, p.36). Para ele, a consciência "é uma série de estados qualitativos". ([1997]1998, p.36).

Searle considera que o problema da consciência consiste em explicar exatamente como os processos neurobiológicos no cérebro 'causam' nossos estados subjetivos de 'tomada de conhecimento' ou de sensibilidade, sem cair no dualismo ou no reducionismo. Ele recusa o dualismo de propriedades e diz que aceitá-lo seria o mesmo que negar a visão científica de mundo e concluir *"... que realmente vivemos em dois mundos bem distintos, um mental e um físico, ou pelo menos que há duas espécies diferentes de propriedades, mental e física"* ([1997]1998, p. 208).

Após concluir que a consciência é irreduzível ao cérebro e que não é necessário admitir-se uma ontologia dualista, seja de substância ou de propriedade, Searle propõe, como meta promissora de pesquisa, um estudo abrangente da consciência por meio do inconsciente, pois *"há diversos casos clínicos de processos no cérebro que são psicologicamente reais, mas que não possuem uma manifestação consciente"* ([1997] 1998, p.211). Para Searle (p.213), a consciência é una, e *"toda a variedade de formas de nossa vida consciente está unificada em um único campo consciente"* que *"inclui sensações corporais"* (dor, sabor etc), percepções visuais e reflexões sobre problemas matemáticos ou filosóficos. Mas, não é exatamente assim que Freud, em princípio, concebe a Consciência? Discordaria ele de Searle quando este afirma que *"a consciência é uma propriedade real e intrínseca de certos sistemas biológicos tais como você e eu?"* ([1997] 1998, p.223).

A seguir analisaremos as divergências de Searle em relação a Freud no que tange a categorias epistêmicas.

A primeira impressão que Searle nos causa é a de uma leitura dos argumentos freudianos de modo excessivamente literal, o que nos parece temerário em relação a um autor como Freud, que faz uso amplo de categorias metafóricas ao longo da sua obra.

Pensamos que Freud está longe de esboçar argumentos ou concepções ingênuas ou incoerentes acerca do Inconsciente, e somente uma interpretação literal poderia nos levar à uma conclusão oposta.

Searle concorda com Freud, pensamos, quando afirma que:

...sem dúvida, há muitos (estados mentais) que não poderiam ser trazidos à consciência por uma razão ou outra – podem ser dolorosos demais e, portanto, por demais reprimidos para que pensemos neles, por exemplo. Todavia, nem todo estado de um agente é um estado mental, e nem sequer todo estado do cérebro que atua essencialmente na produção de fenômenos mentais é, ele mesmo, um fenômeno mental ([1992]1997, p.221).

Na concepção searleana, um estado inconsciente é um estado mental inconsciente quando possui características ou propriedades causadas por estruturas cerebrais, reais, que em si não são estados mentais, isto é, uma estrutura não-mental causa o fenômeno mental, o qual, enquanto estado mental inconsciente, não se reduz à estrutura cerebral causal que o gerou, e nem com ela se identifica. Portanto, os estados cerebrais são ‘não-conscientes’, enquanto que os estados mentais podem ser inconscientes ou conscientes. Nesse aspecto, não haveria divergência, em princípio, com as idéias contidas no “Projeto” de Freud.

Searle se preocupa em distinguir, em sua teoria do inconsciente, os fenômenos genuína ou intrinsecamente intencionais daqueles que se comportam “como se” tivessem intencionalidade, mas que na realidade não a tem, pois não implicam a presença de nenhuma intencionalidade, uma vez que não são mentais. Atribuições metafóricas de estados mentais intencionais a estados não-mentais podem levar a equívocos quando dotamos literalmente os fenômenos não-mentais de propriedades intencionais inconscientes, adverte Searle.

Sem a distinção entre a atribuição literal e a metafórica de intencionalidade, tudo no universo se tornaria mental e conseqüentemente absurdo.

Analisemos agora um dos princípios fundamentais da concepção searleana sobre a relação mente-cérebro que é a noção de conectabilidade do inconsciente à consciência.

4.2- O Princípio da Conectabilidade do Inconsciente à Consciência

Na concepção searleana, um estado mental inconsciente é um estado cujo conteúdo é um conteúdo possível da consciência, isto é, que poderia ser ou poderia ter sido consciente. Portanto o *“princípio da conexão”* pode ser definido como aquele em que *“todos os estados intencionais inconscientes são em princípio acessíveis (conectáveis) à consciência”* (Searle,[1992]1997, p.224).



A base do argumento searleano que sustenta seu princípio da conectabilidade do inconsciente à consciência, é constituída por duas afirmações, dois fatores axiomáticos:

a) um estado intencional inconsciente tem que ser intrinsecamente mental, e b) ele tem que ter determinada forma ou característica aspectual ([1992]1997, p. 223).

Desdobraremos estes dois fatores axiomáticos numa série de afirmações que funcionarão como condições da conectabilidade: 1) A intencionalidade inconsciente intrínseca é genuinamente mental e não deve ser confundida com a pseudo-intencionalidade das descrições lingüísticas metafóricas (ou “como se”) isto é, com as expressões verbais do tipo “como-se fosse mental” ou “como se tivesse intencionalidade mental”; 2) Estados mentais intencionais inconscientes são intrínsecos e devem ser descritos literalmente; 3) Estados mentais intencionais intrínsecos podem ser inconscientes ou conscientes e sempre têm determinadas formas ou características aspectuais que constituem o estado mental sob alguns aspectos, sem considerar outros tantos que poderiam estar presentes em um determinado instante. Toda crença, desejo ou fenômeno intencional tem uma forma aspectual, a partir do ponto de vista do agente que crê, deseja ou intenciona. Quem não sabe que H_2O é água pode desejar água sem desejar H_2O ; 4) A interpretação da realidade por um sujeito que pensa é sempre segundo uma determinada forma aspectual e não há como se estabelecer inferências acerca do que ele pensa somente a partir do seu comportamento, pois,

...nenhuma soma de fatos comportamentais constitui o fato de que a pessoa representa o que quer sob um aspecto e não sob outro. Isto não é uma questão epistêmica. É igualmente verdadeiro, embora menos óbvio, que nenhuma soma de fatos neurofisiológicos submetidos a descrições neurofisiológicas constitui fatos aspectuais. (Searle[1992]1997, p.227).

Para Searle ([1992]1997, p.228) “a especificação do neurofisiológico em termos neurofisiológicos não é ainda uma especificação do intencional”; 5) Estados mentais inconscientes são estados puramente neurofisiológicos durante o tempo em que não são conscientes. O estado de sono sem sonhos é um estado mental inconsciente, mas os únicos fatos que existem, enquanto o sujeito está completamente inconsciente, são os fatos neurofisiológicos e

...as únicas coisas acontecendo em seu cérebro inconsciente são seqüências de eventos neurofisiológicos ocorrendo em arquiteturas neuronais. Durante o tempo em que os estados estão totalmente inconscientes, não há simplesmente nada lá, exceto estados e processos neurofisiológicos. (Searle,[1992]1997, p.228-229).

6) Um estado intencional inconsciente é um estado que é um pensamento ou experiência consciente possível, isto é, são conteúdos possíveis da consciência. Embora não haja nenhuma forma aspectual no nível de neurônios e sinapses, ainda assim os estados mentais intencionais inconscientes têm uma forma aspectual constituída por conteúdos de pensamento ou experiência; 7) “A ontologia do inconsciente consiste em características objetivas do cérebro capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos” (Searle[1992]1997, p.230). Na ontologia objetiva de Searle, o cérebro possui uma capacidade causal de produzir consciência, e essa característica causal é compatível com bloqueios de outras causas interferentes tais como repressão psicológica ou

lesão cerebral, por exemplo. Ele coloca a lesão estrutural do cérebro no mesmo nível da repressão psicológica, no que se refere a 'outras causas interferentes' no processo causal do cérebro de produzir pensamentos conscientes subjetivos, dando-nos a impressão de que ele concede ao estado mental o estatuto de uma estrutura autônoma, portadora de capacidade causal para produzir bloqueio na função cerebral.

Em síntese: a tese searleana é a de que qualquer estado mental intencional inconsciente é, em princípio, acessível à consciência, isto é, pode ser trazido à consciência, uma vez que a neurofisiologia cerebral possui, em princípio, a capacidade de causar consciência ou tornar conscientes os conteúdos de pensamento e de experiência. Nesse aspecto, ela diferiria da tese freudiana, pois, na psicanálise, nem todos os conteúdos inconscientes podem ser "esvaziados" do reservatório mental inconsciente, o "Inconsciente", e trazidos à Consciência ou ao Consciente.

Consideremos agora a relação latência-manifestação à luz do pensamento searleano.

Searle considera que os fenômenos mentais inconscientes causam os pensamentos conscientes a partir de estados cerebrais não-conscientes. Para ele, crenças inconscientes seriam na verdade estados cerebrais disposicionais para a produção de pensamentos e comportamentos conscientes. Atribuir crença em algo a alguém que se encontra inconsciente em dado momento seria atribuir à uma ontologia neurobiológica a capacidade disposicional causal de produzir pensamentos conscientes como efeito. E portanto, *"o conceito de intencionalidade inconsciente é, por conseguinte, aquele de uma latência*

relativamente a sua manifestação na consciência.” (Searle,[1992]1997, p.231).

A latência seria exatamente essa espécie de disposição ou capacidade causal para produzir determinados efeitos ou manifestações na consciência, a saber, pensamentos conscientes com formas aspectuais específicas.

Como conclusão para o argumento a favor do princípio da conectabilidade ou acessibilidade à consciência, Searle afirma que:

o único fato acerca das estruturas neurofisiológicas que corresponde à atribuição de forma aspectual intrínseca é o fato de que o sistema tenha a capacidade causal de produzir estados e processos conscientes, em que essas formas aspectuais específicas são manifestas ([1992]1997, p.232).

Antes de abordarmos a crítica searleana do Inconsciente freudiano, analisemos primeiramente a questão problemática da interação mente-cérebro e a solução proposta por Searle.

4.3- A Interação Mente-Cérebro e a Solução Searleana

Na concepção searleana da mente há somente duas coisas na vida mental: 1) estados e processos neurofisiológicos inconscientes causados por estruturas neurobiológicas cerebrais e capazes de gerar estados mentais conscientes, e 2) estados mentais conscientes.

A principal conclusão de Searle ([1992]1997, p.232) é que “*não há nenhum estado mental intencional profundamente inconsciente*” que seja inacessível à consciência, pois, em princípio, tudo o que é mental é acessível ou conectável a ela.

Mas, como o cérebro causa a consciência? Onde ela se localiza? Como isso ocorre? Como Searle soluciona o problema da relação mente-cérebro?

Vejamos o que ele nos diz na sua obra "*O mistério da consciência*" (Searle[1997]1998, p. 206):

... não temos uma idéia clara de como qualquer coisa no cérebro poderia 'causar' estados conscientes. Acredito que nossa noção de mistério será eliminada quando tivermos, se tivermos, uma resposta para a pergunta causal.

Entretanto, quando se trata de fornecer uma teoria que dê conta de explicar a consciência, ele diz ([1997]1998, p.210):

...mas, que tipo de teoria explicaria como o cérebro causa a consciência? O que deveriam ser tais mecanismos"? Neste ponto, temos francamente de confessar nossa ignorância. Nem eu nem ninguém sabe atualmente como tal teoria seria, e acredito que fornecer tal teoria será uma responsabilidade para a próxima geração de neurobiologistas

Searle aponta as direções que não deveriam ser tomadas na pesquisa científica, conforme se segue:

Pode acontecer que nossa tentativa de compreender o cérebro no nível dos neurônios seja tal inútil quanto procurar compreender o motor de um carro no nível das moléculas de metal no bloco cilíndrico. (Searle[1997]1998, p.211)

A solução searleana aponta para a neurobiologia e a neurofisiologia da consciência, de acordo com suas próprias palavras na seguinte citação:

O mistério da consciência será gradualmente removido quando solucionarmos o problema biológico da consciência. E ainda "no presente, não sabemos nem como funciona, nem, ao menos, como o cérebro poderia funcionar para causar a consciência. Não compreendemos como tal coisa seja até mesmo possível". (Searle[1997]1998, p.213).

Searle confessa, ao mesmo tempo, uma ignorância científica realista acerca da relação cérebro-mente, e uma certeza metafísica otimista de senso comum acerca do que denomina uma

...consideração evidente e, acredito, decisiva: Se sabemos algo sobre o mundo, temos, com certeza, conhecimento de que os processos cerebrais causam realmente nossos estados de consciência. Já que sabemos, de fato, que isso acontece, devemos pressupor, pelo menos em princípio, a possibilidade de descobrir 'como' isso acontece ([1997]1998, p.210).

Portanto, a estratégia searleana é: 1) confessar nossa ignorância a respeito de como seria uma teoria explicativa da mente; 2) acreditar que a neurobiologia fornecerá futuramente essa teoria; 3) ser otimista e considerar evidente e decisiva a crença de que *"os processos cerebrais causam realmente nossos estados de consciência"* ([1997]1998, p.210); 4) acreditar que *"já que sabemos, de fato, que isso acontece, devemos pressupor, pelo menos em princípio, a possibilidade de descobrir 'como' isso acontece"*; 5) assumir que as correlações são evidências de uma relação causal passível de ser descoberta; 6) admitir que a relação causal entre o cérebro e a consciência é teoricamente explicável ou inteligível; 7) atingir um princípio teórico unificador da neurociência, isto é, uma teoria de como o cérebro funciona e de como causa a consciência e a vida mental. Em suma, uma teoria da vida mental; 8) explorar a consciência por intermédio do inconsciente neurofisiológico como linha promissora de pesquisa científica. ([1997]1998, p.210-211).

E desse modo, Searle deixa aos neurocientistas a missão de desvendar os mistérios da relação cérebro-consciência e propõe o estudo do inconsciente por meio de *"casos clínicos de processos no cérebro que são*

psicologicamente reais, mas que não possuem uma manifestação consciente".([1997]1998, p.211-212). Mas, como o inconsciente searleano é um inconsciente cerebrogênico, sua proposta é pesquisar casos clínicos de lesão cerebral e sua correlação com as descrições conscientes das percepções sensoriais nos indivíduos pesquisados, o que possibilitaria compreender e *"localizar os mecanismos específicos através dos quais o cérebro causa a consciência"*(Searle[1997]1998, p.213).

O famoso problema mente-corpo, no seu caso particular mente-cérebro, fonte de tanta controvérsia há mais de dois mil anos, tem, para Searle, uma solução simples e ao alcance de qualquer pessoa instruída acerca de um estudo sério sobre o cérebro. *"Aqui está ela"*, diz Searle ([1992]1997, p.7): *"os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro"*.

E na sua obra *"O Mistério da Consciência"*([1997]1998, p.225) aponta

A consciência é causada pelo comportamento de microelementos de sistemas nervosos, e é percebida nas estruturas desses sistemas nervosos. A consciência não é redutível tal como são outras propriedades biológicas, porque possui uma ontologia de primeira pessoa.

Ele define a consciência como algo causado pelos microelementos de sistemas orgânicos vivos que se formaram a partir de partículas de campos de força do universo. Ela só existiria quando fosse experimentada como tal, e, a consciência e a experiência da consciência seriam a mesma coisa; não haveria como fazer uma distinção nítida entre a nossa experiência da propriedade de ser consciente e a propriedade propriamente dita([1997]1998, p.225).

A solução pretendida por Searle para o problema mente-cérebro passa pela análise de que os processos cerebrais causam a consciência, mas que a consciência, propriamente dita, é uma 'propriedade' real e intrínseca do sistema biológico cerebral.

Mas, ao mesmo tempo que pretende ter resolvido o problema, nega que sua afirmação seja metafísica, apelando para a certeza do senso comum como pressuposto teórico que possibilitará aos futuros neurobiologistas fornecer uma teoria que solucione o problema biológico da consciência, isto é, da relação cérebro-mente.

Portanto, a superação do problema partiria da assunção de um princípio que possibilitaria a realização de pesquisas científicas, as quais conduziriam às evidências pretendidas. A solução searleana é a de uma proposta de mudança paradigmática que direcione as pesquisas para a resolução pretendida. A solução "simples" estaria em se readmitir a consciência no campo da pesquisa para se compreender a natureza biológica da vida e da mente.

Trata-se, portanto, de tentar solucionar o problema apenas apontando-lhe um possível caminho. Nada muito diferente das motivações de outros paradigmas anteriores.

Readmitir a consciência significa para Searle aceitá-la como parte real do mundo real sem reduzi-la ou eliminá-la em favor de alguma outra coisa, pois ela *"é uma propriedade real e intrínseca de certos sistemas biológicos tais como você e eu"* ([1997]1998, p.223).

O único modo de solucionar o problema da relação mente-cérebro e o mistério da consciência estaria em abandonar o dualismo mente-cérebro e a

versão materialista tradicional, pois podemos "*aceitar a irreducibilidade sem aceitar o dualismo*"([1997]1998, p.225).

A Consciência, para Searle, seria causada pelo comportamento de microelementos de sistemas nervosos, percebida nas estruturas desses sistemas e só existiria quando fosse experimentada como tal. Não seria possível se fazer uma distinção entre a experiência de uma propriedade, a experiência da consciência, e a propriedade propriamente dita, a consciência.

Para ele, a consciência e a experiência da consciência seriam a mesma coisa, e, portanto, podemos e devemos conceder a irreducibilidade da consciência sem precisar afirmar que ela não faz parte do mundo físico. Podemos, então, aceitar a irreducibilidade sem aceitar o dualismo. E, portanto, no caso da consciência não seria possível se fazer uma distinção entre a nossa experiência de uma propriedade e a propriedade propriamente dita, pois tal distinção só seria possível para outras propriedades tais como o crescimento, a digestão ou a fotossíntese (Searle [1997]1998, p. 225).

E continua Searle:

Isto quer dizer que a consciência só existe quando é experimentada como tal. Para outras propriedades, tais como o crescimento, a digestão ou a fotossíntese, você pode fazer uma distinção entre nossa experiência da propriedade e a propriedade propriamente dita. Esta possibilidade torna a redução dessas outras propriedades possível([1997]1998,p.225).

Nesse ponto da citação, seríamos tentados a imaginar que Searle pudesse nos oferecer uma solução ontológica para o problema mente-corpo, via irreducibilidade, colocando a consciência como mais fenômeno passível de

reducibilidade. Mas, ao contrário, ele é taxativo quanto à essa impossibilidade, conforme nos afirma na sequência da citação anterior :

No entanto, você não pode fazer esta redução para a consciência sem deixar de ter um conceito em primeiro lugar. A consciência e a experiência da consciência são a mesma coisa. Portanto, podemos e, de fato, devemos, conceder a irreducibilidade da consciência sem precisar afirmar que ela não é, de forma alguma, metafisicamente parte do mundo físico ordinário.

E então, ele conclui que :

Podemos, em suma, aceitar a irreducibilidade sem aceitar o dualismo. Aceitar esta realidade deve permitir-nos explorar o mistério da consciência livre dos equívocos que têm confundido tantas discussões sobre o assunto([1997]1998, p.225).

Passemos agora, finalmente, à discussão da crítica searleana a respeito do Inconsciente freudiano.

4.4- A Crítica Searleana do Inconsciente Freudiano

Para Searle, a questão ontológica que se exprime pela interrogação: "*existem realmente estados mentais inconscientes?*" é fatualmente vazia e tudo o que ela poderia significar seria:

...há estados neurofisiológicos não-conscientes do cérebro capazes de ocasionar pensamentos conscientes e os tipos de comportamento apropriados para que alguém tenha esses pensamentos? ([1992]1997, p.240).

Ele desconsidera o estatuto ontológico de estados mentais inconscientes ([1992]1997, p. 239), mas utiliza o termo inconsciente para os estados neurofisiológicos complexos, ou de nível superior, afirmando a existência de

dois tipos de estados cerebrais inconscientes: 1) um estado cerebral não-mental (não-consciente), elementar, de nível inferior, e 2) um estado cerebral mental (inconsciente), complexo, de nível superior.

Para Searle, a Consciência seria um fenômeno biológico natural, causado por microprocessos de nível inferior no cérebro, e também uma propriedade cerebral em macronível superior ([1997]1998, p.25-26).

Entretanto, nem todo estado de um sujeito ou agente seria um estado mental, e nem sequer todo estado cerebral, que atuasse na produção de fenômenos mentais seria um fenômeno mental ([1992]1997, p. 221). O que ele afirma, na verdade, é que o fenômeno mental seria o fenômeno neurofisiológico num nível superior, e também que toda nossa vida consciente seria causada por esses processos de nível inferior ([1997]1998, p. 31).

Essa distinção em dois níveis inconscientes aparece no seguinte trecho:

justamente pra manter nítida essa distinção, proponho neste capítulo, chamar de "não-conscientes" fenômenos como a mielinização, que não estão de modo algum na área de interesse mental, e de "inconscientes" fenômenos como os estados mentais em que não estou pensando, ou que reprimi ([1992]1997, p. 222).

O inconsciente searleano é um inconsciente intencional constituído de crenças sobre as quais o sujeito não está pensando em dado momento, e nas quais pode nunca ter pensado. Mas é também, um inconsciente constituído de crenças inconscientes que, não necessariamente, corresponderiam a algum tipo de repressão freudiana ou de qualquer outro tipo. É um inconsciente constituído de crenças que o sujeito tem sem pensar nelas normalmente ([1983]1995, p. 3).

Quanto à questão dos estados alterados de consciência, especialmente dos estados hipnóides, Searle afirma que *“os antigos argumentos freudianos – envolvendo todas as evidências advindas do hipnotismo, das neuroses etc – não são tanto conclusivos ou inconclusivos quanto fatorialmente vazios”* ([1992]1997, p.240).

Diz Searle:

A evidência que os freudianos aduziram envolvia histórias, comportamento e anuências conscientes causais por parte do agente – todas as quais pareciam somente interpretáveis sob o pressuposto de um estado mental inconsciente, que era exatamente como um estado consciente, salvo por ser inconsciente ([1992] 1997, p.238).

A sugestão pós-hipnótica é desconsiderada por Searle pois, mesmo admitindo-se que o hipnotizado não esteja consciente das sugestões incutidas durante o “estado hipnótico” (é ele realmente inconsciente?), qual se supõe que seria a ontologia do estado hipnótico inconsciente?

Formulada de outro modo, a questão poderia ser expressa da seguinte maneira:

...que fato corresponde à atribuição do estado mental inconsciente {hipnótico ou não} no período em que o agente {após a hipnose}, está atuando por uma razão {sugerida anteriormente durante o estado hipnótico} da qual é totalmente inconsciente? (Searle [1992] 1997, p.239).

O pressuposto searleano é o de que, por definição, inconsciente é “não-consciente” e não haveria como se estabelecer fatorialmente uma comunicação verbal entre um agente consciente, hipnotizador, e um outro totalmente

inconsciente, hipnotizado, a menos que se conceba o estado hipnótico como um estado mental da mesma categoria da consciência onírica, pois, como já vimos, para o autor ([1997]1998, p. 33): *“Os sonhos sonhos são uma forma de consciência, ainda que bem diferente dos estados em que estamos plenamente acordados”*.

Para Searle, nem todo estado de um sujeito é um estado mental, e nem sequer todo estado cerebral que atua essencialmente na produção de fenômenos mentais seria um fenômeno mental, conforme já salientamos anteriormente ([1992]1997, p. 222).

O inconsciente poderia ser tanto neurofisiológico quanto mental. Um exemplo de estado mental inconsciente genuíno seria a crença de que a Torre Eiffel está em Paris, mesmo que este seja um estado mental ausente para a consciência na maior parte do tempo. Já os estados dos axônios cerebrais não teriam nada de mental neles ([1992]1997, p. 222).

Daí se infere, embora não os explicita Searle, que os fenômenos mentais ditos hipnóticos não pertenceriam à categoria dos estados mentais inconscientes. Se aceitarmos isso teremos que admitir as idéias de Searle de que a teoria freudiana da relação entre a consciência e o inconsciente é, na base, incoerente em pelo menos dois aspectos, a saber:

Primeiro, não posso tornar sua explicação{de Freud} da ontologia do inconsciente compatível com o que sabemos a respeito do cérebro; e, em segundo lugar, não posso formular uma versão coerente da analogia entre percepção e consciência. ([1992]1997, p.242).

O Inconsciente freudiano não seria um fato porque sua suposta existência enquanto entidade mental, não seria nem fisiológica nem consciente. A pergunta que fica nessa distinção é: onde estaria a linha divisória entre o que é neurobiológico e o que é mental? A resposta a essa pergunta, pensamos, dependeria da solução do problema da interação mente-cérebro no âmbito de uma ontologia monista.

Como expõe Searle ([1997]1998, p.33): "*Não sabemos até onde a escala filogenética se estende.*" Ao que aditaríamos: não sabemos, e talvez nunca saibamos, onde situar o ponto de transição entre as duas dimensões, física e mental, de uma mesma substância que se apresenta numa pluralidade de formas e manifestações.

A consciência searleana aparece "*numa variedade de modalidades: percepção, emoção, pensamento, dores etc.*" (Searle[1992]1997, p.241). A mente inconsciente, para Searle, é apenas a capacidade neurofisiológica objetiva para causar fenômenos mentais subjetivos conscientes, enquanto que para Freud o Inconsciente existiria no aqui e no agora, como estado mental inconsciente. Diz Searle, numa passagem de sua obra ([1992]1997, p.241):

Freud crê que nossos estados mentais inconscientes existam tanto como inconscientes quanto como estados intencionais intrínsecos ocorrentes mesmo quando inconscientes. Sua ontologia é aquela do mental, mesmo quando são inconscientes.

E, a seguir, cita uma passagem de Freud:

... todos os estados mentais são realmente inconscientes em si mesmos (an sich), e o que denominamos "consciência" é apenas um modo de percepção de estados que são inconscientes em seu modo de existência. E trazê-los para a consciência é

simplesmente como perceber um objeto. (Freud , citado por Searle,[1992]1997,p.241-2).

A passagem de Freud, citada por Searle é a seguinte:

Na psicanálise não temos outra opção senão afirmar que os processos mentais são inconscientes em si mesmos, e assemelhar a percepção deles por meio da consciência à percepção do mundo externo por meio dos órgãos sensoriais. (Freud [1915]1974, p.197)

Searle distingue estados conscientes de estados neurofisiológicos não-conscientes, e acusa Freud de não fazer uma distinção entre estas duas espécies de estados mentais, e nem mesmo uma distinção entre dois modos diferentes de existência de estados mentais. Para Freud, todos os estados mentais seriam realmente inconscientes em si mesmos (an sich), e a 'consciência' seria apenas um modo de percepção de estados que são inconscientes em seu modo de existência.

Mas, será que os processos mentais inconscientes são para Freud a mesma coisa que os estados mentais inconscientes para Searle?

Para Searle, o Inconsciente freudiano "*tem tudo que o consciente tem, à exceção apenas da consciência*" ([1992]1997, p.243), mas não esclarece quais eventos ocorrem no cérebro além dos neurofisiológicos. A descrição psicanalítica seria "como-se" o sujeito tivesse "*um estado mental inconsciente como a causa do comportamento*", diz Searle ([1992]1997, p.243).

A divergência Searle-Freud passa pela concepção de Freud, que concebe a Consciência como percepção que dota as sensações de qualidade, isto é, uma função agregada à mente e não uma parte essencial ou intrínseca de um estado mental consciente. Consciência em Freud é percepção, ou mais

exatamente, "Percepção-Consciência". Daí, afirma Searle que para Freud a consciência *"é uma espécie de percepção de estados e eventos que, em sua natureza intrínseca, são inconscientes"* ([1992]1997, p.245).

No último parágrafo de *"O mistério da Consciência"* ([1997]1998), Searle expõe que *"a consciência só existe quando é experimentada como tal"*, pois, *"a consciência e a experiência da consciência são a mesma coisa"* ([1997]1998, p.225), isto é, não podemos fazer uma distinção entre nossa experiência da propriedade consciência e a propriedade propriamente dita (consciência da consciência).

Para conceber a consciência como extrínseca ao sistema Psi freudiano do "Projeto" (ψ), e podendo estar ausente ao pensamento, Freud precisa do pressuposto de que há uma distinção entre o objeto percebido e o ato de percepção, algo que Searle considera inconcebível, uma vez que para ele, ato e objeto constituem uma e mesma coisa, isto é, a consciência é, ela mesma, a experiência da consciência. Mas será que a aversão de Searle ao dualismo não o leva a fazer uma interpretação demasiadamente literal das descrições metafóricas freudianas? Afinal, o dualismo freudiano parece ser apenas metodológico, enquanto seu materialismo ontológico permanece monista.

Freud concebe que trazer estados inconscientes à Consciência consiste em perceber fenômenos mentais inconscientes, que em si mesmos são inconscientes. Mas, o ato perceptivo (a Consciência) é um fenômeno mental?

Searle acredita que se retirarmos o ato consciente de pensar de um pensamento-ocorrência não nos restará nada, pois

...a distinção entre o ato de perceber e o objeto percebido não se aplica a pensamentos conscientes ... Se a percepção atua sob o pressuposto de que o objeto percebido exerce um impacto causal sobre meu sistema nervoso ... como poderia isto vir a funcionar no caso em que o objeto percebido é, ele mesmo, uma experiência inconsciente? ([1992]1997, p.245-246).

Searle contesta Freud alegando que não temos uma correspondência clara entre a ontologia do inconsciente e a ontologia da neurofisiologia, a qual, em si mesma, depende da solução do problema mente-cérebro, que para ele, Searle, constitui um falso problema criado pela visão dualista.

Além disso, ele faz outra objeção à descrição freudiana do Inconsciente, dizendo que não temos uma explicação clara de como aplicar a analogia perceptiva à relação entre a “Consciência” e o “Inconsciente” {Searle usa o termo “a inconsciência”} ([1992]1997, p.246).

A tese searleana da consciência como inseparável dos processos neurofisiológicos não é nova. Freud combate exatamente a tese que estabelece uma identidade entre o mental e o Consciente e sua inseparabilidade de processos neurofisiológicos na 1ª parte do “Projeto” quando afirma:

De acordo com outra doutrina, a consciência é o lado subjetivo de toda ocorrência psíquica, portanto, inseparável do processo fisiológico anímico. (Freud [1895]1995, p.25).

A Consciência, para Freud, não é um mero aditivo aos processos fisiológico-psíquicos, cuja supressão não alteraria nada no curso psíquico. Nem é o lado subjetivo de toda ocorrência psíquica e, portanto, inseparável do processo fisiológico-psíquico. A Consciência é, como já vimos, “... o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso”, isto é, dos processos ω (sistema percepção-consciência ou ômega [ω], letra grega que se

assemelha ao W alemão da palavra *Wahrnehmung*). A supressão da Consciência não deixa inalterada a ocorrência psíquica, mas inclui em si a supressão da contribuição do sistema ômega (ω) (*Freud [1895]1995, p.25*). Não haveria, portanto, uma correspondência, ponto a ponto, entre os processos neurobiológicos e os processos psíquicos.

Searle considera falsa a tese de que há uma realidade mental inconsciente constante que independe da consciência, pois nossa crença inconsciente não pode manter sua forma consciente quando inconsciente, uma vez que a única realidade ocorrente dessa forma só pode ser a forma de pensamentos conscientes.

Searle conclui pela falta de uma noção unificada do inconsciente uma vez que há pelo menos quatro noções diferentes, a saber: 1) existe um inconsciente descrito por metáforas que não devem ser tomadas literalmente; 2) o inconsciente é potencialmente consciente e seria melhor considerá-lo como consciência reprimida; 3) há conteúdos mentais inconscientes, ditos pré-conscientes, que se opõem aos conteúdos inconscientes profundos e que, embora potencialmente conscientes, simplesmente nunca atingem a consciência; 4) há conteúdos mentais profundamente inconscientes que são, em princípio, inacessíveis à consciência, e que para Searle, não existem. Para ele, não há evidência científica de sua existência e sua *postulação* “*viola uma imposição lógica na noção de intencionalidade*” ([1997]1998, p.248), pois não se pode saber sobre o que eles versam.

Em conclusão, a Consciência para Freud possui a propriedade de traduzir as excitações provenientes do mundo externo em qualidades. Embora

Freud descreva os processos mentais em terceira pessoa, concebe a Consciência como função cognitiva no sentido de que ela fornece, de modo imediato, um conhecimento de algo, isto é, ter consciência de algo sentido é saber imediatamente que se tem uma sensação.

Gostaríamos, finalmente, de aventar a hipótese de que a noção searleana de inconsciente psíquico se assemelharia à uma versão da noção psicofísica antiga, combatida por Freud no "Projeto", de 1895, e que concebe o Inconsciente como processo fisiológico-mental, e a Consciência como o lado subjetivo de toda ocorrência mental, e, portanto, inseparável daquele processo.

Conclusão



Conclusão



Conclusão

Ao longo dos quatro capítulos precedentes discurremos acerca do conceito do Inconsciente e a sua relação com o conceito de Consciência, tentando clarear sua significação nos níveis semântico, epistêmico, neuropsicológico e lógico, assim como inferir, das descrições metafóricas em terceira pessoa de Freud, quaisquer evidências heurísticas surgidas da prática clínica psicanalítica.

O argumento psicanalítico de que uma idéia, comunicada verbalmente a um sujeito sob estado hipnótico, inconsciente, esteve latente e inconscientemente presente na mente até o momento em que tornou-se consciente ou teve acesso à Consciência, contrasta com o contra-argumento de que, ou bem os estados hipnóticos são inconscientes e, portanto, não suscetíveis do sofrer influência sugestiva, ou então, não são inconscientes, e sim, estados conscientes de um tipo especial ou segundo (*status secundum*). Portanto, os experimentos de sugestão pós-hipnótica não puseram de manifesto e de maneira palpável, como queria Freud, a existência fatural e o modo de ação do Inconsciente mental, e sim, à ação da mesma Consciência que registraria sugestões verbais de terceiros (hipnotizador) e as executaria, posteriormente, por recordação e volição.

A assunção searleana da existência de uma pluralidade de estados de consciência, desde o sonho até a vigília plena, sendo o sonho uma forma de consciência (consciência onírica), aproxima Searle de Freud no aspecto fenomenológico e ontológico, ficando a distinção, apenas, pensamos, no aspecto descritivo ou conceitual, pois o Inconsciente freudiano (o Pré-consciente pelo menos) se identificaria com estados mentais genuínos (Searle [1992]1997, p.221) ou reprimidos, que são potencialmente acessíveis ou conectáveis à consciência.

A Consciência onírica (Consciência (I) de Freud ("Projeto", de 1895) se assemelharia aos estados de sonolência do campo da consciência de Searle ([1997]1998, p. 33), e, por inferência, supomos aos estados de sonho.

A advertência freudiana de que muitos dos estados mentais latentes, inconscientes, distinguiriam-se dos estados mentais conscientes precisamente porque lhes faltaria a "consciência", leva-nos à questão de se tentar provar que o Inconsciente possuiria qualidades equivalentes às da Consciência, isto é, que possuiria a capacidade de compreensão e reflexão, além de poder captar mensagens verbais de outras pessoas, como no caso da hipnose e do sono superficial (estado hipnagógico e hipnopômico).

Searle diria, supomos, que estes estados se tratariam de estados de consciência de um outro tipo, e, portanto, de um estado dentre muitos no vasto campo ou espectro da Consciência.

Quanto às considerações críticas e instigantes de John Searle, oscilamos reiteradas vezes, tal como um pêndulo, entre as suas teses e as de Freud, isto é, entre o naturalismo biológico searleano e o naturalismo psicológico freudiano.

Mas, à medida que deixávamos temporariamente de lado as preocupações metodológicas e nos detínhamos nas questões ontológicas e filogênicas, perdíamos a capacidade de discriminar as diferenças entre as concepções de ambos os autores.

Há de se concordar com as considerações de Carmen Beatriz Milidoni de que, em princípio, não haveria incompatibilidade, do ponto de vista ontológico, entre as concepções teóricas de Freud e de Searle. As diferenças teriam a ver, fundamentalmente, com questões de ordem metodológica e lógico-interpretativa, pois:

... o que acontece é que o tratamento que Freud faz dos fenômenos mentais inconscientes passa pela mediação de uma metáfora espacial do psíquico, onde os estados mentais inconscientes podem ser vistos fundamentalmente como representações que estariam localizadas em um sistema ou 'região' do aparelho psíquico, o Inconsciente (Ics), de maneira a ficarem inacessíveis à consciência, pelo menos através de um trabalho normal de pensamento. (Milidoni, 1998, p.250).

Acreditamos que a tese da acessibilidade parcial dos conteúdos mentais inconscientes freudianos à Consciência se baseia na prática clínica, mas não é incompatível com a tese teórica searleana da acessibilidade ou conectabilidade total, pois, em princípio, Freud partilha, em termos ideológico-científicos (ou de uma "Weltanschauung" filosófico-científica), do mesmo naturalismo biológico, embora se detenha, julgamos que por razões de prudência metodológica, no âmbito da realidade prática da dinâmica mental. Acreditamos também que os avanços futuros da neurobiologia aproximarão ambos os autores e dissiparão os atuais aspectos conflitantes de suas postulações essenciais.

Hoje, somos levados a concluir que a incompatibilidade teórica entre Searle e Freud deve-se ao equívoco de se pressupor um Freud ontologicamente dualista, algo que se dissipa por meio de uma leitura atenta do seu “Projeto de uma psicologia” (1895), e de textos tardios, como “Algumas lições elementares de psicanálise” (Freud [1938]1940, AE -23, p. 284-285).

Parodiando Searle na sua consideração de que *“é possível que eu esteja fazendo uma interpretação equivocada de Freud”* (Searle[1992]1997, p.242), diremos que, em princípio, é possível que também nós estejamos fazendo uma interpretação equivocada de John Searle ao considerar suas críticas como fruto de pressupostos teóricos pautados em interpretações demasiadamente literalizadas de descrições essencialmente metafóricas acerca da realidade mental.

Os avanços futuros das ciências da mente e do cérebro poderão, talvez, solucionar tanto o problema da relação mente-corpo como o problema da relação “Inconsciente-Consciência” de modo geral, e, da relação Freud-Searle de modo particular. Os dois pontos de vista seriam visões de pontos aparentemente distintos, mas na realidade convergentes, no que tange à problemática questão da interação mente-cérebro.

Finalmente, a nossa esperança funda-se numa teoria da vida mental que explore a “Consciência” através do “Inconsciente” neurofisiológico como linha promissora de pesquisa científica.

unesp

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 2ª edição. São Paulo: Mestre Jou, 1982. 976 p.
- ABRANTES, P. (org.) *Epistemologia e Cognição*. Brasília: Editora Universidade Brasília, 1994. 226 p.
- ARLOW, J. A., BRENNER, C. *Conceitos Psicanalíticos e a Teoria Estrutural*. Rio de Janeiro: Imago, 1973. 177 p.
- ASSOUN, P. L. *Epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. 247 p.
- _____. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. 223 p.
- _____. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 292 p.
- _____. *O Freudismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. 117 p.
- BRENTANO, F. *Psychologie du point de vie empirique*. Paris: Aubier, 1944, 461p.
- CHURCHLAND, PAUL M. *Matter and consciousness: a contemporary introduction to the philosophy of mind*. 6th, ed. Cambridge, Massachusetts, London England: A Bradford Book, The MIT Press, 1994. 184 p.
- DEBRUN, M.; GONZALES, M. E. Q.; PESSOA O. Jr. *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: Unicamp, 1996. 455 p.
- ELLENBERGER, H. F., *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970. 932 p.
- FREUD, S. *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro: Imago, 1985. 143 p.
- _____. *A interpretação dos Sonhos* (1900). 2.ed. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v.4 e 5, cap. 6, p. 270- 467; v.5, cap. 7, p. 468-561.

- _____. *Abriss der Psychoanalyse*. (1940[1938]). : Int. Z. Psychoanal.-Imago, 25, n.º 1, p.7-67
- _____. *Die Traumdeutung* (1900). In: *Gesammelte Werke*, Band II/III. Frankfurt am Main: S. Fischer, Verlag, 1976.
- _____. *El yo y el ello* (1923), 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.19, p. 1-66.
- _____. *Entwurf einer Psychologie*. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1952.
- _____. *Esboço de Psicanálise*. (1940[1938]). Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro: Imago, 1975. v.23, p. 165-321.
- _____. *Esquema del psicoanálisis*. (1940[1938]). 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.23, p. 133-209.
- _____. *La interpretación de los sueños* (1900). 2.ed. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.4 e 5, cap. 6, p. 287-503; v.5, cap. 7, p. 504-608.
- _____. *Lo conciente y lo inconciente* (1978), In: Freud, S. Sobre la versión castellana. (volumen de presentación de las Obras completas de Sigmund Freud). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978.
- _____. *Lo inconciente* (1915). 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.14, 389 p.
- _____. *Lo inconciente y la conciencia - La realidad* (1900). In: Freud, S. La interpretación de los sueños. 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.5, cap. 7, (F) p. 598-608.
- _____. *Más allá del principio de placer* (1920).Obras completas [1920-1922] Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995. v.18, 303 p.
- _____. *Nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis* (1912). In: Freud, S. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.12, p. 265-278.
- _____. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. (1933[1932]) 31ª conferência: A Dissecção da Personalidade psíquica. 2.ed. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1994. v.22, p. 63-84.
- _____. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. (1933[1932]) 31ª conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica. 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1996. v.22, p. 53-74.

- _____. *O Ego e o Id* (1923). Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v.19, p. 13-83.
- _____. *O Inconsciente* (1915). In: Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v.14, 420 p.
- _____. *O Inconsciente e a Consciência – A Realidade*. (1900). In: Freud, S. *A Interpretação dos Sonhos*. 2.ed. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v.5 cap. 7, (F) p. 552-61.
- _____. *Projeto de uma Psicologia*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 229 p.
- _____. *Uma nota sobre o inconsciente na Psicanálise* (1912). In: Freud, S. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v.12, p.327-338.
- _____. *Zur Auffassung der Aphasien*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1891. 107 p.
- GABBY, O. F. Jr. A leitura freudiana das teorias pré-psicanalíticas sobre o sonho. In: Gabby, O. F. Jr.: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: Unicamp, 1989. v.1, n. 2, p. 213-227.
- _____. A leitura freudiana das teorias pré-psicanalíticas sobre o sonho. In: Prado, B. Jr. (org.), Monzani, L. R., Gabbi, O. F. Jr.: *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 139-162.
- _____. A Pré-história do Conceito de inconsciente. In: Gabby, O. F. Jr.: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: Unicamp, 1984. n. 7, p. 43-65.
- _____. Memória e desejo. In: Prado, B. Jr. (org.), Monzani, L. R., Gabbi, O. F. Jr.: *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 163-179.
- _____. Notas críticas sobre Entwurf Einer Psychologie. In: Freud, S.: *Projeto de uma Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 229 p.
- _____. *Sobre a concepção da afasia e da histeria*: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da teoria freudiana. In: Prado, B. Jr. (org.) & Monzani, L. R. & Gabbi, O. F. Jr.: *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p.181-198.
- GARCIA-ROZA, L. A. A interpretação dos sonhos (1900). In: Garcia-Roza, L. A.: *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. v.2, 235 p.
- _____. *Freud e o inconsciente* (1988). 8.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 237p.

- _____. O inconsciente e a vorstellung. In: Garcia-Roza L. A.: *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. cap. 8, p. 106-126.
- _____. O Projeto de 1895. In: Garcia-Roza, L. A.: *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. v.1, p. 69-195.
- _____. Sobre as afasias. In: Garcia-Roza, L. A.: *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. v.1, p.19-68.
- HANNS, L. A. *Dicionário comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 505 p.
- HARTMANN, E. Von. *Philosophy of the Unconscious*. speculative results according to the inductive method of physical science. 2nd edition. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & co. L^{id}, 1893. in three volumes: v.1, 372p.; v.2, 368p. e v.3, 360 p.
- JUNG, C. G. *Freud e a Psicanálise*. Obras Completas. Petrópolis: Vozes, 1989. v.4, 351p.
- _____. *A dinâmica do inconsciente*. Obras Completas. Petrópolis: Vozes, 1984. v.8, 588 p.
- KANT, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Seconde édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970. 174 p.
- KIM, JAEGWON. *Philosophy of Mind*. Oxfor, U.K.: Westview Press, 1996. 258 p.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. 10.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988. 707p.
- _____, SERGE, L. O inconsciente, um estudo psicanalítico. In: Laplanche, J. *O inconsciente e o id*. Problemáticas IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 215-266.
- _____. *A angústia*. Problemáticas I. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 345p.
- _____. *O inconsciente e o id*. Problemáticas IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 266p.
- MAUDSLEY, H. *La Pathologie de L'Esprit*. [1867] Paris: Librairie Germer Baillièrre et C^{ie}, 1883. 599 p.

MILIDONI, C. B. Representação Mental e Cognição: uma abordagem freudiana. In: Gonzales, M. E. Q.; Lungarzo, C. A.; Milidoni, C. B.; Pereira, A. Jr. e Wrigley, M. B.: *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Unesp, 1997. p. 221-226.

_____. Uma visão crítica da concepção searleana do inconsciente freudiano. In: Gonzales, M. E. Q. & Broens, M. C.: *Encontro com as Ciências Cognitivas*. Marília: Unesp, 1998. p. 247-254.

MONZANI, L. R. A raiz do inconsciente. In: Monzani, L. R.: *Freud: O movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989. cap.4, p. 233-299.

SEARLE, J. R. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 379 p.

_____. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 390 p.

_____. *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1983.

_____. *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa: Edições 70, 1997. 125 p.

_____. *O Mistério da Consciência*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998. 239 p.

_____. *The Mystery of Consciousness*. The Christine Röhrig Press, NIREV, Inc. 1997.

_____. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1992.

SPENCE, D. P. *A metáfora freudiana: para uma mudança paradigmática na psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 256 p.

SULLOWAY, F. J. *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. New York: Harvard University Press, 1992. 612 p.

WOLLHEIM, R. *As Idéias de Freud*. São Paulo: Cultrix, 1971. 247 p.

WRIGHT Von, G.H. *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza Editorial, [1980]1987. 198 p.



MARTINEZ, J.R.B. O Inconsciente e a Consciência na teoria freudiana: uma reavaliação conforme o pensamento de John Searle. Marília, 1999. 205 pág. Dissertação. Mestrado em Filosofia. Área de Concentração: Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente – Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

Resumo

Os conceitos de Inconsciente e de Consciência foram estudados a partir da teoria psicanalítica de Sigmund Freud, principalmente nas obras “Projeto de uma Psicologia” (1895), “A interpretação dos sonhos” (1900), “O inconsciente”(1915), “O Eu e o Isso”(1923) e “Esboço de Psicanálise”(1938). O estatuto epistêmico do Inconsciente e da Consciência foi analisado à luz da filosofia da mente. Especial ênfase foi dada às idéias de John Roger Searle em duas de suas obras: “A Redescoberta da Mente”(1992) e “O Mistério da Consciência”(1997). Os argumentos centrais de Searle: 1) o cérebro produz a Consciência, 2) O Inconsciente é um estado neurofisiológico, e 3) Os estados mentais hipnóticos são estados de consciência e não provam a existência do Inconsciente psicanalítico, foram confrontados com os argumentos freudianos. Concluiu-se que somente o futuro desenvolvimento da ciência cognitiva e da neurociência poderá decidir a questão ao dissolver ou solucionar o problema da relação mente-cérebro. Além disso, não haveria, em princípio, divergências ontológicas entre as concepções freudiana e searleana sobre a subjetividade e a Consciência com relação ao problema mente-cérebro. O Inconsciente freudiano possuiria qualidades ou funções equivalentes às da consciência searleana. O naturalismo biológico de Searle não seria incompatível, em princípio, com o naturalismo psicológico freudiano. Ambos os autores se direcionam para a construção de um teoria da vida mental que consiga explicar a consciência a partir cérebro e do inconsciente neurofisiológico.

Palavras-chave: O Inconsciente; A Consciência; Relação Mente-cérebro.

Martinez, J.R.B. The Unconscious and its connection with consciousness. Marília city, 1999, 205 pages. Master dissertation in Philosophy. Concentration area: Cognitive Science and Philosophy of Mind - Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista, UNESP, Brazil

ABSTRACT

The concepts of the unconscious and of consciousness are studied within the psychoanalytical theory of Sigmund Freud, mainly in the works *Project for a Scientific Psychology* (1895), *The Interpretation of Dreams* (1900), *The Unconscious* (1915), *The Ego and the Id* (1923) and *An Outline of Psychoanalysis* (1938). The epistemic status of the unconscious and of consciousness are analyzed in the light of the philosophy of the mind, with special reference to John Roger Searle's ideas in his books *The Rediscovery of the Mind* (1992) and *The Mystery of Consciousness* (1997). Searle's main contentions are that (1) the brain produces consciousness, (2) the unconscious is a neurophysiological state, and (3) the hypnotical mental states are states of consciousness and they do not prove the existence of the psychoanalytical unconscious. His arguments are compared with Freud's. The conclusion is drawn that only the future development of both cognitive science and biological neuroscience can settle the matter, either by dissolving or by solving the mind-brain problem. The Freudian unconscious would possess qualities or functions similar to those proposed in Searle's theory of consciousness. Searle's biological naturalism would not be incompatible in principle with Freudian psychological naturalism. Both authors aim to construct a theory of mental life that succeeds in explaining consciousness on the basis of neurophysiological unconscious and the brain. We conclude that there are no basic ontological disagreements between Freudian and Searlean views on subjectivity and consciousness as far as the mind-brain problem is concerned.

Keywords: The Unconscious; Consciousness: Mind-brain relation



Autorizo a reprodução deste trabalho

Marília (S.P), 29 de setembro de 1999.




MAE
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
R. do Lago, 1 - 05508-900 - São Paulo - SP