UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REALIDADE PSÍQUICA E INCONSCIENTE EM FREUD E EM BERGSON: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE UMA FILOSOFIA DA AÇÃO

FRANCO COSSU JR

SÃO CARLOS-SP
2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REALIDADE PSÍQUICA E INCONSCIENTE EM FREUD E EM BERGSON: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE UMA FILOSOFIA DA AÇÃO

Franco Cossu Jr

Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em Filosofia, área de concentração em Epistemologia da Psicologia e da Psicanálise.

Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke.

SÃO CARLOS-SP
2007

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária/UFSCar

C836rp

Cossu Junior, Franco.
Realidade psíquica e inconsciente em Freud e em Bérgson : considerações a partir de uma filosofia da ação / Franco Cossu Junior. -- São Carlos : UFSCar, 2009.
163 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Psicanálise. 2. Filosofia. 3. Inconsciente. 4. Freud, Sigmund, 1856-1939. 5. Bergson, Henri Louis, 1859-1941. I. Título.

CDD: 150.195 (20ª)

COMISSÃO EXAMINADORA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

Dra. Silene Torres Marques _____
UFSCar

Dra. Débora Cristina Morato Pinto _____
UFSCar

Dr. José Miguel H. F. Bairrão _____
USP-Ribeirão Preto

Dr. Hélio Honda _____
UEM

Dr. Richard Theisen Simanke _____
UFSCar

Universidade Federal de São Carlos
Rod. Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676
Tel./Fax: (16) 3351.8368
End. eletrônico: ppgfilu@power.ufscar.br

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Centro de Educação e Ciências Humanas

Ao Professor Bento Prado Jr.,
humildemente.

AGRADECIMENTOS

A minha família, pelo apoio em todos os momentos, desde os meus primeiros sonhos no início de minha graduação em Psicologia.

A Vera Lúcia Arf, Sérgio Arf e família, o agradecimento pela presença nos bons e difíceis momentos, pessoas com quem pude aprender a importância e a beleza da simplicidade das coisas.

Às professoras Débora Morato e Silene Marques, pelas orientações sobre a filosofia de Henri Bergson durante a qualificação e a defesa da tese.

Aos professores Hélio Honda e José Miguel Bairrão, pela sinceridade dos comentários durante a defesa da tese.

Ao secretário Robson, do Departamento de Filosofia, pela paciência dedicada nos momentos burocráticos mais difíceis.

Ao caro Richard, meu orientador, pela compreensão, pela liberdade de trabalho que me dera e, sobretudo, pela inspiração enquanto exemplo de seriedade e dedicação à compreensão da metapsicologia freudiana.

Ao professor e amigo Wolfgang Leo Maar, por ter sido companheiro nos difíceis momentos do início da tese. Eu lhe devo a atenção e a simpatia autênticas de que só os verdadeiros professores e filósofos são capazes. Espero estar à altura para seguir o exemplo.

À CAPES, pela bolsa concedida, pois sem a qual este trabalho não teria se concretizado.

Ao professor Bento Prado, por tudo que me ensinara antes de sua triste partida. Pelo companheirismo e pela atenção que jamais faltaram. *Perché mi capì e seppe riconoscere, pure in silenzio, la sincerità del mio cuore. Sin dall'inizio.*

Scusatemi se parlo un momento a modo dei filosofi. Ma è forse la coscienza qualcosa d'assoluto che possa bastare a se stessa? Se fossimo soli, forse sì. Ma allora, belli miei, non ci sarebbe coscienza. Purtroppo, ci sono io, e ci siete voi. Purtroppo.

Luigi Pirandello
(Uno, Nessuno e Centomila)

Le monde est inseparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, e le sujet est inseparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif » puisque sa texture et ses articulations sont dessineés par le mouvement de transcendance du sujet.

Maurice Merlau-Ponty

RESUMO

Embora tanto a filosofia bergsoniana como a metapsicologia freudiana não tenham sido, nas últimas décadas, devidamente consideradas no que diz respeito a um debate mais amplo sobre a natureza do mental, trata-se de dois discursos atuais que, significativamente, podem contribuir para os novos delineamentos teórico-práticos que se configuram na filosofia e nas ciências contemporâneas que versam sobre o psíquico. Ambos os pensamentos mostram o inconsciente como algo sem o qual não se poderiam entender os eventos psicológicos em sua plenitude, o que demandaria total atenção de qualquer paradigma científico futuro que pretenda se estabelecer acerca dos fenômenos psíquicos. A chave para tal empreendimento encontramos no conceito de Ação, declaradamente em Bergson, mas também claramente em Freud, que jamais se absteve de compreender o humano na sua constante relação com o mundo ao redor. Não se trata de fundir os dois discursos em nome de uma "nova psicanálise" - o que inevitavelmente acarretaria problemas epistemológicos diversos - mas de, sobretudo, verificar o quanto ainda podemos aprender com as teses sobre o psíquico que emanam de suas teorias.

Palavras-chave: Realidade Psíquica. Inconsciente. Corpo. Bergson. Metapsicologia.

ABSTRACT

Although both the Bergsonian philosophy and the Freudian metapsychology have been not properly considered, in the last decades, regarding an ample debate about the nature of the mind, it is about two recent speeches that might contribute significantly to the new theoretical-practical outlines in the contemporary philosophy and sciences that examine the mind. Both thoughts show the unconscious as something without what the psychic events could not be understood entirely, which demands total attention of any future scientific paradigm that intends to establish itself over the psychic phenomena. The key to this enterprise we find in the concept of Action, openly in Bergson, but also clearly in Freud – who never withheld himself to understand the human in their constant relationship to the world around. It is not about the fusion of two speeches in the name of a "new psychoanalysis", which inevitably might cause several epistemologic problems, but, chiefly, about the possibility to verify how much we can learn with the thesis about the mind that emerge from the both theories.

Keywords: Mental/Psychic Reality. Unconscious. Body. Bergson. Metapsychology.

RIASSUNTO

Sebbene tanto la filosofia bergsoniana come la metapsicologia freudiana non siano state, negli ultimi decenni, dovutamente considerate per quanto riguarda un dibattito più ampio sulla natura del mentale, si tratta di due discorsi attuali che possono contribuire significativamente per i nuovi delineamenti teorico-pratici che si configurano nella filosofia e scienze contemporanee che versano sopra lo psichico. Entrambi i pensieri mostrano l'inconscio come cosa senza la quale non si potrebbero capire gli eventi psicologici nella loro pienezza – il che domaderebbe una totale attenzione di qualsiasi paradigma scientifico futuro che intenda stabilirsi sui fenomeni psichici. La chiave per tale impresa troviamo nel concetto di Azione, dichiaratamente in Bergson ma anche chiaramente in Freud, che non si astenne mai dal comprendere l'umano nella sua costante relazione con il mondo attorno. Non si tratta di fondere i due discorsi in nome di una "nuova psicanalisi" – che porterebbe addirittura problemi epistemologici diversi – ma soprattutto di verificare il quanto possiamo ancora imparare con le tesi sullo psichico che sorgono dalle loro teorie.

Parole-chiavi: Realtà Psichica. Inconscio. Corpo. Bergson. Metapsicologia.

NOTA

Para a efetuação da leitura da obra freudiana, optamos por usar o original em alemão da *Gesammelte Werke*, recente edição da Fischer, de 1999. O texto neurológico sobre as afasias, *Zur Auffassung der Aphasien* (1891), usado por nós foi o de uma edição especial, também da Fischer, de 1992.

Como material de apoio para as nossas traduções, preferimos usar a edição argentina das obras completas de Freud, da Amorrortu Editores, de 1989, por ser uma tradução direta do alemão e tecnicamente melhor que a tradução existente em português. A tradução de apoio para o *Zur Auffassung der Aphasien* foi, porém, o da editora argentina Nueva Visión, de 1973.

Assim, o leitor deve ter em vista que todas as citações diretas da obra de Freud serão discriminadas pela data original de produção dos textos, organizados cronologicamente nas referências bibliográficas finais, seguida primeiramente pela paginação da *Gesammelte Werke* e depois por aquela da edição argentina da Amorrortu, ambas separadas por ponto e vírgula.

Todas as traduções foram feitas diretamente do alemão e, portanto, são de nossa inteira responsabilidade.

SUMÁRIO

Introdução.....12

PARTE I

Filosofia da Ação: Realidade Psíquica, Inconsciente e Cérebro em Bergson

1. Introdução.....32
2. Sobre o Corpo e a Representação: das Relações do Cérebro com a Matéria, com a Consciência (Percepção) e com a Memória, a partir de uma Filosofia da Ação.....33
3. Sobre o Conceito de Inconsciente e a sua Construção a partir de uma Filosofia da Ação.....61

PARTE II

Filosofia da Ação: Realidade Psíquica, Inconsciente e Cérebro na Metapsicologia Freudiana

1. Introdução.....90
2. Fundamentos para a Metapsicologia como Teoria da Ação.....91
3. Inconsciente e Teoria da Ação na Metapsicologia.....115

CONCLUSÃO

Algumas Considerações Finais.....147

Referências Bibliográficas.....154

Introdução

É preciso dizer que a tarefa intelectual de expor um determinado problema ganha contornos mais bem precisos quando consegue situar-se e evidenciar-se melhor em suas ramificações motivacionais primeiras e mais profundas. A reflexão filosófica, em especial, pela complexidade e dificuldade inerentes, pode proporcionar ganhos reais e evitar equívocos maiores quando, nos limites de sua possibilidade, não se exime da incumbência de mostrar todos os fatores decisivos que compõem ou podem vir a compor o campo de discussões escolhido. Por isto, e sobretudo em prol da inteligibilidade do que aqui desejamos realizar, não poderíamos omitir alguns fatos que determinaram os passos iniciais de nosso percurso. Contamos com a atenção e a paciência do leitor para que, assim, possamos introduzir o nosso problema.

Na esteira das preocupações mais atuais com as teses metapsicológicas freudianas, o nosso trabalho objetivava inicialmente uma reflexão que pudesse cobrir, sempre de forma ampla, a caracterização do conceito de representação inconsciente que ali se conforma. Tínhamos a pretensão de um extenso rastreamento do mesmo conceito, a fim de que também pudéssemos promover um estudo mais profundo e vertical de suas implicações, principalmente daquelas que delatam ou desembocam constantemente em polêmicas e contradições do discurso freudiano acerca da natureza do mental e da própria psicanálise enquanto ciência. O fato é que, durante o envolvimento e o desenvolvimento de nossas próprias pesquisas, fomos capazes de ir além dos estímulos iniciais que alimentavam as nossas restritas e primordiais intenções: diante disto, passamos a acreditar na possibilidade de se explorar a noção de inconsciente a partir de uma ultrapassagem do próprio saber freudiano, algo que pudesse possibilitar um certo teste de realidade deste mesmo saber no confronto com outras formas de reflexão epistemológica.

O resultado foi o despertar de um interesse não mais e somente pelo inconsciente metapsicológico, mas por aquilo que ele poderia nos ensinar quanto às possibilidades epistêmicas gerais de sua existência, enquanto conceito. O inconsciente e as suas relações com o cérebro e a realidade psíquica como um todo passaram a importar-nos como problema legítimo de toda a psicologia, desta vez, a partir de uma filosofia da ação que nos foi inspirada por um outro pensador.[1]

---

[1] Mais à frente, teremos a oportunidade de definir melhor o que entendemos por uma filosofia da ação.

Certamente haverá um notável e vasto número de publicações de epistemologia psicanalítica acerca da questão do inconsciente freudiano – de sua possível fundamentação epistêmica, enquanto autêntico objeto científico da psicologia e das ciências do mental: o problema, mesmo assim, sempre nos parece insistentemente inesgotável e, portanto, ainda digno de discussões. A própria concepção de psíquico elaborada por Freud no decorrer da segunda metade do século XIX e no começo do século XX não poderia ser considerada totalmente compreendida ou mesmo superada hoje em dia, seja por uma vertente hermenêutica ou epistemológica própria ao discurso filosófico que se queira detentora da interpretação mais original, seja pelas abordagens científicas (ou cientificistas) atuais que queiram dispensar o saber freudiano como apenas mais uma peça do museu das chamadas ciências da mente. O que tem havido, aliás, é um crescente aumento do número de pesquisadores das neurociências que tem feito uso das teses de Freud em seus trabalhos. A palavra "esgotar", sempre é bom lembrar, nem mesmo é condizente com aquilo que hoje possamos entender filosoficamente por "conhecimento".

Assim, a partir desta específica questão inicial do inconsciente metapsicológico, a necessidade que se nos impôs de revigorar nossas reflexões através de um debate extraterritório, para além do terreno conhecido da psicanálise e de seus conceitos, deve-se também a uma legítima preocupação com a significância e o potencial teor de veracidade das teses e hipóteses freudianas perante outras vozes do pensamento contemporâneo. Não faz sentido o trabalho ou a reflexão que apenas se firme em determinados limites regionais sem, em nenhum momento, preocupar-se em extrapolá-los à procura do confronto com outros saberes. Embora os riscos de uma aventura como esta sejam até freqüentemente grandes, uma vez que, no suposto confronto, o perigo maior seja sempre o de se perder ou mesmo o de se descaracterizar inapropriadamente os limites epistemológicos de um determinado discurso, a esperança de algo mais profícuo e mais revelador parecia maior do que um eventual desnorteamento de nossas ousadas mas sinceras intenções para com o problema. Foi, aliás, com esta esperança, à procura de um interlocutor que pudesse estar à altura de Freud e que nos ajudasse na captura do conceito de inconsciente e de realidade psíquica, que nos deparamos com a filosofia de Henri Bergson (1859-1941).

Tínhamos já notícia de algumas semelhanças entre os dois pensadores no que diz respeito à concepção da natureza do mental e à importância do inconsciente; na leitura direta de sua obra, pudemos verificar o quão frutífero poderia ser um diálogo entre Freud e o

filósofo francês.[2] Mais importante ainda, o que acabou por se revelar para além das simples expectativas iniciais, foi que ambos os autores ainda se mostram bem atuais para os problemas que se devam enfrentar no ramo das ciências mentais.

O que torna este possível diálogo interessante não é somente o grau de convergência que possamos apontar diretamente em algumas de suas mais caras teses psicológicas; tal paridade não a encontramos, pois, somente ao nível dos discursos de ambos os autores, mas também num outro aspecto importante, digno de nota: há também, mesmo após um século de pesquisas e reflexões, uma surpreendente semelhança entre o quadro intelectual da aurora do pensamento de Freud e de Bergson e aquele atual, no que se refere aos obstáculos para um estudo apropriado dos fenômenos psicológicos. O problema da realidade psíquica ainda resiste em deixar-se cercar por um paradigma único, se é que de fato isto seja verdadeiramente possível, não obstante se possam reconhecer os intentos das ciências cognitivas – este conglomerado de disciplinas que se propõe a decifrar e a simular/replicar a mente humana – de suprir esta necessidade.

Sabemos que existe uma aposta por parte desses pesquisadores atuais de que, um dia, os limites entre estas disciplinas envolvidas sejam superados em benefício de um saber mais universal sobre os fenômenos psicológicos.[3] No entanto, pelo menos até agora, por mais que se tenha havido uma investida neste sentido, o consenso teórico não é claramente visível no seu interior; antes, observamos uma dissidência reinante no que deveria ser considerado como teoria-modelo para as pesquisas que vêm sendo realizadas, o que não deixa de sugerir problemas epistemológicos de considerável relevância quanto à probidade do caráter científico de algumas declarações correntes acerca da natureza do mental. O que na verdade parece haver entre elas – e isto não se deve omitir – é a preponderância da neurobiologia (ou de uma certa perversão ideológica da mesma), enquanto fonte principal do saber sobre o psíquico: pelos estudos empenhados sobre o sistema nervoso e o conhecimento que vem sendo promovido neste ramo das ciências, observa-se quase sempre uma forte tendência de se reduzir o mental ao cerebral, se aqui não estivermos cometendo alguma injustiça com os pesquisadores menos ortodoxos e menos apressados. Prova disto, basta que olhemos mais atentamente para as revistas científicas que versam sobre o assunto, ou mesmo para os programas televisivos direcionados ao público leigo, que logo veremos explicações sobre

---

[2] Dentre alguns exemplos possíveis de autores, no que diz respeito à existência de tais semelhanças, podemos citar Garcia-Roza (1991), Deleuze (1966) e as aproximações do próprio Bergson em sua obra, como no texto introdutório de *O Pensamento e o Movente* (1922). Também o Professor Dr. Luiz Roberto Monzani, por ocasião da banca de nosso mestrado, relatou-nos que tal aproximação entre os dois pensadores já havia sido feita, no Brasil, por Franco da Rocha.

[3] Para maiores detalhes dessa recente empresa, ver Howard Gardner (1985).

fenômenos psíquicos como, por exemplo, sobre as sensações, os sentimentos, os sonhos, etc, quase que exclusivamente pela mecânica neurofisiológica dos neurotransmissores ou pelas famigeradas neuroimagens computadorizadas.[4] Na prática, na área dos problemas mentais, esta inclinação é muito mais visível e o que tem imperado é o perigoso abuso farmacológico dos antidepressivos e similares. No indício desta mesma forte tendência, há quem aposte, a partir das teses do materialismo eliminativo, que um dia a linguagem psicológica atual – a *folk psychology* – irá desaparecer em prol de uma descrição exclusivamente neurofisiológica. (TEIXEIRA, 2004, p. 105-118). A sorte é que, contra alguns excessos que possamos situar nessa empreitada, a filosofia foi convidada a participar desse projeto e, assim, há sérios e sistemáticos trabalhos que impedem que a coisa caia definitivamente nos mesmos vícios históricos. Os trabalhos de filosofia da mente acabam servindo para um debate legítimo e apropriado sobre os caminhos sem saída desse complexo labirinto das ciências do mental, contendo eles próprios teorias e hipóteses autônomas, deveras enriquecedoras para o trabalho científico de campo.

Ora, além do ponto comum da dificuldade ontológica de se definir o conceito de psicológico que ainda se enfrenta, havia no final do século XIX e no começo do XX, ou seja, no início das pesquisas de Freud e de Bergson, um quadro referencial de atitudes e propostas bastante semelhante. Havia a preponderância do pensamento mecanicista fundado na filosofia positivista, caracterizado pela supremacia do saber engendrado pela anatomia patológica e o localizacionismo no campo das doenças mentais, e a nascente psicologia científica que, também ao seu modo, possuía fortes esperanças de cercar o psíquico através de sua atividade laboratorial, com base na epistemologia e metodologia da fisiologia. No ardor dos resultados mais positivos que vinham sendo alcançados nessas frentes de pesquisa, no intuito de se promover um conhecimento científico distante da especulação metafísica, havia uma forte tendência de se atropelar alguns obstáculos que, na verdade, já anunciavam a complexidade do problema e advertiam que a simplicidade e o tom exclusivista de algumas posturas teóricas não dariam conta das exigências envolvidas. A forma como, hoje, as propriedades do cérebro são articuladas com os eventos mentais também não se revela, por diversas vezes, distante do radicalismo da frenologia ou das teses do paralelismo psicológico e do epifenomenismo de

[4] Horgan (2000), em um trabalho jornalístico recente sobre as dificuldades da ciência em explicar a mente, relata que Rodolfo LLinas, neurocientista da Universidade de Nova York, numa crítica aberta a essa tendência de explicar tudo por neuroimagens, sobretudo na psiquiatria, afirma que “encontra-se alguém que tem determinado problema , vê-se um ponto vermelho na parte frontal do córtex e então se diz: Ok, então esse ponto do córtex é o local onde você tem maus pensamentos”. Aí, “...escreve-se um artigo porque só se pode ver aquele ponto. Isso é frenologia!” (p. 34).

então, criticados exemplarmente por Bergson em sua obra. Freud, por sua vez, também não deixara de apontar vários equívocos quanto aos mesmos excessos reducionistas.

Claro está que não devemos enxergar toda esta persistente dificuldade histórica por um viés estritamente depreciativo e condenatório, pois não é o caso e nem se trata disto. Nem mesmo seria salutar evitar o embate de idéias a qualquer custo, principalmente nesta área. Queremos apenas apontar a existência de um grande impasse que se nega a dissolver-se com o tempo, além de alertar, por outro lado, que os empreendimentos exclusivistas e fechados, que se colocaram até agora como os únicos a possuírem a verdadeira chave deste intrincado problema do psíquico e de suas relações com o cérebro, mostraram-se infrutíferos, talvez na mesma rapidez com a qual descartaram as outras tendências teóricas.[5] A infância da Psicologia (e das ciências do mental), da qual já nos advertia Canguilhem (1956, p. 11-26) no século passado, parece não ter ainda chegado ao seu fim.

Pode-se afirmar diretamente, a partir deste panorama, que a metapsicologia freudiana e a filosofia de Bergson não deveriam aparecer neste horizonte problemático como apenas fantasmas que se negaram a desaparecer pelos exorcismos já promovidos. Mais do que vivos, tanto Freud como Bergson possuem um pensamento seminal para a discussão e a proposta de possíveis soluções, senão de caminhos metodológicos e epistemológicos tão promissores ou mais do que os das ditas teorias de vanguarda. Uma gama de pesquisadores dessa conturbada área vêm percebendo isto com mais clareza.

Os dois pensadores, na verdade, alvos de constantes críticas e de certa desconsideração no *establishment*, sempre em nome daquelas abordagens que se pretenderam mais nobres e mais prósperas, estão atualmente na ordem do dia.

Lembremos, por exemplo, que Freud, com o advento das ciências cognitivas nos anos 50, foi praticamente descartado como autor que pudesse contribuir para o debate acerca do mental e isto, com certa razão, pelo fato de o conhecimento psicanalítico ter se fechado escolasticamente ao diálogo; o saber psicológico freudiano tinha se tornado apenas o eixo institucional ao redor do qual os súditos do mestre aglomeravam-se, refratários a qualquer diálogo sobre a natureza psíquica que fosse mais amplo e mais fértil para a solução dos problemas existentes. A Psicanálise havia se tornado, de fato, apenas uma prática psicoterápica. Exceto pelo trabalho de Karl Pribram sobre o *Projeto* (1895/1950) na década de 70, como voz dissonante, talvez não vejamos grandes iniciativas que justifiquem o uso da

---

[5] Horgan (2000, p. 16), interessantemente, aponta a especificidade do caráter belicoso encontrado nesse campo do saber, no qual "os estudiosos com freqüência se mostram mais empenhados e empolgados não quando apregoam seu paradigma favorito, mas quando trucidam o paradigma alheio".

letra de Freud como motivo para grandes debates acerca do problema do mental. Se não pecamos por algum excesso de convicção, o que parece existir majoritariamente nesses tempos é um pensamento filosófico mais preocupado com a especificidade epistemológica da metapsicologia e a sua possível refundamentação em novas bases filosóficas, diferentes daquela "problemática" de onde emana o saber freudiano.[6] Hoje, porém, além de uma intensa e corrente preocupação epistemológica com o estatuto da metapsicologia, ao menos vemos a tentativa de empreendimentos mais amplos como, por exemplo, os trabalhos de neuropsicanálise sob a coordenação de Mark Solms, neuropsicólogo originário da África do Sul, que usa a teoria freudiana do mental como guia direto para as suas pesquisas em neurociências, alegando a potencialidade das teses e hipóteses forjadas por Freud. Acreditando na continuidade do Freud neurologista e do Freud psicólogo – versão interpretativa ainda bem pouco explorada – desenvolve uma série de trabalhos com seus colaboradores, com amparo de um prêmio Nobel como Eric Kandel,[7] neurobiólogo da Universidade de Columbia. Embora, em algum momento, até possamos questionar em seus detalhes o modo de como Solms o faça, não se deve porém desclassificar a seriedade de seu trabalho e a possibilidade de um diálogo mais constante entre as ciências da mente atuais e a psicanálise. Sentimos, enfim, com trabalhos desta natureza, a possibilidade de novos ares. Ares estes que possam redirecionar debates e pesquisas acerca da vida mental para paisagens mais favoráveis. Afinal, a importância de se resgatar a dimensão neurológica dos trabalhos de Freud, negada por muitos como apenas escolhos de um discurso que não soube definir-se corretamente em termos epistemológicos, poderá contribuir de modo mais amplo para o aclaramento de algumas teses sobre o funcionamento psíquico e a atividade cerebral.

Já Bergson, na filosofia, fora desterrado pela hegemonia da filosofia analítica, o que, segundo Bento Prado Jr. (2004),[8] constitui num dos sintomas do tecnicismo que tem impregnado a filosofia acadêmica mais recente. Por causa de sua metafísica imanente, o discurso bergsoniano referente aos problemas da psicologia, como o das relações do

---

[6] Pensamos aqui em Paul Ricoeur, nas propostas gerais de caráter mais fenomenológico e nas epistemologias que derivam da visão politzeriana, discordantes da visão naturalista de Freud e, por que não, também no próprio Lacan. Talvez fosse mais justo dizer aqui que, sobretudo devido à descoberta do *Projeto* (1895/1950) nos anos 50, o trabalho filosófico sobre a teoria freudiana do mental tenha começado a ampliar-se mais consideravelmente, principalmente no sentido de se recuperar o aspecto neurológico da metapsicologia, parte indispensável para um saber mais completo da teoria psicológica que Freud nos legou.

[7] Kandel chega a afirmar que "a psicanálise ainda é a visão da mente mais intelectualmente satisfatória e coerente" (*apud*. SOLMS, 2004, p. 52). Mesmo Gerald Edelman, Nobel em imunologia, também é conhecido pelas suas considerações positivas acerca das teses freudianas sobre o funcionamento mental. (HORGAN, 2000, p. 55).

[8] Moore (1996) alega que a resistência a Bergson e a incompreensão de sua filosofia tenham se iniciado especialmente com os ataques de Russel.

psiquismo com o cérebro, parece não ter conseguido o devido reconhecimento por parte daqueles puristas mais diversos, enquanto filosofia que pudesse contribuir para uma abordagem legitimamente positiva dos fenômenos psíquicos. Ela não teria sido, ao que parece, totalmente condizente com uma epistemologia psicológica ainda atrelada às exigências de pressupostos positivistas e neo-positivistas das ciências naturais, não podendo, conseqüentemente, dar sustentação a uma psicologia científica futura, sem vestígios de qualquer metafísica.

Não raro se pôde observar algures, conseqüência disto, a pecha de "irracionalista" ou "vitalista" atribuída ao filósofo francês, na intenção de se desclassificar a sua mensagem. Este tipo de crítica parece justificar-se indevidamente pelo fato de Bergson ter questionado a primazia da razão humana, ao mesmo tempo em que, em detrimento de outros aspectos de sua filosofia, tenha-se tornado mais notório pela noção de *élan vital*. Na filosofia, houve mesmo quem o acusasse de excessos em seu biologismo.[9] Mas o pensamento de Bergson no entanto resistiu e hoje podemos (re)vê-lo "nos horizontes da filosofia da mente 'pós-computacional', da 'pós-fenomenologia' e da filosofia 'pós-analítica'" (PRADO JR., 2004, p. 259) interessantemente por uma demanda de solos fundamentacionais mais férteis, devido à configuração atingida pelos problemas atuais nestas disciplinas, e possivelmente na proporção inversa ao descaso de outrora pelo caráter seminal de seu discurso.[10]

É possível, portanto, que esse revigoramento mais atual das teses de Freud e de Bergson, perante alguns problemas que compõem o debate recente sobre a questão do mental, possa fornecer-nos um foco de luz mais intenso para o que ainda deva ser mais bem definido. É o que tentaremos mostrar, um dos motivos maiores de nosso empreendimento.

A persistência de ambos os discursos, pode-se dizer, explica-se pelo fato de que as questões e as possíveis soluções que aí aparecem – a importância da ação, da memória, da temporalidade, do inconsciente psíquico e de como este se constitui e influencia a vida mental geral – não foram ainda satisfatoriamente consideradas em suas peculiaridades mais significativas, mesmo um século depois. É até possível detectar aspectos epistemológicos de ambos os pensamentos que, na verdade, persistiram assimilados em abordagens atuais, sem muitas vezes o necessário reconhecimento de sua fonte original. Mas há, todavia, o que se

---

[9] Falamos de Heidegger, no caso. (PRADO JR., 2004, p. 260).

[10] Os problemas dos *qualia*, da subjetividade, da temporalidade e sobretudo da importância da *ação* para as pesquisas sobre o psiquismo são alguns exemplos disto que estamos falando. Além do mais, devido à atual crise paradigmática das ciências cognitivas, uma saída tem sido o bergsonismo, sobretudo no que diz respeito à crítica do representacionalismo e à importância de se conceber a mente como encarnada e intimamente conectada à ação, conseqüência de uma evolução biológica. (TEIXEIRA, 2004, p. 119-141).

fazer em termos de pesquisa quanto à consideração das singularidades que ainda possam ser encontradas no pensamento dos dois autores.

Como definir, então, o nosso problema?

Se, como dissemos no início, a nossa preocupação era muito específica e direcionada exclusivamente ao conceito de inconsciente no interior da metapsicologia freudiana, com o tempo e a particularidade de nossas reflexões, vimos que teria sido inevitável, mesmo só a partir da concepção do próprio Freud, um olhar também mais abrangente sobre o problema da realidade psíquica como um todo e, claro, sobre o papel do cérebro e do sistema nervoso. Estes conceitos são interdependentes e, portanto, é impossível falar de um sem fazer referência aos outros, em especial nos dois pensadores.

Tanto em Freud como em Bergson, o conceito de inconsciente confunde-se com a própria definição de psíquico, estendendo-se, desta forma, o rol de conclusões que, num primeiro momento, poderia apenas formalmente referir-se àquele conceito. Há também um espaço teórico muito bem definido nos dois pensamentos consagrado à compreensão da função do cérebro nas suas relações com o psicológico, embora o *Projeto* (1895/1950) de Freud, local maior dessa discussão, tenha sido abandonado pelo mesmo autor. Assim, o leitor deverá ter sempre em mente, como eixo principal de nossas discussões, que o que tentaremos fazer neste trabalho, sempre por via de uma filosofia da ação, é mostrar como o conceito de inconsciente, fundamental no pensamento dos dois autores, torna-se imprescindível para uma devida definição do que seja realidade psíquica, no confronto com o que deveria ser dado como realidade cerebral.

Nossa preocupação pela noção de ação justifica-se, em primeiro plano, pelo grau de sua desconsideração ou mesmo de negação que freqüentemente encontramos nas próprias abordagens teóricas mais recentes, inebriadas indevidamente por alguns avanços no âmbito das neurociências. Referida acima, a renitente postura epistemológica reducionista parece ignorar o fato de que o mundo ao redor e as relações que estabelecemos com ele não parecem ser de importância alguma para a compreensão da vida psicológica humana em sua totalidade. Trata-se de fragmentação ou reducionismo que, por sua vez, demonstra uma fé inabalável por parte de seus propositores mais corajosos (ou mais incautos) na possibilidade de se desvendar o “sujeito cerebral”, isto é, de decifrar a essência humana apenas pela descoberta do que se esconde nos eventos neuroquímicos e neurofísicos do cérebro. Seja ao nível do discurso científico atual – que muitas vezes desconhece (ou procura desconhecer) o fato de que possui

uma filosofia de base, sempre acreditando no caráter estritamente empírico da origem de suas afirmações – ou mesmo a partir de algumas teorias filosóficas que se consagraram a partir da segunda metade do século anterior, tal reducionismo parece ser, pelo que possamos ouvir do tom de sua voz mais intensa, uma realidade em vias de concretizar-se inevitavelmente num futuro próximo, ou até mesmo já concretizada. Uma visão deste tipo, com suas pretensões e conseqüências, desconsidera, logo de início, a força de uma constatação simples: *o fato de estarmos no mundo, em íntima relação com o ambiente que nos circunda, comportando-nos em função das exigências mais imediatas que este nos impõe a todo o momento, e que tais exigências, de algum modo, são fatos extremamente importantes para a estruturação e a dinâmica neuropsíquicas*.

A partir de tal constatação, não poderíamos impunemente alegar que qualquer faculdade ou potencialidade neuropsicológica humana existe só pelo simples fato de existir, sem qualquer conexão com a vida prática; queremos dizer, contra isto, que seria um disparate epistemológico crer ou asseverar que toda a nossa condição existencial, tanto biológica como cultural, possa ser compreendida sem maiores problemas a partir de um recorte que, longe de ser apenas um recurso metodológico útil e legítimo, queira elevar-se além disto em seus resultados, como a real e única representação possível da natureza psíquica. O problema, assim, estaria no tipo de leitura que se tem empreendido das últimas conquistas tecnológicas neurocientíficas e não nos próprios avanços.

Com efeito, de nossa perspectiva, uma filosofia da ação é então aquela que deve pressupor a primazia do ato humano na determinação de sua vida psicológica e biológica. Ou seja, *deve pressupor que a manifestação psicológica e a própria configuração cerebral, mesmo em seus detalhes filogeneticamente adquiridos e reconhecidos, só adquirem compreensão e um sentido mais completo se as estudamos em sua íntima e necessária relação com as ações que nos possibilitam a sobrevivência no mundo natural e cultural que criamos*. O significado mesmo de tais ações dificilmente poderia ser encontrado com exclusividade nos processos físicos e químicos do eixo cérebro-espinhal. Não seria possível caracterizar e entender a vida psíquica em toda a sua complexidade tão somente pelo conhecimento dos eventos que ocorrem no interior do cérebro, pois estaríamos nos arriscando muito, incorrendo em caricaturas indevidas; deixando o resto do mundo de fora, isentando-nos de levar em consideração, neste debate, o grau de significância de nossas relações com o mundo humano e material que nos envolve, além de outras implicações restritivas possíveis, ficaríamos à mercê de um conhecimento fragmentado e ilusório da realidade mental, como se esta fosse apenas um efeito, em todos os sentidos, dos caprichos da mecânica neurocerebral. A mesma

advertência vale para os excessos das teorias ambientalistas que queiram descartar a importância do cérebro e do corpo na determinação da vida psicológica.

É verdade que numa abordagem de contornos ecológicos, tal como a propomos, também poder-se-ia correr o risco apontado por Fodor de ter “de herdar o mundo” (TEIXEIRA, 2000, p. 131) para doar um sentido mais amplo ao mental e montar, assim, uma psicologia verdadeiramente científica. Além de certa dificuldade metodológica intuitivamente antevista numa proposta desta natureza, reconhecemos, poderíamos acabar por complicar uma possível agenda de pesquisas e reflexões por motivos filosóficos outros que, no momento, desconhecemos em sua plenitude. No entanto, o conceito de ação, neste sentido atribuído por nós, parece ser um bom motivo filosófico para se entender como o humano na sua unidade corpórea e psíquica, enquanto ser biológico e cultural, modifica-se modificando o seu ambiente imediato. Enquanto *mente encarnada* e, assim, mais do que uma substância cartesiana inextensa e isolada do corpo e do resto do mundo, mais do que um simples cérebro autônomo e desconectado do ambiente, visto magicamente como o único sujeito de toda a vida mental, a vida cerebral e o que se denomina por psíquico só poderão ganhar contornos mais bem definidos numa perspectiva que coloque o fato primordial da ação. Com o auxílio do pensamento bergsoniano e freudiano, é possível que tenhamos alguma condição de melhor compreender o quê de direito pertence ao cérebro e o quê de direito à vida representacional, desta vez numa perspectiva que contemple a unidade da ação, evitando, deste modo, o risco de identificarmos todos os estados mentais e seus conteúdos com os estados cerebrais. É daí que também poderá ser mais razoável entender o porquê dessa necessidade do inconsciente para uma compreensão mais completa da realidade psíquica.

Dois são então os aspectos que consideramos de alta relevância para o estudo dos fenômenos neuropsíquicos: além do conceito de ação já exposto acima, o caráter dinâmico-funcional dos fenômenos psicológicos é também de suma importância, pressuposto no pensamento de Freud e de Bergson. Ambos os aspectos restauram-nos a possibilidade de se compreender o psiquismo sem precisar apelar para localizacionismos e nem mesmo sacrificar a sua relação com o substrato neurológico; atesta também a sua íntima e necessária relação com o mundo material em movimento. O inconsciente, em face disto, parece adquirir um sentido mais compreensível e até o de condição necessária para uma visão mais apropriada do mental se, de fato, procurarmos entendê-lo a partir de uma filosofia da ação e do dinamismo que realmente o caracterizam.

Outras exigências teóricas, conseqüentemente, parecem também imprescindíveis: primeiro, como se pode perceber por estas idéias essenciais, a importância do fato neurológico

concebido em outras bases, não localizacionista, afirmativamente levada em consideração pelos dois pensadores, e, segundo, a importância do aspecto fenomenológico da consciência enquanto parcela do psíquico justificadamente limitada, com a função primordial de atenção às necessidades da vida. Uma teoria que não satisfaça, antes de tudo, tais exigências, que não considere sinceramente a relevância desses aspectos em se tratando de psicologia, já terá por si um nascimento problemático.

Um possível problema de nosso percurso talvez seja o de delimitar nitidamente o campo de discussão filosófico acerca da idéia de inconsciente estabelecido pelos dois autores. Ambos afirmam o inconsciente como realidade psicológica e conceito imprescindível para a compreensão da realidade mental geral, mas há contrastes entre os dois saberes, pois a filosofia de Bergson sobre a memória possui uma clara vertente metafísica que difere das preocupações estritamente psicológicas e práticas de Freud, muito embora este próprio tenha até chegado a comparar o inconsciente psicanalítico ao *em-si* kantiano. (FREUD, 1900, p. 617-8; 600; 1915b, p. 270; 167). As imagens da memória enquanto lembrança pura, para Bergson, adquirem a condição ontológica que não encontraríamos no discurso teórico freudiano. O passado, no caso da filosofia bergsoniana, lembra-nos Deleuze (1966, p. 43), adquire o *status* de Ser, uma ontologia pura. Este é o nível metafísico do qual falamos e ao qual devemos estar sempre atentos para uma discussão epistemológica mais condizente com a psicologia, mas que não pode ser relegado por assumir esta faceta. Revela-nos, na verdade, algo que Bergson já havia deixado entrever em sua obra: o fato de que a própria psicologia ainda não possa desvencilhar-se totalmente da metafísica, mais do que as outras ciências da natureza, exatamente pela natureza qualitativo-temporal do psiquismo e da atual insuficiência da metodologia científica em lidar com este aspecto. Uma conseqüência compreensível disto, recomendada por Bergson, seria o diálogo entre a psicologia e a metafísica, muito mais do que uma evitação prévia de uma pela outra, sempre na intenção de se propor problemas e soluções.[11]

A memória, em Bergson, assume a condição de elo entre a mente e o cérebro, ou seja, assume a condição teórica de satisfazer a relação entre o espiritual e o material em bases diferentes daquelas até então conhecidas na história do pensamento. Na crítica que faz ao

---

[11] Assim como podemos ver na introdução de *Matéria e Memória* (1896, p. 1-10), e também por tudo aquilo que já havia sido feito no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), a metafísica para Bergson não se caracteriza como apenas campo de meras especulações filosóficas mas, antes de tudo, como disciplina *precisa* que auxilia na dissipação de obscuridades artificiais. Em última instância, se a própria razão ainda não consegue estabelecer limites precisos neste caso – pois nem mesmo existem! – a nossa responsabilidade deve-se pautar, sempre quando necessário, pela indicação da clara passagem de um nível filosófico ao outro, durante as nossas análises.

dualismo moderno, em especial às posições paralisantes do idealismo e do realismo, Bergson aponta uma nova forma de se tratar a representação e, sobretudo, a relação mente-cérebro. Cria para tanto o conceito de *imagem*, em detrimento do conceito de representação e de seus ranços históricos, fundando um novo tipo de dualismo (ou mesmo, dependendo da abordagem de sua postura, de monismo). "Por 'imagem' entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a 'coisa' e a 'representação'". (BERGSON, 1896, p. 1-2). O objetivo é driblar os exageros de Berkeley e de Descartes, a favor de uma teoria da representação mais proveitosa, que dê conta da irredutibilidade do psíquico sem negar a realidade externa ao sujeito e, conseqüentemente, o sucesso das ciências. Criticar o paralelismo psicofísico e o epifenomenismo nas ciências do mental de sua época, tem a ver com esta atitude filosófica assumida por Bergson, uma vez que as teorias científicas na ocasião esposavam tais teorias como pressupostos empíricos e não como metafísicos. O abundante trabalho com as afasias por parte dos cientistas forneceu ao pensador francês, por sua vez, matéria para o estudo da memória como o verdadeiro ponto de intersecção entre o mental e o cerebral, a partir de uma nova concepção, sem a sombra dos pressupostos outrora consagrados pelo idealismo e o realismo. Isto é, se o psíquico não pode reduzir-se à neuroanatomia, pois, "de uma maneira geral, o estado psicológico parece ultrapassar enormemente o estado cerebral" (BERGSON, 1896, p. 6), não pode também, de alguma maneira, prescindir de um substrato físico, o cérebro, pois varia em determinado nível com ele, embora este não produza representações mas apenas indique uma pequena parte daquele, "capaz de traduzir-se em movimentos de locomoção." (BERGSON, 1896, p. 6). A nossa vida psicológica e a evocação da memória dar-se-iam, assim, em função do grau de nossa atenção à vida e suas exigências práticas, e o inconsciente, manifestar-se-ia fundido na própria ação presente. Entre os movimentos cerebrais que indicam, como bússola, a ação possível do corpo sobre as coisas, e a consciência que, atrelada ao contexto, ativamente aí participa, está todo nosso passado, toda a nossa vivência, determinante mesmo para o tipo de percepção que iremos ter do nosso ambiente. Esta memória inconsciente efetiva será, segundo Bergson, crucial para se entender a plenitude do ato psíquico, via corpo, na sua relação com o mundo, tanto na patologia como na normalidade. Na sua filosofia, enfim, a duração – este conceito tão caro que floresce no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889) – o corpo, a ação e a memória são termos centrais, intimamente correlacionados e imprescindíveis para se fugir à esterilidade dos reducionismos.

Na metapsicologia freudiana também iremos encontrar o conceito de inconsciente nos limites intermediários entre a consciência e os fenômenos físicos. Em outras palavras, através do modo de como ele define o conceito de representação que se constrói desde os textos das *Afasias* (1891) e do *Projeto* (1895/1950), Freud parece identificar o inconsciente psíquico com os próprios processos somáticos, tese que podemos encontrar, aliás, claramente afirmada no seu *Esboço* final de psicanálise. (FREUD, 1938/1940a, p. 80; 155). Diferentemente de Bergson, porém, na critica ao localizacionismo e ao atomismo dos pesquisadores que se debruçavam sobre o problema das afasias, Freud assume primordialmente o paralelismo de Hughlings Jackson para explicar as relações entre os processos nervosos e o psíquico, embora até já pudéssemos encontrar neste texto elementos para a sua superação. (SIMANKE, 2004a; 2004b). O pensador francês coloca-se contra a adoção do paralelismo como teoria que pudesse explicar satisfatoriamente as relações do cérebro com a mente, partindo diretamente para a reformulação do conceito de representação. É a partir do *Projeto* (1895/1950) e de suas teses, no entanto, que podemos começar a vislumbrar uma teoria freudiana da representação que será elemento importante e central para se entender o inconsciente e a noção de psíquico que emerge de sua metapsicologia.

Alertamos aqui o caro leitor que as análises que empreenderemos sobre a metapsicologia talvez nos exijam um fôlego maior: a teoria da representação que podemos extrair de Freud não se mostra de saída tão clara como no caso da teoria de Bergson, pelo menos em alguns detalhes importantes. Este último autor, como sabemos, para poder criticar o localizacionismo e o associacionismo psicológico de suas bases, constrói uma nova concepção da representação que tenta eliminar a possibilidade de se cair nos problemas antigos do idealismo e do realismo. O termo representação, na filosofia bergsoniana, perde o sentido tradicional calcado na filosofia dos grandes pensadores modernos. De sua parte, Freud afirma o caráter *psíquico* das representações inconscientes, identifica-as por outro lado como sendo, na verdade, os próprios processos neurofisiológicos que não ganharam a qualidade da consciência – o que demonstra conseqüentemente um deslocamento do paralelismo anterior de consciência-processos nervosos para processos psíquicos inconscientes-consciência (CAROPRESO, 2003, p. 67) – mas, ao colocar os processos psíquicos inconscientes, enquanto representações, como idênticos aos processos neurofisiológicos, resta-nos, pelo menos, a suspeita de uma confusão terminológica neste caso. A não ser que já queiramos situá-lo precocemente em alguma corrente de pensamento da filosofia da mente atual, como na teoria da superveniência ou no materialismo eliminativo, ou mesmo, em última instancia, num brando dualismo de propriedades, para que sua abordagem ganhe supostamente uma

distinção mais clara e compreensível, sem a necessidade de maiores aprofundamentos. Deixaremos as conclusões mais genéricas para o final.

Por outro lado, não parece haver problema na forma de como Freud descreve os eventos mentais a partir do vocabulário que ele funda no *Projeto* (1895/1950) – um texto de "psicologia para neurologistas" – uma vez que é perceptível a defesa que ele constantemente faz da psicanálise como uma ciência natural e que, desta forma, não existiria então um problema de rompimento entre neurologia e psicologia na metapsicologia. Se o inconsciente psíquico são os processos somáticos neurofisiológicos, sem a consciência e os aspectos qualitativos de sua constituição, não é de se espantar que os conceitos de "quantidade" ("energia"), "descarga", "investimento", "resistência", "repressão" persistam na descrição do aparelho psíquico nos textos posteriores. Esta uniformidade não é devida a alguma ingenuidade filosófica do próprio Freud, como já apontaram e perceberam alguns. (SOLOMON, 1976)[12] Parece revelar-se, pelo contrário, como muito mais uma convicção de seu próprio autor, fundada na sua formação científica médico-neurológica, na sua vasta experiência clínica e, também, no seu conhecimento filosófico que era mais do que razoável. (GAY, 1989). O leitor, então, deve estar atento a isto.

O conceito de representação em Freud pode começar a ser compreendido, desde o *Projeto* (1895/1950), como um fato da memória e não da percepção, conseqüência de suas críticas ao associacionismo e ao localizacionismo da época, consolidadas anteriormente no livro das *Afasias* (1891). É a idéia de processo em um córtex homogêneo, ao invés da noção de localização de funções mentais em áreas específicas – portanto uma noção funcional do psíquico – que passa a vigorar como sustentáculo teórico para a identificação destes mesmos processos com as representações psíquicas inconscientes e dinâmicas. O psíquico em si é, aliás, inconsciente, o que neste caso significa dizer que a consciência não toma notícia da maior parte dos processos que ocorrem no córtex ou em todo sistema nervoso. As quantidades circulantes deste sistema, aquelas que investem os traços mnêmicos, constituem, dinamicamente, a memória inconsciente. E a dimensão afetiva da representação está intimamente correlacionada aos investimentos de tais quantidades deslocantes, postulada por Freud pelo viés da intensidade dos sintomas neuróticos observados na clínica. O problema que nos surge, porém, é que há uma questão pendente nesta caracterização: quais são os aspectos da representação inconsciente, além dessas quantidades circulantes que constituem os processos neurofisiológicos num cérebro homogêneo e que incorporam, por sua vez, a

[12] Solomon (p. 61) afirma que "esta identidade da mente e do corpo é a sua visão mais radical e problemática", algo com o qual concordamos plenamente.

noção de processos mentais inconscientes, que permitem que a definição do inconsciente seja legítima ao nível de fenômeno psicológico? Isto é, se são neurofisiológicos em última instância, por que ainda devemos considerar tais eventos como psicológicos e continuar a estudá-los pela psicologia e não pela fisiologia, por exemplo? Esta pergunta tem procedência pelo fato de que o conceito de representação em Freud não parece ganhar uma nova e mais clara definição, assim como acontece na filosofia de Bergson, ao ponto de nos convencermos mais facilmente quanto à possibilidade de que se está realmente desafiando e superando uma noção tradicional de representação, em todos os seus aspectos envolvidos. A não ser que se satisfaça rapidamente com esta definição de quantidades circulantes que investem representações da memória e que podemos captar, sobretudo desta forma, nos seus textos iniciais de neurologia. Talvez porque ainda estejamos atrelados a uma definição tradicional de representação, calcada na identificação do psiquismo como sendo somente o consciente e na idéia de representação como fenômeno da percepção e não da memória, não conseguimos pensar o que Freud quer dizer quando afirma que os processos inconscientes são idênticos aos processos neurofisiológicos e, portanto, objeto de uma ciência natural. Ou seja, talvez ainda não saibamos pensar a noção de representação inconsciente exatamente pelo fato de, irrevogavelmente, estarmos presos à idéia de que uma representação, pela sua própria definição, só pode ser consciente, pois, caso contrário, seria uma contradição. Na leitura dos textos de metapsicologia, fica-nos algumas vezes a sensação de que Freud deixa transparecer uma insistência na tradicional idéia de representação como imagem, o que complicaria a formulação do inconsciente como idêntico aos processos nervosos quantitativos. Claro que sabemos que Freud estava bem ciente dos problemas lingüísticos que ele sempre teve de enfrentar para uma descrição mais apropriada de fenômenos tão complexos como estes. Mas se isto de alguma forma é verdade – se Freud, mesmo que contra a sua vontade, mistura elementos mentalistas com eventos físicos na sua definição de inconsciente – temos à frente, assim como dissemos acima, no mínimo um problema categorial a ser resolvido de partida, já que processos neurofisiológicos são da ordem do físico – e portanto demandariam uma outra linguagem descritiva, a da anatomia e a da fisiologia – ou da falta de uma clareza maior quanto ao que considerar como psicológico, uma vez que se está usando o termo "inconsciente psíquico". Ou mesmo deve-se enfrentar o problema de dizer como este último, através das representações aí existentes, relaciona-se com os processos quantitativos circulantes enquanto fenômeno psicológico (por exemplo, como os processos nervosos *per se* seriam capazes de adquirir algum significado, enquanto processos físicos que ganharam a configuração x ou y, descobertos pela consciência durante a análise ou numa interpretação de

um sonho). Filiado a tudo isto, está o problema de definição da própria psicologia como ciência – com o que ela deveria ocupar-se e com qual linguagem e metodologia deveria operar.

Assim, se Freud critica explicitamente a idéia da localização de representações em células nervosas, no seu trabalho de 1891 com as afasias, então devemos tentar entender como a memória inconsciente se assenta nesse deslocamento quantitativo cortical, e de como as modificações ocorridas no cérebro por este mesmo deslocamento são capazes de promover fenômenos psicológicos inconscientes com significado – desejos, intencionalidades, sintomas, etc – não apreensíveis pela consciência.[13] Esta questão da ligação do mental com o cerebral já pode ser situada nas *Afasias*, texto ainda carente de uma teoria da memória, e ganhará um desenvolvimento mais profundo no *Projeto* (1895/1950) (SIMANKE, 2004b, p. 48), no que concerne à delimitação da natureza do elo de conexão. Dependendo de como entendamos a natureza deste elo enquanto processos excitatórios pelas inervações ao longo do sistema nervoso – ou seja, de entender como a repetição dos mesmos evoca a memória e a repressão de algumas representações – estaremos certamente credenciados a compreender uma boa parcela da relação dos eventos neurofisiológicos com a noção de representação inconsciente.

O que estamos tentando entender, enfim, com todos estes questionamentos, é a natureza de um psiquismo inconsciente que *emerge* dessa energia circulante do sistema nervoso, em forma de representação carregada de energia, afetiva em última instância – daí o acento dado à força da sexualidade e da agressividade como os dois principais exemplos de afetividade – ou seja, estamos tentando entender como atributos mentais podem ser identificados com processos físicos, uma vez que o próprio Freud chega a caracterizar o inconsciente como algo que só difere da consciência por não possuir os atributos qualitativos e subjetivos deste. (FREUD, 1895/1950, p. 403; 355).

Outra pergunta exemplarmente intrigante e que também faria parte desta série de questionamentos sobre a natureza do caráter psíquico do inconsciente, vale a pena lembrar, é aquela que diz respeito direto à atemporalidade das representações inconscientes: como processos somáticos poderiam gerar um fenômeno da ordem do qualitativo como este do (a)temporal? Compreende-se, assim, por todas estas dificuldades, por que antevemos uma exigência maior no caso da interpretação que faremos de Freud.

---

[13] Aqui deparamos também com o problema de se conceber um aparelho que possa portar atributos mecanicistas ao mesmo tempo que teleológicos.

Mas deixemos de lado, por um pequeno instante, todo este conjunto de questões problemáticas que acreditamos legítimas e partamos de uma outra perspectiva possível – a de que já estamos convencidos de que Freud tinha razão, sem maiores obstáculos, em identificar os fenômenos psíquicos inconscientes como fenômenos somáticos e de que a representação inconsciente nada mais é do que a repetição de certos trajetos neuronais pelas quantidades de excitação nervosa, que investem mais intensamente alguns traços mnêmicos em detrimento de outros, tal como aprendemos no *Projeto* (1895/1950). É até possível que, assim, nos descubramos com um excesso de preciosismo desnecessário e, portanto, equivocado. Aceitemos, desde agora, que Freud apenas não pode fazer uso de uma outra linguagem, que teve obrigatoriamente de aceitar o termo "representação" por falta de um conceito mais adequado, e que, um dia, poderemos fazer uso desta descrição do inconsciente como processos neurofisiológicos por meio de uma linguagem mais compatível, para que tenhamos um autêntico paradigma das ciências da mente que nos servirá, mais do que nunca, para a formulação e resolução dos problemas existentes. Compreendamos e aceitemos, enfim, que os processos nervosos são inconscientes – o fato de que o psíquico é em si inconsciente – e de que a consciência, com suas intrigantes qualidades, é apenas pequena mas importante parte de tudo isto – fenômeno que, por si próprio, também irá resolver-se a partir de uma melhor caracterização do psiquismo enquanto inconsciente em si e neurofisiológico. Neste sentido, já estaremos promovendo uma nova concepção de representação, não mais com os vestígios de uma definição imagética, mas como simplesmente um nome – um termo provisório por não termos outro melhor – para caracterizar tais processos nervosos. Não estamos apostando em uma ingenuidade filosófica por parte de Freud, algo que já descartamos categoricamente acima; deve-se entender que apenas estamos tentando partir de uma outra vertente interpretativa possível, talvez aquela mais correta e, por isto mesmo, a que foi defendida por Freud o tempo todo, para verificarmos até onde seremos capazes de entender o que postulamos anteriormente, ou melhor, o que o próprio Freud quer com a sua teoria do mental. É exatamente aqui que começamos a perceber o estímulo da filosofia da ação de Bergson, emergindo no horizonte de nossa discussão posterior.

A partir de nossas primeiras intuições neste sentido, acreditamos que a possibilidade de dissolução deste e de outros problemas se fortalece se passamos a entender a metapsicologia através de uma teoria da ação que o próprio Freud nos revela, no limite, em seus manuscritos. Não para desfigurar ou mesmo torcer os conceitos freudianos, a fim de que a própria psicanálise possa apresentar-se, ao final do processo, mais palatável e mais aceitável. (Qualquer empreendimento nesse sentido seria inútil, chocando-se inevitavelmente

com problemas e impeditivos já bem conhecidos da epistemologia psicanalítica). Mas sim para, a partir da própria estrutura conceitual metapsicológica, promover uma leitura do inconsciente e da realidade psíquica que fosse mais vantajosa para um projeto científico de psicologia. No fundo, trata-se também de levar às ultimas conseqüências a noção de representação que encontramos na metapsicologia, tentando capturar as suas contradições, como também os elementos filosóficos essenciais que nos ensinariam quais obstáculos devam ser evitados para que uma teoria psicológica do inconsciente tenha fundamentos mais sólidos.

Numa prévia tentativa nessa direção, em que já tivemos oportunidade de colocar esta intenção em prática, em especial na leitura do *Projeto* (1895/1950)[14] e do texto das *Formulações sobre os Dois Princípios do Suceder Psíquico* (1911), tivemos total prova dessa possibilidade. Antes de tudo, não existe uma teoria freudiana do mental flutuante, sem a âncora do corpo e da ação integral do sujeito no mundo, por mais que o próprio termo "metapsicológico" e a forma freudiana abstrata de elaboração conceitual possam aparentemente sugerir. A todo o momento, Freud nos fala de um psiquismo que se desenvolve a partir das vicissitudes de um corpo que age e se desenvolve no ambiente, em contato e em confronto com as coisas e as outras pessoas; noções como *Not des Lebens*, *Verdrängung*, *Affekt*, enfim, de vivência de satisfação, de atenção, de neurose e de normalidade, não seriam passíveis de qualquer compreensão autêntica sem uma devida consideração da ação como um todo. Também em Freud, pode-se dizer, a ação é primordial, fato essencial de nossa inserção no mundo.

Na segunda parte deste trabalho queremos dedicar-nos à execução desta tarefa, relevando os aspectos essenciais da metapsicologia como fundamentais para uma devida teoria da ação, nos moldes da filosofia que propomos. Se formos realmente capazes de proceder rigorosamente dentro dos parâmetros que um conceito de ação nos permite, tal como também Bergson nos ensina, teremos a possibilidade de rediscutir proveitosamente os conceitos estratégicos da metapsicologia, na intenção de que a visão freudiana de inconsciente psíquico possa ganhar um pouco mais de compreensibilidade e uma devida justificativa epistemológica.

Terminamos dizendo que não queremos vagamente estabelecer a existência de semelhanças pontuais entre os dois autores, já que tal procedimento metodológico até poderia contribuir para algumas desnecessárias ilegitimidades, revelando-se pouco efetivo para a abordagem do tema. Não é a refundação do conhecimento freudiano que mais uma vez

---

[14] A teoria neuropsicológica freudiana do *Entwurf*, aliás, pareceu-nos bem atual através de uma leitura desse gênero.

procuramos, nem a fusão dos dois pensamentos por qualquer truque filosófico e nem mesmo a “freudianização” da filosofia de Bergson. Desejamos, porém, com este trabalho, poder apontar a possibilidade de se levar adiante o conceito de inconsciente como constructo epistemológico necessário para a justa caracterização da realidade mental e a definição do papel cerebral, a partir da força das argumentações freudo-bergsonianas.

PARTE I

FILOSOFIA DA AÇÃO: REALIDADE PSÍQUICA, INCONSCIENTE E CÉREBRO EM BERGSON

1. Introdução

Nesta primeira parte dedicada a Bergson, temos a intenção de comentar os principais aspectos que contribuem para a construção do conceito de inconsciente e de realidade psíquica a partir de uma filosofia da ação. Por tais aspectos estarem concentrados no livro *Matéria e Memória*, publicado pela primeira vez em 1896, o nosso foco de atenção estará majoritariamente direcionado a este momento de sua obra, não impedindo, porém, conforme a necessidade, que façamos uso de outros escritos eventualmente.

O nosso intuito é o de ressaltar a maneira pela qual Bergson nos ensina como o psiquismo não pode ser entendido como restrito somente ao mundo cerebral e da consciência; também, não pode ser compreendido sem a pressuposição de um corpo que age no mundo, sempre com vistas a sua sobrevivência mais imediata. O fenômeno de *atenção à vida* é a lei mais básica da vida psicológica, determinando significativamente o modo pelo qual toda existência psíquica ganhará seus contornos mais relevantes. Diante disto, veremos que a memória e o inconsciente – vistos também como eventos psicológicos e não somente como pressupostos metafísicos – são conseqüências teoricamente necessárias para que seja possível uma compreensão mais apropriada do cérebro, sem os impasses e os equívocos anteriores do localizacionismo e do associacionismo, e para que a consciência, mesmo limitada em relação ao todo psíquico e ao mundo material, seja, por outro lado, efetiva em suas intenções para com a vida prática e as suas urgências. Consciência, percepção e ação são a realidade psicológica mais imediata, determinadas constantemente pela memória e pelo inconsciente, não no sentido usual de causalidade da filosofia moderna, mas nos conformes de como Bergson as define através do seu conceito de duração. Inevitavelmente, a partir das conclusões que surgem da filosofia bergsoniana referente à natureza da realidade psíquica, a própria psicologia, para que se estabeleça como ciência, não poderá prescindir, de alguma forma, de uma linguagem e de uma metodologia que vá além dos imperativos matemático-analíticos já consagrados nas ciências naturais, a fim de que possa também contemplar apropriadamente o caráter qualitativo-temporal dos eventos mentais. O cérebro, por outro lado, deverá ser entendido como órgão da ação: nem idêntico ao mental e nem simples depositário dos conteúdos psicológicos.

2. Sobre o Corpo e a Representação: das Relações do Cérebro com a Matéria, com a Consciência (Percepção) e com a Memória, a partir de uma Filosofia da Ação.

Para que possamos compreender melhor o modo pelo qual Bergson apresenta-nos a sua filosofia sobre as relações do espírito com o corpo, problema conhecido atualmente pela designação "questão mente-cérebro", devemos lembrar que toda uma reformulação do conceito de matéria fez-se necessária ao pensador francês. Como veremos, conseqüentemente, é também a compreensão do papel da percepção e de suas funções que deverá ser reformulada, a partir de uma nova perspectiva filosófica que exalte a importância de uma série de fatores cruciais que havia sido ignorada ou confundida pela filosofia e as ciências modernas.

Com vistas à superação das teses do realismo e do idealismo, consolidadas entre os filósofos modernos como as vias mais promissoras sobre o problema da matéria e da representação do mundo, Bergson, ao vê-las como excessivas, reconstrói a cena deste debate a partir de uma nova figura – o conceito de *imagem*. Descartes e Berkeley, conforme o prefácio da sétima edição de *Matéria e Memória* (1896, p. 1-10), seriam os protagonistas maiores das duas atitudes filosóficas acima, enquanto que a reflexão kantiana, com sua crítica aos fundamentos do conhecimento, uma necessidade histórica contra os abusos das mesmas, não obstante Bergson tenha apontado a reiteração de vícios filosóficos por parte do mesmo Kant e de seu criticismo.

O mais correto é dizer que, na verdade, Immanuel Kant (1724-1804) é o maior e o mais constante interlocutor de Bergson no que concerne aos problemas da metafísica e das ciências. Embora não tenhamos necessidade de uma análise mais profunda da relação da filosofia bergsoniana com o criticismo kantiano,[1] ao menos se pode perceber que ela não deixa de ser emblemática e significativa para o tipo de debate que ainda hoje se exerce no campo da filosofia da mente, no que diz respeito às possibilidades e aos impeditivos de se obter um conhecimento científico do psicológico. Alguns dos aspectos que envolvem essa querela nos são porém mais importantes para o problema aqui tratado.

Se, por um lado, Kant faz a crítica ao dogmatismo e a sua correspondente ilusão de querer abarcar toda a realidade através de um sistema metafísico único e pronto, ao mesmo

---

[1] Remetemos o leitor, aqui, para uma compreensão mais aprofundada desta discussão sobre as relações do bergsonismo com o kantismo, à dissertação de mestrado do professor Franklin Leopoldo e Silva – *Ciência e Consciência: o Lugar da Psicologia no Pensamento de Bergson*, 1975. Este trabalho é elucidativo, sobretudo no que diz respeito às possibilidades de uma psicologia científica após a reavaliação que Bergson empreende da filosofia crítica de Kant.

tempo que também assinala o relativismo das ciências e de seu modo de conhecer, por outro lado, ele ainda mantém-se preso a alguns equívocos do ideário racionalista moderno que, por sua vez, não está além e nem aquém de vários problemas filosóficos. À medida que não promove uma crítica mais profunda dos limites da matemática, da linguagem conceitual e das categorias da inteligência e da sensibilidade, enquanto pressupostos legítimos de conhecimento da realidade, o filósofo alemão deixa de perceber as ilusões que aí também estão embrenhadas, em especial no que se refere à compreensão de fenômenos como o do psíquico e o do tempo. Deste modo, de acordo com Bergson, Kant ainda estaria preso à crença na possibilidade exclusivista de só se poder apreender a realidade através do simbolismo conceitual forjado pela inteligência e pela linguagem, sem a devida suspeita do alcance limitado desse modo de operar simbólico.[2] O entendimento kantiano, deve-se sempre lembrar, alimenta-se da epistemologia físico-matemática newtoniana, também tributária, ao seu modo, desde elementos do platonismo[3] como também de preceitos provenientes do idealismo e do empirismo correntes até então. Portanto, de uma versão exclusiva de conhecimento, a *Ciência* de seu tempo, que se configura a partir de concepções da história da filosofia que não poderiam estar isentas de qualquer questionamento.

Esta crítica bergsoniana endereçada ao criticismo kantiano, por suas preocupações metafísicas com a restrição da experiência humana levada a termo pelo filósofo alemão, não cessa de ter, até os nossos dias, intensas repercussões referentes à questão da viabilidade de uma psicologia que possa se alimentar amplamente dos conceitos das ciências empíricas no tratamento do psiquismo. A matematização e, conseqüentemente, a espacialização e homogeneização do tempo, baseadas nestas mesmas influências newtonianas sobre a obra de Kant e a sua concepção de conhecimento possível, produziram conseqüências e contradições que, de alguma forma, se estendem até à caracterização do "eu psicológico" assimilado pelo conhecimento dos séculos posteriores. Pode-se dizer, assim, que o kantismo impregnou em

---

[2] Em vários pontos, aliás, seria interessante notar o grau de semelhança entre as críticas e as propostas de Bergson e aquelas que tanto Schopenhauer quanto Nietzsche já haviam levantado contra o caráter intelectualista e abstrato da filosofia de Kant.

[3] Ao comentar os equívocos kantianos sobre a natureza da metafísica e das ciências, Bergson acaba por também mostrar o platonismo do filósofo de Königsberg e a sua respectiva intenção de *matemática universal*, que ainda subsiste em sua forma de conceber o entendimento. Concernente a isto, diz o filósofo francês: "Em suma, *toda* a Crítica da Razão Pura *termina por estabelecer que o platonismo, ilegítimo se as Idéias são coisas, torna-se legítimo se as Idéias são relações, e que a idéia totalmente pronta, uma vez trazida assim do céu à terra, é de fato, como queria Platão, o fundo comum do pensamento e da natureza.*" (BERGSON, 1903b, p. 36-37). Este tipo de postura epistemológica, que deveras dá seus distintos passos iniciais na Modernidade com a filosofia cartesiana, é bem clara, ainda hoje, na física. Quando Stephen Hawking (1988) alega, por exemplo, a possibilidade de uma Teoria Final de todas as forças da natureza, sonho cultivado até o fim da vida pelo próprio Einstein, está obviamente aventando a possibilidade de uma matemática universal. Esta talvez seria a maneira mais significativa pela qual o próprio kantismo, assim também como o platonismo e o cartesianismo, ainda sobrevivem fortemente no pensamento contemporâneo de fundamentação das ciências.

muito a forma de se pensar o estatuto da psicologia e as suas reais condições de existência enquanto ciência. É claro que no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), tal como sabemos, a crítica bergsoniana ao intuito da psicofisiologia de quantificar as sensações pode até ser lida como certa reiteração do alerta kantiano de que uma psicologia científica, nos moldes da mecânica newtoniana e, portanto, necessariamente matematizável, não seria viável neste sentido. A filosofia kantiana não deveria ser entendida como fundamento de toda e qualquer filosofia da ciência (LEOPOLDO E SILVA, 1975, p. 63), pois não é o caso, mas a força de sua reflexão exerceu substancial influência sobre o positivismo e ainda ressoa entre aqueles que se ocupam da legitimidade de uma ciência do mental. Como já dissemos, o problema epistemológico da psicologia, atrelado a uma permanente indefinição ontológica do que possa ser o psíquico, gera, inevitavelmente, o impasse de se definir uma linguagem e uma metodologia que queiram funcionar conforme os pressupostos matemático-experimentais das ciências naturais. A alma não poderia ter o estatuto cartesiano de substância, por uma ilegitimidade assinalada pelo próprio Kant: concebida pela Razão no exercício das *Meditações* (1641) de Descartes, ela é de caráter lógico, não podendo ser apreendida pela intuição sensível e, portanto, apenas uma idéia metafísica. (LEOPOLDO E SILVA, 1975, p. 53). Neste sentido, a crítica kantiana foi bem realizada, assumida mais tarde, em sua essência, pelo positivismo comtiano: porque a partir dos pressupostos e das chamadas categorias do entendimento humano, à maneira como Kant os formula a partir de uma idéia newtoniana de ciência, não se poderia apreender o psíquico como uma coisa definida, tal como a matéria se define por sua extensão.

Mas, por outro lado, o kantismo, incapaz de lidar com a duração pura, transformou-a num instante matemático apenas, endossando a concepção newtoniana de tempo. A duração pura, o verdadeiro movimento – negligenciado convenientemente pela metafísica e pela ciência, conforme Bergson argumenta no decorrer de sua obra – parece demandar uma outra atitude metodológica que implica, inevitavelmente, numa nova forma de abordagem que vá além ou se difira da rigidez do método analítico-conceitual-quantitativo. A crítica de Kant, em detrimento desta necessidade de uma redefinição metodológica para com o aspecto temporal da realidade, não conseguiu fugir à idéia de que “todo o conhecimento deve necessariamente partir de conceitos com contornos definidos para abarcar com eles a realidade que passa”. (BERGSON, 1903b, p. 32). Resultado disto, não haveria conseqüentemente uma outra forma possível de conhecimento senão aquele promovido exclusivamente pelo discurso conceitual e matemático da ciência moderna, acarretando o paralelo impedimento de uma *psicologia rationalis*.

O fato é que aquilo que é denominado por "eu profundo" no *Ensaio* (1889), que se confunde com a própria *durée* – ou seja, fenômeno da ordem do qualitativo que é, segundo Bergson, a própria essência do fluxo da consciência – não se encaixa nos moldes epistemológicos da física moderna, rebelando-se contra o *modus operandi* analítico e simbólico que marcam tanto o pensamento científico como também filosófico da modernidade. O idealismo kantiano, enfim, no seu tribunal da razão, cumpriu bem o seu papel quanto à tarefa de alertar sobre as ilusões de uma versão bem definida de metafísica e de ciência; revelou-se de significativo valor para uma determinada forma de saber e ideal de cientificidade, mas pecou no que tange especialmente ao conhecimento da realidade psíquica enquanto duração, antes fenômeno da ordem da qualidade e não da quantidade, de acordo com aquilo que possamos extrair de mais essencial das reflexões bergsonianas.

O eu profundo, em confronto com o chamado eu superficial, é aquele que escapa tanto a kantianos como também aos seus adversários da filosofia moderna, mostra-nos Bergson em sua obra. Ele só é captado por uma reflexão profunda que detecta, por sua vez, o caráter temporal ininterrupto de um movimento sempre em vias de fazer-se, jamais revertido em seu fluxo de direção única.[4] Ao contrário do eu social que se caracteriza tão somente pela percepção espacial do mundo ao redor e dos próprios estados psicológicos – o que se deve, na verdade, às características da própria linguagem e inteligência humanas, necessárias para que a vida se ajuste às exigências práticas – o eu profundo seria intuído *de dentro* como um vivo devir irreversível, como "estados refratários à medida, que se penetram reciprocamente e cuja sucessão na duração nada tem de comum com a justaposição no espaço homogêneo". (BERGSON, 1889, p. 159). Enquanto qualidade pura, o eu profundo revelado por Bergson acaba por mostrar tanto a forma de como o senso-comum opera no uso da linguagem cotidiana quanto como o racionalismo filosófico-científico equivoca-se quando insiste em querer tratá-lo como conceito, como eu organizador ou mesmo como fenômeno substancial passível de algum tipo de mensuração: o que na verdade ocorre é sempre a pura e simples ilusão de substituir a natureza temporal psíquica pela linguagem teórica que a intenta descrever, tal como podemos observar na crítica endereçada à psicofisiologia realizada no *Ensaio* de 1889. Em *Matéria e Memória* (1896), será contra o tratamento corrente das afasias, através das teses do localizacionismo e do associacionismo, que os vestígios do idealismo e do realismo serão detectados pela crítica do pensador francês.

---

[4] Assim, segundo Bergson (1903b), dois poderiam ser considerados os tipos de conhecimento do real: aquele que parte *de dentro* do próprio objeto, e portanto seria absoluto, e aquele relativo, que aborda o objeto *de fora*. Ver comentários de Moore (1996, p. 39-41), sobre este aspecto do *Introdução à Metafísica* de Bergson.

Todo este alerta bergsoniano sobre o alcance da filosofia de Kant, mais as suas admoestações quanto aos enganos do idealismo e do realismo no seu todo, apontam para um inevitável restabelecimento da discussão sobre a abordagem do psíquico em outras bases; demarcam, conseqüentemente, os limites do próprio positivismo, acenando para a necessidade de uma reformulação epistêmico-metodológica que deverá marcar a filosofia da ciência do início do século XX. Ciente de todos os impasses derivados do modo de pensar de sua época, se Bergson tivesse tido de formular uma filosofia crítica ao epifenomenismo e ao paralelismo psicofísico em voga, sem a prévia preocupação em desfazer os anteriores equívocos do realismo e do idealismo que sustentam as duas versões, muito certamente teria reproduzido, em suas próprias propostas, os mesmos erros que impedem a possibilidade de uma alternativa epistemológica mais viável no que diz respeito ao problema mente-corpo. Teria incorrido, certamente, nas falácias de uma versão filosófica ou de outra.

Tanto a percepção dos estados internos como do mundo material é marcada por essa espacialização, esse ato geometrizante que, na verdade, constitui um aspecto que caracteriza inexoravelmente a nossa linguagem e a nossa inteligência, isto é, a forma de como ambas se manifestam no mundo. É então pela noção de *imagem* que Bergson reiniciará, sobre outros solos fundacionais, o debate sobre a natureza da percepção, tentando estabelecer uma nova abordagem que, ao mesmo tempo que dê conta das particularidades da representação de si e da matéria, não reincida nos erros filosóficos anteriores. Vejamos, então, como esta noção de *imagem* surge de suas reflexões.

A idéia bergsoniana de *imagem*, bem próxima à consciência imediata do senso comum, tem por função maior eliminar a extravagância de se conceber um aparato perceptivo que, com suas peculiaridades, no sentido idealista, constrói a totalidade do mundo no processo de representação, redundando conseqüentemente em um solipsismo insuperável, ou a de entender que a matéria é capaz de gerar um fenômeno de natureza diversa, no caso, o fenômeno da representação; tem também a tarefa de evitar os remanescentes enganos que a própria crítica kantiana não soube superar por si. Os excessos do realismo e do idealismo, como aos poucos iremos ver, estão também relacionados à assunção do localizacionismo e, conseqüentemente, do associacionismo e do atomismo no trato dos eventos mentais e cerebrais. No que se refere ao primeiro, isto é, ao localizacionismo, somos obrigados a entender, por exemplo, que células cerebrais quando lesadas destroem as idéias aí armazenadas, o que configura, dentre outras coisas, o problema de se explicar como palavras são depositadas no tecido nervoso e como o cérebro é capaz de secretar a linguagem. Claro, além disto, numa abordagem tal, tem-se igualmente a tarefa de explicar como se dá o acúmulo

dos outros complexos fenômenos mentais nas células do sistema nervoso. Quanto ao segundo, resta-nos a incumbência de justificar como o associacionismo psicológico das sensações e idéias simples possa corresponder às associações neurocerebrais. O que vemos, aliás, com tudo isto, é como estas mesmas teses podem estar intimamente correlacionadas, na medida em que é necessário pressupor uma para dar suporte às outras. Todas, porém, segundo Bergson, acabam por desembocar em caminhos sem saída no labirinto das soluções possíveis, sendo o idealismo e o empirismo de fundo propostas insuficientes para a compreensão das questões metafísicas e psicológicas pertinentes ao problema mente-cérebro; pela noção de duração – a *durée* – proposta a partir do *Ensaio* (1889) e as necessárias implicações filosóficas resultantes, tais teses seriam também insatisfatórias para dar conta do dinamismo dos eventos psicológicos descrito em *Matéria e Memória* (1896).

Diante disto, a noção bergsoniana de imagem é estratégica e renovadora: não somos obrigados, por um lado, a supor a matéria com atributos mágicos, capaz de criar um novo mundo de outra natureza, nem mesmo de vetar a possibilidade de se conhecer a matéria mais profundamente, devido ao fantasma do solipsismo. A proposta que encontramos, afinal, em *Matéria e Memória*, tem por objetivo restabelecer os conceitos de matéria e de representação a partir dessa mesma noção de imagem, que, para Bergson, está entre a "coisa" e a "representação". Isto é, nem tanto ao sujeito, nem tanto ao objeto[5].

No intuito do perfeito balanceamento da equação, podemos vislumbrar o quanto o resgate do corpo como entidade necessária para se entender o estatuto das representações é um dos pontos altos da filosofia de Bergson. O uso que aqui fazemos da palavra "resgate" não é ingênuo e tem várias implicações, principalmente no que concerne à peculiaridade da compreensão bergsoniana da ação humana e da representação do mundo. Pois o pensamento de Bergson quer evitar a idéia de uma mente abstrata, desconectada da ação e do mundo concreto; por outro lado, quer também estabelecer fronteiras para o que é de direito pertencente ao corpo, no sentido de esclarecer o papel de sua constituição e de sua relação com o mundo material e mental no jogo das representações.

É afinal pelo corpo que estamos em contato direto com o mundo e por ele percebemos e agimos. Dentre as imagens que possamos ter da matéria, a do corpo é a de condição especial – uma imagem central – na medida em que ela constitui um sistema em função do qual as outras imagens variam. É porque temos acesso ao corpo enquanto imagem, tanto

[5] O próprio termo "representação" é deslocado e a rígida divisão moderna entre "sujeito" e "objeto" perde, pelo conceito de duração (*durée*) e pelo de imagem, sua razão de ser. Questões referentes a esta divisão, através da crítica bergsoniana, passam a ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço. (BERGSON, 1896, p. 74-5).

externamente, no confronto com outros corpos, como internamente, pelas afecções, que entendemos o seu caráter preponderante sobre todas as outras imagens. Se a matéria é um conjunto de imagens, como afirma o filósofo francês, também o corpo deve-se considerar como tal, porque é por via de uma imagem que temos acesso a ele. Por outro lado, não obstante a sua especificidade perante as imagens circundantes, não deixa de estar sujeito às leis da natureza que regem o movimento dessas outras imagens. Ou seja, o corpo, enquanto matéria, possui características que o colocam no mundo das leis e das relações causais estudadas pelas ciências, não perdendo assim a propriedade de objeto legítimo do conhecimento científico.

Mas é pelo conceito de ação que iremos entender melhor a condição do corpo e da consciência no mundo. Bergson alerta-nos para algo importante sobre os fenômenos psicológicos, embora ainda esquecido por muitos cientistas e filósofos, ou seja, que não é possível entender os mesmos sem se ter em mente, como pressuposto maior, o fato da urgência da vida prática. Tanto a complexa montagem evolutiva de nosso sistema nervoso, assim como as nossas funções mentais possuem um caráter, antes de tudo, utilitário. E isto significa dizer, ao mesmo tempo, que não estamos no mundo para meramente fazer metafísica e contemplações desvinculadas da ação; a nossa percepção, como iremos estudar aos poucos, não tem interesse simplesmente especulativo. Em outras palavras, a vida humana é pautada primordialmente pela sobrevivência e pelo ato que visa a promovê-la. A diferença entre nós e os demais seres viventes está centrada na maior capacidade de nosso sistema nervoso poder responder com grande variação às demandas do meio, e, portanto, não de forma exclusivamente automática e instintiva, tal como naqueles seres mais primitivos. O papel da consciência, da memória e das afecções, antes de tudo, será o de preparar ou proporcionar a ação mais condizente. E a notável postura bergsoniana quanto a tudo isto, deve-se salientar, é a de não negligenciar o conhecimento científico que está ao seu lado; antes, no intuito de otimizar todo este debate, sua filosofia não ignora a importância dos resultados provenientes da produção empírica.

É, aliás, neste pressuposto bergsoniano que podemos observar as estreitas relações de sua filosofia com o conhecimento proveniente da biologia, sobretudo com o das leituras de Spencer e das concepções sobre a evolução biológica aí encontradas, e que culminarão de forma mais evidente em *L'évolution créatrice* (1907). A idéia do humano como um ser, antes de tudo inserido biologicamente numa história evolutiva, em relação constante com o mundo da natureza e das necessidades práticas da sobrevivência, é o princípio da cadeia de argumentações de sua filosofia da ação e das relações do cérebro com aquilo que costumamos

denominar de mental. Como acabamos de afirmar, Bergson é um pensador que, diferentemente de certos filósofos, não se desfaz gratuitamente do conhecimento científico para promover uma reflexão filosófica acerca dos problemas do conhecimento, mesmo que a partir de um conjunto de sólidas críticas suas endereçadas a algumas peculiaridades epistemológicas das ciências. A reflexão bergsoniana tem o sentido de renovar o diálogo que diz respeito às relações da metafísica com as ciências, enfim, dos limites e possibilidades que envolvem as duas formas de saber. No caso da questão corpo-mente, por exemplo, é a biologia e a psicologia que diretamente parecem lucrar mais com suas perspectivas filosóficas: tal proposta é antes a da consideração mútua por oposição à costumeira animosidade que costuma marcar as relações da filosofia com a ciência, em especial desde as suas origens no pensamento comtiano. Pois Bergson está mais interessado em mostrar os limites do pensar positivista no que diz respeito ao conhecimento da matéria e sobretudo do espírito, do que simplesmente anulá-lo: afinal, o modo de pensar das ciências é uma conseqüência direta da estrutura de nossa linguagem e de nossa própria inteligência, totalmente útil e condizente com as exigências para a nossa sobrevivência.

O nosso sistema nervoso é então visto por Bergson como um aparato necessário para o desenvolvimento da ação, não como um nascedouro de representações. O primordial a ser compreendido é que o corpo tende sempre a um movimento no confronto com o mundo circundante. Nas palavras que são suas, diz que “meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.” (BERGSON, 1896, p. 14). A justificativa para tanto é que seria muito difícil explicar como o cérebro, este mesmo como parte do mundo material, seria capaz de conter e representar todo o universo. Nervos aferentes e nervos eferentes constituem parte integrante desse centro de ação, possibilitando ao corpo tanto o acesso ao mundo como também as respostas necessárias às suas exigências, mas eles não podem condicionar a imagem do universo. Seria na verdade um absurdo afirmar tal coisa, e se de alguma forma ainda podemos encontrar algo de diferente e a mais na substância cerebral, não será no sentido de alguma coisa misteriosa capaz de produzir representações, mas tão somente no sentido físico apenas. (BERGSON, 1896, p. 76).

Muito de toda essa dificuldade que perpassa pela questão mente-corpo deve-se ao fato de se ignorar as reais funções do cérebro. (BERGSON, 1896, p. 19). Bergson é enfático ao denunciar, já à sua época, como ainda representamos a substância cerebral como alguma coisa que baste a si mesma, diferentemente da nossa atitude epistemológica perante os outros órgãos do corpo. Sabemos o quanto seria difícil compreender o organismo sem a atmosfera que o envolve, sem o alimento que o preenche, sem o ar que lhe providencia oxigênio, enfim,

sem o conhecimento do fato da sua intrínseca relação com o mundo circundante. Não daria para se compreender, destarte, toda a realidade mental sem afinal se levar em consideração a interação do organismo com o universo ao redor, na linguagem de Bergson, somente a partir de movimentos cerebrais isolados. Na linguagem mais atual, diríamos que não seria possível conhecer apropriadamente os eventos neuropsicológicos somente num "cérebro em proveta". É claro que podemos dizer que os fenômenos psíquicos variam sim com as modificações cerebrais, mas não no sentido de dependência exclusiva. Bergson, de forma alguma, veta a possibilidade de se estabelecer relações entre os movimentos cerebrais e os fatos psicológicos, embora afirme categoricamente os grandes limites desse tipo de relação. Referente ao teor de tais movimentos cerebrais, o próprio pensador tem a dizer:

> Não tenho dúvida quanto a isso: trata-se de movimentos, no interior de meu corpo, destinados a preparar, iniciando-a, a reação de meu corpo à ação dos objetos exteriores. Sendo eles próprios imagens [os movimentos], não podem criar imagens; mas marcam a todo momento, como faria uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam. No conjunto da representação, *são muito pouca coisa*; mas têm uma importância capital para essa parte da representação que chamo meu corpo, pois esboçam a todo momento seus procedimentos virtuais. (BERGSON, 1896, p. 19, grifo nosso).[6]

Essa tentativa de ver o cérebro, em suas modificações internas, como algo capaz de secretar uma substância diferente da matéria também se deve ao fato de costumeiramente atribuirmos uma possível diferença de natureza entre a medula espinhal e o próprio cérebro. Entre as funções reflexas da primeira e a faculdade perceptiva do segundo não se pode observar senão apenas uma questão de grau de complexidade. Tal confusão está assentada numa má compreensão da função da ação na vida do organismo e de como cérebro e medula estariam funcionalmente aí conectados: nada mais nada menos, entende-se que, se por um lado a medula providencia respostas praticamente automáticas através de suas funções reflexas, por outro, o cérebro apenas prolonga as reações nascentes. Conseqüentemente, medula e cérebro não possuem nenhum tipo de distância material constitutiva a ponto de justificar o segundo como órgão que produza representações, tendo estas como substância de uma outra natureza: a atividade de ambos, do cérebro e da medula, está apenas em função de

[6] Numa definição muito próxima a esta bergsoniana, nas palavras do escritor Guido Piovene (1974), encontramos: *Il cervello è un ago magnetico entrato in uma zona di perturbazione*.

uma resposta mais imediata ou não às necessidades que o ambiente impõe ao organismo. Na verdade, o problema da representação do mundo nem mais poderia ser colocado da mesma maneira, se quisermos evitar os engodos do paralelismo psicofísico e do epifenomenismo no trato da questão mente-cérebro. Isto, se ainda quisermos descartar a idéia de que ou a consciência é somente um fenômeno paralelo às modificações cerebrais, manifesto em outra linguagem, ou é apenas um tipo de secreção do tecido nervoso, em ambos os casos, no entanto, sem a devida importância para se entender a atividade psíquica, pois o que vale afinal é a compreensão do cérebro em sua anatomia e fisiologia.

Desta forma, Bergson (1896) reapresenta-nos o que de fato é importante, mas em outros termos:

> Como se explica que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia em função dela mesma [matéria] e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens vizinhas, o outro onde todas variam em função de uma única [corpo], e na medida variável em que elas refletem a ação possível dessa imagem privilegiada? (p. 20-21).

Sendo assim, por esta nova perspectiva, perguntar por um universo interno ou externo aos nossos sentidos perderia o sentido. Num debate ao nível de imagens, tal como Bergson as define, importante é entender como as mesmas podem fazer parte do mundo da *ciência* – em que elas se relacionam entre si, não variante em função de um centro fixo e determinado – ao mesmo tempo que do mundo da *consciência* – no qual o corpo é a imagem central e ao redor do qual acontecerão as variações de todas as imagens. É desta forma que não é difícil ver como o realismo faz derivar o segundo sistema do primeiro, e o idealismo, ao contrário, o primeiro do segundo. (BERGSON, 1896, p. 21-22).[7]

Toda esta discussão acerca dos problemas do idealismo e do realismo e da possível superação dos dois remete-nos aos equívocos e obstáculos do paralelismo e do epifenomenismo como teses metafísicas que norteiam as pesquisas científicas. Há uma crença por parte dos cientistas de que, na verdade, tais teses são conseqüência direta das observações empíricas, algo que Bergson desmascara e mostra que, o que de fato acontece, é uma assimilação destas teses por simples conveniência das mesmas. É desta forma que também podemos ver o quanto as ciências estão carregadas de pressupostos metafísicos que, muitas

[7]Assim, a filosofia bergsoniana configurar-se-ia como uma filosofia anti-cartesiana, tendo a ação como elemento essencial de suas argumentações e um mundo que, ao invés de representado, ser-nos-ia antes apresentado. Ao menos de direito, deve-se lembrar.

vezes, se passam veladamente por conhecimento derivado diretamente da experiência: neste caso específico, não se deve esquecer que a idéia de uma equivalência entre o mental e o cerebral nasce propriamente na filosofia do século XVII e não no seio das pesquisas experimentais da anatomia e da fisiologia do cérebro do século XIX. (BERGSON, 1919, p. 88-89).[8] Tal como já vínhamos discorrendo acima, o paralelismo é conveniente ao localizacionismo, por exemplo, simplesmente porque satisfaz o positivismo que o alimenta: é apenas a tentativa de justificar a concretude e a condição palpável do objeto em questão, no caso, o cérebro. Mas, além de metafísica, diz Bergson que se trata de uma tese pouco inteligível, pois tem implicações contraditórias e, portanto, contraproducentes no que se refere à decifração da natureza psicológica e de sua relação com o substrato material. Encerra, na verdade, uma contradição autodestrutiva porque impõe, em algum momento, pela sugestão dos próprios termos envolvidos, uma mistura de linguagens – a do realismo e a do idealismo – com vistas à sua justificativa como tese. (BERGSON, 1904). Ou seja, ao falarmos dos objetos como *coisas* ou como *representações*, temos de ter definido, antecipadamente, o sistema no qual desenvolveremos o discurso, se no campo do realismo ou no do idealismo; pois, caso contrário, estaremos incorrendo num uso sorrateiro da linguagem de um sistema para caracterizar o objeto que está inserido no outro, sem levar em consideração as contradições da utilização de linguagens que se diferenciam, cada uma pela sua pertinência sistêmica original anteriormente definida.[9] Assim, o paralelismo e o epifenomenismo, vistos a partir dos pressupostos idealistas ou a partir dos realistas, não se sustentariam. A não ser, como já dissemos, pela mistura ilegítima das duas notações, tal como Bergson as evidencia em seus escritos.

O acompanhamento das teses de Bergson, à primeira vista, pode exigir uma atenção mais aguda quanto à novidade que ele nos propõe, a de que o cérebro não produz ou prepara representações, e a de que o corpo, pelo papel redefinido em sua filosofia, passa a ter mais autonomia no que diz respeito às funções costumeiramente delegadas, em outras teorias, aos altos substratos mentais. Vale a pena comentar que, logo de início, no decorrer das observações de como tais teses se desenvolvem em sua obra, a tendência quase que

---

[8] Nesta conferência, Bergson é irônico quanto à ignorância e o cinismo por parte dos cientistas no tocante a esta questão. Infelizmente, como já frisamos, essa atitude recalcitrante ainda poderia ser notada entre vários cientistas da atualidade.

[9] Bergson está ciente da caracterização que dá aos termos idealismo e realismo neste ensaio, uma vez que ela poderia ser objeto de crítica pela simplicidade com a qual é usada, não considerando, possivelmente, nuanças históricas que pudessem complicar a generalização de sua argumentação. Mas, por outro lado, para efeito de uma demonstração bem situada, o pensador francês só quer mostrar que os dois sistemas de notação, definidos desta forma, envolvem características conceituais excludentes que não poderiam misturar-se na identificação do mesmo objeto, no caso, a relação mente-cérebro. (BERGSON, 1904, p. 45).

automática é a de, por exemplo, procurar por um sujeito oculto, guiado por representações, capaz de direcionar o corpo na sua ida ao mundo. Aceitar a complexidade de nosso sistema nervoso, sobretudo a do cérebro, como algo em função de ações, efetivas ou prolongadas, com vistas à adaptação e não à secreção de idéias e imagens, pode não ser tão simples após longo treinamento intelectual em uma outra abordagem filosófica. Toda esta dificuldade se deve certamente à forma de como estamos habituados a tratar do assunto, sempre, de algum modo, acompanhada pelo fantasma cartesiano. O próprio Bergson adverte-nos que, em tal situação, é bem possível que estejamos ainda contaminados pela maneira de como usualmente, pelos pontos de vista do idealismo e do realismo, abordávamos o problema. O que se quer dizer com isto é que, para uma leitura mais precipitada e menos propícia às admoestações bergsonianas iniciais, fica difícil atribuir ao corpo tanta autonomia na sua relação com o mundo, sem o devido amparo de representações "prévias" à ação (idéia de um espírito operando a seu bel-prazer). Além disto, conceber uma outra atribuição ao sistema nervoso que não aquela de produzir representações através de seu trabalho neurobiológico, demanda uma reformulação profunda de vários aspectos, tanto teóricos quanto práticos. Enfim, a partir da originalidade das teses bergsonianas referentes ao problema mente-cérebro, ao menos no confronto com certas abordagens, não seria supérfluo apontar os possíveis impasses de aceitar o nosso corpo como algo mais inteligente, mais ativo e mais determinante do que se possa costumeiramente pensar – algo com mais autonomia em relação à própria consciência e às atitudes necessárias à vida. E, sobretudo, de aceitar que o cérebro tenha muito mais a ver com a ação do que ser um aparato mecânico destinado, misteriosamente, ao armazenamento e às associações de representações.[10]

Um erro que também contribui para o possível impasse acima está relacionado à concepção da percepção como conhecimento puro. Pelas análises comparativas da estrutura do sistema nervoso animal, dos mais inferiores aos mais superiores, o que apenas se constata, diz Bergson, é a capacidade que o cérebro tem de prolongar as ações que, no caso reflexo, são imediatas. Quanto mais nos aproximamos de tal estrutura evolutiva para compreender como percepção e ação se dão em cada parte desta série animal, mais percebemos que a diferença situa-se na capacidade maior que o cérebro dos animais superiores tem de prolongar ações motoras diferenciadas. No caso dos animais mais inferiores, o que observamos, de fato, é a

[10] Em termos originários, a intimidade que a filosofia de Bergson possui com a fenomenologia e o existencialismo sartrianos, neste sentido, confirma os novos rumos da filosofia do século XX, que se delineiam pela crítica e a tentativa de deslocamento do primado do cogito cartesiano. Como já assinalamos em nossa introdução, a filosofia bergsoniana da primazia da ação tem sido revisitada pelos pesquisadores das ciências cognitivas, em resposta aos obstáculos teórico-práticos criados pela noção de mente computacional.

concomitância entre percepção e ação: a percepção do estímulo e a reação dão-se ao mesmo tempo ("tocar" seria ativo e passivo simultaneamente), como no aparelho urticante dos celenterados e nos prolongamentos dos protozoários. Diferentemente, nos organismos superiores do reino animal, pela complexificação da estrutura do sistema nervoso que neles é atingida, deparamo-nos com uma divisão de funções em que o cérebro, de mesma natureza que a medula, terá a responsabilidade de proporcionar uma maior variedade de ações possíveis, mas não necessárias. Bergson, em uma passagem de *Matéria e Memória* (1896, p. 26), usa a metáfora da "central telefônica" para caracterizar o cérebro como simplesmente um órgão que efetua a comunicação ou fá-la aguardar, isto é, a de um comutador sempre ativo na escolha das ações e, também, como veremos, no auxílio da evocação de certas lembranças.

Ação, consciência e percepção, assim, confundem-se na filosofia bergsoniana. As fibras aferentes e eferentes do sistema nervoso estão apenas em função de uma ação necessária ou virtual, e é por elas e pela existência do mundo como conjunto de imagens que a percepção já está dada desde o início. A percepção, devido a isto, passaria a ter o *caráter extensivo* rejeitado por outras filosofias: ela está nas próprias coisas.[11] Todo processo neurológico deve tão somente preparar ações através de mecanismos motores aprimorados: tais ações, ao nível medular, conformam-se em ações executadas – o que conhecemos por reflexo – e, ao nível cerebral, em movimentos nascentes, executados ou inibidos. Em nós e em outros animais superiores, a ação torna-se menos necessária, o que, para Bergson, confirma a tese de nossa indeterminação ou nossa liberdade. Nessa "zona de indeterminação" só passa a ação necessária, em detrimento de outras que restam tendentes na virtualidade. A consciência, compreendido isto, deve ser redefinida então como ação possível, uma constante escolha a efetuar-se; a percepção, que na realidade das imagens destaca apenas a face que mais lhe interessa (*atenção à vida*), confundindo-se com as próprias filtragem e seleção desses elementos mais significativos, surge exatamente porque não temos sempre a necessidade de uma ação imediata ("*A percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*").[12] (BERGSON, 1896, p. 29, grifo do autor).

Destarte, contra a idéia corrente de que o mundo entra em nós por via das fibras nervosas, ou de que os processos cerebrais têm a função de transformar mecanismos motores

---

[11] Daí a união entre sujeito e objeto pela extensão da percepção. (BERGSON, 1896, p. 75). E a distinção entre interno e externo passa a ser, no conjunto das imagens, a da parte e a do todo. (p. 47). É desta perspectiva, também, que o bergsonismo se diferencia do kantismo, uma vez que, na filosofia de Kant, há uma diferença de natureza entre a percepção e a matéria: o *em-si* não é jamais apreendido pela nossa sensibilidade.

[12] Eis, aqui, um dos pontos interessantes do discurso bergsoniano: a possibilidade de se discutir a liberdade no seio das determinações da vida, sem os excessos da metafísica moderna, tal como Bergson nos apresenta no *Ensaio*.

em representações do mundo, Bergson prefere eliminar a magia embutida nesta argumentação através da proposta de que nada mais poderíamos encontrar na anatomia e na fisiologia nervosa do que simplesmente movimentos nervosos. Hoje, diríamos que nada mais encontraríamos do que processos neurofísicos e neuroquímicos dispostos a manter o organismo em sua conexão motora com o mundo. A alegoria do teatro de que faz uso na introdução do mesmo *Matéria e Memória* é capaz, enfim, de convencer-nos quanto a isto:

> Aquele que pudesse penetrar no interior do cérebro, e perceber o que aí ocorre, seria provavelmente informado sobre esses movimentos esboçados ou preparados; nada prova que seria informado sobre outra coisa. Ainda que fosse dotado de uma inteligência sobre-humana e tivesse a chave da psicofisiologia, seria tão esclarecido sobre o que se passa na consciência correspondente quanto o seríamos sobre uma peça de teatro acompanhando apenas os movimentos dos atores em cena.
>
> [...] Conforme a natureza da peça que se representa, os movimentos dos atores dizem mais ou menos sobre ela: quase tudo, no caso de uma pantomima; quase nada no caso de uma comédia sutil. Da mesma forma, nosso estado cerebral contém mais ou menos de nosso estado mental, conforme tendemos a exteriorizar nossa vida psicológica em ação ou a interiorizá-la em conhecimento puro. (BERGSON, 1896, p. 7).

Já no citado texto da conferência *A Alma e o Corpo* (1919), ainda quanto a isto, Bergson demarca a força e a atualidade de sua argumentação com as seguintes palavras:

> Assim, creio que se nossa ciência do mecanismo cerebral fosse perfeita, e perfeita também a nossa psicologia, poderíamos adivinhar o que se passa no cérebro através de um estado de alma determinado; mas a operação inversa seria impossível, pois teríamos que escolher, para um mesmo estado do cérebro, entre uma multidão de estados de alma, igualmente apropriados. Não digo, notem bem, que um estado de alma *qualquer* poderia corresponder a um dado estado cerebral: numa moldura, não se pode colocar qualquer quadro: a moldura determina alguma coisa do quadro, eliminando antecipadamente todos aqueles que não possuem a mesma forma e a mesma dimensão; mas satisfeitas as condições de forma e dimensão, o quadro caberá na moldura. Da mesma forma em relação ao cérebro e à consciência. Contanto que as ações relativamente simples – gestos, atitudes, movimentos – nas quais se degradaria um estado de alma complexo sejam justamente as que o cérebro prepara, o estado mental se inserirá exatamente no estado cerebral; mas há uma grande quantidade de quadros diferentes que

> caberiam muito bem na moldura; e, conseqüentemente, o cérebro não determina o pensamento; e, conseqüentemente o pensamento, ao menos em larga medida, é independente do cérebro. (p. 90, grifo do autor).[13]

Mas não podemos nos esquecer de que há uma importante participação da memória e das afecções no ato consciente, o que ainda nos obriga a comentá-las afim de uma caracterização mais plena das funções psíquicas que emerge da filosofia bergsoniana. Para Bergson, aliás, a percepção pura existe mais por direito do que de fato. Mostrar, em primeira instância, através dos conceitos de imagem e de ação, que a percepção das coisas está puramente nas próprias coisas, é um excelente recurso metodológico de que Bergson lança mão, em *Matéria e Memória*, para poder afirmar o papel do sistema nervoso na percepção do mundo, além de, com isto, melhor nos orientar nas suas críticas ao realismo e ao idealismo. Poderemos ver, a partir de agora, que a atividade perceptiva está, na verdade, impregnada de lembranças inconscientes ou mesmo evocadas, quando necessário, em forma de lembranças-imagens. E as afecções, que até poderiam passar por elementos secundários no processo perceptivo descrito pela filosofia bergsoniana, são deveras parte integrante e essencialmente importante para o entendimento do significado das ações e o estabelecimento da memória.

Como sabemos, no Capítulo II desse mesmo livro sobre o espírito e a matéria, Bergson aponta dois tipos de memória que não devem, por sua vez, ser confundidos: um diz respeito à memória motora, diretamente relacionada ao corpo e a capacidade deste de transformar o passado em ação atualizada; outro, refere-se às lembranças-imagens, dispostas, com data marcada e todos os detalhes pertinentes, apenas temporalmente. Na terminologia mais atual, teríamos respectivamente a memória implícita ou *memória de procedimento*, como nas habilidades motoras, e a memória explícita ou *memória declarativa*, como no caso da recordação de certos eventos. (MUSIC, 2001, p. 30-31).

A memória motora é a memória do próprio corpo, presentificada em ações, baseada em dispositivos motores do sistema nervoso que visam à ação adaptativa. É a memória que repete, por oposição ao outro tipo, que imagina. Bergson fornece-nos o exemplo da "lição aprendida de cor" para mostrar a diferença entre esses dois tipos, mas poderíamos recorrer a

---

[13] Lembramo-nos aqui de uma certa tendência das pesquisas atuais das imagens cerebrais computadorizadas, que acabam por confirmar a atualidade da crítica bergsoniana quanto a esta particularidade de se entender o cérebro como algo capaz de conter o mundo. Com a tecnologia digital mais recente, apenas somos capazes de mostrar as áreas cerebrais envolvidas em determinadas atividades, nada mais nada menos. Dizer, porém, que tais áreas são a "causa" dos eventos psicológicos envolvidos, ou que é aí que estão ocorrendo os eventos mentais, como muitas vezes acontece, pode-se incorrer, com isto, nos erros epistemológicos apontados por Bergson, ou seja, exatamente naqueles que estamos discutindo agora. A atualidade do seu pensamento em todas as suas implicações fica, assim, patente.

outros tantos exemplos possíveis para ilustrar a sua teoria da diversidade de memórias, sobretudo para destacar a importância e a primazia da memória corporal motora no dia-a-dia prático. Na verdade, pela sua utilidade imediata para a sobrevivência, ela *deve* prevalecer ao outro tipo ideal na formação de nossas ações: caso contrário, não teríamos condições de nos adaptarmos às urgências da vida. Importa saber, desde já, que Bergson muito contribuiu para o debate acerca da memória, mostrando que não há somente uma forma de retenção de informações. A inadvertida confusão delas, de acordo com o que lemos no discurso do pensador francês, não contribui para o conhecimento da complexidade mnemônica humana e a sua primordial função adaptativa.

Refletindo sobre a proposta bergsoniana quanto a este primeiro tipo, poderíamos descrevê-la genealogicamente da seguinte maneira. O sistema nervoso central tem por função maior, em todo o seu desenvolvimento filo e ontogenético, o objetivo de preparar e aperfeiçoar os mecanismos motores que façam valer a ação mais condizente com o contexto das exigências da vida. Trata-se de um sistema de dispositivos que apenas recebe, inibe ou transmite movimentos, tendo o cérebro o papel principal na configuração e na determinação das ações principais ou dos esquemas motores dos quais elas surgirão. O fenômeno da consciência, que paulatinamente faz sua aparição em meio à riqueza e a complexidade das relações com o mundo, atesta a existência de movimentos preparados ou a serem efetivados; isto é, há uma primazia da ação, em todas as suas possibilidades orgânicas, em relação ao fato perceptivo consciente (*no princípio era a ação!*) (GOETHE, 1808, p. 187) que, neste sentido, com o tempo, adquirirá a capacidade de informar as transformações ocorridas no organismo e no seu foco intencional de escolha. O corpo, no confronto com o mundo desde os mais tenros momentos, tende ao movimento implicado pela ação de ou sobre os outros objetos do seu ambiente mais imediato. Assim, se recorremos à história do desenvolvimento infantil, podemos entender melhor como tais dispositivos motores passam a se constituir temporalmente, sempre com vistas a uma ação integrada, conforme as necessidades adaptativas mais imediatas. Bergson faz uso do conhecimento psicológico sobre a infância para, além disto tudo, concordar e mostrar que, no início, há uma representação impessoal do próprio corpo por parte das crianças em meio à variação das outras imagens. (BERGSON, 1896, p. 46-47). A construção dos mecanismos motores e a conseqüente ampliação dos circuitos cerebrais se dão por intermédio da ação do indivíduo no mundo e das coisas deste sobre aquele. As constantes modificações de nosso organismo, que aos poucos se configuram em estruturações daqueles mesmos mecanismos, trazem consigo o determinismo dos contextos e das experiências uma vez vivenciadas. A diferenciação de externo e interno, por

exemplo, passa a ter lugar depois de uma determinada etapa desse desenvolvimento, e o corpo, em todo esse processo, passará a vigorar como nossa representação central e permanente no fluxo do tempo, culminando aos poucos com a formação do *eu* psicológico.

> Há inicialmente o conjunto das imagens; há, nesse conjunto, "centros de ação" contra os quais as imagens interessantes parecem se refletir; é deste modo que as percepções nascem e as ações se preparam. *Meu corpo* é o que se desenha no centro dessas percepções; *minha pessoa* é o ser ao qual se devem relacionar tais ações. (BERGSON, 1896, p. 47).

Ora, é no constante desenvolvimento dessa relação do indivíduo com o mundo, paralelamente a essa primeva diferenciação do corpo e das coisas, e em meio a percepções e ações crescentes, que os variados e complexos mecanismos de memória motora irão, cada vez mais, consolidar-se em forma de sistema motor próprio, preparado para a ação. Talvez mais correto seria dizer que a própria constituição do eu e a diferenciação do externo e do interno se dê por conseqüência de um aprimoramento cada vez maior dos circuitos da memória motora, na medida em que há a imagem de um corpo que permanece e se diferencia das outras imagens no conjunto das ações que se repetem. Muito de tais ações será reconhecido mais tarde como *hábito*, ou se quisermos, memória atualizada, a ponto de se promover uma espécie de estranhamento com o próprio passado. Seria o que Bergson denomina de *lembranças aprendidas*, que parecem sair do tempo, cada vez mais impessoais. (BERGSON, 1896, p. 90-91). A consciência, neste caso, será a percepção da sucessão de eventos corporais e psicológicos no atual desenvolvimento da ação.[14] Será memória em forma de ação.

Claro que, com o passar do tempo, haverá uma devida participação das lembranças-imagens no próprio ato da lembrança e no processo de constituição e assentamento dos dispositivos motores, visando à renovação e ao restabelecimento das ações; mas isto detalharemos um pouco mais à frente. O presente, recordemos, é na verdade ídeo-motor. (BERGSON, 1896, p. 72). No entanto, ainda temos de fixar bem esta diferenciação bergsoniana dos tipos de memória, fundamentando a sua noção de memória motora. Quanto à concretização da memória em ação propriamente dita, afirma o autor:

---

[14] Para uma melhor compreensão disto que estamos dizendo sobre a consciência da ação efetuada, lembremos o exemplo que Bergson nos dá do cão que recebe com euforia o seu dono: "Não consistirá antes na consciência que toma o animal de uma certa atitude especial adotada por seu corpo, atitude que suas relações familiares com seu dono foram formando pouco a pouco, e que a simples percepção do dono provoca agora nele mecanicamente?" (BERGSON, 1896, p. 89).

> Assim se forma uma experiência de uma ordem bem diferente e que se deposita no corpo, uma série de mecanismos inteiramente montados, com reações cada vez mais numerosas e variadas às excitações exteriores, com réplicas prontas a um número incessantemente maior de interpelações possíveis. Tomamos consciência desses mecanismos no momento em que eles entram em jogo, e essa consciência de todo um passado de esforços armazenado no presente é ainda uma memória, mas uma memória profundamente diferente da primeira [aquela espontânea, das lembranças-imagens], sempre voltada para a ação, assentada no presente e considerando apenas o futuro [o que define, afinal, a própria consciência]. Esta só reteve do passado os movimentos inteligentemente coordenados que representam seu esforço acumulado; ela reencontra esses esforços passados, não em imagens-lembranças que os recordam, mas na ordem rigorosa e no caráter sistemático com que os movimentos atuais se efetuam. A bem da verdade, ela já não nos representa nosso passado, ela o encena; e, se ela ainda merece o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga seu efeito útil até o momento presente. (BERGSON, 1896, p. 88-89).[15]

Esta memória efetivada em ação, por motivos práticos, barra ou inibe contudo a outra forma de memória – aquela que se constitui em imagens e que devemos comentar agora.

A memória imagética é a memória independente, a memória por excelência, se preferirmos. É independente porque *não* está armazenada no cérebro e também porque não possui o caráter utilitário que marca o outro tipo de memória. Todo o conjunto de imagens que pertencem a este tipo de memória está, na verdade, disposto no tempo; e ao contrário da orientação adaptativa da primeira forma, esta é caprichosa e espontânea. É por isto que ela tende a ser inibida pela memória motora: pois se assim não fosse, passaríamos a viver num mundo de sonhos e devaneios.

Embora haja a tendência preponderante de se formar mecanismos motores atuantes ou prontos à ação, as imagens persistem e resistem no tempo, tal como foram registradas pela consciência durante a ação: não dependem da vontade, como essencialmente acontece no primeiro caso, mas são fiéis em reproduzir-se em meio a tal volubilidade. (BERGSON, 1896, p. 97). Elas só não pervertem o presente porque há uma utilização dosada delas, conforme as

---

[15] Com algumas devidas precauções, talvez pudéssemos fazer uso das noções piagetianas de “esquema de ação”, “assimilação” e “acomodação” para ampliarmos, um pouco mais, as nossas reflexões sobre como poderiam se dar a formação e a memorização dos esquemas motores bergsonianos. Por dois simples motivos: primeiro, porque a inteligência na psicologia de Jean Piaget é também e primordialmente sensório-motora e adaptativa; segundo, porque o próprio biólogo e filósofo de Neuchâtel, ainda adolescente, foi leitor assíduo de Bergson. Ver Piaget (1980).

exigências da vida prática. Mas como nos lembra Bergson (1896, p. 92), se o equilíbrio entre o cérebro e o meio fosse severamente perturbado, isto é, se a ação adaptativa fosse de alguma forma prejudicada, como no caso das lesões, certamente nos perderíamos no mar de imagens de nossa história. Ora, é exatamente como acontece nos sonhos, pois o sono é marcado pela inibição motora que possibilita a exaltação dessas imagens.

A inibição deste tipo de memória, dizíamos, dá-se em função da forte e natural tendência de transformarmos as informações de nossas relações com o meio em esquemas motores de ação, sempre visando o futuro. Mas uma parcela dela poderá ser aceita, ou melhor, algumas imagens-lembranças poderão ser evocadas, desde que sirvam a maiores esclarecimentos para a ação presente. Neste sentido, até podemos falar de associação de idéias e de leis que a regem: elas acontecem porque podem ajudar no aclaramento e na significação de fatos e contextos que, de alguma forma, se assemelhariam no momento da ação. Porque se trata de uma memória que não está sob o controle total de nossa vontade, funcionando espontânea e independentemente, ou até por simples capricho – assim como no processo onírico, pois são de mesma natureza – ela tende a ficar obscura, escondida em sua maior parte durante a percepção e a ação. Bergson (1896, p. 93) nos diz que só quando alguma ou algumas imagens-lembranças são efetivamente de auxílio é que procuramos desfrutar de sua fugacidade para transformá-la em pura ação – um mecanismo motor mais estável que venha enfim a substituí-la. Resumindo:

> Portanto, ou nossa distinção de duas memórias não tem fundamento, ou, se ela corresponde aos fatos, deveremos constatar uma *exaltação* da memória espontânea na maioria dos casos em que o equilíbrio sensório-motor do sistema nervoso for perturbado, e, ao contrário, uma *inibição*, no estado normal, de todas as lembranças espontâneas incapazes de consolidar utilmente o equilíbrio presente; enfim, deveremos constatar, na operação pela qual se adquire a lembrança-hábito, a intervenção latente da lembrança-imagem. (BERGSON, 1896, p. 93, grifos nossos).

O detalhamento e a resposta afirmativa à possível veracidade destas teses de Bergson serão posteriormente estudados, assim que passarmos a comentar algumas patologias neuropsicológicas de que o pensador francês lança mão em *Matéria e Memória*. Antes, faz-se ainda necessário um foco de atenção mais amplo sobre as relações entre percepção, afeto, memória e o processo do reconhecimento, pois deste modo teremos a oportunidade de

avançarmos um pouco mais na compreensão do hibridismo da memória motora e das imagens-lembranças no desenrolar-se da ação e da própria percepção.

O reconhecimento de pessoas e objetos dá-se, antes de tudo, por movimento e ação e não por representações e associação de imagens. É um fenômeno de ordem motora desde a sua origem, um corpo preparado para agir frente ao objeto conhecido. Não poderia dar-se por mera associação de percepção e lembrança no sentido tradicional e mecânico do associacionismo porque, se assim fosse, com o desaparecimento da lembrança, todo o reconhecimento restaria impossibilitado. Toda percepção é, deste modo, o acompanhamento de ações nascentes construídas na familiaridade com o objeto: o reconhecimento, um resultado dessas tendências motoras. "A percepção de uma semelhança é antes um efeito da associação do que sua causa". (BERGSON, 1896, p. 101). E pelo que se pode observar disto, o corpo é, assim, algo que também "compreende", exatamente porque bastam tais tendências motoras para que haja o reconhecimento; este, por sua vez, é uma ação pura. Como, então, as lembranças-imagens poderiam auxiliar neste processo motor automático?

Conforme a tensão estabelecida através dos movimentos nascentes que se prolongam na percepção do próprio objeto, um campo de imagens se estabelece em que, algumas delas, mais do que outras, serão de utilidade para delimitar ou sublinhar os contornos do mesmo objeto. Do primordial ato motor do reconhecimento, passamos a pensar a percepção que se desenha de algum modo incompleto e que, por isto, dentro de necessidades definidas, requer o apoio de nossa memória. Nas brechas que surgem desse mesmo ato, inserir-se-ão algumas lembranças que possam auxiliar-nos no complemento do processo de reconhecimento. Nesse conjunto de imagens-lembranças possíveis, no âmbito do campo de tensão perceptivo, algumas são inibidas, enquanto que outras fazem a sua aparição à consciência. Recordemos que a percepção, à maneira de um reflexo, se faz antes por uma seleção de aspectos de interesse para a ação e que, assim, outros devem ficar de fora, por aquilo que Bergson chama de refração. (BERGSON, 1896, p. 34-35). Assim, o interesse das lembranças-imagens é delimitado pelo foco de atenção e pela ação que se desenrolam em um determinado contexto: a consciência, movimento de recordações (– de atenção, melhor dizendo –) que reconduzem ao reconhecimento do objeto em questão.

Um exemplo possível de que poderíamos nos utilizar, neste caso, é o de quando nos deparamos com uma certa pessoa que nos promove a sensação direta de familiaridade, ao mesmo tempo em que não somos capazes de reconhecê-la distintamente de chofre. A própria sensação de familiaridade, de acordo com esta teoria, já seria índice de algum tipo de conhecimento prévio, ou seja, testemunha da existência de determinados esquemas de ação e

reação anteriormente pré-estabelecidos frente a uma figura específica, mesmo que ao final venhamos a descobrir que aquela pessoa nem mesmo a conhecíamos, mas a tínhamos, na verdade, como semelhante a uma outra figura conhecida. O que se pode verificar, no entanto, é antes um ato consumado através do qual não somos capazes de permanecer indiferentes a um determinado objeto ou pessoa; a ação ou a reação do corpo já está dada perante àquela imagem, dependente do tipo de elo ou vínculo ali existente, e a sensação de possível familiaridade com a mesma é o caminho para a ampliação do processo de reconhecimento que, a partir de então, será progressivamente mais abrangente, uma vez que não é somente motor – pois a percepção impregnada de lembranças é também recordação – mas sobretudo motor-imagético. É mais ou menos desta forma que a tensão estabelecida pela atenção terá alívio póstumo pelo trabalho de evocação de eventuais lembranças que venham a esclarecer a situação, principalmente se o reconhecimento completo puder consolidar-se integralmente.

Vê-se, então, que o próprio pensamento poderia aqui também ser descrito como um fenômeno psíquico totalmente direcionado à concretização de uma ação necessária. Longe de ser uma atividade paralela às modificações cerebrais, pois o supera quase que totalmente, o pensamento que se faz ininterruptamente em processo "é orientado para a ação; e quando não desemboca numa ação geral, ele esboça uma ou várias ações virtuais, simplesmente possíveis". (BERGSON, 1919, p. 92). O que ocorreria de fato no cérebro, durante o ato de pensamento, seriam os movimentos que a todo o tempo se esboçam em forma de ações que devem ou não se concretizar, isto é, o aspecto motor do pensamento e não o seu próprio conteúdo.

O outro aspecto de capital importância do qual ainda não falamos, mas que encontramos na teoria de Bergson sobre a constituição da percepção e da memória, é o modo de como as afecções marcam diferencialmente todo esse desenvolvimento de nossa atividade no mundo. É por elas, pela devida consideração de sua existência e funcionamento que acedemos a uma compreensão mais abrangente de como representamos o mundo das coisas e o mundo do corpo, pois, segundo o próprio Bergson (1896, p. 60), não existe percepção sem afecções.[16] Tanto na relação com as imagens externas como também com a imagem central do corpo, as afecções marcam sua própria existência na medida em que atestam o *grau* de significância de nossas necessidades[17] e, portanto, de nossas ações mais essenciais diante da

---

[16] Assim, a percepção em Bergson é o fenômeno que se compõe de memória, reconhecimento e, finalmente, de afeto. Ver comentários de Moore (1996, p. 22).

[17] Seria interessante, neste caso, um estudo mais aprofundado da relação entre *intensidade* e *significado* dos afetos em relação à ação, uma vez que Bergson não parece biologizar por completo o aspecto semântico das afecções e da própria ação como um todo.

urgência das exigências práticas. Enquanto decorrência ou extensão possível da própria percepção, mas não se confundindo com ela por serem diferentes em sua natureza, uma afecção delimita a necessidade de uma ação a se efetivar; melhor dizendo, talvez seja ela a própria ação desencadeada, por oposição àquelas que permanecem na virtualidade. Ainda em outras palavras, pelo que possamos extrair dessa teoria bergsoniana das afecções e das sensações, toda ação pode ser mais bem entendida na sua urgência ou virtualidade, isto é, na sua devida importância adaptativa, toda imagem mais bem elucidada, na relação direta com a nossa própria capacidade de discernimento dessa conjunção ação-sensação. Basta imaginarmos a iminência de um certo perigo, por exemplo, que teremos a oportunidade de ver que uma reação imediata que se sobreponha a outras tendentes, as virtuais, estará certamente marcada por uma certa afecção que dê o tom de sua urgência, como no caso da dor. Neste contexto, as afecções estariam também em função do espaço, confundindo-se com a própria ação imediata.

As afecções são assim sensações relacionadas ao próprio corpo. (BERGSON, 1896, p. 52-53). Devem ser entendidas como eventos que acompanham as modificações necessárias à ação. A má compreensão de que sejam inextensivas está em função da má compreensão de que o mundo entra em nós pela percepção e, depois, projetamo-la para fora pela consciência. As imagens são percebidas fora do corpo, mas as sensações, em nós, não obstante a dificuldade de localização das mesmas. Diante disto, não podemos então caracterizar a percepção com puro agregado de sensações projetadas afora. Trata-se de um recurso de absorção da ação que o corpo possui, determinante para assinalar a urgência de uma ação. Diante da dificuldade de especificação das afecções, é a educação de nossos sentidos que deverá exercer o papel de sua organização e localização.

O aparecimento ou a ocorrência das afecções na percepção – percepção aqui entendida já como um evento atrelado à memória – é dito por Bergson como a impureza que aí se mistura. É preciso entender o que Bergson quer dizer com isto. Basicamente, as afecções para Bergson são o prazer e a dor, sensações que dão o tom das ações e definem mormente a urgência destas últimas. Poderíamos afirmar que estas mesmas afecções, uma vez ocorridas, nos mostram a importância e o teor de significância perante as outras ações e as próprias coisas. O foco de atenção consciente, que por reflexão destaca alguns aspectos em detrimento de outros, configurando-se assim numa percepção seletiva, pressupõe um conjunto de ações possíveis que se destacam no confronto com outras; por ser o corpo, ao mesmo tempo, sede das ações diferenciadas no conjunto das imagens dadas e sede de um montante de afecções, não é difícil de se supor, então, que o grau de relevância de uma ação em relação a outras se

dê primordialmente pela necessidade adaptativa e o colorido que as afecções lhe conferem. As afecções, como veremos melhor no capítulo sobre o inconsciente, orientam a própria memória neste sentido. Em relação ao mundo das imagens externas, onde exatamente se situa a nossa percepção, o nosso corpo se destaca como uma imagem de especial condição porque as sensações são os eventos que imprimem tal diferenciação, recortando-o, primordialmente e sempre, como um centro físico em meio aos outros objetos, marcando-o cada vez mais como o centro de nossa personalidade, na medida em que esta se vá conformando, na relação com o mundo, com o aumento de nosso passado. A impureza assinalada por Bergson, juntamente com a especificidade da memória que se constitui no fluxo da duração, determinando nossa percepção das coisas presentes, parece dizer respeito ao *teor* de significância das ações e percepções através das quais nos relacionamos com o mundo; o psicólogo, no caso, seria aquele que deveria ajudar na diferenciação e dissociação do que supostamente, de direito, apareceria como sensação, percepção e lembrança. Não se trata, aqui, da visão atomista e associacionista de postular estados simples de graus diferentes – lembranças como percepção enfraquecidas – pois Bergson é bem claro nas suas críticas endereçadas ao empirismo britânico que assim pensa a percepção. Como vimos, é de natureza a diferença que aí encontramos, fazendo com que haja um câmbio de postura necessário no trato de todos esses fenômenos. A percepção, extensamente nas coisas, não se confunde com as sensações, ocorrentes e originadas em nossos corpos; por sua vez, misturada com nossas lembranças ou mesmo substituída por estas – daí a possibilidade de se afirmar que perceber é também lembrar (BERGSON, 1896, p. 69) – não se diferencia das mesmas em termos de grau, mas, sim, por ser de natureza diversa. O que irá diferenciar-se em grau e *não* em natureza é algo entre a percepção e a própria matéria: o que poderia existir de além e diferente não provém de nenhuma coisa misteriosa que poderia diferenciar matéria da percepção, mas, como já discutimos, da parte em relação ao todo, enfim, da filtragem necessária dos aspectos da matéria que são importantes para a ação. Para tal ação, todas as modificações necessárias serão acompanhadas de sensações que emergem no corpo.

Assim, se soubermos como caracterizar as afecções na própria filosofia bergsoniana, temos a chance de até mesmo esclarecer aspectos de singular importância de sua filosofia da intencionalidade e do significado – ou da subjetividade, se quisermos – tendo as sensações, juntamente com a memória, como elementos originários na diferenciação e na relevância das ações; mediante como elas estejam relacionadas à ação – e portanto à percepção, à consciência, à constituição e à atualização da memória – podemos tentar constituir um conhecimento, de modo mais completo, de como elas podem determinar a importância de um

ato em relação ao outro. O colorido de nossas ações revela-se pela maneira de como as afecções estejam relacionadas às mesmas e de como defina as suas prioridades. A subjetividade pura na filosofia bergsoniana, como já sabemos, está muito mais relacionada à memória e aos seus diferentes modos de expressão e atualização do que às afecções propriamente ditas e à ordem de seu funcionamento. Deleuze (1966, p. 41) confere esta posição, lembrando-nos que o próprio Bergson assinala a existência das afecções como antes a impureza que se instala entre nós e a objetividade do que um centro de subjetividade essencial. Mas a natureza da ação e de sua intencionalidade passa também pela natureza e pelo efeito das afecções sobre nossas relações com o mundo, o que torna imprescindível uma teoria das afecções mais ampla, sobretudo no que diz respeito às relações destas com a constituição da memória. Para tanto, neste caso, não se poderia perder de vista a importância do âmbito dos aspectos mnemônicos e fenomenológicos e de como eles se envolvem, em seus pormenores, na trama das ações e das sensações. De qualquer forma, as afecções constituem elementos importantes para a devida detecção de uma filosofia da intencionalidade bergsoniana mais detalhada.

A reflexão estabelecida por Bergson acerca da questão mente-corpo, sobremaneira guiada pelas preocupações centrais com a natureza da memória, se faz também por um recurso metodológico muito comum a psicólogos e aos outros cientistas que se debruçam sobre o problema do mental. Trata-se de lançar mão do recurso de estudar as patologias para se entender não somente as mesmas, mas também, posteriormente, para se compreender aquilo que se denomina por normalidade. Conhecemo-lo bem na psicanálise, em que Freud fez uso constante das patologias clínicas para compreender o funcionamento geral da psique, uma vez que os distúrbios tem a propriedade de acentuar o caráter da existência de certas funções que, por sua vez, poderiam passar desapercebidas em seu desenvolvimento dito normal. No caso de Bergson, são as afasias que se colocam como o principal material clínico de apoio para a suas reflexões sobre as relações do cérebro com o mental. Os resultados compilados pela literatura da época atestam muito bem, segundo Bergson, o equivoco das abordagens que insistem em fazer uso do localizacionismo e do associacionismo para explicar o esquecimento derivado das afasias: pois não são as imagens e as palavras propriamente ditas que desaparecem nas patologias descritas pelos cientistas, mas sim as conexões e dispositivos cerebrais – e portanto físicos – que são afetados pela lesão, impedindo o corpo de tanto preparar-se para a ação como também de atualizar a memória imagética dos esquemas motores implicados. É desta forma que o uso de drogas ou outros tipos possíveis de intoxicação irão também alterar o funcionamento normal do cérebro, acarretando

modificações nas sensações e na percepção, ou seja, por um desarranjo direto dos esquemas motores que dispõem o corpo à própria percepção dos objetos e às ações correspondentes que daí se prolongam.[18]

Esta visão bergsoniana das afasias é, na verdade, um corolário de toda a sua teorização da percepção que viemos expondo até o momento. A função dos estudos de tais patologias acentua o caráter primordial do corpo e da ação no processo perceptivo e de atualização da memória. Se todo ato perceptivo se prolonga em tendências motoras, ou melhor, não há percepção que não se prolongue diretamente em movimentos (BERGSON, 1896, p. 105), determinando paralelamente todo um estado de tensão que ativa o processo mnemônico de forma mais profunda, é por sobre tais mecanismos cerebrais que deveremos extrair a compreensão dos efeitos da lesão. Dito já acima, o reconhecimento é também um ato instantâneo do corpo e dos esquemas motores montados do que antes um fenômeno de puro pensamento ou representação; o corpo, na filosofia bergsoniana, é uma entidade biológica autônoma e capaz, de alguma forma, de estabelecer relações, preparado evolutivamente a transformar a sua relação com o mundo diretamente em ações específicas necessárias à sobrevivência. Isto é, as próprias tendências motoras que se desenham nos contextos da percepção, e portanto da ação, são já suficientes, ao menos inicialmente, para o ato do reconhecimento. Como já sabemos, as lembranças, para que se atualizem, necessitam de um "coadjuvante motor" (BERGSON, 1896, p. 139), do próprio corpo agindo. Ora, é nesses mecanismos corporais motores, imprescindíveis para o dinamismo mnemônico, que uma determinada lesão irá incidir e não nas imagens propriamente ditas, impedindo a ação ou a atualização da memória. Quando um indivíduo afásico, acometido por exemplo de algum tipo de cegueira ou surdez psíquica, o que estará comprometido pela patologia será a sua capacidade motora de resposta e/ou lembrança, na verdade, um problema de ordem funcional e não de imagens armazenadas que se perderam com a destruição de células nervosas. Bergson diz:

> Mas, se nossa hipótese é correta, tais lesões do reconhecimento não virão de modo algum de que lembranças ocupavam a região lesada. Deverão resultar de duas causas: às vezes do fato de nosso corpo não ser mais capaz, em presença da excitação vinda de fora, de tomar automaticamente a atitude precisa por intermédio da qual se operaria uma seleção entre nossas lembranças, outras vezes

[18] Por outro lado, Bergson estava também bem ciente do fenômeno da histeria, tão comum em sua época e pesquisada em seu país especialmente por Charcot e Janet, que naturalmente sabia dos casos em que não havia nem mesmo lesões, mas sim sintomas ligados aos distúrbios psicológicos daquela famosa patologia de *fin de siècle*. Para maiores detalhes, ver Dayan (1965).

> do fato de as lembranças não encontrarem mais no corpo um ponto de aplicação, um meio de se prolongar em ação. No primeiro caso, a lesão terá a ver com os mecanismos que prolongam o estímulo recolhido em movimento automaticamente executado: a atenção não poderá mais ser fixada pelo objeto. No segundo, a lesão envolverá os centros particulares do córtex que *preparam* os movimentos voluntários fornecendo-lhes o antecedente sensorial necessário, e que são chamados, corretamente ou não, centros imaginativos: a atenção já não poderá ser fixada pelo sujeito. Mas, em ambos os casos, são movimentos atuais que serão lesados ou movimentos por vir que deixarão de ser preparados: não terá havido destruição de lembranças. (BERGSON, 1896, p. 122-123, grifo do autor).

Assim, de acordo com a leitura bergsoniana, o que se percebe nos sintomas das afasias descritos pelos cientistas é muito mais um problema de relações funcionais entre a ação, a percepção e a ativação da memória, funções estas que se tornam desarranjadas com as lesões do córtex. O déficit que então encontramos em tais patologias refere-se diretamente a esta impossibilidade do corpo promover a devida atenção, coordenar os costumeiros movimentos que se configuram na percepção, ou mesmo de facilitar a evocação da memória necessária à ação; ou seja, todo o dinamismo que caracteriza as relações do cérebro, e mesmo de todo o corpo, com o fluxo dos chamados processos mentais fica prejudicado em sua funcionalidade. Para fundamentar suas teses, nesse capítulo de *Matéria e Memória* dedicado à compreensão das afasias, Bergson explora a negligência das teorias existentes que não se dão conta apropriadamente de detalhes e contradições acerca do conjunto de sintomas que, no fundo, se revelam importantes para uma compreensão mais adequada dessas patologias. Vemos isto, por exemplo, dentre outros tantos casos, quando Bergson consegue mostrar que um determinado indivíduo, com um tipo de surdez verbal, mas com a fala intacta, não é capaz de reconhecimento de certas palavras num dado contexto, mas de usá-las naturalmente num outro. (BERGSON, 1896, p. 129). Vemos isto também quando ele critica o atomismo lingüístico que insiste em considerar o ato da fala a partir de um mecanicismo tosco que se baseia em uma fragmentação da linguagem em elementos que se associam e se compõem para, depois, se configurarem em discurso. Conseqüentemente, também o ato de leitura jamais seria uma fria associação de átomos armazenados em nosso tecido cerebral; antes, é todo um constante e dinâmico processo de criação e reconstrução em que memória e percepção, em um circuito de tensão característico desse tipo de fenômeno, fundem-se a toda hora.

Ora, todo esse modo peculiar de ver o problema exalta claramente uma compreensão, tanto da atividade cerebral quanto do desenvolvimento dos eventos mentais, que contempla

antes de tudo a idéia de um dinamismo existente que permeia a vida biológica e psicológica como um todo. Essa idéia está em conformidade com a noção bergsoniana de movimento que tem sua origem no *Ensaio* de 1889 e que, conforme o desenrolar de sua filosofia, atinge o ápice nos seus textos mais tardios. Contra a conveniência da mecânica do associacionismo e do atomismo que fundamentam a abordagem das pesquisas de então, contra o localizacionismo ou mesmo o epifenomenismo que aí fazem a sua aparição, Bergson nos mostra, mais uma vez, que tratar o mental como *coisas*, *fases*, ou *estados*, ao invés de progressos e processos – duração, se quisermos – apenas subverte os fatos, distanciando-nos de uma justa compreensão de sua natureza. E isto sem deixar de exaltar os devidos atributos do corpo, centrais para a noção de psíquico, o que impede de se classifica-lo como um dualista qualquer.

A idéia de função atina totalmente com a noção de duração; e é interessante ver que, neste sentido, os próprios eventos cerebrais, enquanto mecanismos de um órgão totalmente destinado ao movimento e à ação, também devem ser apreendidos em seu constante dinamismo, pois há um corpo em constante atividade e que, no seu desenrolar, baliza a vida psíquica. Nem mesmo o cérebro, ao que parece, deve ser entendido como órgão que produz coisas acabadas em si, fenômenos que devem ser compreendidos a partir de um tratamento que desconsidere a sua ininterrupta vivacidade e seu constante desenvolver-se no tempo. Se o pensamento é movimento, muito mais que uma simples sobreposição de idéias e imagens, o cérebro também o é – um órgão em constante funcionamento e que não deve ser visto, de forma estanque, somente pelo prisma de estados isolados e desconectados da ação para qual ele esteja direcionado. Por mais que haja hábitos motores, nem mesmo aí, pelo que Bergson nos ensina, pode-se arriscar a eliminar a possibilidade do novo e a compreensão de que o corpo está em constante reestruturação no fluxo dos acontecimentos (a liberdade em meio às determinações da vida!). Enfim, o papel dos processos cerebrais na suas relações com o psíquico e todos os eventos ambientais, isto é, nas suas relações com a ação integral do sujeito que ocupa o mundo, não deve ser reduzido à pura causalidade mecânica de seus elementos constituintes, isolados dos outros humanos e da matéria exterior que se presentifica constantemente em nossas percepções; faz-se necessário repensá-lo no centro da ação como um todo, a partir do movimento vivo do próprio corpo e do psiquismo, sem os grosseiros recortes reducionistas produzidos pela linguagem conceitual de nosso pensamento, e sem a crença de que ele seja isolado e miticamente a razão final de todas as coisas do universo.

O que temos então de entender a partir de agora, de modo mais aprofundado, é como o conceito de inconsciente, imprescindível para a caracterização do mental bergsoniana, toma

forma nesse conjunto de reflexões sobre os eventos psicológicos e cerebrais. Veremos que, sem o mesmo conceito, seria difícil dar sentido à maneira como Bergson descreve a percepção, a memória e mesmo os processos cerebrais.

3. Sobre o Conceito de Inconsciente e a sua Construção a partir de uma Filosofia da Ação.

Numa carta a William James, de 15 de fevereiro de 1905, Bergson tece alguns comentários sobre o seu conceito de inconsciente, pautando, assim, as diferenças entre a sua filosofia e aquela do pensador americano, além de mostrar a necessidade e a importância deste mesmo conceito para a compreensão da psicologia humana.

> Não posso impedir-me de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente na vida psicológica, mas ainda no universo em geral, uma vez que a existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado psicológico não consciente. Esta existência de alguma realidade fora de toda consciência atual não é, sem dúvida, a existência *em si* de que falava o antigo substancialismo; e entretanto não é o atualmente apresentado a uma consciência, é algo de intermediário entre os dois, sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente, qualquer coisa de intimamente mesclado à vida consciente, *interwoven with it* e não *underlying* it, como queria o substancialismo. (BERGSON, 1905, p. 7).

É basicamente desta perspectiva que, num primeiro momento, tentaremos comentar o conceito de inconsciente na filosofia bergsoniana: sua existência a partir da exigência da ação, sem a necessidade de sua substancialização. Vale entender, primordialmente, que Bergson possui a intenção de mostrar que a consciência não esgota o psíquico, embora saibamos que sua distinta importância e necessidade se façam sentir pelos esforços adaptativos de atenção à vida e ao futuro. Além disso, a percepção da realidade externa também não esgota a matéria, pois esta vai além da representação que possamos ter dela mesma. Face a isto, então, o inconsciente em Bergson diz respeito a duas grandes realidades: a psíquica e a material. É a primeira que preponderantemente nos interessa.

Numa carta bem anterior ao mesmo companheiro de filosofia americano, Bergson já havia assinalado a relevância de não se compreender lembranças inconscientes como coisas, caso queiramos admitir uma nova forma epistemológica de lidar com a memória e as lembranças aí envolvidas, sem a pressuposição destas como substâncias armazenadas no cérebro. Mediante a possibilidade de um equívoco desta natureza, seu alerta é instrutivo e bem claro:

> Tal é, por exemplo, a dificuldade de admitir lembranças presentes e inconscientes. Se assimilamos as lembranças a *coisas*, é claro que não há para elas meio-termo entre presença e ausência: ou são realmente presentes em nosso espírito e, neste sentido, conscientes, ou, se são inconscientes, são ausentes de nosso espírito e não se deve contá-las entre as realidades psicológicas atuais. (BERGSON, 1903a, p. 5).

Ou seja, posto como substâncias, de forma espacial e matemática, não teríamos jamais a capacidade de entender como uma lembrança poderia ser consciente e inconsciente, ocupando dois lugares ao mesmo tempo. Algo que também, em termos psíquicos, tal como já advertido ao longo do *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), não corresponde à verdadeira natureza temporal dos eventos mentais. Podemos atinar, com orientações do próprio Bergson, que muito desta mesma dificuldade se explica, assim, pela nossa orientação matematizante tendenciosa, característica de nossa linguagem e da "pobreza perceptiva" necessária de nossa consciência. Esta advertência é também parte da crítica bergsoniana endereçada à tradicional concepção de representação da filosofia moderna, atrelada, quase que em toda a sua totalidade, à idéia de que uma representação só pode ser consciente. Conseqüente e inevitavelmente, a mesma advertência deverá endereçar-se àquela noção atômica e estanque de representação do associacionismo que Bergson tanto critica em sua obra.

Portanto, se quisermos driblar esses obstáculos, afim de que o mental possa incluir um inconsciente psíquico, justificadamente a partir de outros fundamentos, temos de nos lembrar antes de tudo das admoestações do *Ensaio*. Contra os equívocos apontados acima, diz Bergson:

> Mas, no mundo das realidades psicológicas, não creio que haja lugar para colocar a alternativa *to be or not to be* (ser ou não ser) com semelhante rigor. Quanto mais tento aprender-me a mim mesmo pela consciência, tanto mais me apercebo como a totalização ou o *Inbegriff* de meu passado, este passado estando contraído em vista da ação. "A unidade do eu" de que falam os filósofos me aparece como a unidade de uma ponta ou de um cume, nos quais me concentro a mim mesmo por um esforço da atenção, esforço que se prolonga durante a vida inteira e que, ao que parece, é a própria essência da vida. Mas, para passar desta ponta da consciência ou deste cume para a base, isto é, para um estado em que todas as lembranças de todos os momentos do passado estariam espalhadas e distintas, sinto que teria de passar do estado normal de concentração a um estado de dispersão como o de certos sonhos; não haveria, pois, nada de positivo a fazer, mas simplesmente algo a desfazer, nada a ganhar, nada a acrescentar, mas antes

> algo a perder; é neste sentido que todas as minhas lembranças lá estão quando não as percebo, e que não se produz nada de realmente novo quando elas reaparecem à consciência. (BERGSON, 1903a, p. 5).

Destarte, na filosofia de Bergson, lembranças inconscientes dizem respeito a uma memória disposta temporalmente, definindo-se tanto ontologicamente como psicologicamente. Deleuze (1966) adverte-nos, no entanto, que não podemos confundir as duas instâncias e que uma leitura estritamente psicologizante de sua obra desvirtuaria sua mensagem; também a confusão desse tipo de memória com aqueles outros dois descritos no início do capítulo II de *Matéria e Memória* deve ser evitado porque se trata de coisas distintas, muito embora eles também possam ser compreendidos nas suas relações com o conceito de inconsciente.[1]

Toda teoria bergsoniana da memória pura e da memória representativa requer, inevitavelmente, uma atenção especial e necessária direcionada a uma teoria diferencial do tempo. Dizemos *diferencial* pela forma de como, significantemente, esta possível teoria toma forma peculiar a partir de sua própria obra, principalmente no que diz respeito à particularidade das questões do psíquico e da subjetividade na sua teoria psicológica. Pois o tempo, tal como proposto por sua filosofia, é de fato a pedra angular para se entender a natureza da memória e da consciência, uma vez que Bergson faz crítica aberta às teorias do localizacionismo e às tendências espacializantes afins. Assim como não podemos supor que, para elaborarmos uma determinada frase, precisamos supor que todas as palavras estejam necessariamente dispostas em arquivos cerebrais, exatamente da mesma maneira de como estejamos a enunciá-la naquele momento – na mesma intensidade, no mesmo tom de voz, com a mesma motivação, etc – também não somos obrigados a acreditar que toda a vida psíquica, em toda sua riqueza e variações possíveis, esteja armazenada em nossas células nervosas. (BERGSON, 1922, p. 142). Ao invés, então, de apostarmos nisto, Bergson diz que a memória pura e a representacional/imagética estão dispostas no tempo, sendo que esta última forma atualiza-se como tal, conforme a ação necessária ou mesmo impedida por esta. Melhor dizendo, a memória pura seria o virtual, o *em si*: o inconsciente, neste caso, não poderia ser considerado uma realidade psicológica situada fora da consciência, mas uma realidade temporal que se configura ou pode configurar-se psicologicamente pela atualização das lembranças.

---

[1] Ver sobretudo Deleuze (1966, p. 43*n*), em que cita uma denúncia de Jean Hyppolite na mesma direção.

A questão é, antes de tudo, reeducar-nos no que se refere à compreensão do tempo, já que o erro maior consiste de um vício de analisarmos tudo sempre pelo presente, sempre a partir dele.

Até pode parecer conversa filosófica restrita quando nos ocupamos seriamente de uma teoria do tempo e de suas conseqüências metafísicas, mas não se irá muito longe na compreensão do psiquismo sem uma teoria mais sólida e mais profunda, que determine decisivamente, enfim, os caminhos necessários para uma reflexão e metodologia adequadas ao estudo dos eventos mentais. E esta afirmação não se limita tão somente a exaltar aqui os detalhes importantes das preocupações de Bergson com a descrição da vida mental, mas também a despertar um interesse que seja geral para a devida importância do tempo na descrição e compreensão da realidade psicológica. Deleuze (1966, p. 42) atesta-nos sua exigência quando mostra, em seus comentários sobre a filosofia de Bergson, que a teoria da memória é um dos aspectos mais profundos, porém um dos menos compreendidos. E o impasse que caracteriza esta incompreensão diz respeito inexoravelmente a uma confusão que se faz com a própria noção de tempo, principalmente no que tange à diferença de natureza que pauta a existência do passado no confronto com o que costumeiramente chamamos de presente. A análise que Gilles Deleuze realiza deste item é bem pontual que, antes, neste caso, deve-se ouvir diretamente como ele mesmo o faz:

> Entre a matéria e a memória, entre a percepção pura e a lembrança pura, entre o presente e o passado, deve haver uma diferença de natureza (...) Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente *não* é. Ele seria puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrario, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele *É*, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele "era", pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si). No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele "era" e, do passado, é preciso dizer que ele "é", que ele é eternamente, o tempo todo. – É essa a diferença de natureza entre o passado e o presente. (DELEUZE, 1966, p. 42, grifos do autor).

Estas mesmas palavras seriam capazes de nos mostrar claramente que, na verdade, é muito mais difícil definir o presente como aquilo que *é* do que o próprio passado. Não temos como definir o presente como algo sendo, que *é*, uma vez que, quando partimos em direção a isto, o que *é* já foi, é passado. Assim, a segurança é maior quando dizemos que possuímos sim um passado, que ele *é*, do que no caso do presente – constante e inapreensível *devir*. O que se faz – a própria ação, movimento sempre em direção ao futuro – é que é o presente ou, em outras palavras, o útil. O corpo – lembremos, também, uma imagem – seria o elemento de corte entre o passado (o presente) e o futuro, lugar por onde passam todos os movimentos. Toda nossa vida corpóreo-psicológica passada está a todo o momento conosco, disposta em forma de hábitos ou esquemas motores e/ou contraída, presentificada em seus entrelaçamentos, fundida em nossa personalidade, contraída em nosso próprio caráter, enfim, em nosso sentimento e visão do mundo. O inconsciente deverá ser aí capturado, em toda a sua amplitude e significância para a realidade psíquica e corporal efetivas: ele se revela como fenômeno psíquico possível e legitimo, conforme as exigências da vida, do meio e da ação. Aliás, a ação seria, ao mesmo tempo, fonte de sua necessidade e motivo de sua negligência, de seu caráter aparentemente secundário, como se não existisse. Mas, nesta tentativa de delineamento dos tipos de memória na filosofia de Bergson, fica ainda por estabelecer e compreender o que, de direito, pertence à psicologia e aos próprios eventos mentais, e o que de fato pertence ao campo da metafísica, se é que, em última instância, tal preocupação tenha alguma utilidade neste contexto reflexivo.

Quando Bergson (1905) usa os termos em inglês *interwoven with it* por oposição a *underlying it* para definir o inconsciente nas suas relações com a consciência – isto é, para mostrar um inconsciente *entrelaçado com ela*, a consciência, e não *sob ela* – acaba por exigir-nos também uma reformulação da noção de psíquico e da própria idéia de consciência. Pela constante presença desse inconsciente implícito, entrelaçado a ela, a consciência parece adquirir a condição de algo muito mais amplo do que aquela consciência superficial do "eu" dos filósofos modernos. Como podemos afinal entender essa relação ontológico-psicológica? Se há um inconsciente mesclado com a consciência, ao mesmo tempo em que sabemos que o inconsciente não se define tão somente pelo seu viés psicológico, como então compreendê-lo de modo apropriado, sem modificar inadvertidamente a palavra bergsoniana?

Uma resposta que possamos obter de imediato é aquela sugerida por Deleuze (1966): o inconsciente passa a ser psicológico ou deve ser compreendido como tal quando tende a atualizar-se *por* ou *em* lembranças:

> O inconsciente psicológico representa *o movimento da lembrança em vias de atualizar-se*: então, assim como os possíveis leibnizianos, as lembranças tendem a se encarnar, fazem pressão para serem recebidas – de modo que é preciso todo um recalque saído do presente e da "atenção à vida" para rechaçar aquelas que são inúteis ou perigosas. (p. 56, grifos nossos).[2]

Esta definição proporcionada pela análise deleuziana será de muita importância e utilidade para as nossas intenções. Pois ela destaca, de uma vez por todas, um detalhe importante para a determinação do inconsciente psicológico bergsoniano: antes de entendermos os conteúdos inconscientes como coisas, eles devem referir-se, em sua existência temporal, ao *movimento* de atualização – diríamos que constante – das lembranças. Ou seja: definidos em sua significância e urgência pela própria ação em questão, os conteúdos não-percebidos de nosso passado poderão atualizar-se a qualquer momento, se não rechaçados por algum motivo referente à própria ação. Num determinado contexto de tensão – se não estivermos aqui desvirtuando a compreensão bergsoniana de *durée* pela palavra "contexto" – em que varias ações tornam-se possíveis, também várias lembranças passam, em seu movimento e tendência de atualização, a ser significativas para que se efetivem ou não, conforme as possibilidades ou os impeditivos em questão. A tendência a encarnar-se, assim, sempre variante com os graus de tensão da própria ação, pode ser entendida como uma lei de nossa vida psicológica, na proporção direta ou do mesmo modo que também a consciência está orientada para a ação. Na linguagem de Bergson, dir-se-ia que o espírito que se presentifica numa ação está sempre além da limitada atenção consciente, transbordando-a constantemente em seu contínuo devir, tanto através de ações virtuais que se preparam a todo o momento no ato da percepção, juntamente com os hábitos motores, como também das lembranças que pedem passagem conforme as necessidades estabelecidas por uma determinada situação. É a ação que então estabelece o que é útil e necessário para a atenção consciente e o que deverá afinal ser o seu "conteúdo".[3]

Os mesmos conteúdos não estão dispostos como coisas ocupando um outro lugar, tal como o próprio termo poderia sugerir. O fato é que, como sabemos, a linguagem possui limites inerentes, sobremodo no que se refere à natureza da duração e a sua descrição cunhada por Bergson, algo que nos coloca em muitas dificuldades sempre quando intentamos cercar e explicar o dinamismo dos eventos mentais. "Conteúdo", por exemplo, já é uma palavra

---

[2] Como se pode observar, e tal como veremos mais à frente, está idéia de seleção de memória é muito próxima daquela freudiana, mesmo em seus pormenores mais significativos.

[3] A consciência, aliás, deve-se lembrar, é um ato por si mesma, um movimento puro no constante vai-e-vem das percepções e do próprio corpo em movimento. Ver Barbaras (2003, p. 65-76).

extremamente comprometedora por fazer sugerir “coisas contidas em algum lugar” estático e, portanto, dependente de uma geografia, de um lugar pré-estabelecido, o que não condiz com o ato da consciência e toda a dinâmica psíquica.

Dizer também que o inconsciente, enquanto atributo da vida mental, possa ser entendido nos conformes da matéria não percebida parece ser, além de intrigante, muito mais revelador do que tendemos a pensar. Este detalhe filosófico de suas asserções não deixa de merecer certa atenção de nossa parte.

Se Bergson, por diversas vezes, sublinha tal equivalência entre as duas instâncias – a vida psicológica não percebida e a realidade material não apreendida pela consciência – é porque aí possivelmente devemos encontrar algumas respostas mais encorajadoras para a solução do problema do inconsciente psíquico. Ao menos, deve-se apostar na reformulação do problema da consciência e do inconsciente sobre novas bases, fisgando alguns aspectos estratégicos de seu interesse, se assim tivermos a capacidade de elucidar o que o próprio filósofo quer dizer com essa relação. De qualquer forma, o que parece ficar claro é o fato de que, tanto no caso de representações psíquicas inconscientes quanto no da matéria não percebida ou não captada em seu todo pela percepção, a consciência possui um papel muito bem determinado e decisivo, assim como Bergson nos ensina. Nosso foco de atenção consciente, nos dois casos, caracteriza-se pela seletividade de aspectos que dizem respeito à sobrevivência mais imediata do sujeito ou, se quisermos, à manutenção de um razoável equilíbrio biopsicológico adaptativo do organismo. Aliás, a consciência deve ser seletiva porque, na necessidade de uma ação mais apropriada, não poderia incluir aspectos desnecessários em seu campo perceptivo que, deste modo, pudessem colocar em xeque a própria sobrevivência: assim, Bergson justifica a percepção consciente como algo que se dá por uma subtração de elementos e não por adição, tal como na reflexão e refração da luz, diferentemente de como a filosofia moderna costumava acreditar. Se se alega que a matéria não possui nenhum atributo misterioso *em si*, não apreensível pela percepção, é porque, mesclado com a vida consciente, ela não pode ser entendida sem o próprio ato consciente; talvez possamos afirmar da mesma forma que, sem a consciência ativa em seu devir e dinamismo necessários, em seus recortes também constantes e exigidos em benefício da ação adaptativa, não podemos entender a vida inconsciente psicológica que se define por seu caráter não efetivamente perceptível, porém existente. Tanto num caso como no outro, reafirmamos, é a ação que delimita a necessidade daquilo que deverá entrar em jogo, no momento do melhor ato, no campo da representação, mais ou menos como no caso de um ator teatral que deverá agir de improviso no momento certo, negligenciando o *script* anteriormente

estabelecido, para uma melhor performance. Ou seja: a vida consciente e perceptiva, limitada por interesses específicos devido à necessidade da sobrevivência, tem a vantajosa propriedade de selecionar automaticamente o que deve existir em seu âmbito, não implicando necessariamente que nem a matéria não percebida e nem a nossa vida psicológica passada deixem de existir por esse motivo.

Diante disto, fica mais claro entender a defesa parcial de Berkeley no que diz respeito à importância determinante da consciência para a percepção das coisas, não obstante a radicalidade de sua filosofia quanto aos exageros e a desconsideração indevida dos possíveis atributos da própria matéria no ato perceptivo. (Como afirma Bergson, a matéria é *imagem*, mas na sua especificidade, parte integrante e importante do ato perceptivo; a *imagem* é menos daquilo que o realista chama uma coisa, porém mais do que aquilo que o idealista chama de representação, pois a percepção pura, por direito, dá-se sempre nas próprias coisas.) No caso da representação da matéria na filosofia de Bergson, entendemos que não apreendemos ou não podemos supor o *em si* da matéria, exatamente por causa da seletividade da consciência, delimitada pela ação urgente: somos levados a representar, pelo foco perceptivo, tão somente o necessário para a ação influente. Pois "uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*; pode estar presente sem estar representada" (BERGSON, 1896, p. 32), o que já confere uma diferença entre as filosofias de Bergson e de Berkeley. Em crítica aberta a Kant, na definição de matéria, o problema não está entre a sensibilidade e o *em si* não capturado por ela, mas entre a parte e o todo, já que a "matéria ultrapassa por todos os lados a representação que temos dela". (BERGSON, 1896, p. 211). Se a representação de um objeto continua a ser diferente do que ela poderia ser *em si* é porque

> a razão é que esta imagem, solidária à totalidade das outras imagens, *continua-se* nas que a seguem, assim como prolongava aquelas que a precedem. Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial. O que a distingue, enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. (BERGSON, 1896, p. 33, grifo nosso).

Assim, devido à necessidade de atenção à vida e a uma ação efetiva, somente alguns elementos, em detrimento de outros, devem constituir o campo perceptivo.

Ora, no caso da vida psíquica consciente e inconsciente, encontramos algo de equivalente a esse processo representativo da matéria, ao menos nesse ponto concernente à premência seletiva. Antes de passarmos à devida caracterização disto que estamos assinalando, vale ainda a pena acompanhar o raciocínio bergsoniano de forma mais completa, a fim de prepararmos melhor o nosso próprio caminho rumo a uma descrição do mental e da realidade inconsciente.

> Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha. Mas nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento. (BERGSON, 1896, p. 35-36).

Se a consciência é incapaz de perceber toda a matéria devido aos seus interesses mais prementes, também é incapaz de perceber todo conteúdo psíquico pelos mesmos motivos. Na intersecção entre esses dois grandes reinos, o da realidade psíquica e o da realidade material totais, a consciência é sempre o devir, corte dinâmico imposto pela tensão da vida e limitada necessariamente pelas ações que, primordialmente, visam à conquista do futuro útil; no seu caráter ideo-motor, a consciência e também o corpo são o próprio agir e fazer-se contínuo e ininterrupto em meio às outras imagens, em que percepção e memória fundem-se constantemente em variados planos seletivos, sempre em benefício da ação real e na providência das ações virtuais que se desenham em suas bordas. E nesse amplo mas condensado fluxo constante do espírito e do corpo, que rasga, pela ação, a totalidade da realidade das imagens, o que não for útil deverá ser eliminado. Nesta mesma intersecção movente, se assim podemos denominar o incessante dinamismo do corpo e da consciência em meio ao mundo da matéria, só os elementos de vital importância para a ação serão selecionados e recortados do todo, sejam eles elementos da vida mnemônica, sejam eles da

realidade material restante. Os associacionismos que aí encontraríamos não se configuram por simples capricho mas, muito diferentemente, pelo pivô da ação e de suas exigências. Enfim, o que não é percebido na matéria, assim também como o que não é percebido nos processos psicológicos gerais e que se constitui todavia ao redor do campo perceptivo, são realidades de ordem inconsciente que se constituem a todo o momento, no ato incessante do espírito.

> É portanto da essência de nossa percepção atual, enquanto extensa, ser sempre apenas um *conteúdo* em relação a uma experiência mais vasta, e mesmo indefinida, que a contém: e essa experiência, ausente de nossa consciência visto que ultrapassa o horizonte percebido, mesmo assim parece atualmente dada. Mas, enquanto nos sentimos ligados a esses objetos materiais que erigimos deste modo em realidades presentes, nossas lembranças, enquanto passadas, são ao contrário pesos mortos que arrastamos conosco e dos quais gostaríamos de nos fingir desvencilhados. O mesmo instinto, em virtude do qual abrimos indefinidamente diante de nós o espaço, faz com que fechemos atrás de nós o tempo à medida que ele passa. E, se a realidade, enquanto extensão, nos parece ultrapassar ao infinito nossa percepção, em nossa vida interior, ao contrário, só nos parece *real* o que começa com o momento presente; o resto é praticamente abolido. Então, quando uma lembrança reaparece à consciência, ela nos dá a impressão de uma alma do outro mundo cuja aparição misteriosa precisaria ser explicada por causas especiais. Na realidade, a aderência dessa lembrança a nosso estado presente é inteiramente comparável à dos objetos não percebidos em relação aos que percebemos, e o *inconsciente* desempenha nos dois casos um papel do mesmo tipo. (BERGSON, 1896, p. 169-170, grifos do autor).

Não podemos nos furtar, contudo, do reconhecimento de um certo detalhe problemático quanto ao valor profícuo de se explorar o conceito de inconsciente pela forma de como Bergson define a sua percepção da matéria como um recorte do todo das imagens. Esta comparação tem certos limites ou ao menos deve ser levada em consideração em seus pormenores mais significativos, a fim de que não se dê origem a alguns equívocos comprometedores. Pois, se por um lado, como dissemos, é possível apreender, de algum modo, a idéia de inconsciente psíquico em sua filosofia através de como ele também define a existência da matéria como sendo um estado psicológico não consciente, corre-se o risco, por outro, de estabelecer o inconsciente como sendo apenas o que não é consciente e atual, ou seja, de defini-lo por uma negatividade da consciência, por aquilo que esta não é. Assim, chegar-se-ia a um inconsciente puramente formal, sem qualquer positividade e, conseqüentemente, pouco importante nas suas implicações para a vida psíquica. É até possível

encontrarmo-nos diante desta possibilidade de leitura, como nos alerta e mostra Dayan (1965), se por ventura não estivermos atentos a todas as nuanças que emergem do pensamento bergsoniano geral. Isto porque, como sabemos, não existe um conceito único de inconsciente que encontramos acabado na obra do filósofo francês, invariavelmente impresso em seus diferentes livros. Avesso à petrificação e à rigidez dos sistemas filosóficos, além de ciente dos limites da própria linguagem humana, Bergson parece cumprir ao pé da letra, ironicamente, a máxima kantiana de que não se pode ensinar uma filosofia, mas sim a filosofar. Público e notório, há um pensamento claro sobre o inconsciente e uma exaltação de sua importância para se entender o psiquismo de forma dinâmica e não-reducionista; há uma reflexão abrangente sobre o que poderiam ser os processos inconscientes, sobretudo em *Matéria e Memória* (1896); mas nem por isto existe um conceito único e fechado, atravessando todos os seus manuscritos, que nos eliminasse qualquer preocupação com adversidades possíveis. O inconsciente é, de fato, um aspecto importante do teorizar bergsoniano sobre a vida mental, embora não o encontremos no sentido lógico e sistemático da filosofia tradicional, isto é, situado em uma cadeia rígida de reflexões desenvolvidas linearmente a partir de um conceito fechado. O seu pensamento, lembra Dayan, "implica a afirmação do inconsciente" (DAYAN, 1965, p. 287), e não de modo simplesmente marginal. Poder-se-ia dizer, o que também nos remete inevitavelmente ao próprio Freud, que o inconsciente tem, mesmo que não considerado de modo unívoco pelo francês, a função de render a experiência concreta mais inteligível, como a da formação do caráter, personalidade, da memória, dos sonhos, etc. (DAYAN, 1965, p. 289). O que nós mesmos estamos fazendo, aliás, neste exato momento, nada mais é do que tentar identificar quais são os aspectos do inconsciente psicológico que Bergson esclareceu e nos legou em sua obra, através de suas reflexões, não obstante ou mesmo exatamente por assumir esse teor multívoco do que seja o próprio inconsciente. Teria sido muito contraditório se por ventura achássemos, em sua filosofia, uma definição fechada do conceito de inconsciente, nos moldes da geometria cartesiana e spinozana, ou mesmo da reflexão kantiana, uma vez que tal conceito entraria em franca contradição com a crítica que o próprio Bergson faz dos sistemas filosóficos, da linguagem e de seus limites na apreensão de alguns atributos do mundo, o da *durée* em especial. O que diferentemente acontece no pensar bergsoniano, longe de se partir analiticamente de um único conceito, abstrato e fechado em si mesmo, é o constante movimento reflexivo sobre várias noções e, neste caso, sobre as possibilidades da realidade psicológica e ontológica do inconsciente, tal como se faz e se revela no devir irrefreável do próprio espírito. Diríamos que é aí também, coerentemente, que está em exercício constante o método bergsoniano da intuição, do pensamento em

movimento, na tentativa de apreender o que não se ajusta facilmente nas malhas da inteligência e linguagem puras, se assim podemos nos manifestar claramente sobre as realidades e diferenças destes mesmos procedimentos.

Sabendo-se, então, da amplitude desse horizonte de possibilidades semânticas e quiçá deveras polissêmico, no que se refere às variadas definições de inconsciente que podem surgir do texto bergsoniano, há porém dentre elas uma noção de positividade, do âmbito da psicologia, que se diferencia e que delineia substancialmente as implicações epistemológicas desta mesma noção. Mesmo que haja, por um lado, uma metafísica e uma ontologia do inconsciente na filosofia de Bergson, não se deve acreditar, por outro, já no campo da psicologia, que esta noção corresponda a "uma entidade que seja o substrato próprio da consciência correspondente, ou o substrato comum de todas as consciências, ou mesmo talvez o substrato único de toda a realidade" (BERGSON, 1910, p. 31, *apud* DAYAN, 1965, P. 292.).[4] Neste sentido psicológico e positivo, tal como o estamos rastreando no texto bergsoniano, trata-se de um implícito, de uma lacuna, mas uma lacuna *agissante*, e não alguma espécie de simples vazio, nas palavras do próprio Bergson (*apud* DAYAN, 1965, p. 293). Pelo que possamos compreender corretamente aí, tal como já havíamos também aprendido com as observações de Deleuze mais acima, a noção bergsoniana de inconsciente está totalmente atrelada à própria psicologia da consciência. Diz Dayan (1965), por exemplo, na tentativa de fazer as palavras de Bergson mais claras e mais evidentes, que

> está, então, fora de questão ver no inconsciente um segundo pensamento, um pensamento dissimulado 'atrás' da consciência, e que fará esta atuar um papel de disfarce. Não há nada 'dentro' do inconsciente que seja radicalmente outra coisa que a consciência manifesta, "e a matéria de nosso estado psicológico, quero dizer, seu conteúdo ativo, não se enriquecerá com nada de novo se esta parte que eu chamo de inconsciente tornar-se consciente". (p. 293).[5]

Assim, se algum tipo de contradição, paradoxo ou mesmo discrepância pode até ser extraído ou encontrado no discurso de Bergson em relação às definições possíveis do inconsciente, pois a sua filosofia também vai adquirindo feições mais ricas e complexas conforme o desenvolvimento de sua própria obra, não se deve negar gratuitamente a obviedade de sua idéia de um inconsciente psicologicamente ativo e determinante para a ação. O fato de Bergson, e também nós, tentar extrair algumas conclusões e compreensões a partir

[4] Retirado do *Bulletin de La Societé Française de Philosophie*.
[5] As palavras entre aspas pertencem a Bergson.

dessa comparação entre a matéria não percebida e o psíquico não percebido não implica necessariamente em se assumir, com exclusividade, um inconsciente formal, uma idéia estritamente metafísica, apenas como um simples não-consciente e indiferente para a vida psicológica, o que complicaria, afinal, a idéia de um inconsciente psíquico ativo e eficaz.[6] A grande diferença nessa equivalência proposta por Bergson e assumida por nós em todas as suas implicações possíveis é que, entre as imagens da percepção material percebidas e aquelas não percebidas, há apenas uma diferença de grau, enquanto que no caso da vida psicológica iremos encontrar uma diferença de natureza entre os conteúdos conscientes e aqueles ditos inconscientes, ainda não atualizados completamente pela ação consciente. Tal como já tivemos oportunidade de ver, seria o mesmo que dizer também que o presente difere-se do passado em sua natureza. É a critica bergsoniana ao associacionismo que mais uma vez retorna em nossa discussões, pois entre percepções e lembranças não se trata de diferença de grau, mas de natureza.

Mas, enfim, "qual é o erro capital do associacionismo?" (BERGSON, 1896, p. 281), pergunta Bergson em seu resumo e conclusão de *Matéria e Memória* (1896). – É antes de tudo relegar a importância da ação a um nível marginal de suas considerações, acreditando no caráter apenas especulativo do espírito; por isto, é também confundir os diferentes planos de consciência possíveis que se configuram nas constantes operações do espírito, em que o ato de ir e vir entre a percepção e a memória é então da ordem de um total dinamismo, não se dando de forma mecânica e aleatória a partir de relações entre lembranças e idéias que estão alojadas de forma atômica em nosso psiquismo ou, como queriam ou ainda querem os adeptos do localizacionismo, em nosso cérebro. "O erro constante do associacionismo é substituir essa continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos". (BERGSON, 1896, p. 157). Além disto, intelectualizou demais as idéias, como se elas existissem "para si e não para nós", ao "desconhecer sua relação com a atividade do querer". (BERGSON, 1896, p. 192).[7] Assim, seja em forma de

---

[6] Na verdade, Dayan (1965) mostra em seu texto que discordâncias ou mesmo contradições possíveis que poderíamos eventualmente detectar no que se refere à variada idéia bergsoniana de inconsciente, principalmente as que podem surgir no confronto das leituras de *Matéria e Memória* (1896) e *Evolução Criadora* (1907), são aparentes. Na discussão que o autor realiza sobre certa indistinção bergsoniana sobre o ontológico, o metafísico e o psicológico, este texto acaba por orientar-nos sobre as possibilidades hermenêuticas para uma devida apreensão da noção de inconsciente psicológico em Bergson, exatamente pelo fato de não existir um caráter unívoco desta mesma noção.

[7] Aqui encontramos um ponto interessante: o fato de que Bergson assume essa noção de relação associativa entre elementos da vida psicológica e o ato do querer. Mesmo que na condição de filósofo que reformula o problema da liberdade, por outro lado, Bergson não defende o acaso total da vida psíquica. Diz, ainda na crítica ao associacionismo (1896, p. 192): "se as lembranças vagueiam, indiferentes, numa consciência inerte e amorfa, não há nenhuma razão para que a percepção presente atraia de preferência uma delas". É portanto no círculo da

idéias puras ou mesmo de idéias situadas em células nervosas, toda nossa vida neuropsicológica seria tão apenas uma maquinaria cujo funcionamento de suas engrenagens não revelaria nada além de um mecanicismo causal tosco e incompatível com a vida anímica. Sem o dinamismo da consciência e da vida psicológica que vemos surgir no *Ensaio* (1889), talvez não se pudesse fazer uma crítica pertinente que viesse delatar tantos problemas que estão embrenhados no discurso do associacionismo e que alimenta a psicologia e o localizacionismo, não só daquela época como também de algumas versões teóricas semelhantes da pesquisa mais atual, e que ainda resistem à força das argumentações acima. Lembremos, no entanto, que Bergson é aliás muito claro quanto à importância dos termos específicos de "semelhança" e "contigüidade" usados pelos psicólogos associacionistas, alegando a utilidade dos mesmos na determinação e explicação de vários aspectos da vida psicológica; o que critica, porém, é a forma de como eles são utilizados mecanicamente, em detrimento do dinamismo que marca, pela ação, as relações do sujeito consigo mesmo e com o mundo circundante.

É, afinal, em essência, através dessa perspectiva dinâmica e temporal do psiquismo da qual Bergson se vale para uma fundamentação do inconsciente em outro terreno, diferente daquele que sustenta as bases da psicologia associacionista, no sentido atribuído por ele próprio. Note-se, neste caso, que a confusão que se faz acerca da existência de representações ou de eventos psicológicos inconscientes como coisas acontecendo em um outro lugar, e portanto difícil de se sustentar, passa por um modo de pensar calcado, não somente na filosofia moderna da consciência que tomou forma após Descartes, mas também nesta visão esquemática pertencente à maneira associacionista que confunde memória como apenas uma percepção de menor magnitude. Mais à frente, aliás, teremos de investigar como Freud maneja as possíveis influências do associacionismo sobre a sua obra, uma vez que sabemos de certa proximidade do seu modo de pensar com aquele associacionista inglês, sobretudo com o de Stuart Mill. O problema não estaria na própria associação enquanto processo, mas nesse modo associacionista particular de se pensar, que se faz pela idéia de que estados psicológicos são átomos ou elementos simples e inertes, dificultando assim a compreensão da vida psíquica enquanto algo dinâmico e que vá além da percepção consciente e do próprio presente. A noção de tempo que se consagra com a mecânica newtoniana parece ser o maior obstáculo neste sentido. Há somente imagens e sensações para o pensar associacionista; e aí, a lembrança que por ventura tornar-se imagem será simplesmente algo de uma intensidade

---

ação que se desenvolve constantemente, que poderíamos apreender o sentido amplificado desse determinismo associacionista.

menor, ou seja, algo que só irá diferenciar-se da percepção por uma questão de grau – apenas um estado fraco do próprio passado ou mesmo da imaginação atual.

> Mas a verdade é que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia. Em vão se buscaria seu vestígio em algo de atual e já realizado: seria o mesmo que buscar a obscuridade sob a luz. (BERGSON, 1896, p. 158).

Consoante a isto, Bergson (1896, p. 158) alerta que imaginar não pode ser considerado com lembrar-se, porque "a imagem pura e simples não me reportará ao passado a menos que seja efetivamente no passado que eu vá buscá-la, seguindo assim o progresso contínuo que a trouxe da obscuridade à luz".

> Este é precisamente o erro do associacionismo: colocado no atual, esgota-se em vãos esforços para descobrir, num estado realizado e presente, a marca de sua origem passada, para distinguir a lembrança da percepção, e para erigir em diferença de natureza aquilo que condenou de antemão a não ser mais que uma diferença de grandeza. (BERGSON, 1896, p. 158).

Intrigantemente, trata-se aí de uma definição metafísica sobre a lembrança pura ou sobre o próprio passado e de como a teoria associacionista, diante disto, em seus pressupostos mecanicistas, não permite brechas para que se entenda a própria consciência a partir de uma perspectiva diferenciada, da ordem do movimento ou do fluxo contínuo. E o próprio psiquismo, na versão associacionista, também parece ficar unicamente restrito à percepção, à consciência manifesta, identificando-se com ela. A vida psíquica, assim, vista como simples aglomerado de justaposições e combinações mecânicas de átomos, ou mesmo como estados simples e puros de coisas que não se misturam e que se diferenciam, em última instância, apenas por modulações de intensidades – sendo o que aí se chama de presente a condição exclusiva e inabalável de suas operações esquemáticas possíveis, nos limites da representação consciente – não pode permitir esta compreensão bergsoniana do inconsciente como algo dinamicamente implícito e entrelaçado com a própria vida da consciência. E mesmo que se possa acusar de caricatural a crítica que Bergson faz aos associacionistas britânicos, talvez por não ter considerado devidamente alguns aspectos e nuanças que fariam diferença, o que

anularia tal caricatura, o associacionismo naqueles moldes parece não fugir, porém, das acusações de mecanicismo e de visão estática da realidade psicológica: é, afinal, o problema do pensamento mecânico e matematizante que não deixa de subsistir ao modo associacionista geral de explicar os eventos psíquicos. Embora metafísica, esta distinção crítica que faz Bergson sobre alguns equívocos do associacionismo não impede também de ensinar-nos, sobretudo, que uma teoria mais apropriada do tempo em relação aos eventos psicológicos faz-se necessária, no sentido de permitir-nos uma reflexão sobre o psiquismo que vá além da própria noção temporal corrente de presente e de consciência. Não sendo a memória pura uma simples percepção fraca, apenas desfigurada em sua intensidade, mas algo de natureza diferente – e aí estão os segredos ontológicos do tempo – também não deve ser confundida com as sensações que, para Bergson, são extensas e diferentes, corporais em sua natureza mesma, diferentes por sua vez das próprias percepções, outrossim, extensas. Com isto tudo, e já resumindo o que temos visto, podemos perguntar: que tipo então de projeto de psicologia surgiria à primeira vista das reflexões bergsonianas sobre a vida psíquica, uma vez que muitas definições de sua própria autoria parecem diferenciar-se historicamente de uma certa psicologia tradicional? Que pressupostos básicos deveriam ser assumidos e contemplados como essenciais?

Seria, de fato, um projeto que demandaria necessariamente câmbios significativos quanto à concepção do que possa ser o psicológico, nas suas distinções e relações com a matéria. Na verdade, um imperativo que se faz presente, ao seu modo já conhecido por nós, desde as conclusões do *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889). Antes de tudo, não seria possível entender a nossa vida psicológica sem o pressuposto maior de que ela está em função de uma ação que lhe impõe, implacavelmente, a todo o instante, a exigência da sobrevivência e, portanto, daquilo que deva ser útil para uma adaptação mais imediata. Até podemos questionar o que é que se entende por adaptação e sobrevivência, neste caso, tentando perquirir Bergson sobre o sentido e a legitimidade de suas premissas e conclusões importadas da biologia, mas o fato é que, em sua filosofia, elas não aparecem em vão, sem uma devida fundamentação e articulação com os outros pressupostos de seu modo de pensar; além do mais, está muito claro que a psicologia que parece surgir aí não colocaria simplesmente a noção de psiquismo como algo de estritamente biológico, o que seria absurdo em se tratando de Bergson. Corpo e, conseqüentemente, cérebro e o restante do sistema nervoso, não são, por outro lado, secretores de representações que, de alguma forma mágica, teriam a propriedade de transformar processos físico-químicos em imagens. Muito desta crença tem raiz, como foi dito, na confusão que se faz entre as funções do cérebro e da

medula: entre elas, não há diferença de natureza, mas uma diferença que se faz em outro sentido, em função de ações mais imediatas do que outras, sendo o cérebro, diferentemente do automatismo medular, apenas o órgão que as prolonga, adia ou efetiva, conforme as exigências das relações entre o organismo e o meio material. Uma psicologia nos moldes bergsonianos não poderia prescindir de um conhecimento fisiológico e neurobiológico que esclarecesse, então, de que forma os dispositivos motores preparam o corpo para a ação. Entre a percepção e a memória puras, enquanto concepções metafísicas, encontramos sim uma diferença de natureza e não de grau, pois a percepção é o que nos é útil, a imagem dada, extensa, uma seleção do que está em nossa mente e ao nosso redor, e a memória, enquanto inútil para a ação, pertinente a uma outra condição ontológica, a do tempo; no que diz respeito direto à psicologia, a memória pode ser corporal – a de hábitos motores, o próprio corpo atuando a partir de dispositivos montados – ou imagética/representacional, em forma de ato – que se encarna em auxílio também da ação que se faz necessária; o ato consciente e de atenção, não se deve esquecer, está já impregnado de um passado implícito, sendo a percepção pura apenas possível por direito. Já as sensações não são percepções de uma outra intensidade e mesmo inextensas: elas são corporais, portanto extensas, mas diferindo-se em natureza tanto das percepções quanto daquilo que poderia ser considerado memória pura. Elas estão de alguma forma ligadas ao valor ou ao significado de uma ação urgente, uma impureza que se mistura às percepções, constituindo-se como o índice de uma ação necessária ou mesmo confundindo-se com esta, em detrimento de outras ações que restam na virtualidade. Mas por que uma noção de inconsciente seria necessária ou mesmo imprescindível para um projeto de psicologia que ousasse a conferir importância ao saber bergsoniano? – Ora, porque, pelas suas intuições e reflexões mais caras, a ação humana parece demandar uma noção de psíquico bem mais complexa e abrangente do que aquela concepção que procura simplesmente limitar a vida psicológica à manifestação consciente; a ação humana, para que tenha maior sentido em toda essa complexidade e abrangência, exige uma psicologia que leve em consideração atributos que, não obstante despercebidos pela consciência, existem e compõem positivamente o ato consciente em seu devir e manifestações constantes; exige, assim, a ação humana, pelo que podemos ver até agora, uma psicologia que, de alguma forma, inscreva em suas teorias e metodologias uma noção de tempo desatrelada da noção espaço-matemática de pontos e instantes, que ainda costuma marcar insistentemente a nossa maneira de pensar uma ciência possível do mental. Sem uma noção de inconsciente, ao que parece, teríamos uma psicologia presa a um eterno presente, ao atual, sendo este um simples instante ou ponto matemático que se inaugura a todo o momento, seja lá por uma definição

materialista ou mesmo dualista de suporte. Nas palavras do próprio Bergson, “uma psicologia que se atém ao *acabado*, que conhece apenas *coisas* e ignora os *progressos*, só perceberá desse movimento as extremidades entre as quais ele oscila”. (BERGSON, 1896, p. 189-190). A dificuldade maior que encontraríamos para um projeto de tal monta seria, certamente, a de como fundar um método apropriado que fizesse justiça e se adequasse à natureza dessas definições ou direcionamentos que surgem da reflexão bergsoniana; não se evitaria a querela em torno da persistente questão do ontológico, o que parece ser mesmo inevitável para uma reflexão epistemológica sobre o mental, mas poder-se-ia redirecioná-la para perspectivas que pudessem, de algum modo, escapar àqueles impasses que Bergson aponta tanto no dualismo como no materialismo que abordam a questão das relações do corpo com o psicológico.

É preciso insistir que a consciência é apenas o que se faz, o momento vivido pela ação, uma escolha que apenas se efetiva no tempo, e não a totalidade da vida psíquica e da própria existência; o passado, nem por isso deixaria de existir, tendo somente deixado de ser útil. Se o presente é também o passado e o futuro mais imediatos, diferenciados apenas pela imagem do próprio corpo que constantemente age em meio a outras imagens, então a idéia do presente enquanto um ponto ou instante único perde totalmente o seu sentido; pois há sempre mais nessas constantes relações que estamos estabelecendo com o mundo, sendo o presente algo mais amplo do que uma simples unidade geométrica, uma experiência realmente muito mais vasta. Talvez Agostinho, em suas *Confissões*, já tivesse tentado mostrar isto de alguma forma quando alegou que, na verdade, temos não somente passado, presente, futuro puros, estanques em si mesmos, mas “presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras”, ou seja, “lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras”. (STO. AGOSTINHO, 397/401, p. 222).

Também no âmbito da música seriamos capazes de encontrar, neste sentido, vários pontos ou alegorias favoráveis a esta compreensão do fluxo temporal como algo bem distinto da noção unidimensional tradicional; Bergson estava ciente disso e não é gratuita a freqüência com a qual ele mesmo faz uso de exemplos provenientes desta área. Enquanto fenômeno essencialmente temporal, a música é um todo que também pressupõe um presente prenhe de passado e futuro no seu desenvolvimento. Num exemplo bem simples, a fim de melhor imaginarmos a real influência do passado imediato sobre o presente, basta pensar em como nossos ouvidos protestam quando, ouvindo uma determinada música ou canção conhecida por nós, ela é aviltada por alguém que a cante ou execute de modo desafinado a seqüência

melódica original.[8] Isto por que a música não pode ser considerada mero acoplamento de notas no qual o compositor, o intérprete ou o ouvinte apenas justapõe sons mecanicamente. Na duração, uma linha melódica, uma cadência harmônica ou mesmo uma determinada seqüência rítmica sempre determina, num elo temporal totalmente inseparável, a maneira como iremos ouvir toda a seqüência seguinte destas mesmas propriedades.

Desta feita, com sua filosofia da ação e do tempo, Bergson nos mostra que não se pode entender apropriadamente a realidade psíquica através do tradicional binômio filosófico sujeito-objeto, sem acarretar em fragmentações que destoam com o caráter dinâmico-temporal dos eventos psicológicos. Não se faz o movimento por justaposição de pontos e instantes assim como também não seria possível conceber a realidade psíquica através da coleção de estados psicológicos, administrados por um "eu" timoneiro. Talvez seja exatamente por isto mesmo que os pesquisadores atuais não conseguem livrar-se do *dilema Humpty-Dumpty*,[9] isto é, quando desmontam o cérebro ou analiticamente o psiquismo, deparam-se posteriormente com as dificuldades de sua remontagem. A noção de representação ou estado psicológico inconsciente deve ser apreendida na própria ação que se desenvolve, sem os recortes que acabam por sacrificar o amplo sentido que se situa nas relações humanas com o mundo material. Diferentemente de se supor um cérebro que determine autonomamente a totalidade de nossa vida psíquica ou a dos denominados estados mentais, diferentemente de se tentar dissecar o psíquico no intuito de se encontrar o segredo que represente e responda por todos os enigmas que cercam a natureza dos eventos psicológicos, é na ação propriamente dita que iremos encontrar o papel definido de cada uma dessas instâncias e o sentido mais geral dos eventos mentais. Em nossa conclusão, teremos a oportunidade de refletir mais sobre isto e o caráter imprescindível dos estudos regionais que são realizados nas ciências mentais. Lembremos e antecipamos, no entanto, que o problema não é o pensamento analítico e o reducionismo em si, inerentes e necessários ao pensamento científico operante, mas a tentativa de elevá-los, em suas conclusões parciais, à condição de respostas totalizantes e definitivas, simplesmente porque possuem as credenciais do saber científico.

Nos sonhos, por exemplo, até poderíamos formular sem maiores dificuldades algumas questões que colocassem sob suspeita a tese bergsoniana da ação e do cérebro, este como apenas um órgão que a prepara. Isto porque, nesse momento de repouso do corpo, somos capazes de criar um mundo fantástico de imagens oníricas e estórias encenadas, tudo a

---

[8] Ver Seincman (2001). Trata-se de uma obra em que o autor utiliza-se da filosofia bergsoniana para entender a música enquanto fenômeno essencialmente temporal.

[9] Personagem de uma parlenda infantil que cai do muro e ninguém consegue montá-lo novamente. Ver Horgan (2000, p. 29-35).

despeito dessa condição de isenção de contato consciente com o ambiente externo. O que mais, senão o próprio funcionamento cerebral, seria capaz de produzir tal façanha? Mas, assim como também em Freud, a teoria dos sonhos bergsoniana está intimamente correlacionada à teoria do inconsciente: livre dos impedimentos e restrições do eu consciente e das exigências diurnas, a memória fica livre para manifestar-se mais plenamente, sem os freios impostos pela seletividade da atenção. Não é em vão que muitas cenas, pessoas ou coisas, de um passado longínquo, retornam com considerável vivacidade ao palco dos sonhos. Sem a atividade do foco perceptivo consciente e o relaxamento do organismo, o que acontece é o crescimento da espontaneidade da memória que é subjugada durante o dia; o cérebro e o seu funcionamento estão, sim, em algum sentido, relacionados à produção onírica, mas não de forma a secretar tais imagens: enquanto órgão da ação, também aí ele deve contribuir ao seu modo, através do dinamismo dos circuitos que o compõem, e mesmo sem a atividade motora durante o sono, a partir do momento em que ativa as partes do tecido nervoso, de alguma forma correlacionadas à ação do dia-a-dia. Sem o movimentar-se da vigília, sem a consciência e os recortes que realiza no mundo material, sem o aparelho motor de suporte que compõe o ato perceptivo da realidade externa, a reativação porém das mesmas células implicadas nesse agir cotidiano deve simular ações e, portanto, estimular também a memória que lhe pertence. É possível, por exemplo, que muito das ações virtuais que não se realizaram durante o dia, mas que costumam envolver as ações realizadas, possam fazer sua aparição durante o sono sem maiores obstáculos. Diferentemente de se pressupor imagens armazenadas nas células cerebrais, o que há e continuará havendo são células dispostas num tecido, que não deixam de estar em função da preparação do organismo para a ação, não mais que isto; deve-se entender, porém, que o sono e os sonhos são também um tipo especial de ação, e se se quer defender a tese de que o cérebro, durante o sono, muda a sua configuração a ponto de oportunizar a atividade dos sonhos, deve-se ainda rastrear o real significado do dormir, ou seja, de como ele, enquanto fenômeno que se dá sem a consciência da vigília, relaciona-se com a teoria da ação proposta por Bergson, em todos os seus sentidos possíveis. Trata-se, então, de aprofundar o conhecimento do dinamismo do cérebro durante o sono em contraste com aquele do estado de vigília, uma vez que o cérebro não se desliga totalmente durante a noite. Toda noite, a atividade onírica é marcada pela novidade das encenações, mesmo que a partir de uma memória e experiência já dadas, o que nos mostra, por sua vez, um dinamismo criativo caracterizante dos processos psicológicos noturnos que vai além da mera reprodução mnemônica. A pergunta a ser feita da perspectiva bergsoniana da ação, é como a atividade cerebral, durante o sono, participaria desse dinamismo da chamada vida mental, sem precisar

supô-lo como órgão fabricante de todas aquelas imagens que costumam aparecer durante o dormir, tese que seria difícil de ser defendida. Deve-se pesquisar, enfim, da perspectiva da ação, como o palco dos sonhos em sua peculiaridade é também o ensejo para se compreender a continuidade da vida psíquica durante a noite.

Em todas as circunstâncias dessa mesma vida psíquica, não podemos nos esquecer do importante papel dos afetos e das sensações, pois eles estão certamente relacionados com o sentido e o significado das ações. Estão relacionados, diríamos, com a determinação e a orientação das próprias ações, sobretudo das mais urgentes, tanto na realização do recorte perceptivo da matéria quanto no processo de registro e manifestação mnemônicos. Além da representação inconsciente ser um fato da memória, um implícito que deva ser capturado no próprio ato perceptivo presente, a experiência, para Bergson, envolve também, como vimos no capítulo anterior, a presença dos afetos e das sensações, fenômenos corporais por excelência e que acompanham todo ato de percepção. Nas sensações que marcam o presente, encontramos este outro aspecto de importância para a compreensão da teoria temporal de Bergson e, conseqüentemente, a sua própria noção de inconsciente. Embora não exista uma reflexão mais profunda acerca do papel específico das sensações e dos afetos na intencionalidade propriamente dita, isto é, levada até as suas últimas conseqüências, Bergson nos orienta, por outro lado, como refletir com maior segurança sobre a questão, no sentido de facilitar a compreensão de que tipo de relações poderíamos encontrar entre as sensações e o afeto e a percepção e a memória, sempre da perspectiva da ação. Para tentarmos construir um devido entendimento de tais relações, temos de partir da máxima de que “meu presente é, por essência, sensório-motor” (BERGSON, 1896, p. 162), e verificar os desdobramentos possíveis para que, então, averigüemos seu teor e sua importância.

> Equivale a dizer que meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo. Estendido no espaço, meu corpo experimenta sensações e ao mesmo tempo executa movimentos. Sensações e movimentos localizando-se em pontos determinados dessa extensão, só pode haver, a um momento dado, um *único sistema* de movimentos e de sensações. (BERGSON, 1896, p. 162, grifo nosso).

Tal como nos ensina a sua metodologia, temos também de partir do fato primordial da duração, do movimento, para que a distinção de papéis dos elementos aí envolvidos possa assim fazer sentido em seu próprio âmbito. Numa determinada ação que se desenvolve, como um todo indivisível, existe, na tensão que lhe é de direito, uma série de eventos corporais e

psicológicos que a acompanham constantemente ou dela fazem parte, no contínuo desenrolar no tempo. É o *sistema único* do qual nos fala Bergson acima. Se o presente não pode ser considerado esse instante fechado e estanque, que costumamos ver e conceber pela linguagem e pela inteligência, é de se supor que algo além dos movimentos e da percepção da matéria exterior esteja ocorrendo concomitantemente. Como podemos começar a verificar pela mesma citação acima, são as sensações que assinalam a presença e a efetividade temporal de um corpo percebido, em meio a outras imagens, no seu ininterrupto movimento.

As sensações e os afetos diferem-se da percepção e da lembrança pura, em sua natureza mesma. São eventos corporais que não se confundem com a memória, mesmo que sejamos capazes de originar sensações a partir de uma dada lembrança; não se confundem com a percepção da matéria, que "mede nossa ação possível sobre as coisas e, por isso, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós" (BERGSON, 1896, p. 58); portanto, não se pode considerar a percepção como um agregado de sensações atômicas que captam o mundo externo. À primeira vista, poderíamos supor uma contradição entre a teoria das percepções bergsoniana e a teoria das sensações, já que seria difícil supor sensações corporais a partir de uma noção *ultra-externalist* de percepção pura (MOORE, 1996, p. 33), isto é, percepções que se tornam sensações no corpo. Tal como já sabemos, as sensações e os afetos também são atividades, tendências à ação, de ordem corporal, e que não se confundem com as percepções que se dão fora do corpo, mas se misturam a elas. Não haveria propriamente representação das sensações, não obstante sejam eventos internos. (MOORE, 1996, p. 34). Enquanto impureza que se mistura às percepções (BERGSON, 1896, p. 60), e também às lembranças, são de condição especial porque sinalizam a urgência de algumas ações, tal como a dor, ou são a própria ação urgente e necessária de um organismo que se destaca, com seu auxílio, em meio a outras imagens.

A dor seria o modelo bergsoniano de afecção, um esforço mesmo que impotente para recompor as coisas em sua condição anterior, a forma de absorção, no próprio corpo, das ações que se desenvolvem e que estão relacionadas a uma situação de risco da integridade do organismo. (BERGSON, 1896, p. 57-58) Assim, o que poderia ser classificado como sensações e afetos a partir da ótica bergsoniana, teria conseqüentemente o *status* de possuir esse caráter especial de distinção do corpo em relação às outras imagens. Esta teoria não deixa de sugerir que tal caráter especial deve-se ao fato de que, para defesa da inteireza do organismo, atuam em função da sobrevivência. Possivelmente, enquanto ações especiais que participam do corpo, imiscuindo-se no devir constante da consciência, possuem a tarefa de demarcar o grau de significância de uma determinada necessidade do organismo perante as

influências do ambiente. Como impurezas, são no entanto de efeito sinalizador quanto à condição do corpo atuante, isto porque atestam a urgência e determinam as condições da ação que se faz necessária. O que denominamos de ansiedade, neste contexto explicativo, não deixaria de ser um bom exemplo de tais condições: como alguns outros sentimentos ou afetos, poderia ser considerada um tipo de condição corporal especial que, a todo o instante, na tensão que se estabelece entre a percepção e a memória, influencia a inteligência a delimitar as atitudes que deverão prevalecer sobre outras, na tentativa de otimizar a própria adaptação. As ações que surgem e que são preparadas nas relações do corpo com o mundo, de alguma forma são marcadas por essa "impureza" das sensações, influenciando-se também no modo de como passarão a fazer parte da memória. Se por um lado não estamos autorizados a dizer que, em Bergson, as sensações possuem o sentido total das próprias ações, recorrendo a uma teoria da imanência do significado nas mesmas, ao menos temos o direito, por outro lado, de poder afirmar que elas participam substancialmente, mesmo na condição de impurezas, do processo de doação de sentido da subjetividade em questão e, também, do sentido da memória que se constitui no fluxo da vida.

Por não existir percepção sem sensações e afecções (BERGSON, 1896, p. 60), todas as ações que se desenvolvem deverão ter a marca desse caráter específico das últimas. Assim, o que vai se constituindo na memória no decorrer da história do indivíduo, a partir de seu agir no mundo, de algum modo tem de possuir a capacidade de associar-se ou evocar, como um centro gravitacional efetivo, os eventos corporais sensitivos que delimitam a nossa existência no confronto com as outras coisas. Tem de ter a propriedade de sinalizar a importância de uma determinada ação em detrimento de outras; deve, afinal, ser de alto grau de significância para certas modalidades de ação, em benefício do organismo, para que prevaleçam sobre outras tantas que compõem o leque de possibilidades do agir. Neste sentido, o determinismo reaparece em meio à zona de indeterminação de que falávamos, não absolutamente rígido como em outros sistemas de pensamentos, mas com a função de nos facilitar a compreensão do significado de nossas relações com o mundo e conosco mesmos. A intencionalidade na filosofia de Bergson, que passa primordialmente pela memória – memória esta que vai se formando com a ininterrupta ação no mundo e a partir das constantes influencias deste sobre nós – deve ser apreendida também aí, no cerne das teorizações sobre os afetos e as sensações.

O tempo, em toda esta reflexão, pode ser concebido nas relações com as sensações, antes de tudo pelo fato de nosso presente ser uma constante sucessão sensório-motora, no qual encontraremos algo mais que um simples instante; na verdade, pela intuição, somos capazes de vislumbrar um passado e um futuro imediatos, nessa duração que não pode possuir, pela

sua própria natureza, contornos definidos. “A duração bergsoniana”, assinala Deleuze (1966, p. 46), “define-se, finalmente, menos pela sucessão do que pela coexistência”. Bergson (1896, p. 161), por sua vez, diz que “o passado imediato, enquanto percebido é (...) sensação, já que toda sensação traduz uma sucessão muito longa de estímulos elementares; e o futuro imediato, enquanto determinando-se, é ação ou movimento”. O passado, enquanto inútil, só se conecta com a imagem presente e as sensações nascentes através da lembrança que se atualiza em função do ato que se desenrola; *atualizada, no entanto, a imagem já é alguma coisa misturada ao presente*. O que não encontramos nessa configuração dos estados internos atuais é o tipo de causalidade e de conexões estreitas que devemos encontrar no mundo da matéria, havendo lugar para a contingência. (BERGSON, 1896, p. 172). Mas o passado que contorna a consciência e permanece inútil, desde que não seja chamado a atuar em prol da ação, em forma de lembranças, coexiste com o presente e o futuro através do elo das sensações e dos movimentos corporais. Se temos tendência a repudiar o inconsciente e o passado geral como *sendo*, antes preferindo acreditar como coisas não existentes, é porque, diz Bergson (1896, p. 176), estamos mais interessados em olhar o que se desenrola, isto é, para o futuro e as necessidades da existência, muito mais do que para o que já foi feito e realizado.

Um exemplo clássico da literatura poderia ajudar-nos na compreensão disso tudo que estamos dizendo. Trata-se da célebre passagem do primeiro livro de Proust (1913), *No caminho de Swann*, do monumental *Em Busca do Tempo Perdido*, quando o narrador relata o prazer proporcionado pela experiência dos biscoitos *Madeleine* e o chá que os acompanha. Estamos cientes de algumas possíveis diferenças no que tange à concepção do tempo dos dois grandes autores (DELEUZE, 1966, p. 46), mas o exemplo é pródigo em ilustrar vários aspectos da filosofia bergsoniana. A distinta passagem que mencionamos é a seguinte:

> Ela então mandou buscar um desses biscoitos curtos e rechonchudos chamados *madeleines*, que parecem ter sido moldados na valva estriada de uma concha de São Tiago. E logo, maquinalmente, acabrunhado pelo dia tristonho e a perspectiva de um dia seguinte igualmente sombrio, levei à boca uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço da *madeleine*. Mas no mesmo instante em que esse gole, misturado com os farelos do biscoito, tocou meu paladar, estremeci, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa. Rapidamente se me tornaram indiferentes as vicissitudes de minha vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, da mesma forma como opera o amor, enchendo-me de uma essência preciosa; ou antes, essa essência não estava em mim, ela era eu. Já não me sentia medíocre, contingente, mortal. De onde poderia ter vindo essa alegria

> poderosa? Sentia que estava ligada ao gosto do chá e do biscoito, mas ultrapassava-o infinitivamente, não deveria ser da mesma espécie. De onde vinha? Que significaria? Onde apreendê-la? (PROUST, 1913, p. 51).

O paladar modificado pelo biscoito e pelo chá, que leva o narrador a um êxtase indescritível, em primeiro momento, "sem noção de sua causa", nos mostra um tipo de determinação desconhecida, inconsciente, mas com efeitos psicológicos reais sobre a ação que se desenrola naquele momento. Aí encontraremos o psicológico de que Bergson nos fala, marcado por um agir presente específico, mas transbordado em seus limites empíricos por uma vivência que transcende o próprio ato percebido, e que se quer mais ampla para que, então, possa ser apreendida em seu sentido conseqüentemente mais abrangente. A ação de beber o chá e comer os biscoitos torna-se prenhe de elementos que escapam à consciência do narrador, exaltando a riqueza de uma experiência cotidiana banal que, mesmo que corriqueira e superficial, não deixa de assinalar a profundidade dos atos mais simples de nossa existência. O prazer é o afeto que se sobrepõe ao outros tantos possíveis, desenvolvendo-se na concomitância do ato em questão; sinaliza, como dizíamos há algumas páginas, que o corpo que ali se apresenta em êxtase, encontra-se modificado por uma sensação especial e imerso num colorido que impregna as vicissitudes da vida com um novo sentido: "da mesma forma como opera o amor, enchendo-me com uma essência preciosa". Esta passagem, aliás, também resgata o que Bergson dizia no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889) acerca das mudanças qualitativas do espírito apaixonado, muito mais do que mudanças quantitativas afirmadas pelo senso comum: "essa essência não estava em mim, *ela era eu*". A poderosa felicidade e o prazer sentidos pelo narrador estão conectados ao biscoito e ao chá, claro, mas os "ultrapassam infinitivamente" e só podem ser plenamente entendidos em sua essência por algo que se descubra além do que fora experienciado conscientemente. O inconsciente estaria agindo exatamente aí, juntamente às sensações e à percepção, ou, melhor dizendo, fazendo desta última também uma ocasião de lembrança ainda não identificada por completo, um ato de memória e percepção ao mesmo tempo.

"E recomeço a perguntar o que poderia ser esse estado desconhecido, que não apresentava nenhuma forma lógica, e sim a evidência de sua felicidade, de sua realidade, ante a qual as outras se desvaneciam". (PROUST, 1913, p. 52). É o narrador que assim se dispõe, agora tentando fazer uso da memória voluntária para esclarecer esse feixe de sensações presente que coexiste com o reconhecimento motor; o que lhe aparece primordialmente de forma não-lógica deve ser, neste momento, rastreado voluntariamente, a fim de que algo

esclarecedor apareça na consciência. Nesta situação, ao passo que o narrador vai descrevendo os seus procedimentos de busca, tenta dissipar a atenção que ainda se vê presa ao momento. “Porém, sentindo que o espírito se cansa sem proveito, forço-o, ao contrário, a aceitar a distração que lhe recusava, a pensar em outra coisa, a se refazer antes de uma tentativa suprema”. (PROUST, 1913, p. 52). É praticamente o mesmo procedimento de relaxamento descrito ou recomendado por Bergson ao longo de *Matéria e Memória* (1896), a forma pela qual acedemos o passado em busca da cena iluminada, quando da necessidade de maiores esclarecimentos para a ação presente. Quando a busca voluntária cessa, a lembrança aparece de súbito, completando então o processo de reconhecimento.

Vejamos, então, como o narrador proustiano descreve o desfecho de sua experiência, nada mais do que a conquista do sentido de toda a ação que se desenvolve em torno do chá e dos biscoitos *madeleines*; nada mais, enfim, do que a prova e a confirmação de que, no ato presente, sempre encontraremos mais do que o próprio ato consciente, sendo este sempre mais do que um simples instante matemático despregado do devir, que jamais prescinde do passado em direção ao futuro.

> E de súbito a lembrança me apareceu. Aquele gosto era o pedacinho de *madeleine* que minha tia Léonie me dava aos domingos pela manhã em Combray (porque nesse dia eu não saía antes da hora da missa), quando ia lhe dar bom-dia no seu quarto, depois de mergulhá-lo em sua infusão de chá ou de tília. A vista do pequeno biscoito não me recordava coisa alguma antes que o tivesse provado; talvez porque, tendo-o visto desde então, sem comer, nas prateleiras das confeitarias, sua imagem havia deixado aqueles dias em Combray para se ligar a outros mais recentes; talvez porque, dessas lembranças abandonadas há tanto fora da memória, nada sobrevivesse, tudo se houvesse desagregado. (PROUST, 1913, p. 52-53).

Nas falas do mesmo do narrador, também podemos observar aquilo que Bergson diz, em crítica ao associacionismo, que a associação, um fato da vida psicológica, não é porém “o fato primitivo; é por uma *dissociação* que começamos, e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção”. (BERGSON, 1896, p. 193). O todo é percebido antes das partes, de certo modo indiferenciado, sendo necessário assim, um trabalho contínuo de decomposição para que se caminhe do todo às partes, com mais precisão. A imagem isolada e independente é, na verdade, o final do processo, “um produto artificial e tardio do espírito”. (BERGSON, 1896,

p. 193). É por isto que o narrador proustiano não consegue entender porque os biscoitos, vistos outras vezes em confeitarias, não havia despertado a lembrança mais antiga; “talvez porque, tendo-o visto desde então, *sem comer*, nas prateleiras das confeitarias, sua imagem havia deixado aqueles dias em Combray para se ligar a outros mais recentes”. Proust, neste caso, exalta os sentidos do paladar, em detrimento dos visuais, como decisivos para que algo mais profundo pudesse justificar tamanho prazer, mostrando-nos, com neste exemplo, que as sensações são determinantes para se compreender a significância de algumas ações em relações a outras; além disto, foi necessário um trabalho associativo cronológico posterior para que se entendessem as razões do porquê os *madeleines* serem de caráter especial naquele momento do devir.

Como poderíamos obter um sentido mais completo de uma experiência, como esta relatada por Proust, sem a noção de um inconsciente ativo e eficaz em suas determinações? Como seria possível compreender o próprio desenvolvimento das sensações e o significado das ações atreladas a elas, sem a suposição de um passado que existe ativo e constantemente nas bordas da consciência ou mesmo implícito nas próprias percepções? Diante disto, não parecem as sensações decisivas, a ponto de justificar mais notoriedade a certos atos e lembranças, nessa contração de passado, presente e futuro na qual se desenvolvem as ações? Enfim, que tipo de psicologia poderia explicar ou dar sentido a essa gama de modificações psíquico-corporais que se desenvolvem no tempo, somente por pressupostos que consideram a consciência como mero instante apartado do passado e do futuro que se desenha nas próprias ações presentes?

Em *Matéria e Memória*, na descrição do processo em que o inconsciente se faz presente, Bergson destaca o auxílio mútuo que corpo e memória se prestam continuamente na determinação da ação e das sensações. Em determinados momentos, o exemplo acima de Proust parece ter sido extraído diretamente dessas mesmas palavras, tão bem se ajusta a elas. De uma parte, à memória está dada a função de orientação e reorientação dos mecanismos sensório-motores (BERGSON, 1896, p. 178); mas,

> por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida. (BERGSON, 1896, p. 179).

É assim que “nossa vida psicológica passada inteira condiciona o nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente”. (BERGSON, 1896, p. 173). Daí a dificuldade de se aceitar ou conceber algo para além da percepção consciente. Embora a consciência não precise a todo o momento detectar em detalhes esses momentos de nossa história, “o nosso *caráter*, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados”. (BERGSON, 1896, p. 170). E o inconsciente, uma terminologia, um nome que se dá a essa parte viva e significativa de nossa vida psíquica que não cessa de existir, mesmo que sem o foco luminoso da consciência.

PARTE II

FILOSOFIA DA AÇÃO: REALIDADE PSÍQUICA, INCONSCIENTE E CÉREBRO NA METAPSICOLOGIA FREUDIANA

1. Introdução

O objetivo desta segunda parte é evidenciar a teoria da ação que podemos encontrar na metapsicologia freudiana e atestar, conseqüentemente, a necessidade de se postular um inconsciente psíquico para a compreensão mais apropriada do agir humano. Antes, afirmamos que o teorizar freudiano que aí se configura em seus maiores detalhes, nada mais é do que a tentativa de cobrir a amplitude da ação humana através de um modo de pensar que se fez necessário a Freud pela clínica das neuroses e pelo estudo da própria normalidade. Por mais que o conflito do sujeito seja dissecado e trazido ao nível das instâncias psíquicas e das forças que o compõem, é sempre o indivíduo concreto situado no mundo que está em primeiro plano. O inconsciente psíquico ganha tons mais nítidos, enquanto conceito, pensando-o a partir da ação concreta, por mais que Freud tenha valorizado o seu trabalho teórico a partir de uma construção de definições mais ou menos distantes da realidade empírica. O conhecimento proveniente da clínica psicanalítica, na forma de como esta é conduzida, e as constantes preocupações de Freud com a cultura que nos cerca, sobretudo aquelas que se desenvolvem com maior clareza no final de sua vida, seriam a maior prova de seu apreço pela ação geral, por oposição à simples descrição de conflito entre instâncias psíquicas.

2. Fundamentos para a Metapsicologia como Teoria da Ação.

A metapsicologia freudiana pode ser considerada legitimamente uma teoria geral da ação, ou, se quisermos, o conjunto dos fundamentos necessários para uma devida compreensão do sujeito da ação, à maneira como definimos esta última em nossa introdução. (*supra*, p. 19 *et seq*.).

Para além do manejo conceitual dos fenômenos estritamente clínicos – o que de certa maneira preponderou nos primórdios da construção da psicanálise, no esforço da compreensão das neuroses – a metapsicologia revela-se em seu todo como um conjunto de definições, postulados e hipóteses que dão sustentação a uma teoria geral das ações humanas, sem desconsiderar, em suas implicações mais amplas, a importância causal de nenhum dos níveis envolvidos, sejam eles biológicos, psíquicos ou sócio-culturais.

E para além desta proposta de se entender o ato psíquico normal e patológico, tendo como centro a noção de inconsciente, a reflexão metapsicológica credencia-se também como uma forma particular de se pensar a própria condição epistemológica da psicologia. Assim, os textos que a compõem não só delineiam analiticamente a natureza da ação integral do sujeito, como também sugerem um modo historicamente peculiar de abordagem teórica dos processos psíquicos que permeiam todo o agir.[1] O inconsciente deixa de ser mera questão psicológica para se apresentar como a verdadeira questão da psicologia. (FREUD, 1900, p. 617-618; 600).[2]

A peculiaridade epistemológica psicanalítica explica-se sobremaneira pelo motivo de que Freud, não obstante suas fortes e convictas raízes positivistas do século XIX, tenha dito e proposto uma forma de abordagem dos eventos psíquicos que ultrapassa e desafia alguns preceitos clássicos de cientificidade, tanto de sua época como da atual. Ou seja: se a psicanálise freudiana pode até ser justificada em suas raízes como uma *Naturwissenschaft*, assim como o seu criador sempre a defendeu, por outro lado, a sua *démarche* não deixa de apontar para a necessidade de ampliação dos horizontes do tradicional modo científico de se pensar a realidade psíquica, exigindo que se vá necessariamente além das áridas noções reducionistas do localizacionismo, do epifenomenismo e mesmo dos psicologismos que se

---

[1] A idéia de ação, aliás, como tentaremos mostrar também em Freud, pode ser mais que a mera superposição mecânica de elementos psíquicos e corporais.

[2] Em outras palavras: se o psíquico em si é inconsciente, sendo a consciência apenas uma parcela efetiva do que ocorre na vida psicológica da ação geral do sujeito, então uma psicologia científica deverá apresentar-se como apta a lidar com a vida psicológica nos conformes desta característica que lhe é essencial por direito e de fato. Os textos metapsicológicos, neste sentido, auxiliam-nos a pensar essa vida psicológica no todo geral da ação, realçando como as vicissitudes da vida orgânica, anímica e ambiental se interagem e se compõem na determinação final do que chamamos de psíquico.

constituem sempre a partir de uma noção de psíquico como equivalente à consciência. Em nossa leitura, a metapsicologia não reduz a subjetividade à biologia do sistema nervoso e nem mesmo ao puro jogo das instâncias psíquicas, mas mostra a importância, ao seu modo, de como a vida psicológica se entrelaça com as funções cerebrais e corporais na ação que se desenvolve no ambiente direto do sujeito, também prenhe de sentido e determinações. Como tentaremos esclarecer neste e no próximo capítulo, nos limites dos pressupostos da metapsicologia, o sentido maior da subjetividade só pode ser apreendido no *continuum* da própria ação e não nos elementos isolados que a componham; a noção metapsicológica de representação inconsciente, juntamente aos conceitos que com ela se articulam, é apenas a forma com a qual Freud se viu obrigado a demonstrar que, na ação humana, a consciência não deve ser entendida como equivalente ao psíquico e muito menos à subjetividade integral. Os *Grundbegriffen* metapsicológicos, aplicados aos fatos empíricos da clínica, teriam a função de melhor organizar a abordagem e a compreensão teórica dos níveis que compõem a ação no seu todo.

Assim, a psicanálise pretende-se uma psicologia que ultrapasse o âmbito da mera descrição de fatos, propondo-se também a ser uma teoria explicativa do sentido da ação para além da atenção consciente. Sua posição filosófica sempre gerou controvérsias epistemológicas, uma vez que na metapsicologia encontramos uma linguagem que mistura vocabulários distintos, o da economia do sistema nervoso com aquele das significações teleológicas. Mas, principalmente após o surgimento no século anterior do texto *Projeto para uma Psicologia*, escrito e abandonado em 1895, somos capazes de ver claramente a continuidade de seu pensar médico-neurológico no seio de sua própria psicologia. Com efeito, este texto nos revela com mais detalhes a origem do pensamento freudiano e de como foi-lhe possível articular conceitos que possuem origens epistemológicas bem diferentes. Diríamos, então, que a mistura existente não é indevida e irrefletida, fruto de um descuido de seu autor, mas conseqüência de sua formação científico-filosófica e de suas convicções pessoais, não havendo necessariamente uma confusão esterilizante em seus propósitos e nem mesmo uma forma de teorizar totalmente apartada dos fatos. O *Projeto* assegura-nos, com mais clareza, o reconhecimento das intenções mais profundas de Freud quanto ao tipo de psicologia que queria fundar. Mesmo assim, se com a revolução galiléico-newtoniana a ciência nasce com o intuito de excluir valores e finalidades do mundo da natureza, não é de se estranhar, a partir disso, que a postura freudiana e o seu saber possam causar controvérsias por aquilo que a sua epistemologia vem a propor – uma teoria de forças físico-químicas ("energia psíquica") que adquirem sentido, finalidades e até valores, ou, se quisermos, uma teoria que consegue

manter-se atrelada a noções e explicações de caráter fisicalista, ao mesmo tempo em que não renuncia a dimensão do sentido dessas forças no âmbito da ação. A força de sua teoria e de sua proposta situa-se exatamente nessa confluência de linguagens díspares[3], e de nossa perspectiva, é a idéia de ação que pode melhor justificá-la com vistas à solução de problemas futuros.

Esses dois níveis no teorizar metapsicológico, que em verdade devem ser epistemologicamente contemplados do plano único da ação – ou seja, do indivíduo em constante movimento no mundo – podem nos aproximar de um devido entendimento do sujeito agente, além de servir-nos como reflexão para a compreensão das relações entre mente e cérebro. A vida psíquica deste mesmo sujeito que age não se revelará, na metapsicologia, necessariamente como entidade que se manifesta no vácuo, sem corpo e sem mundo; por mais que a noção de "aparelho psíquico" até possa adquirir à primeira vista o estatuto de entidade abstrata e autônoma, desprendida de qualquer realidade material e sugerindo um certo dualismo, não é, no entanto, o que podemos supor de modo incontrastável na teoria freudiana da ação que podemos extrair do seio metapsicológico (bastando lembrarmos, por exemplo, do corpo erotizado, do eu corporal, das pulsões e da própria sexualidade como cruciais para a compreensão da constituição e manifestação do psiquismo). Freud mesmo é claro quanto à relação causal que defende, apontando uma via de mão dupla no campo de determinações entre o corpo e o psiquismo (FREUD, 1938/1940b, p. 143; 285), e se atentarmos diretamente para o problema da ação e da temporalidade que surge na metapsicologia, veremos que a noção de causalidade apresenta-se como muito mais complexa do que poderia assim aparentar, perdendo-se a noção clara das fronteiras que delimitam o agir do corpo e do psíquico e as relações que aí se encontrariam. A ação para Freud, assim podemos interpretar a partir das noções metapsicológicas, pressupõe um sujeito à procura de uma melhor adaptação em seu ambiente, situado entre as exigências do princípio de prazer e do princípio de realidade – o que gera, conseqüentemente, um princípio de evitação de desprazer quase que constante – em conflito com as demandas pulsionais e as exigências do eu e do meio, em que, dependendo das falhas adaptativas, o preço poderá ser o de uma neurose adquirida ou mesmo o de uma psicose. Toda a nossa vida corporal-psíquica passada, manifestada de uma só vez no todo da ação, mantém-se presente e positivamente atuante, entrelaçada mesmo na percepção e na compreensão do mundo, determinando para aquém e além da percepção consciente os rumos de nosso agir quotidiano atual.

---

[3] Para maiores detalhes, ver Assoun (1981), e também Japiassu (1989).

O que o conceito de aparelho psíquico nos mostra dentre outras coisas, deve-se sempre lembrar, é a necessidade teórica de se compreender que consciência e psíquico não se equivalem na totalidade da ação do indivíduo. O recurso da noção de um aparelho psíquico estruturado como telescópio foi uma necessidade teórica que Freud teve para que pudesse promover uma psicologia que fosse além da consciência e explicasse cientificamente a natureza do inconsciente, mostrando-nos, aliás, que o psíquico em si mesmo é inconsciente, marcado por forças e representações que agem sem o conhecimento do próprio sujeito, a partir de uma lógica diferenciada e estranha a este mesmo sujeito. Daí a denominação de metapsicologia – uma psicologia para além da consciência e do comportamento imediatamente observável. Ações que não se efetivaram em sua plenitude, mas que se mantiveram inconscientes em sua origem representacional, devem adquirir uma outra forma de existência e, portanto, demandam uma compreensão teórica específica de sua natureza. A construção conceitual metapsicológica justificar-se-ia exatamente por este tipo de demanda.

É aqui que, mais à frente, também deveremos prestar contas à crítica que Politzer endereça a Freud, justificada e incisiva por um lado, mas negligente quanto a alguns detalhes, por outro. A proposta epistemológica psicanalítica, que se caracteriza por um simultâneo *explicar* e *interpretar*, não separados no teorizar freudiano, não nasce preliminarmente de uma reflexão isolada e fragmentada sobre as propriedades ou os processos da vida psicológica – por exemplo, sobre as faculdades da alma como consciência, percepção, memória, etc, tal como na psicologia de sua época – mas de uma tentativa de entender primordialmente o sentido do sofrimento neurótico do indivíduo, antes de tudo, do sujeito que age, sem desconsiderar, diríamos, a necessidade teorético-analítica que acompanha a atividade científica. O pensar analítico freudiano pousa, assim, posteriormente, sobre o problema constituído do indivíduo neurótico, decompondo teoricamente o psíquico em forças e instâncias, pelo fato de que havia uma sinalização empírica de determinações que seriam inconscientes na sua condição patológica. A metapsicologia e seus conceitos devem ser vistos, deste modo, como um aparato teórico que visa à dissecação da ação em seus pormenores corpóreo-psicológicos constituintes, levando-se em consideração a história de desenvolvimento ambiental desta trama, um pressuposto operacional metodológico e teórico que intende esclarecer a natureza tanto do agir normal quanto do patológico, justificando, deste modo, a existência de uma mente inconsciente efetiva. A descoberta destas motivações inconscientes através das histéricas e da hipnose acabou por conduzir Freud a um pensar analítico que perquirisse detalhadamente pela natureza dessa ação, o que, em se tratando de uma intenção científica declarada, metodologicamente falando, não nos deveria surpreender

pelo seu modo de operar: a análise e a teorização dos chamados dados empíricos é, afinal, um dos preceitos exigidos na tarefa científica. A ação, por sua vez, neurótica ou normal, teria esmiuçadas as contingências que contribuíram para a configuração atual da vida psíquica.

Contra a idéia da ruptura e da postulação de um aparelho psíquico abstrato que poderia possivelmente sugerir um dualismo raso por parte de Freud, encontramos uma declaração sua, no final de sua vida, que não só nos remete à confirmação da continuidade em sua obra, como também nos confirma o teor de suas ambições cientificistas que perduraram até o final de sua existência: "Espacialidade como [talvez] projeção do aparelho psíquico; nenhuma outra derivação possível. Ao invés do *a priori* kantiano, nosso aparelho psíquico. *O psíquico é extenso, e não sabe [ser] nada disso*". (FREUD, 1938/1941, p. 152; 302). Encontraremos em sua obra outras passagens que atestam claramente a sua convicção em relação à materialidade dos eventos inconscientes e ao caráter naturalista da psicologia que está criando. Pode ser passível de polêmica para inadvertidos ou defensores dessa ruptura, que o criador de uma psicologia do sentido dos sintomas neuróticos e dos sonhos, outrora crítico do rude localizacionismo de seus companheiros cientistas, possa, enfim, vir a afirmar tal coisa. Para nós, simplesmente, trata-se de uma coerência que se funda na continuidade de um projeto estabelecido precocemente, uma conseqüência lógica daquilo que também estamos tentando defender aqui acerca da própria metapsicologia: a neuropsicologia freudiana não prescinde de nenhum dos níveis que envolve – o neurológico e o psicológico – e, da perspectiva da ação do sujeito, dentro dos limites propostos pelo próprio Freud, não há nenhuma incoerência epistemológica que anule necessariamente a essência de seu discurso.

A leitura da metapsicologia por esta filosofia da ação beneficia-se assim com essa continuidade, ou talvez a demonstre de modo mais claro. É exatamente por não ser necessário nenhum tipo de malabarismo interpretativo para incluir o corpo e o mundo no nível psicológico que poderemos tentar entender, pelos conceitos metapsicológicos, como o humano age ou articula-se em suas dimensões biológica e sócio-cultural da ação. Se no começo de suas pesquisas Freud mantém-se fiel a sua formação, intentando uma explicação neuropsicológica direta dos eventos psíquicos normais e patológicos, mais tarde será também o pesquisador completamente preocupado com a condição cultural e social do homem sobre a Terra, mas sem ter abandonado as convicções básicas de seu paradigma neuropsicológico inicial. A psicanálise acaba por revelar-se uma teoria ampla, no melhor dos sentidos, que nem destacou a vida psíquica da vida material e nem se manteve presa a uma neurologia reducionista pura; o monismo materialista parece ser muito claro em sua atitude epistemológica, embora sua naturalização do homem não implique em uma desconsideração

da cultura e nem a coloque irrevogavelmente num segundo plano. Talvez a falta de um conhecimento científico mais determinante do sistema nervoso em seu momento de elaboração do *Projeto* (1895/1950)[4] tenha efetivamente contribuído, de maneira não totalmente antevista por Freud, para importantes aspectos desse suposto caráter inovador da metapsicologia, que envolve uma teoria do corpo, do psiquismo e de suas próprias relações com o mundo da ação. Já afirmamos que Freud mostrou-se sempre filosoficamente consciente em relação ao que fez, mas se porventura até podemos justificar equívocos filosóficos de alguns detalhes estratégicos de seu empreendimento teórico, não deixamos de entrever a possibilidade de avançarmos do que aí está dado – esta energética com significados e finalidades, enfim, uma psicologia que se autodenomina natural, mas que também demanda um teorizar sobre a significação de nossas ações, a partir de uma abordagem não reducionista.

Só a partir da assunção dessa mesma continuidade que também poderemos entender melhor a noção de representação inconsciente na ação do sujeito. Freud equivale-se a Bergson neste sentido criador, pois, para que ambos pudessem justificar a noção de representação fora do mundo consciente, cada um a seu modo, necessário foi o estabelecimento do conhecimento do psíquico e da consciência sobre novas bases. As nossas impressões prévias de que Freud continuasse total e exclusivamente tributário da noção empirista tradicional de representação – neste caso, fenômeno da consciência por definição – deve-se também ao fato de que, a partir do capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* (1900), ele teve de renunciar parcial e momentaneamente aquela intenção materialista e naturalista do *Projeto*, adotando a linguagem "exclusiva" da psicologia. Esta linguagem, porém, devido ao desconhecimento dos comentadores quanto ao texto e ao seu caráter neurológico, que há pouco havia sido abandonado, facilitava a leitura filosófica de categorias confusas em suas descrições e explicações teóricas nascentes, tal como no caso de Politzer (1928), além de sugerir que Freud, de alguma forma, ainda se mantinha filiado à noção tradicional de representação psíquica, com a agravante de articulá-la a elementos de neurofisiologia da linguagem. É como se a metapsicologia já tivesse debutado com problemas terminológicos incompreensíveis e insolúveis, logo de partida.

Ora, deve-se entender, tal necessidade o restringiu ao campo da psicologia porque, se Freud tivesse se mantido puramente nas intenções iniciais deste texto de neurologia, teria assumido o risco paralelo de, por exemplo, ter de encontrar os correlatos neurais de suas explicações sobre os processos oníricos, e não porque havia abandonado peremptoriamente a

[4] Além de outros fatores decisivos, Freud talvez tivesse perdido tempo e oportunidade de debruçar-se com mais afinco sobre a recém descoberta do significado psíquico dos sonhos.

sua convicção monista. A maneira de operar teoricamente no capítulo VII do livro dos sonhos, além dos próprios conceitos que aí reaparecem, é claramente aquela do *Projeto* de 1895: ao invés de neurônios investidos por quantidades, num exemplo mais gritante, encontraremos representações ou idéias investidas por uma energia psíquica, o que não evita de provocar a sensação de uma cega confusão filosófica por parte do autor se não conhecemos os fundamentos primeiros de suas intenções paradigmáticas. Se tivesse que assentar toda a sua descoberta sobre o sentido dos fenômenos oníricos em bases neurais bem definidas, teria certamente abortado toda essa cara idéia do significado dos sonhos e de suas relações com o psíquico geral, devido ao montante de dificuldades que fatalmente teria de enfrentar. Acreditamos, enfim, que só a tese da continuidade pode esclarecer devidamente a natureza do projeto freudiano de psicologia em seus detalhes teoricamente mais importantes.

Quanto ao texto sobre as afasias, escrito em 1891, se por um lado não deve ser considerado elemento componente da chamada metapsicologia, por outro ele deve ser legitimamente considerado o lugar onde o conceito de representação freudiano de que estamos falando tem seus primeiros esboços realizados. Não há ainda uma idéia de inconsciente nesse manuscrito e Freud, aliás, assume declaradamente o paralelismo de Hughlings Jackson, sendo este o autor de maior influência na elaboração das críticas dirigidas aos pesquisadores que defendiam o localizacionismo naquele momento.

> A cadeia dos processos fisiológicos no sistema nervoso não se encontra, provavelmente, em uma relação de causalidade para com os processos psíquicos. Os processos fisiológicos não cessam tão logo tenham tido início os processos psíquicos; ao contrário, a cadeia fisiológica prossegue, só que, de um certo momento em diante, a cada elo da mesma (ou a alguns elos) passa a corresponder um fenômeno psíquico. O psíquico é, com isso, um processo paralelo ao fisiológico (um *dependent concomitant*). (FREUD, 1891, p. 98; 70).

Este paralelismo assumido preliminarmente por Freud, que logicamente acaba por mostrar uma aceitação da tese da identidade do psíquico com a consciência, tem, na verdade, uma função precisa no entendimento dos problemas da linguagem e na crítica realizada no texto. A influência de Jackson, como se pode ver claramente na monografia, parece ser um caminho mais promissor no questionamento do localizacionismo e do associacionismo psicológico que o sustenta: o paralelismo jacksoniano não supõe ao menos uma crua mecânica associacionista de engramas, não postulando, então, um paralelismo do psiquismo com os processos cerebrais de forma matemática, isto é, uma relação biunívoca ponto a ponto, tal

como as outras teorias criticadas por Freud parecem sugerir fortemente. Claro que Freud, tal como Bergson o fizera, já poderia nesse momento ter questionado também o paralelismo de Jackson ao criticar os localizacionistas, propondo uma outra saída mais autêntica; mas isto só nos é fácil dizer agora e a intenção de Freud, no entanto, de sua perspectiva de momento, estava mais para passar criticamente em revista as teorias existentes do que propriamente efetuar uma nova teoria de sua lavra. Como sabemos, porém, esse paralelismo psicofísico assumido de antemão dará lugar, a partir do *Projeto*, a uma outra forma de se entender a relação mente-cérebro, não mais no sentido de defender a tese de substâncias de natureza distinta consciência (psiquismo)-processos cerebrais, mas no sentido funcional de consciência-processos inconscientes.[5]

Toda a idéia de processos mentais dinâmicos, necessária para o devido tratamento da representação como um complexo evento que vai além do localizacionismo e do atomismo psíquico, essencialmente de caráter inconsciente e baseada em quantidades neurais circulantes, portanto mais pertencente à memória do que à consciência, tem nascimento nessa monografia neurológica de Freud. Numa interpretação possível desse trajeto inicial de construção dos conceitos metapsicológicos, podemos afirmar que os problemas da clínica da histeria remetem Freud a um teorizar que vai configurando-se aos poucos, tomando uma forma mais definida no *Projeto*, passando mesmo por influências das reflexões do próprio Breuer, e só atingindo a primeira forma canônica no capítulo VII da *Traumdeutung* (1900), mas que já tem um início significativo nessa monografia de 1891, na crítica endereçada aos teóricos da afasia.[6] Discordando das concepções e das influências de Meynert, enfim, do localizacionismo e do associacionismo de base defendido por estes mesmos teóricos, Freud deixa entender nesses estudos sobre as afasias, resumidamente, que:

> As funções psicológicas deixam, então, de ser concebidas como resultado de uma ação compartimentada de áreas automaticamente delimitadas do córtex cerebral e passam a ser atribuídas a processos globais que podem envolver regiões anatômicas muito diversas – no limite, a totalidade da atividade cortical – dinamicamente integradas pelo fluxo de excitação nervosa ao longo das vias de condução que aí se constituem. A reflexão sobre a linguagem que transcorre neste contexto fornece os elementos para uma doutrina geral da representação. (SIMANKE, 2004b, p. 38-39).

---

[5] A discussão sobre o paralelismo prévio de Freud está bem realizada em Simanke (2004a).

[6] Ver Simanke (2004b), sobretudo a importância do capítulo teórico escrito por Breuer nos *Estudos sobre a Histeria* e de suas possíveis influências no *Projeto para uma Psicologia*, de 1895. Conferir também Simanke (2004a).

Destarte, nesse caminho de reconstrução da noção de representação psíquica, iniciada já nas *Afasias*, poderíamos declarar que duas são as formas principais pelas quais Freud romperá com a tradição do localizacionismo e do associacionismo vigente até então; conseqüentemente, a noção metapsicológica de inconsciente psíquico ganhará seu fundamento e sentido a partir dessas duas revoluções básicas. A primeira forma diz respeito à proposta de um dinamismo dos eventos mentais – processos, se quisermos – que difere do mecanicismo e da estagnação que costumam marcar as teses localizacionistas e associacionistas calcadas na idéia do atomismo psíquico. O localizacionismo faz uso indevido de termos que provêm da psicologia, principalmente do elementarismo ancorado na noção de sensações simples, para justificar a crença de que tais sensações se alojam nas células nervosas e, pelas leis do associacionismo, dão vida à realidade psíquica. Ainda que menos pretensioso do que a frenologia, não deixa de ser um reducionismo grosseiro em alguns aspectos. Essa idéia de processos neurais num córtex homogêneo que surge no momento do *Afasias* irá configurar-se, já no campo do *Projeto* (1895/1950), na idéia de um dinamismo psíquico baseado em processos cerebrais quantitativos, portanto físicos, e que podem ganhar parcialmente a consciência. A segunda forma, assim, praticamente derivada da primeira, é que o psíquico não é idêntico ao campo da consciência, sendo mormente inconsciente em seus processos nervosos de base – "consciência é, aqui, o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos do sistema nervoso," como afirmará Freud (1895/1950, p. 404; 355) numa passagem de sua monografia neurológica não publicada – e a representação psíquica, inconsciente em seu nascimento, passará a ser então um evento da memória e não mais da consciência.

Freud, nessa recusa do paralelismo e da identificação do psíquico com a consciência, recupera a intimidade da representação com os eventos neurológicos de forma a preservar a natureza psicológica da mesma, sem sacrificar todavia o aspecto material e quantitativo do sistema nervoso e nem a função psíquica reconhecida das mesmas representações. Não pode haver uma correspondência ponto a ponto entre fenômenos psicológicos ou representações e cérebro, pois isto acarretaria ter que explicar o ardil fantástico pelo qual os primeiros seriam armazenados ou registrados no segundo. No sistema nervoso iremos encontrar não mais que células e uma quantidade circulante, tal como Freud nos ensina no *Projeto*, que por sua vez caracterizariam não mais que a própria natureza físico-biológica sistêmica dos processos que ali ocorrem; a representação, então, em toda a sua complexidade psicológica, poderia ser reconhecida em seus efeitos a partir da configuração funcional daquelas quantidades circulantes pelo aparato nervoso, sobretudo no córtex. Enfim, deve-se ficar bem claro que "a

representação consistiria, para Freud, num complexo associativo cortical dinâmico, cujos elementos não seriam eles mesmos de natureza representacional, apenas adquirindo esta propriedade uma vez envolvidos e estruturados pelo referido processo". (SIMANKE, 2004a, p. 32). De nossa parte, complementando esta mesma idéia, afirmaríamos que a representação adquiriria o seu caráter psíquico a partir do referido processo cerebral, mas inserido, por sua vez, num contexto mais amplo da ação do sujeito.

Os referidos processos cerebrais que ensejam as representações psíquicas não são e nem devem ser entendidos como eventos que ocorrem isoladamente distantes do mundo. É preciso recuperar aí, então, nesta discussão, a perspectiva do sujeito agente ou do indivíduo que está em constante relação com o mundo das coisas e do humano. No caso de Freud, é o indivíduo neurótico de suas pesquisas clínicas que lhe aparece primeiramente, revelando um contexto prenhe de significados: os sintomas histéricos e obsessivos no início, a própria normalidade e os sonhos num segundo passo, possuem significados para além da real constituição energética neurofisiológica, exigindo que se questione como a subjetividade se produz na ação geral: são sempre necessários os detalhes genéticos constituintes do todo da própria ação que se desenvolve constantemente no confronto do sujeito com o mundo circundante, suas determinações e seus significados.

Isto pode ser mais bem exemplificado pela noção de conflito estudado por Freud nas manifestações neuróticas, em que, nos pólos envolvidos, encontraremos sempre um fato da realidade externa que se torna impeditivo para a satisfação imediata de uma certa necessidade ou desejo. Os conflitos entre o eu e o mundo, ou mesmo entre o eu e as chamadas pulsões, nada mais revelam que a instância da significação de nossos atos só pode ser encontrada, em último caso, na própria ação do sujeito. As modificações do corpo e do sistema nervoso, assim como também as ditas modificações psicológicas, estariam em função dos movimentos do sujeito no seu ambiente mais direto; o que chamamos de intencionalidade deveria aparecer aí em meio ao complexo de ações empreendidas pelo indivíduo durante o desenrolar de sua história, portanto geneticamente construída. A apropriação subjetiva da realidade estaria, por sua vez, na confluência das exigências externas e daquelas internas que, cada vez mais, devido às configurações que vão se estabelecendo e se assentando, vão dando o tom peculiar da existência de cada sujeito. A própria constituição da racionalidade também se encontraria no jogo de determinações dessa mesma confluência constituinte. O significado total de nossas ações, é de se esperar, não deveria então ser procurado isoladamente nos mecanismos nervosos descritos por Freud no *Projeto* e nem somente nas relações sistêmicas que encontramos nos outros textos metapsicológicos, mas na montagem experiencial da própria

ação: a função teórica da noção de aparelho psíquico seria, neste caso, a de apontar o lugar sistêmico das motivações, a dinâmica dos supostos conteúdos envolvidos, assim como também – e, talvez, principalmente – justificar o *teor afetivo* de sua expressão psíquica, tal como na descrição dos excessos que geralmente acompanham as representações patológicas. Os afetos seriam o índice de importância que uma dada representação possui para toda a subjetividade. A construção conceitual que Freud empreende serve para guiá-lo e aperfeiçoar a sua atividade clínica – uma vez que a observação sem uma teoria de fundo mais bem definida seria impossível – e não para espelhar, de forma realista, a própria realidade dos conceitos mesmos, isto é, como coisas diretamente observáveis. No capítulo posterior, na análise da articulação das definições metapsicológicas, teremos a oportunidade de entender melhor como as representações inconscientes irão formar-se e determinar os significados que envolvem nossas intenções mais profundas, a partir das ações que são realizadas.

A abordagem freudiana dos problemas da linguagem, que já se delineia no texto das afasias, permite-nos entrever aspectos que serão de suma importância para compreensão psicanalítica da ação e do dinamismo psicológico. É que Freud propõe entender a aprendizagem da linguagem através da noção de sobre-associação (*Superassoziation*), muito diferentemente daquela propugnada pelos localizacionistas. Em linhas gerais, sua "principal característica é não apenas expor a complexidade dos processos envolvidos, mas enfatizar o modo como as conexões estabelecidas *alteram* a significação funcional dos elementos e de suas conexões anteriores". (SIMANKE, 2004b, p. 40, grifo nosso). O dinamismo proposto ao nível nervoso é assim alçado também ao nível da aquisição e uso da linguagem, não como mera equivalência matemática entre os dois níveis, mas no sentido de permitir-nos compreender que a linguagem seja vista não só como uma reprodução mecânica de palavras e sentenças, mas também, e principalmente, como uma atividade plenamente aberta ao novo, se quisermos, como atividade aberta às vicissitudes da ação. Seria preciso, através de um histórico de ações empreendidas, entender que a configuração das funções quantitativas cerebrais que se conformam em processos vai adquirindo temporalmente matizes e a feição de estrutura que, de algum modo, sinaliza também o caráter dinâmico não só da aquisição da linguagem, como também da vida psíquica e do sentido dos atos do sujeito: o aparelho de linguagem freudiano, em sua funcionalidade, acaba por insinuar aspectos importantes de seu futuro aparelho psíquico, para além da localização anatômica.

Esta idéia de processo, unitário e indivisível, possibilitando a compreensão de como a memória manifestar-se-ia funcionalmente – trilha teórica para a noção dinâmica de representação inconsciente que será elaborada no *Projeto* – é totalmente condizente com a

nossa concepção de ação e que, como se pode ver, existe e estende-se já desde esse texto das afasias. Uma noção sistemática de ação pode, assim, ser claramente apreendida em Freud, desde os primórdios de suas teorizações, sem maiores riscos de reducionismos dogmáticos.

Por todo este histórico, na defesa da continuidade de sua obra, vemos que a teoria da representação freudiana não poderia ser bem entendida sem se considerar os dois níveis que ela envolve, distintos por sua vez e que não se confundem em seu sentido ontológico último, senão como um todo articulado na unidade da ação, no *continuum* constante de nossos movimentos. Desta mesma unidade, a teleologia da ação pode então ser vista tanto do sentido neurofisiológico da mecânica dos investimentos e dos circuitos envolvidos na mantenência da constância energética, assim como também do aspecto mental, a partir do sentido particular do movimento psíquico, cuja intencionalidade essencial só podemos apreender a partir de uma dada ação contextualizada. Ao menos à primeira vista, não parece haver uma grande incongruência: as ações humanas, uma vez relacionadas ao mundo e às representações constituídas, são marcadas por um sentido que se mantém no tempo e que determinam a intencionalidade do próprio agir; a idéia de funcionalidade, de sua feita, garante-nos a compreensão de como os circuitos cerebrais participam desse processo de revitalização do sentido em forma de ação empreendida e contextualizada. Como veremos melhor no próximo capítulo, é só nessa unidade do agir do sujeito que seremos capazes de bem entender a articulação de corpo e psíquico, de presente, passado e futuro. A ação que se desenvolve, podemos antecipar, seria a intersecção movente e com um sentido dado, resultante e determinante do entrelaçamento das variadas ocasiões que marcam e compõem a existência.

É por isto que a metapsicologia seria então mais bem definida como uma teoria *neuropsicológica* da ação humana, se quisermos ser mais fiéis a sua natureza epistemológica. Se Freud abandona o *Projeto* e as pretensões neuroanatômicas, não abandona por outro lado as suas intenções de fundar uma psicologia natural e materialista, e o constante uso dos conceitos deste texto, que atravessam toda a sua obra, delata que o paradigma neuropsicológico sempre esteve presente em sua forma de raciocinar.[7] A identidade entre psíquico (inconsciente) e processos neurais é aceita por Freud, mas não no sentido de se negar a autonomia do psicológico. O problema da consciência, campo das qualidades psíquicas, possui seu correspondente neurológico através do sistema ω postulado no *Projeto*, mas Freud sabia que ela não podia ser vista tão somente do aspecto quantitativo dos deslocamentos; também as representações inconscientes, mesmo que determinadas pelos deslocamentos

[7] Ver também a discussão promovida por Solomon (1976) quanto à especificidade da teoria neurofisiológica freudiana, congruente com nossas próprias observações a este respeito.

neurofisiológicos, só podem ser entendidas como eventos psicológicos em sua teleologia a partir da ação do sujeito, sendo que os deslocamentos cerebrais e o metabolismo corporal em seu todo apenas seriam a grande e importante parte envolvida na revivescência de representações da memória. Sem o conceito norteador de ação geral de um sujeito em constante movimento, para uma devida interpretação da metapsicologia, corre-se o risco de se ficar restrito a processos isolados que, de imediato, seriam epistemologicamente incongruentes em seus modos de existência e de articulação, afetando o entendimento teórico do agir integral do mesmo sujeito.

Foi o que Politzer certeiramente percebeu na atitude de Freud quando escreveu a sua *Crítica dos Fundamentos da Psicologia: A Psicologia e a Psicanálise*, em 1928. A forma freudiana de se teorizar na metapsicologia desagradou ao pensador húngaro, tendo sido vista por ele como uma espécie de regressão aos problemas e à forma epistemológica de agir equivocada da psicologia clássica: as abstrações situadas nos testos metapsicológicos não passariam de um distanciamento da realidade concreta da ação.

Embora nossa leitura da ação tenha sido inspirada pela filosofia bergsoniana, muito de nossas recomendações teóricas assemelham-se àquelas desenvolvidas por Politzer. É irônico que, no entanto, Freud e Bergson tenham sido alvos de duras críticas daquele pensador, o que aparentemente poderia macular nossas intenções interpretativas mais decisivas sobre a teorização metapsicológica e a filosofia bergsoniana da ação. Não parece ser o caso e, na verdade, o que propomos é essencialmente a confirmação da principal das teses politzerianas: sem a perspectiva da ação em sua totalidade, incorreremos sempre em abstrações e mitologias fragmentárias da natureza humana.

Por outro lado, interessantemente, há algo de muito bergsoniano no teor das argumentações de Politzer, e não só na direcionalidade de suas críticas aos psicólogos da época.[8] A base das acusações da *Crítica*, pode-se dizer, traz paradoxalmente, em seus fundamentos mesmos, uma forma de filosofar e de se pensar o psíquico que afirma positivamente o caráter inovador de aspectos importantes não só da postura crítica do próprio Freud, sabemos, como também daquela de Bergson perante a questão da psicologia. Apesar de Politzer tentar combater avidamente a abstração e o formalismo que se encontram negativamente atuantes no pensamento do psicanalista austríaco e do intuicionista francês, é impossível não reconhecer que suas críticas alimentam-se de detalhes importantes encontrados aí, em ambos os pensamentos. É que sua posição quanto a Freud é mais clara e

[8] Nossa percepção confirma-se pelo texto de Prado Jr. (1989, p. 22-23).

foi-nos pormenorizada mais detalhadamente em forma de livro, no caso da própria *Crítica*, enquanto que aquela referente a Bergson, no grosso de suas conseqüências mais profundas, deva ser apreendida indiretamente, nas entrelinhas do mesmo texto. Mesmo assim, no que se refere a este último pensador, podemos perceber, nas palavras de Bento Prado Jr., que

> a atenção ao singular (ou às diferenças), a ênfase no *ato*, por oposição à identidade morta da coisa, a continuidade do eu na totalidade de suas expressões – tudo isso não nos faz lembrar o programa dos *Dados Imediatos da Consciência*? Abaixo a ótica formalista que estabelece abstratamente relações funcionais entre *classes de fenômenos*, deixando na sombra a curva irrepetível *desta* vida individual. (PRADO JR., 1989, p. 22-23).

Na virada entre os dois séculos anteriores, tanto Freud como Bergson inauguram uma forma de se pensar o psíquico que combate originalmente os grandes pecados dos reducionismos anteriores, os mesmos que ainda resistem em algumas versões "científicas" mais atuais. A atualidade de seus pensamentos é, afinal, o que estamos tentando defender – e reafirmamos que isto não significa dizer que os autores estejam aquém ou além das críticas dos comentadores e da argúcia do próprio Politzer. O modo politzeriano de se criticar não está livre, porém, de maiores esclarecimentos quanto ao significado de suas argumentações, e também ele deve ser visado por uma reflexão filosófica, na medida em que se faz de alguma perspectiva definida de ciência, passível de questionamentos, sobremaneira pelo fato de o pensador húngaro falar de um lugar marxista ou mesmo kantiano/neo-kantiano (POLITZER, 1928, p. 174*n*) de epistemologia, e portanto a partir de pressupostos provenientes de uma certa visão de conhecimento. (Claro que não estamos propondo uma reflexão com intenções *ad hominem*, o que seria falacioso e ridículo, mas sim uma devida reflexão no sentido de revelar os entimemas lógicos de suas argumentações.)

A crítica da metapsicologia feita por Politzer é contundente e muito esclarecedora no que concerne aos possíveis equívocos filosóficos de Freud e aos problemas clássicos da psicologia; não obstante, ela é comedida e devidamente justa em relação à totalidade do empreendimento freudiano, que já aponta, por sua vez, para uma nova e mais interessante forma de se fazer psicologia. Freud, para Politzer, é de fato o precursor de uma nova psicologia científica – "a psicologia concreta". O problema é que o pai da psicanálise equivoca-se em seus excessos de abstração, enfim, em seu modo de teorizar sobre o sentido da ação ou do drama humano, retomando vícios dos psicólogos e pesquisadores de sua época e que ele mesmo havia criticado. A distinta inovação da psicanálise estaria então no fato de

seu autor ter fundado, pela primeira vez, uma psicologia concreta do sujeito integral; e, surpreendentemente, não seria o inconsciente a grande descoberta de Freud: este conceito, na verdade, seria para Politzer (1928, p. 136) apenas uma imposição realista e abstrata sobre os fatos observados, uma deformação dos mesmos no dizer de sua crítica.

Como já afirmado por nós, a crítica estabelecida por Politzer é em certa medida congruente com os nossos propósitos, pois ela também coloca a primazia da ação por oposição a uma versão fragmentária do psiquismo. Em grande parte, diríamos que estamos retomando esse debate que tão importante foi para os comentadores e intérpretes posteriores de Freud, e não somente no território francês. Ela distingue-se, porém, de nossas intenções essenciais, no sentido de ver a metapsicologia exatamente como o fator impeditivo para que Freud, de uma vez por todas, tivesse estabelecido uma verdadeira psicologia científica de primeira pessoa, enquanto que nós, da mesma perspectiva da ação, procuramos vê-la como uma possível e legítima fonte de importantes noções que poderiam compor um paradigma futuro de psicologia científica, incluindo a noção de inconsciente. Por este motivo, pelas intenções de nosso trabalho, cremos serem necessários alguns esclarecimentos importantes.

Em nossas leituras pudemos observar que a atitude de Politzer justifica-se por uma preocupação com a abstração indevida da parte de Freud em relação ao fato psicológico, antes de tudo, para que seu sentido se revele no âmbito da própria ação, e ele não seja pulverizado em categorias conceituais mitológicas e distantes do eu agente, tal como sempre acontecera no seio da psicologia clássica. Politzer (1928, p. 64), assim, tem mesmo razão em dizer que "tirar do fato psicológico o seu sujeito, que o subentende, é aniquilá-lo enquanto psicológico; e concebê-lo de forma que o esquema da concepção implique uma ruptura na continuidade do eu só pode levar a uma mitologia". A pretensa totalidade psíquica dos psicólogos clássicos, aliás, é apenas funcional e falsa, pois não passa de uma montagem artificial e esquemática de noções de classe. Tudo não passaria de abstração e de puro formalismo (POLITZER, 1928, p. 66), como no exemplo oferecido pelo próprio Politzer do filho que chora e no qual a psicologia clássica, com intenções de uma ciência de terceira pessoa, só se preocupa aí com a secreção lacrimal da referida ação. (POLITZER, 1928, p. 68). Antes de tudo, tal como Freud começara a mostrar em sua psicanálise, no plano da vida, "os fatos psicológicos devem ser homogêneos ao eu" (POLITZER, 1928, p. 66), para que o sentido total da ação revele-se em sua devida integralidade psicológica. A nossa postura, quanto a isto, está inteiramente de acordo e, segundo nossas próprias análises, sem a perspectiva da ação como um todo, a metapsicologia tornar-se-ia um compêndio de abstrações teóricas sem sentido concreto, puramente formais.

A artificialidade da psicologia clássica estaria nessa montagem superficial de peças, na esperança de se alcançar o verdadeiro eu, algo já visado anteriormente pela crítica bergsoniana. Para Politzer, assim como para nós mesmos, só o ato poderia ser a noção fundamental da psicologia, e a significação individual desse mesmo ato, uma exigência imprescindível. Não seria possível atingir o individual a partir de noções abstratas gerais e de simples generalizações e deduções: o significado da ação só poderia ser apreendido no drama particular do próprio sujeito em questão.

A metapsicologia, embora para Freud uma tentativa teórica de aprofundar as compreensões da clínica psicanalítica, seria então, conforme Politzer, o abandono de uma psicologia do sentido das ações, procurado no próprio drama, em favor de uma confabulação retrógrada de explicações mecânicas que distorceriam o mesmo sentido, só dado diretamente pelas ações do indivíduo. Dito de outra forma, pelo que possamos entender da crítica politzeriana, a metapsicologia poderia ser vista como uma abordagem teórica ilegítima e inviável para uma psicologia verdadeiramente científica. A contradição, por isto, seria parte integrante da essência da psicanálise – uma psicologia do ato humano real, ao mesmo tempo em que uma disciplina ainda presa perigosamente a uma forma ficcional de teorização. Ao dizer que o conceito de inconsciente não é dado pelos fatos, tal como o quer Freud, Politzer termina por nos dizer, deste modo, que teria sido possível entender de uma outra forma aquilo que fora a noção mais preciosa da invenção da psicanálise.

Mas é impossível falar de metapsicologia ou de psicanálise sem mencionar o próprio inconsciente, e restamos a imaginar, a partir das últimas conseqüências das considerações politzerianas, como ter-se-ia desenvolvido a psicanálise sem este conceito, ou seja, de que forma ter-se-ia dado a teorização freudiana sobre os eventos mentais, ou qual outro nome ou definição teórica teria sido útil para a sua prática clínica sem o mesmo conceito. Perguntamos, também, o que seria *teorizar* na concepção de Politzer, uma vez que, em se tratando de ciência, e sabendo-se da própria formação científica de Freud e de sua visão como pesquisador e médico, podemos suspeitar de que jamais qualquer questão sobre a realidade psíquica contentaria qualquer cientista ou filósofo somente com restritivas considerações hermenêuticas. Eis aqui parte do importante debate acerca da cientificidade da psicologia e de como ela deveria ser, se uma ciência natural ou se uma ciência humana, e com todas as implicações teóricas e metodológicas possíveis, na medida em que a concepção de homem pode oscilar nas duas formas epistemológicas de abordagem. Mesmo como ciência humana, podemos perguntar, que tipo de tratamento deveria ser dado às relações do psiquismo com o corpo e o aparelho nervoso, algo não aprofundado por Politzer em suas considerações, embora

isto se possa subentender a partir da natureza mesma das argumentações que ele desenvolve na *Crítica*.

Se vemos na metapsicologia uma possibilidade de se teorizar sobre a ação com alguma legitimidade ou com algum sentido é porque, por mais que alguns de seus conceitos possam ser questionados em suas construções e em suas orientações práticas, não são apenas metáforas descabidas, sem nenhum suporte real e distantes da realidade concreta da ação. A teorização de Freud está ancorada na clínica e também Politzer o sabia:

> É claro que todas essas fórmulas significam algo, pois Freud manobra conforme os dados que lhe foram fornecidos pela análise. Poderíamos mesmo traduzir uma grande parte dessas afirmações numa linguagem mais concreta. De todo modo, evoluindo em meio a essas noções, estamos longe do "sentido" e do fato psicológico "segmento da vida individual concreta". (POLITZER, 1928, p. 125).

No nosso entender, não necessariamente perde-se o sentido, e isto se não perdemos de vista o próprio sujeito da ação e a atividade clínica de Freud que se realiza ao nível dos relatos. Afinal, nem Freud e nem mesmo psicanalistas ficam a todo momento detalhando teoricamente, à frente dos pacientes, e com exclusividade, a mecânica dos processos que permeiam as instâncias psíquicas; em última instância é sempre o sentido geral da ação que está em jogo, sobretudo para o paciente. De outra parte, mais uma vez, fica também a dúvida se Politzer não pensa a psicologia somente como uma atividade de significações das ações, ou mesmo do relato das ações, sem a necessidade de se perguntar qual seria o papel do cérebro e de todo o sistema nervoso na determinação da vida psicológica, uma vez que bem se conhece a intimidade e a legitimidade dessa relação. Em algum momento, cremos, uma teoria do sentido científica também deveria prestar contas a isto.

A primeira tópica freudiana analisada por Politzer, em especial através do capítulo VII do livro dos sonhos, de fato, deixa margens para suas críticas pelo fato de Freud argumentar sobre os conflitos do sujeito ao nível das relações entre as instâncias do inconsciente, pré-consciente e consciência. Mas, para nós, não se trata de uma rasa transferência de níveis e nem mesmo de uma posterior síntese artificial de elementos, na tentativa de se recompor o sujeito da ação. O que Freud parece propor é a problematização do fato de o sujeito ignorar as motivações mais profundas de seus atos e do estranhamento que isto lhe causa, o que até elimina a possibilidade de o indivíduo reconhecer-se responsavelmente em suas decisões; assim, e sobretudo, Freud precisa tentar entender como poderiam dar-se os fatos psicológicos

aquém da percepção consciente, uma vez que eles devam existir mesmo assim, nessas condições. Uma conseqüência, por exemplo, foi a de notar que quando os eventos psicológicos ou as representações psíquicas inconscientes não são atingidos totalmente pelo foco da atenção consciente, eles passam a gerar efeitos a partir de uma outra lógica e de uma outra condição temporal possíveis, estranhas mesmas à consciência e ao sujeito. Como neurologista que era, Freud também estava preocupado com as relações entre o substrato cerebral e com a autonomia da manifestação psicológica, ou seja, de como uma psicologia científica deveria supor a ligação do neurofisiológico com o psicológico, mas sem os reducionismos estudados nas afasias.

A abstração empreendida na metapsicologia também foi motivo de preocupações para o próprio Freud, e ele se mostra bem consciente disto em distintas passagens de alguns de seus principais textos. A idéia é de que, devido às suas intenções teóricas e práticas para com o problema, e certamente de seu ideal de cientificidade, não haveria mesmo como avançar na compreensão do inconsciente sem a construção de conceitos que pudessem organizar, diríamos, a compreensão mesma da ação do sujeito, numa psicologia outra que não faça, afinal, equivaler o psíquico à consciência, cerne de toda a questão. Em uma dessas célebres passagens, ciente das dificuldades de sua forma de teorizar, quanto ao problema do destino das pulsões, diz:

> *"Então é preciso que intervenha a bruxa"* (Goethe). A bruxa metapsicologia, quer dizer. Sem um especular e um teorizar metapsicológicos – quase teria dito: Fantasiar – não se dá aqui nenhum passo avante. Infelizmente, as informações da bruxa não são nem muito claras e nem detalhadas. Temos somente um ponto de apoio – no entanto, *inestimável* (...) (FREUD, 1937, p. 69; 228, grifos nossos).

Certamente que isto tudo justifica somente as dificuldades da teorização de Freud, mas não anula as admoestações de Politzer no que se refere aos perigos do excesso de abstração teórica e do retorno à superficialidade da psicologia clássica. Não é tampouco o que queremos dizer. Queremos assinalar, primeiro, que Freud tinha plena ciência de seu jeito de operar teoricamente e das implicações que isto acarretava e, segundo, mesmo assim, colocava a metapsicologia como imprescindível para a compreensão dos fenômenos clínicos, legitimando a sua maneira de funcionamento. E isto até o fim de sua vida. Freud pretende esmiuçar os meandros da ação em nome de um modo de teorizar que, se por um lado não é satisfatoriamente tão preciso, devido aos conceitos ainda pouco claros e o risco da abstração

revelar-se fortuita, por outro ele é válido e mesmo eficiente, dentro dos pressupostos clínico-práticos e da concepção freudiana de fazer teoria. Não se deve esquecer que Freud parte da ação e de seus segmentos concretos, ou melhor, não parece perder de vista a ação integral do sujeito, algo reconhecido pelo próprio Politzer ao longo de sua obra; Freud apenas preza o uso e a construção paulatina de conceitos que devam esclarecer a natureza *sui generis* da ação e dos efeitos das representações inconscientes. Neste sentido, continuamos a ver a essência da metapsicologia como um conjunto fundamental de noções para uma teoria da ação ou como uma propedêutica neste caminho, que não se invalida totalmente pelo seu modo de funcionar, e que muito auxiliou a Freud no entendimento dos eventos motivados inconscientemente.

Freud não tem pretensão alguma quanto à possibilidade de se eternizarem os seus conceitos, conhecendo muito bem os impasses iniciais da construção de uma nova disciplina científica. Muito porque, também, como adepto positivista, não o poderia: sabia que as teorias e os conceitos das ciências devam ser substituídos quando perdem sua eficiência explicativa, claro, em prol de outros melhores. Senão, recordemos o que ele nos diz logo ao início do texto sobre as pulsões, de 1915:

> Temos ouvido freqüentemente sustentar a exigência de que uma ciência deva construir-se sobre conceitos básicos [*Grundbegriffen*] claros e definidos com precisão. Em realidade, nenhuma, nem ainda a mais exata começa com tais definições. O começo correto da atividade científica consiste muito mais em descrever fenômenos que logo são agrupados, ordenados e inseridos em conexões. Já para a descrição mesma é inevitável aplicar ao material certas idéias abstratas que se recolheram de alguma outra parte, não só da experiência nova. Ainda indispensáveis são tais idéias – os conceitos posteriores da ciência – no tratamento ulterior do material. No início, devem trazer uma certa medida de indeterminação; nem se pode pensar em circunscrever com claridade o seu conteúdo. Enquanto encontram-se nesse estado, temos que nos colocar de acordo quanto ao significado deles, através da repetida referência ao material empírico de que parecem extraídos, que, porém, na verdade, é-lhes submetido. Em rigor, possuem então o caráter de convenções, conquanto não sejam escolhidos aleatoriamente, senão que estejam determinados por relações significativas com o material empírico, as quais se julgam adivinhar [*erraten*], antes mesmo que se possam conhecê-las ou adivinhá-las. (FREUD, 1915a, p. 210; 113).

Ao que parece, pelas palavras do próprio Freud, podemos supor que a psicanálise e a construção metapsicológica estariam ainda, de certa forma, situadas nesse momento inicial do

forjar conceitual, ao nível convencional e relativamente indeterminado de algumas de suas noções mais caras, como esta de pulsão, embora, no todo, exista um modo de pensar e uma epistemologia freudianos bem definidos em seu interior, isto é, uma forma clara de como operar cientificamente com os conceitos e os dados empíricos ao seu alcance. Não é portanto um teorizar qualquer, apartado da realidade, que encontramos na metapsicologia, defendido em último caso pelo seu autor. Dificuldades existem, mas, como Freud bem sabe, isto nem seria um problema específico da psicanálise e muito menos mero capricho seu.

> Somente depois de se ter explorado mais a fundo o campo de fenômenos em questão, pode-se apreender com mais exatidão também seus conceitos científicos básicos e aprimorá-los, para que se tornem utilizáveis num vasto âmbito, e para que, além disto, tornem-se completamente isentos de contradição. E quem sabe tenha chegado a hora de cunhá-los em definições. Como ensina o brilhante exemplo da Física, também os "conceitos básicos" fixados em definições experimentam um constante câmbio de conteúdo. (FREUD, 1915a, p. 210-211; 113).

Assim, para os que acreditam na ingenuidade filosófica de Freud, basta prestar atenção nos detalhes de suas declarações para que as últimas dúvidas possam então desaparecer. Freud sabe que a construção de uma ciência demanda tempo e paciência para uma configuração mais sólida dos próprios conceitos. Além disto, sabe também que não existe observação pura, sem uma teoria-guia qualquer que possa esclarecer mesmo os seus primeiros momentos, algo que o próprio Popper, conhecido crítico de Freud, irá categoricamente demonstrar mais tarde, de uma vez por todas. Se não houver nenhuma relação entre os conceitos e a realidade empírica, corre-se o risco de abstrações indevidas, o que não parece ser o caso de Freud e da própria metapsicologia, mesmo perante a dificuldade de se definir melhor alguns de seus próprios conceitos. A noção de "convenções dos conceitos" defendida por Freud, pode-se dizer, é ainda atual em termos de filosofia da ciência (exatamente por envolver questões relacionadas à filosofia da linguagem teórica, no sentido de que uma teoria, por mais sucesso que tenha, jamais será um espelho total da realidade, algo ainda defendido por autores mais recentes), convencendo-nos da plena consciência e segurança de suas convicções epistemológicas. A ciência, então, faz-se no decorrer do tempo e não nasce pronta, tal como poderiam supor os leigos. Tudo isto nos mostra, ao menos a partir da clareza e sinceridade coerentes dessas linhas e do empreendimento metapsicológico, que Freud tinha pleno conhecimento das implicações de sua forma de teorizar. Mais ainda, para quem queira

acompanhar detalhadamente a construção teórica passo-a-passo dos anos 1890, período imediatamente anterior à elaboração do *Projeto*, irá bem perceber, sobretudo nas cartas a Fliess, exatamente o que Freud está dizendo acima, ou seja, a sua lenta passagem de constatações primeiras e cruas para o nível mais elaborado dos primeiros conceitos teóricos.

O problema também é que Politzer não menciona nem o texto das afasias e, o que é mais importante, ele desconhecia o texto do *Projeto para uma Psicologia*, fonte por excelência do aparecimento dos principais termos psicanalíticos e da forma de pensar freudiana que atravessam toda a produção intelectual de Freud. De sua perspectiva (a de Politzer) tal ignorância não desmonta a legitimidade de suas interpretações, mas as limita em determinados e importantes pontos.

Ao nosso ver, para que uma psicologia seja científica e mais que concreta, já fazendo uso da própria terminologia politzeriana, ela deverá também, em algum momento e de alguma forma, supor o corpo e o funcionamento nervoso como exatamente as bases mais elementares e concretas da ação, e, portanto, do próprio agir psíquico, desde que não se esteja insistindo num modo dualista cartesiano de se pensá-lo. O texto das afasias, por sua vez, poderia possivelmente ter mostrado a Politzer que Freud, mesmo no campo estrito da neurologia, já discordava dos reducionismos do localizacionismo e, paralelamente, das deficiências pertencentes às concepções clássicas de psicologia que emperrariam uma teoria da ação do sujeito, ou, pelo menos, das relações do substrato nervoso com a manifestação do fenômeno lingüístico; Freud já é capaz de nos mostrar que mesmo a linguagem não pode ser entendida fora das relações com os outros segmentos psíquicos. Como já se assinalara, a idéia freudiana de processos e de funcionalidade psíquica é mais condizente com a idéia de um sujeito em ação, diferentemente do associacionismo mecanicista em vigor; assim, a noção de linguagem que dali emerge também contribui para tal acepção. Ao menos teria indicado a Politzer a maturidade do modo de raciocínio de Freud, comprovando o grau de conhecimento quanto aos impasses elementaristas das pesquisas da época e da natureza da teoria que ele mesmo estava a desenvolver no momento. O que queremos dizer, mais uma vez, é que Freud sabia o que estava fazendo e por isto, a acusação de simplicidade e ficcionismo metafísico deliberado ficaria vetada, mesmo que a sua filosofia da mente continuasse passível de outras críticas, em outro nível.

O *Projeto*, mais importante neste caso, é também, e primordialmente, uma teoria de ambas as coisas, do funcionamento do sistema nervoso e do corpo em ação: é uma teoria que assenta o psíquico em processos cerebrais, de acordo com as primeiras constatações do trabalho com as afasias, e também uma teoria do corpo, à medida que também pressupõe as

tensões corporais gerais que estão em relação direta como o balanceamento energético nervoso e o movimento psíquico. Assim, como acusa Politzer, a teorização freudiana não poderia ser facilmente taxada de ingênua, e nem se pode falar em “devaneios fisiológicos, energéticos e quantitativos” (POLITZER, 1928, p. 166): ela está bem justificada aí mesmo no *Projeto*, no íntimo de seu ideal de cientificidade, apenas carente de aprofundamentos mais apropriados. Pelo contrário, a escolha dos conceitos que compõem o texto neurológico não se dá inocentemente e muito menos de forma subreptícia, mas, no limite, fundamenta-se a partir de uma visão justificada de psicologia naturalista, com pressupostos pertinentes bem definidos, em especial, pela noção central de quantidade que surge das pesquisas sobre a histeria. Os conceitos da física e da biologia não caem aleatoriamente do nada em suas argumentações, mas provém da formação científica de Freud, em meio às suas preocupações clínicas; mesmo a noção de representação inconsciente traz um real avanço em sua definição essencial, para além do clássico empirismo associacionista, o que já é muito significativo. É desta maneira, então, que é possível supor que, se Politzer tivesse conhecido o texto do *Projeto*, talvez algumas considerações suas quanto à maneira freudiana de se pensar a realidade psíquica fosse mais nuançada, no sentido de que ao menos ter-lhe-ia ficado mais evidente a convicção naturalista de Freud, por oposição à idéia de uma simplicidade epistemológica sua; por um outro lado, também não é difícil perceber a possibilidade de que, mesmo assim, Politzer não teria deixado de condenar a iniciativa neuropsicológica freudiana desde o começo, com mais veemência ainda, alegando biologismos em excesso, isto é, uma psicologia de terceira pessoa que apenas vai da coisa à coisa.

De nossa parte, tentando justificar nossas proposições sobre a metapsicologia, ainda podemos dizer que, se o corpo é um ente natural e cultural ao mesmo tempo, em algum momento, no círculo das manifestações neurofisiológicas e, mais especificamente, no dos processos cerebrais, a descrição dar-se-á nesse nível em terceira pessoa, mas sempre ancorada na noção primordial de ação de um sujeito em constante relação com o meio ao redor, centro semântico último daquelas manifestações físicas, se assim quisermos um sentido mais completo desta mesma ação. A compreensão derradeira do ato do sujeito e do porquê das configurações neurofisiológicas da ação só poderia se dar a partir de um olhar mais completo por sobre a ação geral, em que as próprias funções neurofisiológicas e corporais ganhariam um sentido mais pleno e justificado. A ação como um todo, dito de outro modo, seria o eixo semântico ao redor do qual o significado dos outros níveis envolvidos girariam ao redor. O que queremos dizer, se não estivermos cometendo algum inadvertido deslize, é que os processos nervosos podem até certa medida serem descritos em terceira pessoa em seu caráter

neurofisiológico – de circuitos e descargas; mas o significado pleno da ação geral só se revelará em relação com um contexto semântico maior, somente dado por um estudo mais amplo do sujeito agente e do próprio contexto que o envolve.

Mesmo na virulência de seus ataques, Politzer é capaz de perceber a fertilidade do trabalho teórico de Freud, que na verdade se distingue em muito do modo operacional da psicologia clássica, principalmente porque havia se dado numa atitude bem oposta da mesma, partindo, como sabemos, do próprio âmbito da ação do indivíduo. O próprio capítulo VII da *Traumdeutung* (1900), tão criticamente visado pelo pensador húngaro, "contém algo de muito significativo". (POLITZER, 1928, p. 129). Diz ainda, na mesma página, em tons paradoxais, que "ele ultrapassa muito, qualquer que seja sua linguagem, a psicologia clássica". Com o seu trabalho, Freud havia descoberto processos novos, com significação real ao nível do sujeito agente, exatamente o que também queremos e estamos tentando mostrar. Água para nossos moinhos, Politzer (1928, p. 129) afirma textualmente que "a tentativa teórica de Freud era inevitável, era a primeira que se impunha após a descoberta do ponto de vista concreto". Conseqüentemente, "é incontestável que os fatos descobertos por Freud *exigem* uma explicação psicológica". (POLITZER, 1928, p. 130, grifo nosso). Nada mais, nada menos, o que de fato o pai da psicanálise fez o tempo todo.

Também em relação ao caso particular do conceito de inconsciente, Politzer reconhece os limites de seus apontamentos críticos. Não se trata de refutar esta hipótese e a crítica ao realismo do inconsciente não significa também que se deva retornar cegamente à sua antítese – a psicologia da consciência. (POLITZER, 1928, p. 157-158). O inconsciente limita o introspeccionismo, mostrando a sua insuficiência; mais importante, "representa o primeiro passo na destruição do mistério psicológico". (POLITZER, 1928, p. 170). Se a forma teórica da primeira tópica pode contribuir para alguns mal entendidos, a segunda tópica pode no entanto muito bem ser reconhecida como um avanço significativo em relação a uma teoria geral da ação. (POLITZER, 1928, p. 178). Ora, o próprio Freud também assim o reconhece, alegando em seu *Esboço de Psicanálise* (1938/1940a, p. 83; 23) que as qualidades de inconsciente, pré-consciente e consciência nem mesmo constituem uma teoria ou uma devida explicação, mas sim uma aproximação primeira dos fatos. Filiado a isto, Politzer fala de revolução copernicana freudiana de modo a exaltar a importância de compreendermos, graças a Freud, que não se pode mais acreditar em dados imediatos do psicológico, mas sim e somente que os dados serão sempre uma construção. (POLITZER, 1928, p. 173). O fato de Freud afirmar que o inconsciente é em última instância incognoscível, é também um grande avanço. (POLITZER, 1928, p. 172).

Assim, também para Politzer, mas a partir de uma outra concepção epistemológica, a noção de inconsciente seria importante e, para nós, parte legítima de um projeto de psicologia científica. Neste mesmo projeto, a noção de ação seria o centro das argumentações, o fulcro de todas as outras idéias e realizações teóricas que não poderiam mais pautar-se por uma equivalência entre psíquico e consciência.

A Psicologia, para Politzer, pode-se dizer, deveria ser então uma ciência humana, uma hermenêutica fundada no sentido da ação, sem vestígios quaisquer de biologismos e de fisicalismo, nada mais. Para Freud, como sabemos, a psicanálise deve ser membro do clube das ciências naturais e portanto não poderia prescindir de uma compreensão mais aprofundada dos fenômenos neurofisiológicos e de suas relações com o psíquico, de uma devida verticalização conceitual que especifique analiticamente a ação do sujeito. Se assim é, fica justificada a nossa suspeita de que a ignorância do *Projeto* e mesmo do texto das afasias por parte de Politzer, de alguma forma, fortalece-nos em nossas opiniões acerca da natureza e da exigência da metapsicologia, como base teórica epistemologicamente propícia a uma teoria legítima da ação, por oposição às convicções politzerianas que a condenam como maneira não aceitável de teorização sobre o agir humano. A noção de representação inconsciente como processo gerador de uma ação com sentido deve, então, desta perspectiva de ciência natural freudiana, ser mais bem esclarecida.

3. Inconsciente e Teoria da Ação na Metapsicologia.

Vejamos agora como a perspectiva da ação pode enriquecer o debate acerca do mental na metapsicologia, assegurando a importância e o caráter imprescindível do conceito de inconsciente. Desta perspectiva que estamos tentando defender, acreditamos possível que muito do que costumeiramente reconhecemos como impasse insolúvel possa ganhar novo sentido teórico no que concerne ao problema do inconsciente e da realidade psíquica. De acordo com nossas primeiras reflexões, tendo-se a ação integral do sujeito como ponto de partida para a execução desta investigação, algumas confusões podem desfazer-se mais diretamente, principalmente aquelas que impedem de reconhecer a realidade psíquica como inconsciente em si, não obstante os seus processos somáticos de base.

Temos também ciência de que, no conjunto das argumentações, a simples extração de conclusões por derivação lógica de postulados já existentes não nos garante necessariamente uma implacável retidão e coerência teóricas, a ponto de eliminar todas as contradições possíveis ao seu final, e nem mesmo promove, conseqüentemente, uma interpretação perfeita, isenta da necessidade de aprofundamentos posteriores; já afirmado uma vez, não se visa aqui a mais uma refundação da psicanálise freudiana, mas a entender o que ela pode nos ensinar de legítimo no campo da psicologia, a partir das questões e soluções que ela própria nos apresenta. Talvez nos contentemos com uma certa reorganização de conceitos e, o que é válido, a discussão contribua para uma devida reformulação de problemas cruciais que se delineiam no campo metapsicológico.

Dito anteriormente, na medida em que Freud identifica os processos inconscientes aos processos nervosos, sem os atributos qualitativos da consciência, faz-se inevitável a pergunta pela natureza última dessas representações inconscientes ou de como elas se inserem por direito no âmbito da psicologia, uma vez que resultam de processos quantitativos cerebrais – e, portanto, físicos. Como temos tentado mostrar a partir das próprias teses freudianas, a representação é um evento complexo da memória, não mais uma imagem ou uma sensação simples proveniente do mundo da percepção, e que se aloja no cérebro para depois associar-se mecanicamente com os outros elementos já registrados no tecido nervoso. A vida psicológica não é uma mera superposição de elementos estanques, resultante em último caso de uma pura combinação matemática de átomos neuropsíquicos. Freud posicionou-se claramente contra o localizacionismo e o tipo de associacionismo filiados a esta tese, contestando também, num momento posterior às *Afasias*, o paralelismo que no fundo servia para justificar a identidade do psíquico com a consciência; no intuito de fundamentar a existência do inconsciente, Freud

acabou por fundamentar ao mesmo tempo a unidade e a continuidade do psíquico, elaborando assim, como já comentamos, uma nova versão da relação mente-cérebro, desta vez uma relação funcional de fatos psíquicos inconscientes-consciência por oposição àquela clássica de corpo e alma. A nós restará então, da perspectiva da ação integral, compreender como fenômenos físicos, inconscientes por sua vez, possam gerar através da representação efeitos legitimamente psicológicos, transcendendo assim a natureza material dos movimentos quantitativos puramente neurofisiológicos.

Por um lado, já sabemos que não é possível afirmar que Freud seja reducionista, a ponto de ter promovido uma visão que negue qualquer autonomia do psiquismo: é difícil sustentar a idéia de que a psicanálise seja o esboço de uma disciplina condicionada a um fisicalismo duro, mesmo conhecendo as fortes intenções naturalistas de fundo de seu propugnador. Queremos dizer mais precisamente com isto que, se o modelo freudiano naturalista de se pensar o psíquico é primordialmente derivado da física e também de outras ciências naturais, não deixa de provocar conseqüências teóricas que nos conduzem para além de um reducionismo fisicalista: a vida psíquica não é um mero apêndice dos eventos físicos do cérebro. Por outro, Freud não deve também ser interpretado como qualquer autor do dualismo clássico que, por fim, se indisponha a encontrar as bases materiais da vida psicológica; se há um dualismo em sua obra, ele é simplesmente metodológico. (ARAUJO, 2003). Evidentemente, pela sua noção de representação psíquica, a psicanálise freudiana, ou a teoria da mente que nela se conforma, não precisa misturar-se à fisiologia, pervertendo-se nos objetivos de seu esquema metapsicológico próprio, mas não pode abster-se de seus conceitos materialistas em prol de uma disciplina única e estritamente hermenêutica. Ao menos, até onde possamos ver claramente, a metapsicologia consegue fazer sentido, envolvendo, de modo razoavelmente fundamentado, dois mundos díspares em seus detalhes; conforme seus próprios pressupostos, só aparentemente eles são incongruentes em sua funcionalidade e na ontologia do psiquismo que daí possa derivar.

A proposta metapsicológica de Freud, por via dessa leitura da ação que estamos tentando promover, parece ter o mérito de ao menos não confundir grosseiramente as categorias lógicas que envolvem a descrição dos níveis biológico, psicológico e mesmo sócio-culturais do sujeito agente; isto se, claro, tal como vimos no capítulo anterior, aceitamos a tese de continuidade de sua obra e também a continuidade do psíquico, no modo em que ele a propõe. Não que os limites entre estas instâncias sejam bem delimitados por si mesmos de modo realista, como de fato existentes – algo que na verdade depende mais da epistemologia fundamental e do tipo de interpretações filosóficas que aí se fazem presentes – e muito menos

porque a metapsicologia consista num corpo conceitual totalmente isento de problemas; mas é especificamente porque, por uma teoria da ação, tal como a propomos, as definições forjadas por Freud e a delimitação de suas propostas teóricas parecem bem justificadas e coerentes, satisfazendo uma explicação do agir humano com distinta força teórico-argumentativa, a partir das características de um dado projeto epistemológico com sentido preciso. O que queremos dizer é que, nos limites filosóficos que se estabelecem no campo da metapsicologia, não há nenhuma grande discrepância proveniente do *modus operandi* dos conceitos a ponto de invalidar totalmente a sua empresa teórico-prática. Sua noção de representação inconsciente, ao contrário de nossas agudas suspeitas anteriores, possibilita-nos uma chave de compreensão da realidade psíquica e de como corpo e psiquismo se interagem intimamente na ação, sem que sejamos obrigados a postular atributos metafísicos ao funcionamento cerebral e nem hipotetizar a existência de duas substâncias diferentes e isoladas em suas expressões.

No entanto, é sempre preciso dizer que a psicanálise pode ser assimilada como disciplina das ciências naturais dentro de certas fronteiras, enquanto também propõe-se a estudar o sentido deste lado material da interação de forças físico-quantitativas que constituem a representação e o significado da ação. Não pode ignorar, porém, que, nos parâmetros do discurso racional filosófico, ela deverá necessariamente operar nos conformes de uma inferência que não pode ser exclusivamente fisicalista em sua linguagem, no sentido mais inflexível desta palavra, isto é, exclusivamente a partir de uma descrição funcional matemática de forças naturais que interagem, tal como acontece na física. Os conceitos metapsicológicos possuem a intenção de providenciar uma abordagem do sentido dos eventos inconscientes, não através da pura descrição das quantidades deslocantes no cérebro, mas dos efeitos psicológicos possíveis que possamos interpretar já ao nível geral da ação, sejam eles conscientes ou não. O que aprendemos então com a metapsicologia é que, ao sairmos da realidade cerebral estrita, de sua mecânica de forças, não temos condições de criar uma teoria físico-matemática completa que dê conta dos fenômenos psicológicos e sociais da ação, ou seja, de uma teoria do sentido que, por sua vez, também tem de passar por outras instâncias da ação humana e que, portanto, exige uma linguagem incongruente com o fisicalismo exclusivista. Ao mesmo tempo, não temos também condições de defendermos uma total naturalização do significado de nosso agir, algo que, de maneira estagnada, já estaria dado na própria natureza do tecido nervoso e nas forças físicas que a permeiam. No capítulo VII da *Traumdeutung*, diante das dificuldades que a interpretação clínica do inconsciente apresenta, diz Freud, por exemplo:

> É certo que o médico não tenha notícia destes processos inconscientes antes que eles tenham exercido sobre a consciência um efeito suscetível de comunicação ou de observação. Porém, o efeito de consciência pode mostrar um caráter psíquico inteiramente divergente do processo inconsciente, de sorte que a percepção interna não distinga em um o substituto do outro. O médico precisa reservar-se o direito de avançar, mediante um *processo de inferência*, desde o efeito consciente até o processo psíquico inconsciente; por este caminho, ele se informa de que o efeito consciente não é senão uma repercussão psíquica remota do processo inconsciente, que, como tal, não se tornou consciente; saberá, não obstante, que existiu e que atuou, ainda que sem revelar-se de modo algum à consciência. (FREUD, 1900, p. 617; 599-600, grifo do autor).

O sentido das ações de motivação inconsciente é então apreendido já no campo do consciente, por uma inferência do analista que deva levar em consideração aspectos fenomenológicos da consciência, e não por descrição direta dos deslocamentos nervosos de investimento que são apenas supostos pela teoria. A falta de uma linguagem exclusivamente fisicalista, de descrição direta dos eventos físicos, é certamente um dos motivos da resistência de se aceitar a psicanálise como ciência natural, dentre outros motivos que poderíamos enumerar. Pois se os eventos psíquicos inconscientes em si são processos somáticos quantificáveis em sua natureza última, no movimento inercial que os distinguem, sendo o conceito de energia psíquica importante para a sustentação de teses da metapsicologia, porque então não agir como os físicos o fazem na descrição e explicação das forças naturais? Uma das conquistas da revolução científica moderna, como sabemos, deu-se afinal pelo uso da linguagem matemática na descrição dos fenômenos naturais; o processo de inferência, neste contexto da física, é garantido pela neutralidade desse tipo de linguagem, em detrimento das ambigüidades corriqueiras da linguagem comum.

Isto não é necessário no caso do projeto freudiano, como *conditio sine qua non*, para que se entenda o sentido das moções inconscientes da perspectiva de ciência natural defendida na metapsicologia. Ao que nos consta, não temos noticia de que Freud também tenha defendido a exclusividade de uma linguagem ou metodologia desse gênero para que, enfim, *só* assim pudéssemos entender o sentido dos fatos de toda nossa vida psíquica.[1] O termo

[1] No sentido prático, porém, é celebre a sua declaração acerca da possibilidade futura de uma influência direta sobre o psíquico através dos medicamentos. (FREUD, 1938/1940a, p. 108; 182). Mas, no mesmo *Esboço de Psicanálise*, por exemplo, diz, como Bergson, que de nada adiantaria para a compreensão do psíquico, se pudéssemos localizar os processos da consciência no cérebro. (1938/1940a, p. 67; 143). Claro que ele o diz num contexto de crítica ao paralelismo, mas serve para ilustrar o que estamos dizendo aqui, à medida que mostra restrições evidentes do próprio Freud no que diz respeito à tentativa de se reduzir a psicologia totalmente à neurologia. Não poderíamos nos omitir quanto a uma passagem intrigante no texto *Além do Princípio de Prazer*,

inconsciente psíquico, não obstante seu solo material-energético, é sim de ordem psicológica em seus efeitos e não em suas próprias manifestações físico-químicas quantitativas de fundo: estas, em seu desenrolar, são apenas cerebrais. Não há uma confusão categorial aqui se entendemos que o sentido psicológico do que surge dessa mecânica neurofisiológica não está propriamente no cérebro ou em outras partes do sistema nervoso, mas nas ações uma vez empreendidas pelo sujeito e que, mais tarde, também contribuem para a constituição dinâmica do próprio mecanismo nervoso em sua rede de conexões. A confusão justificar-se-ia se tivéssemos a certeza de que Freud é defensor de um localizacionismo que postula o armazenamento de significados em células nervosas, o que não é o caso; o que a metapsicologia parece sugerir, é que o corpo e os processos nervosos modificados no desenvolvimento da ação, possibilitam não somente a repetição das quantidades em movimento nos trajetos neuronais, isto é, modificações processuais em sua constituição mais material, mas também o surgimento ou a possibilidade de nascimento de representações psíquicas com finalidades estabelecidas numa dada situação original. Podemos afirmar que Freud está a promover, desde o seu *Projeto* de 1895, uma teoria funcional do mental e não uma teoria anatômica de localizações específicas do aparelho psíquico. (GABBI JR., 2003, p. 21). No esboço de uma prévia e razoável definição, devemos dizer, com outras palavras, que *representações psíquicas inconscientes são ações intencionais*[2] *nascentes entre os processos somáticos, que se atualizam mais direta ou indiretamente no contexto geral da própria ação, e cujo sentido possível depende do tipo de (descrição do) engajamento do sujeito que aí somos capazes de identificar em seus pormenores semânticos, através de nossa linguagem*. A unidade funcional corpo-psíquico é muito clara, desta forma, e a noção de representação, como já estudamos, muito mais ampla e complexa do que o mero associacionismo (imagético) de elementos.

---

cujo teor até poderia comprometer as nossas argumentações, dependendo da interpretação doada: em suas reflexões finais sobre o problema das pulsões de vida e de morte, Freud lamenta-se quanto à falta de uma linguagem mais precisa para a devida descrição desses fenômenos: "É provável que os defeitos de nossas descrições desaparecessem se, no lugar dos termos psicológicos, pudéssemos já usar os fisiológicos ou químicos". No entanto, certamente ciente dos problemas filosóficos envolvidos nesta afirmação, diz ainda: "Na verdade, porém, também estes [termos] pertencem a uma *linguagem figurada*, ainda que nos seja familiar há mais tempo e, quem sabe, mais simples". (1920, p. 65; 58, grifo nosso). Não se esqueça que Freud, nesse contexto, estava apenas especulando sobre a natureza das pulsões, portanto já inserido no campo da biologia e de suas possibilidades teóricas, e não somente no campo exclusivo do psíquico. Enfim, suas palavras no artigo *O Inconsciente*, quanto à esterilidade de disputas terminológicas se o inconsciente é anímico ou físico, são-nos decisivas: "...em seus caracteres físicos são completamente inacessíveis; *nenhuma idéia fisiológica, nenhum processo químico podem comunicar-nos sua essência*". (1915b, p. 166-7; 164, grifo nosso).

[2] Embora saibamos que o termo *intencionalidade* tenha se consagrado no vocabulário da fenomenologia, a partir de questões específicas da filosofia da consciência, preferimos pelo seu uso, ao nosso ver, bem justificado pelos nossos objetivos teóricos de se compreender a ação como um todo.

Assim, o realismo que poderíamos encontrar na metapsicologia freudiana não é certamente aquele que reza uma imanência de significados nos processos neurológicos em si, rigidamente unívocos, no sentido de ofuscar o reconhecimento da origem histórica de suas construções no desenvolvimento de uma determinada ação. Se há um realismo passível de ser detectado no conceito freudiano de inconsciente psíquico não é porque o sentido último de suas representações brote misteriosamente da essência das forças físico-químicas deslocantes no sistema nervoso, mas é mais apropriadamente porque as ações que um dia as fizeram surgir, contribuíram para a "fixação" do seu sentido psicológico, só reconhecido posteriormente; este sentido ou intencionalidade que marca as moções inconscientes em seus aspectos físicos de base não deixa de ser, portanto, uma construção que se faz, tanto fisicamente, pelos deslocamentos que procuram a descarga, como mentalmente, pelas intenções que somos capazes de observar em nossos comportamentos. É importante que se diga nesta discussão, que a energia psíquica descrita por Freud desde o *Projeto*, através da noção de *Q* circulante, não deve ser considerada como a causa em si dos eventos psíquicos: "a causa será tudo aquilo que alterar o seu movimento". (GABBI JR., 2003, p. 23). Podemos falar aqui de uma modificação psíquica que se conforma segundo os aspectos diversos envolvidos numa ação referida, sempre em função de certos objetivos ou finalidades, adaptativas em último caso: como veremos mais à frente, enquanto que ao nível da linguagem neurofisiológica dizemos que se procura a descarga, ao nível psicológico, o desejo busca o que chamamos de satisfação. Corpo e psiquismo, em suas incessantes modificações e estruturações, estariam em função das ações empreendidas ao longo do tempo. A construção do sentido das ações inconscientes do sujeito deve então ser entendida paulatinamente através de uma gênese constituinte de significados, o que o próprio Freud nos sugere através de sua prática clínica – que nada mais é que o caminho contrário de tal construção; portanto, para se bem entender o realismo da intencionalidade inconsciente, deve-se tomar cuidado em como caracterizá-lo devidamente.

A prova, aliás, de que não se possa defender um realismo fisicalista qualquer no caso freudiano, no modo em que expusemos acima, é a maneira pela qual, kantianamente, Freud trata da questão do conhecimento último do inconsciente:

> O inconsciente é o psíquico verdadeiramente real, é-nos tão desconhecido em sua natureza interna como o real do mundo exterior, e nos é fornecido pelos dados da consciência de maneira tão incompleta como nos é o mundo exterior pela indicação de nossos órgãos sensoriais. (FREUD, 1900, p. 617-618; p. 600).

Esta afirmação nos revela os limites de uma interpretação realista que queira convictamente demonstrar que Freud, no fundo, propõe nada mais que uma teoria reducionista, sem a necessidade de uma perquirição pelo sentido da ação em sua totalidade possível, e que postula em sua essência um inconsciente conhecido em sua natureza última. Como se pôde observar, não é esta a posição de Freud. O inconsciente é afirmado categoricamente como o psíquico verdadeiramente real, mas Freud não se sente autorizado a designar sua natureza derradeira, a ponto de se eliminar o trabalho interpretativo por parte de seus comentadores. Em outro lugar, na explicação de sua noção de aparelho psíquico, e em defesa de nossas argumentações, diz claramente também:

> Evitaremos qualquer abuso deste modo de apresentação se recordamos que representações, pensamentos e, em geral, produtos psíquicos não podem ser localizados dentro de elementos orgânicos do sistema nervoso, senão, por assim dizer, *entre eles*, onde resistências e facilitações constituem o seu correlato. Tudo o que pode ser objeto de nossa percepção interior é *virtual*, como a imagem dada no telescópio pela propagação dos raios de luz. Mas os sistemas, que a sua vez não são nada psíquicos e nunca podem ser acessíveis a nossa percepção psíquica, estamos justificados a supô-los semelhantes às lentes do telescópio, que projetam a imagem. (FREUD, 1900, p. 615-616; 599, grifos do autor).[3]

O cérebro, na metapsicologia freudiana, pode ser entendido portanto como o órgão da representação, não evidentemente da forma localizacionista, mas na condição de elemento imprescindível para fazer emergir, através de seus processos, a vida psicológica em seu caráter funcional e adaptativo. A base do aparelho psíquico deve ser entendida como a organização de energias em uma função fisiológica a serviço da conservação da espécie. (FREUD, 1938/1940a, p. 79; 155). O psiquismo, numa interpretação filosófica possível, brota então como fenômeno derivado da ação do funcionamento cerebral confronte ao mundo, ou melhor dizendo, *emerge* juntamente ao seu modo particular de funcionamento na ação, da forma de como os elementos do tecido nervoso e das quantidades aí se deslocam, estabelecidos biologicamente num primeiro momento, e articulando-se em favor da adaptação do organismo ao ambiente.[4] O movimento que caracteriza os processos materiais do cérebro é também condição para que, nos conformes de sua estruturação dinâmica, oportunize o

---

[3] Também conferir Freud (1915b, p.273; 170), em que o autor afirma que a tópica não tem nada a ver com a anatomia.

[4] Se isto é um fato da evolução – se o psíquico em si é verdadeiramente um acontecimento evolutivo com funções e fins adaptativos bem definidos – no fundo, é controverso. Para as nossas análises, vale aqui o que Freud defende.

surgimento de uma função psíquica dinâmica. É assim que entendemos que o psiquismo surge *entre* os elementos e não *da* interioridade dos mesmos. Conforme o desenvolvimento do indivíduo, dar-se-á a estruturação do sistema nervoso e o da vida psicológica: é na especificidade das ações deste mesmo indivíduo e do meio em que ele se desenvolve que deveremos procurar o sentido da construção da intencionalidade psíquica (e a compreensão, pela neurofisiologia, de como o sistema nervoso articula-se com o mental, segundo essas mesmas ações).

Observa-se, em nossas discussões, a importância do corpo e de suas relações com o mundo e com a própria vida neuropsíquica. Numa teoria da ação, o corpo não poderia apresentar-se secundariamente, uma vez que ele é o limite material de nossa vida mental, o lugar onde se dá a diferenciação concreta de nossas ações no confronto com o ambiente externo. É nessa relação que entenderemos a importância não só dos elementos constitucionais da vida representacional interna, mas também a importância da alteridade para a sua própria configuração. O corpo, por isso, é o ponto de intersecção máximo da vida material e da vida psíquica e, também, do inconsciente e da consciência. Ao falarmos aliás, em nome de Freud, de uma certa identidade do inconsciente com os processos somáticos, delegamos ao corpo funções que estão inevitável e intimamente relacionadas à finalidade de suas moções e à composição de suas representações, relacionadas à intencionalidade da ação mais geral. O inconsciente confunde-se com o corpo, à medida que este é o lugar das pulsões e da energia nervosa em movimento: o seu dinamismo psíquico e o sentido de suas intenções estão em função da ininterrupta ação do sujeito.

As relações de objeto que se estabelecem na primeira infância são modelares para as relações pessoais futuras e para a forma de abordagem do mundo; não só há uma constituição do aparelho psíquico nessa trama de relações com o externo, como há também a do próprio corpo que, aos poucos, vai-se definindo em seu modo de agir, em função dessa mesma trama. A maneira pela qual o corpo passa a expressar-se com certas regularidades pulsionais e contornos mais distintos diz respeito à natureza das ações envolvidas e, concomitantemente, à peculiar conformação do aparelho psíquico nos seus vínculos com mundo, em que sensações, motricidade e todo o resto de operações somáticas deverão determinar-se em seus aspectos topográficos e também semânticos. A construção de suas reações mais gerais às exigências adaptativas se dá, então, juntamente ao desenvolvimento da vida psíquica, num processo extremamente intricado, tal como o fenômeno da sexualidade é capaz de nos revelar em detalhes através das zonas erógenas e de outros acontecimentos corporais relacionados. O prazer corporal, por exemplo, derivado dos primeiros cuidados maternos, está na raiz dos

caracteres que serão de importância não só para a compreensão da dinâmica personal do sujeito, como também para a forma de como o seu corpo irá atuar e manifestar-se no mundo das relações pessoais e amorosas. O estudo do desenvolvimento das funções corporais é então de valia para a compreensão do próprio desenvolvimento psíquico, pois o inconsciente que se estrutura a partir das ações, em especial, a partir da inibição de algumas delas, também está em função da história desse próprio corpo e de suas sensações.

Com efeito, a continuidade corpo-psíquico que encontramos na metapsicologia é evidenciada sobretudo pela noção de pulsão. Assim, a determinação dos processos quantitativos cerebrais, de seus trajetos e investimentos nas suas articulações com o psiquismo, conduz-nos também à teoria das pulsões e ao conceito de desejo. De origem biológica, mas que não se confundem com a rigidez do conceito de instinto, as pulsões situam-se teoricamente no mesmo campo problemático de questionamentos concernente aos limites do psíquico e do corpo e às questões acerca da intencionalidade das representações. Não obstante estas dificuldades envolvidas pelo conceito de pulsão, Freud parece conseguir argumentar em benefício da clareza do próprio problema, mostrando-nos como podemos tratar a questão no âmbito direto da psicologia.

O conceito de pulsão tem origem definida no círculo das preocupações freudianas com a sexualidade, mais precisamente nos *Três Ensaios de Teoria Sexual*, de 1905, dedicados ao problema. É difícil falar de tal conceito sem fazer referência ao impulso sexual que, em Freud, ganha novos contornos descritivos e semânticos e, conseqüentemente, uma dimensão mais ampla no que tange a sua expressão. Sua explicação das motivações sexuais é revolucionária e a sexualidade não é mais e somente um instinto biológico que surge tardiamente na puberdade, com a restrita finalidade da reprodução: no plano psicológico, está ligada ao prazer e à satisfação, um movimento que vai além da pura necessidade orgânica e que se renova constantemente, desde os primórdios da existência. O significado da vida sexual constitui-se historicamente, nas experiências do sujeito com o ambiente, a partir de uma vivência de satisfação primordial hipoteticamente formulada por Freud, determinante para a essência das relações de objeto. Esta vivência pode ser definida como uma ação primeva que estabelece o nascimento da representação ou, se quisermos, dos processos representacionais inconscientes com intencionalidade (desejo), e, desta feita, dos primeiros vínculos do somático com a vida psíquica. Essa hipótese apóia-se numa reflexão acerca do surgimento da vida psíquica que nada mais atesta a importância e a primazia da ação para tanto. Vejamos, paulatinamente, como o próprio Freud descreve todo este processo de conformação do aparelho psíquico desde os seus primórdios.

> Não temos dúvida de que este aparelho alcançou sua atual perfeição apenas pelo caminho de um longo desenvolvimento. Intentemos trasladarmo-nos retrospectivamente para uma etapa mais precoce de sua capacidade de operação. Hipóteses que hão de fundamentar-se de outra maneira nos dizem que o aparelho obedeceu primeiro ao afã de manter-se possivelmente isento de estímulos, e por isto, em sua primeira construção, adotou o esquema de aparelho reflexo que lhe permitia descarregar em seguida, por vias motoras, uma excitação sensível que lhe chegava de fora. (FREUD, 1900, p. 570; 557).

No início dessa constituição do aparelho psíquico, há na verdade corpo e movimentos e o comportamento reflexo é a base de ação simples desse momento, suficiente para lidar com a estimulação externa de menores magnitudes. O problema são as exigências internas, que demandam um modo mais aperfeiçoado de funcionamento, uma ação mais complexa, sendo daí que a vida psíquica dará os seus primeiros passos.

> Mas as necessidades da vida perturbam essa simples função; a elas deve-se também o impulso para a constituição posterior do aparelho. As necessidades da vida o assediam primeiramente na forma das grandes necessidades corporais. A excitação imposta pela necessidade interior buscará uma drenagem na mobilidade, que pode designar-se “alteração interna” ou “expressão emocional”. A criança faminta chorará ou esperneará desamparada. Porém, a situação manter-se-á imutável, pois a excitação que parte da necessidade interna não corresponde a uma força que golpeia de maneira momentânea, mas a uma que atua continuadamente. Só pode acontecer uma mudança quando, por algum caminho (no caso da criança, por cuidados alheios) dá-se a experiência de *vivência de satisfação* que cancela o estímulo interno. (FREUD, 1900, p. 570-571; 557).

No confronto direto com o mundo das necessidades internas que clamam por satisfação, na dependência de um outrem que bem ou mal o auxilie nesta tarefa, surge não só a vida representacional como também a humanização do próprio indivíduo. O sentido primordial de nossas ações e representações, não só destas como também das posteriores, começa a concretizar-se, então, por esta relação primeva do contato do corpo com o meio ao redor. No jogo das pulsões e satisfações, o resultado será o aparecimento das primeiras moções de desejo – essência da vida psíquica representacional.

> Um componente essencial desta vivência é a aparição de uma certa percepção (a nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica permanece, de aí

> em diante, associada a um traço mnésico da excitação produzida pela necessidade. A próxima vez que esta última apareça, devido ao enlace estabelecido, suscitar-se-á uma moção psíquica que quererá investir novamente a imagem mnêmica daquela percepção e produzir, outra vez, a percepção mesma, isto é, na verdade, restabelecer a situação da primeira satisfação. Uma moção dessa índole é o que chamamos de desejo; a reaparição da percepção é o cumprimento do desejo, e o caminho mais curto para este é o que leva da excitação produzida pela necessidade até o investimento pleno da percepção. Nada nos impede de supor um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho era transitado dessa maneira, e portanto o desejar terminava em um alucinar. Esta primeira atividade psíquica apontava, então, para uma identidade perceptiva, ou seja, a repetir aquela percepção que está enlaçada com a satisfação da necessidade. (FREUD, 1900, p. 571; 557-558).

Toda esta reflexão pode ser levada adiante e, deste modo, podemos esmiuçar um pouco mais como corpo e ambiente relacionam-se na ação, na medida em que também a vida psíquica desenvolve-se e, de sua feita, vai se definindo a partir dos princípios de prazer e de realidade. Outrossim, as representações vão ganhando complexidade nas tensões que se estabelecem continuamente entre ser e mundo, justificando, conseqüentemente, o aparecimento da repressão como fenômeno essencial para que se entenda a função dos fenômenos psicológicos. Vale ressaltar novamente que, nos primórdios da vida psíquica, é o corpo que aparece com suas necessidades especiais, determinando os primeiros momentos da constituição do psicológico.

Tal como observado inicialmente em Bergson, aqui também o corpo é ação, puro movimento constante, desde seus primórdios genéticos de constituição celular. O bebê que nasce, vem ao mundo numa dada constituição biológica inicial, já dinâmica por sua vez, apta às vicissitudes que irão marcar suas relações com o ambiente externo, providenciando assim a adaptação possível. As ações primordiais, simples em seus primeiros contornos, balizam ou justificam-se num primeiro momento por caracteres herdados ou, dito de outro modo, por estes movimentos iniciais determinados que ganham paulatinamente novas feições – estruturais, se podemos dizer – nessas relações primordiais com a mãe e o mundo ao redor. Em vista de ações adaptativas necessárias, cada vez mais exigidas em número e em grau de especificidade, as constituições primeiras aperfeiçoam-se enquanto que outras se instauram e se juntam, sempre em direção a uma complexidade maior. Melhor seria afirmar que, nesse processo relacional todo, *modificações* vão ocorrendo até que os movimentos corporais iniciais passem a tomar formas mais bem definidas quanto às finalidades instituídas; o sistema

nervoso, ao seu modo, também vai se delineando a partir dessas primeiras experiências no mundo e, em especial, a partir das primeiras vivências de satisfação que determinarão os circuitos cerebrais, suas ligações, dando ensejo aos atos intencionais do corpo e à vida psicológica futura. A vida representacional surgirá aí em meio ao movimento constante do organismo e à fixação dos circuitos neuronais que devem formar a memória, cuja atividade essencial será sempre a da atualização por ações concretas, impulsionando o sujeito à satisfação de suas necessidades e à evitação do desprazer.

Quase toda a energia que preenche o aparelho psíquico provem, como diz Freud, das moções pulsionais congênitas. (FREUD, 1920, p. 6; 10). As pulsões devem ser entendidas então como tendências orgânicas simples, originalmente herdadas, mas que adquirirão com o tempo versões constitutivas mais complexas, devido aos enlaces com as representações e aos efeitos da repressão, ambos eventos surgidos das relações com o mundo, na própria ação. A consciência começaria a fundar-se com os primeiros atos impeditivos da repressão (FREUD, 1912b, p. 436; 275), resultante da dinâmica tensional entre desejo e proibição, entre movimento e veto.

Freud nos mostra a incongruência entre vida interna e realidade externa já nos primeiros momentos de vida do sujeito, o que será decisivo para a constituição do aparelho psíquico e da vida normal ou neurótica do mesmo. No contínuo desenvolvimento desse par corpo-psiquismo, o que era hipoteticamente até simples em seu princípio, no que diz respeito às influências externas – um aparelho que funciona como aparato reflexo, para aplacar as intensidades dos estímulos exteriores – já não poderia satisfazer as exigências da vida corporal só por este meio; para lidar com as pulsões e suas implicações corporais e psíquicas, desde cedo, o aparelho deve recorrer a outros expedientes para manter o equilíbrio interno, aquilo que conhecemos por princípio de constância, postulado desde o texto do *Projeto* (FREUD, 1895/1950, p. 388-389; 340-341). A criação e, posteriormente, a repetição de circuitos neuronais que estão na fundação da memória e no surgimento da representação inconsciente, derivadas das primeiras vivências de satisfação, é o modo através do qual a energia psíquica deverá estar idealmente ligada, o que é significativo para que o princípio de realidade lentamente se instale e a própria racionalidade apareça. Assim, na citação acima, vemos que, para Freud, as exigências corporais internas são de valor distinto no que se refere ao modo de atuação do organismo. Desde os primórdios de nossa constituição corpóreo-psíquica, é mais fácil lidar com a estimulação do ambiente extrapele do que com as necessidades da vida interna; daí em diante, para que o indivíduo possa ser bem sucedido perante essas necessidades internas continuamente impostas, será preciso agir em direção a

outros recursos que possam aplacar esse desconforto interior, algo que não se efetivará completamente durante a vida, devido à natureza repetitiva do desejo humano nunca satisfeito por completo.

Mesmo assim, a estruturação do corpo e da mente e o sucesso de tais ações não deixam de estar na dependência dos acontecimentos externos, já que o grau de frustração depende da natureza dessas relações, principalmente do tipo de cuidados dispensado pelos adultos que lhe são responsáveis. A memória constitui-se conforme a singularidade da experiência ou a magnitude das impressões, na linguagem do *Projeto* (FREUD, 1895/1950, 393; 345): é neste sentido, inclusive, que o Outro contribuirá para a disposição neurótica do indivíduo, para a sua *fonction du réel*, nas palavras de Janet (FREUD, 1911, p. 230; 223), em maior ou menor grau. O aumento gradual da importância da realidade exterior oportuniza não somente o surgimento da repressão, mas também aprimora a regra biológica da atenção, em que os órgãos sensoriais e as qualidades da consciência são cada vez mais dirigidos ao externo, contribuindo para a forma pela qual dar-se-á a estruturação da memória e das representações psíquicas. (FREUD, 1911, p. 232-233; 225). Em última instância, são as relações em si que serão determinantes para a estruturação psíquica e corporal do sujeito e a maneira pela qual este irá simbolizá-las,[5] embora a natureza constituinte do aparelho neuropsicológico humano já esteja fadada *per se*, enquanto aparelho que visa à descarga e à satisfação, a uma irreversível e contínua descompensação, desde os seus primeiros momentos. As descargas motoras iniciais que tinham a tarefa de amenizar o aumento de estímulos internos, provocados pelos investimentos dos traços mnésicos ligados à satisfação inicial, constituem-se em ações específicas que visam à mudança de realidade conforme alguns fins (FREUD, 1911, p. 233; 226); mas para além das exigências internas, há também agora exigências externas que determinarão significativamente o trabalho do aparelho psíquico. Por estas constatações, compreende-se o pessimismo de Freud quanto ao desamparo humano constitucional, assim como também o fato de ele ter algumas vezes oscilado no uso das expressões princípio de desprazer e princípio de prazer.[6] A complexificação dos mundos interno e externo, na unidade das ações que aí se efetivam, está na raiz do sentido psicológico último das representações inconscientes que, por fim, determinam o significado de nossos comportamentos. O fato de não se poder atuar aleatoriamente num mundo que exige ações

---

[5] Lembremos que, em *Psicologia de Massas e Análise do Eu* (1921, p. 73; 67), o próprio Freud nos adverte quanto ao caráter superficial da divisão entre psicologia individual e psicologia social: "na vida anímica do indivíduo, o outro conta, com total regularidade (...) e, por isto, desde o começo mesmo a psicologia individual é simultaneamente psicologia social".

[6] Freud usa a expressão "princípio do prazer" pela primeira vez em *Formulações sobre os dois Tipos de Acontecer Psíquico*. Antes vigia "princípio do desprazer". (FREUD, 1911, p. 231; 224*n*).

especificas, impondo restrições ao agir desinibido, faz com que também a repressão apareça como ação justificada nesse cenário todo.

Nasce, como uma das possibilidades de ação do sujeito, nessa lenta complexificação da vida psicológica, o pensamento. O ato de pensar surge por substituição à ação motora, a partir das primeiras fantasias que estão relacionadas ao desejo insatisfeito, nos interstícios, diríamos, das representações inconscientes, para depois elevar-se como juízo. O julgamento, bem detalhado nas partes finais do *Projeto*, com a função de intermediar os investimentos de memória e as sensações que chegam do exterior, faz-se necessário à medida em que crescem as exigências do princípio de realidade e, portanto, a necessidade de se retardar as ações volitivas. Numa descrição plausível, a forma de manifestação do pensamento está determinada pela reativação da representação reprimida, ancorada nela, mas que se desenvolve em meio às pressões dos investimentos e às exigências externas particulares. Em sua origem, enquanto ação, o pensamento não pode então pertencer à consciência:

> É provável que em sua origem o pensar fosse inconsciente, na medida em que se elevou por cima do mero representar e dirigiu-se às relações entre as impressões de objeto; apenas adquiriu novas qualidades perceptíveis pela ligação com os restos de palavra. (FREUD, 1911, p. 233-234; 226).

O que prova também que o pensamento não é um fenômeno exclusivo da linguagem, mas uma modalidade de ação mais complexa que deva envolver recursos imagéticos intencionais e fatores outros que o possibilitem na sua efetividade, sem a necessária articulação de palavras. Isto certamente tem a ver com a afirmação de Freud, em certos momentos de sua obra, de que o sonho e os processos inconscientes reproduzem o nosso modo primitivo de pensar. A vida psíquica começa inconsciente e sua divisão em consciente-inconsciente dá-se em função dos atos da repressão que se acirram no decorrer do tempo. Os processos de deslocamento e de condensação descritos na *Interpretação dos Sonhos* assegurariam esta hipótese de que o pensamento, enquanto ato intencional, é capaz de atualização sem que haja uma necessidade de conexão com as palavras. A noção freudiana de *Vorstellung*, no fundo, de difícil tradução para o português, tem relação com o nosso conceito de idéia, uma de suas traduções possíveis, e assim não deixaria de também estender relações com o pensamento, mostrando-nos, por direito, uma ligação do conceito de representação com o próprio processo de pensamento. Não só o pensamento, mas “todo ato psíquico começa como inconsciente, podendo permanecer tal ou mesmo avançar, desenvolvendo-se até a

consciência, desde que tropece ou não com uma resistência". (FREUD, 1912b, p. 436; 275). Embora substituto de ações que, em alguns casos, até possam ser hiperinvestidas desde o inconsciente, em geral, nos eventos mais normais, "é provável que no processo de pensar tampouco as quantidades de deslocamento sejam grandes". (FREUD, 1895/1950, 458; 416).

É difícil, perante este problema, que nos coloquemos numa posição segura nesse tecido que envolve o pensar, o representar e mesmo o imaginar; conseqüentemente, não é tranqüila a indicação das margens conceituais que envolvem esses fenômenos. De qualquer forma, a afirmação de Freud acima permite-nos dizer, no limite, que as ações corporais como um todo estão certamente envolvidas e relacionadas à produção do pensamento, se tomamos o inconsciente como processos nervosos alimentados por processos somáticos – as pulsões – e que não chegam completamente à consciência. Ao menos em seus estágios intencionais mais embrionários, o pensamento está esboçado nos movimentos do corpo em ação; mesmo assim, sem a presença de palavras, é capaz de gerar efeitos psicológicos sem a participação da *ratio*.

O que Freud consegue mostrar-nos, então, é que a intencionalidade de nossas ações prescinde de uma decisão consciente e de uma articulação necessária com palavras para que ela seja efetiva psicologicamente. A ligação com as representações-palavra apenas circunscreve conceitualmente uma dada representação-coisa inconsciente que, por outro lado, jamais deixou de ser efetiva por não estar sob o controle da linguagem articulada. As ações que querem se dar a partir das moções inconscientes são sentidas pelo corpo a partir dos afetos desprendidos da dinâmica das representações que, de um modo mais ou menos preciso, indicam o caráter de suas finalidades através das sensações de prazer ou desprazer. A linguagem poderia ser vista como o constante movimento ou tentativa de transformar estas sensações em palavras, simplesmente para submetê-las ao regime do conceito, anulando seus efeitos mais profundos e desconhecidos. Conhecer, aqui, é dar nome as coisas, e a terapia seria um dos caminhos para tanto.

O grau de implicação do pensamento na ação está, portanto, em função da dinâmica dos investimentos somático-representacionais e dos impeditivos que o principio de realidade nos impõem a todo o momento. O afeto, forma pela qual o aumento da estimulação endógena manifesta-se na vivência psicológica, torna-se importante para a compreensão do sentido consciente das representações e de sua origem no inconsciente. Como tradução psíquica da quantidade de energia das moções pulsionais, influenciam a subjetividade, assinalando o índice de compromisso do pensamento e das fantasias em questão. O desprazer percebido pela consciência num certo conflito determina, assim, o grau de importância da própria ação que se desenvolve e das possíveis intenções (ou representações) que dela participam.

A sexualidade e a agressividade, neste caso, por motivos biológicos e pelas implicações culturais restritivas, aparecem como as duas grandes fontes de prazer e desprazer através das quais podemos descrever e explicar a dinâmica da maior parte de nossas emoções. O corpo que manifesta desconforto, sentido pelo sujeito como angústia não muito bem definida, é o sinal consciente de que algo, por exemplo, acontece ou acontecerá. Na verdade, dependendo da perspectiva metapsicológica de apoio, segundo Freud, tal angústia resulta ou de uma transformação da energia sexual retesada, ou da possibilidade de atuação de representações reprimidas *in statu nascendi*, portanto algo já acontecido, cujo conteúdo intencional seria desprazível para a consciência.[7] A sexualidade, que transborda o âmbito mais estrito de sua expressão genital, é capaz de habitar as coisas que lhe são mais distantes, assim como também a própria agressividade em suas manifestações; o livre caminho para a satisfação desses dois impulsos impossibilitaria o convívio social, e mesmo a repressão de suas moções não deixa de nos causar o desconforto discutido por Freud em *O mal estar da Cultura* (1929/1930). Estas duas grandes pilastras de compreensão do comportamento humano estão, enfim, relacionadas ao teor das representações inconscientes, das fantasias, do próprio pensamento e, portanto, à intencionalidade última das ações. É por essa importância justificada que todo o agir humano é capaz de carregar potencialmente aspectos dos dois tipos de afeto.

Na verdade, pelas implicações do texto sobre *O Problema Econômico do Masoquismo* (1924), o problema dos afetos é mais complicado e Freud percebe os limites de se acreditar numa equivalência entre quantidades e qualidades. Embora exista uma ligação entre estes dois fatores, há, porém, um certo grau de independência do prazer e do desprazer enquanto fenômenos qualitativos. “Estaríamos muito mais adiantados em psicologia se soubéssemos indicar esse caráter qualitativo” (FREUD, 1924, p. 372;166), problema muito familiar à filosofia de Bergson. A partir de *Além do Princípio de Prazer* (1920) e do texto sobre o masoquismo, já não se deve confundir o principio de constância com o principio de prazer, assim como se fazia no momento anterior da metapsicologia, embora o problema já existisse desde a elaboração do *Projeto* de 1895, quando Freud se deparara com as contradições de se postular um princípio de constância por oposição ao de inércia neuronal. Devido às questões que envolvem as observações clínicas sobre o masoquismo sexual e o masoquismo moral, filiadas às questões do conceito da pulsão de morte, Freud se deu conta de que nem sempre se pode postular uma equivalência direta entre desprazer e aumento de tensão. O aumento de

[7] Quanto às diversificações da teoria da angústia ao longo de sua obra, ver Freud (1925/1926).

tensão que costuma acompanhar os prelúdios do ato sexual não leva ao desprazer, assim como a dor masoquista, sexual ou moral, não pode ser entendida através do principio do prazer pura e simplesmente. Há uma mistura de Eros e de pulsão de morte em muitas dessas ações, e o principio de constância, identificado também ao princípio de Nirvana, já não coincide com o principio de prazer, se bem que este ainda continue na vigência maior de nossos atos.

Esta elucidação de nossa parte quanto ao problema dos afetos tem um objetivo específico: quer apenas indicar que as pulsões que alimentam as representações inconscientes, ou os fatos psíquicos que elas envolvem, são mais complexas se levarmos em consideração as reformulações dos anos 20; tanto o surgimento da segunda tópica – *eu*, *isso* e *supereu* – que vem ao auxílio da primeira mais descritiva, como também o aparecimento da noção de pulsão de morte, ambas demandam uma série de reflexões quanto ao caráter da moção inconsciente que, de acordo com as aspirações de nosso trabalho, apenas sinalizam algumas conclusões mais importantes: a principal delas, ao que nos parece, seria a de alçar o conflito psíquico a um nível mais elevado da ação do sujeito, o que justifica o retorno do "eu" nos pólos envolvidos, conflito este que não seria visto tão somente da perspectiva das instâncias da primeira tópica mas de todo o agente. Chamaríamos a isto de uma reaproximação do sujeito em sua inteireza na ação e, de alguma forma, faz-nos reconhecer que Freud sempre esteve preocupado com a ação integral e não somente com sistemas psíquicos, limitando, assim, o alcance da crítica politzeriana já estudada por nós. Nesta segunda tópica, aliás, o corpo reaparece com força teórica, como o grande ponto de intersecção entre o sujeito e o mundo, tal como falávamos acima, confirmando nossas interpretações. Está na gênese do eu e na separação do isto: "o eu é sobretudo uma essência-corpo; não é somente uma essência-superfície". (FREUD, 1923, p. 253; 27).

Dito tudo isto, vejamos como o inconsciente pode ser visto mais diretamente como ação, a partir de uma dada definição do próprio Freud:

> O inconsciente, isto é, o 'reprimido', não oferece resistência alguma aos esforços de cura; e ainda não aspira a outra coisa senão irromper na consciência – a despeito da pressão que o oprime – até a descarga – por meio da *ação real*. (FREUD, 1920, p. 17; 19, grifo nosso).

Antes de comentarmos esta passagem, lembremos que o reprimido não cobre todo o inconsciente, sendo este último de raio bem mais vasto, outra particularidade importante que se firma com o advento da chamada segunda tópica. O reprimido é apenas uma parte

(FREUD, 1915b, p. 264; 161; 1923, p. 244; 29), mas de singular importância para as nossas reflexões, enquanto evento hipertrofiado em suas finalidades.

O destaque nesta citação é poder observar como os constantes esforços das representações para irromper na consciência, enquanto reprimidas no inconsciente, já são ações psíquicas propriamente ditas, com um sentido estabelecido, em incessante estado dinâmico de tensão – devido aos efeitos da repressão, também dinâmica em seus atos – gerando conseqüências psicológicas efetivas, mesmo sem as qualidades da consciência; a *ação real* de que nos fala Freud logo acima quer apenas dizer, em nosso entender, uma ação mais completa efetivada em toda a sua magnitude, também incluindo a consciência de seus motivos, a linguagem e todo o esquema motor potencialmente a envolver-se. É inclusive neste caso que devemos tentar entender como consciência, linguagem e mesmo a motricidade acabam por ser fatores importantes para a compreensão da atemporalidade do inconsciente psíquico e mesmo da intencionalidade de suas representações, isto é, de como os eventos psíquicos conscientes, ligados a representações-palavra, são capazes de interferir nesse aspecto temporal diferencial dos dois sistemas.

Basta entender, de acordo com o que emana da metapsicologia, que os limites da atenção consciente e da ação motora presente são também os limites de nossa percepção temporal ordinária, e que os eventos que permanecem fora de seu alcance, ao nível inconsciente, devem permanecer regidos por outros fatores que ainda nos são desconhecidos em suas últimas conseqüências, se bem sejam parcialmente de ordem física. A noção de tempo de nossa consciência não pode ser aplicada às representações inconscientes ou às ações intencionais que ali se formam; aliás, “também a relação temporal está ligada ao trabalho do sistema consciente”. (FREUD, 1915b, p. 286; 184). O pensar consciente com palavras seria o modo de inserção e de definição das representações inconscientes no tempo e no conceito. A *Traumdeutung* pode ajudar-nos nesta tarefa de reconhecimento do tempo metapsicológico.

Por lógica, se os sonhos constituem a *via regia* para o conhecimento das representações inconscientes – momento de ação, por excelência, dos processos psíquicos que não alcançaram a consciência durante o dia – então é razoável supor que o que se chama de atemporalidade deva ser algo que tenha alguma relação provável com a temporalidade da encenação onírica. A tese de Freud de que os sonhos se dão num palco diferenciado, tal como já afirmara *Fechner*, também faz referência à diferenciação temporal da vigília. (FREUD, 1900, p. 541; 529). O sonho, que de regra não se manifesta pelo pensamento com palavras, mas por imagens, sem o aparelho motor envolvido, deve de alguma forma simular esse caráter de atemporalidade do qual Freud nos fala. Assim, a produção ou a transformação de

pensamentos em imagens, juntamente com a falta da ação motora e do controle consciente da linguagem articulada, deve contribuir para que o fluxo temporal seja percebido ou se dê diferentemente daquele no estado de vigília. O devaneio (fantasia ou sonho diurno), no entanto, não deixa de apresentar semelhanças com o trabalho dos sonhos, incluindo a temporalidade, em que, ao menos a sua percepção, parece sofrer algum tipo de modificação, mesmo que haja a predominância da elaboração secundária no caso dessas fantasias. A atitude consciente do "eu" que organiza a realidade, ou que de algum modo está relacionada a esta organização, se aqui não impomos a Freud um kantismo errôneo, está necessariamente presa a uma forma de tempo que justifica o controle racional do ambiente e, pela repressão, o da vida interna em relação àquele. É o lugar da energia ligada e que possibilita o processo secundário, portanto a linguagem, o pensamento lógico e a adaptação racional à realidade. Jamais poderia ser o lugar da energia livre, à mercê do "caos" que deve antes caracterizar a vida dos processos inconscientes. Pois bem, o fato dos processos inconscientes pertencerem ao nível da energia livre e dinâmica sugere que as ações aí determinadas, sem a linguagem e o obrar racional, prescindam de uma organização prévia, nos termos da vida consciente, para que possam existir e manifestar-se de uma outra forma. O inconsciente apenas deseja e não quer levar em conta os fatores externos; dito numa linguagem mais neurológica, aquela do *Projeto*, os processos nervosos sempre visam à descarga para que a mantenência do princípio de constância seja possível (o que desta perspectiva revela não ser tão caótico assim), um exercício que prima pela ação direta a levar-se a termo, e não pela reflexão racional consciente que procura organizar a realidade sem contradições. Talvez seja mesmo esta suposta atitude racional caracterizada pela atenção e defesa seletivas, não deixando passar todas as ações possíveis e prováveis, que faça a diferença na determinação e diversificação do tempo psíquico. Neste fenômeno de dupla face, físico e psicológico, os eventos nervosos que oportunizam as representações estão no tempo – alguém poderia observá-los em seus desenvolvimentos através de uma técnica de imageamento cerebral – mas o seu resultado psicológico, a representação inconsciente *per se*, foge a esta caracterização em terceira pessoa, em sua devida expressão intencional. Assim, ações uma vez impedidas de se manifestarem por completo ou plenamente em seus movimentos e motivações devem, de algum modo, manter-se longe do desgaste pelo qual passam os eventos que atravessam a consciência. O fato de tais ações não estarem à disposição das qualidades e da linguagem articulada, características da vida consciente, deve determinar o constante frescor – ou a atemporalidade – das representações reprimidas. Dito de outro modo, o inconsciente se constitui acerca de ações com sentido que foram impedidas de se realizar e que, enquanto não

conseguirem atualizar-se, não só em movimentos corporais, mas principalmente na plenitude de suas intenções, deverão permanecer constituídas tal como nos seus primórdios, com algumas modificações produzidas nas relações com o ambiente.[8]

Se a razão pode ser vista em Freud como a possibilidade humana de ações comedidas e organizadas frente à tempestade de estímulos externos e internos, o inconsciente pode ser entendido, por outro lado, como a fonte concreta de ações que querem atingir suas finalidades prementes sem a consideração do tempo e do espaço. Na segunda tópica, como se sabe, é o "isso" que será o lugar representante das moções do inconsciente profundo que não se processam no esquema temporal ordinário, inclusive daquelas moções derivadas da organização corporal que aí encontram a sua primeira expressão psíquica. A organização temporal e espacial tal como se manifesta na percepção consciente é fruto, ao que parece, da atenção seletiva e, portanto, paralelamente, da ação da repressão sobre formas de agir que não condiriam com a adaptação (de acordo com as intenções subjetivas conscientes); em outras palavras, também deriva da própria condição constitutiva do aparelho psíquico que influencia na escolha das ações possíveis. As representações relegadas à existência fora desse âmbito consciente e racional de superfície não deixam, porém, de manter-se vivas como processos que repetidamente clamam por atualização, numa disposição temporal outra que nada tem a ver com aquela ordinária,[9] mas que tem a ver com o dinamismo particular do inconsciente. É de *atemporalidade* que Freud fala e isto significa dizer que quando as ações determinadas por moções inconscientes se dão, ultrapassando de alguma forma a censura e o limiar consciente, o controle racional do eu pouco pode fazer, levando o sujeito a não reconhecer essa intrusão atemporal de um elemento estranho e nem se reconhecer em seus próprios atos presentes. Nos conflitos entre eu e realidade, entre eu e os impulsos, perante a "deformidade" e a força de ações que querem atualizar-se inconscientemente, as defesas e os controles nem sempre funcionam: é também por isto que a racionalidade em si, pelo que Freud nos ensina, deve ser vista mais como árdua conquista da ação do que como algo facilmente herdado e sempre determinante.

Pelo que temos visto até o momento, por esta perspectiva da ação, é possível observar que a noção freudiana de representação inconsciente não implica em contradições de grande

---

[8] Queremos dizer, aqui, que há um núcleo intencional das ações ou das representações inconscientes que não se altera totalmente com o agir no mundo, e nem nos é conhecido tal como o "umbigo do sonho", mas que pode ampliar-se ou retranscrever-se a partir de algumas modificações históricas. É essencialmente através do conceito freudiano de *Nachträglichkeit* (*a posteriori*) que se compreende a reorganização das representações e de suas relações com a causalidade e a temporalidade, impedindo que acreditemos numa rígida linearidade de determinações do passado. Ver Lapalche & Pontalis (1982, p. 33-6).

[9] *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*. (FREUD, 1900, p. 613; p. 597).

porte que anulem filosoficamente o seu postulado. De acordo com os pressupostos do próprio Freud, nossa perspectiva apenas exalta o dinamismo da vida psíquica e do próprio sistema nervoso, enfim, da própria atividade corporal, justificando que a consciência não é e nem seria capaz de abarcar todas as vicissitudes da ação humana prática. Portanto, a necessidade de se postular um inconsciente psíquico determinante não deveria ser motivo de escândalo, embora não esteja imune a alguns problemas filosóficos. É a necessidade existencial de um agir seleto por parte do sujeito, perante as incessantes exigências internas e externas da vida, que nos faz compreender o porquê da vida psicológica precisar ser mais ampla do que as percepções conscientes: se, por um lado, a consciência precisa recortar a realidade pela necessidade de defesa do sujeito e de seu aparelho psíquico no confronto com o mundo, por outro, o restante excluído não deixa de possuir o direito de existência efetiva. O que acontece, mais precisamente, é que o próprio sujeito ignora o conjunto de possibilidades de ação que lhe dizem respeito, estando ciente de apenas algumas delas. Sem um inconsciente ativo, como também nos ensina Bergson, estaríamos sempre nos inaugurando como sujeitos e a vida psicológica seria um eterno ato perceptivo presente, sem memória.

Diferentemente da célebre afirmação de que o inconsciente se estruturaria tal como uma linguagem, poderíamos dizer, então, numa outra definição possível, que *o inconsciente, como psíquico em si, é pura ação na ininterrupta atividade do sujeito, estruturando-se constantemente em seus processos somáticos de base enquanto movimentos que possibilitam representações efetivas – ações, na verdade – cujo conteúdo intencional configurado ou envolvido pode ou não chegar até a consciência, dependendo do caráter da repressão ou da defesa*.

A preponderância momentânea de algumas representações em detrimento de outras, em um determinado contexto, ou seja, a existência de certas ações intencionais que sobrepujem outras tantas possíveis, atingindo plenamente ou não os umbrais do pré-consciente e da consciência, é devido ao irrefreável dinamismo das representações que forçam a atualização, mas que são impedidas em seu nascedouro pela repressão e pela magnitude dos investimentos envolvidos, além das determinações externas que compõem esse quadro causal. O movimento constante é a essência da vida representacional inconsciente e, na verdade, de todo agir psíquico e corporal do sujeito. Não é porque a consciência não teve notícia desse dinamismo em toda a sua devida amplitude – pois ela é apenas parcela desse movimento em seu todo – que podemos afirmar convictamente que não chegaram a agir com efeito, ou que, ao menos, tais representações não tenham se esboçado em suas determinações mais essenciais para os variados atos do sujeito. Falar, pensar, imaginar, sentir, desejar e sonhar são

movimentos efetivados a todo o momento, produzindo conseqüências neuropsíquicas e comportamentais que se imbricam na determinação retroalimentativa dos fenômenos e movimentos seguintes, a ponto de nos perdermos na caracterização dos limites lógicos que são teoricamente impostos por nós. Há claramente um *continuum*, pensando desta forma, que atravessa pela ação, de uma só vez, a vida psíquica, a corporal e o ambiente, também o presente, o passado e o futuro, e que nos impede de vislumbrar com clareza as fronteiras precisas na delimitação dos eventos; como Freud afirma acima, "tudo o que pode ser objeto de nossa percepção interior é *virtual*" (*supra*, p. 121), mostrando-nos, então, que não pode ser possível contentar-se com um teorizar que se paute por um simples agir mecânico-matemático de sobreposição e associação de elementos, sem descaracterizar com isto a essência do psiquismo enquanto ação. A compreensão da vida psíquica neste sentido parece exigir, de fato, algo mais do que aquilo que os conhecidos instrumentos de reflexão da linguagem científica racional possa oferecer, pois a análise, ao fragmentar o problema em elementos, acaba por também fragmentar a continuidade da vida psicológica. Freud acredita que por uma ciência natural os eventos inconscientes possam ser devidamente estudados, mas pelas implicações de seu conceito de representação psíquica inconsciente, já percebidas por nós, não haveria como lidar satisfatoriamente com certos aspectos de evidente importância relacionados a tal conceito. Não no âmbito extra-empírico do psicológico e do temporal, em seus atributos mais qualitativos. A fragmentação psíquica em sistemas ou estruturas que operam mecanicamente, imposta por necessidades teóricas bem definidas pela metapsicologia, pode ser um recurso racional epistemologicamente justificado, mas que mutilaria a idéia de continuidade dinâmica da vida psicocorporal, se não fosse por uma teoria da ação tida como referência primeira; isto, pelo simples fato de que se perde a realidade e a vivacidade do movimento real que envolve a vida da psique, que afinal só pode ser dividida teoricamente. Deve-se sempre manter em vista a ação global e não somente a articulação de instâncias para que se entenda, sobretudo, o agir do sujeito em sua totalidade, e que a ação em forma de representação inconsciente é um movimento capaz de atualizar-se com sentido já definido, sem a atenção consciente. Inevitavelmente, mais uma vez, lembramo-nos das recomendações da filosofia de Bergson, e mesmo de Politzer, vistas na parte anterior deste trabalho.

Acreditamos que esta continuidade da qual falamos possa ser notada na idéia clínica de transferência, assim como também nas controversas reflexões realizadas sobre as pulsões em *Além do Princípio de Prazer*, em que Freud tenta explicar a repetição irracional de eventos que, muito dificilmente, poderiam ser entendidos só da perspectiva do princípio do

prazer-desprazer que rege a vida psíquica. O que podemos entrever através da noção de repetição, dentre outras coisas prováveis, é o quanto nossas ações são desenvolvidas e atualizadas a partir de intencionalidades que se firmaram anteriormente – para Freud, preponderantemente, na infância, mas com possíveis retranscrições posteriores – sem na verdade levar em consideração determinados aspectos do contexto presente que demandariam outras posturas por parte do indivíduo. Trata-se de um *atuar* irrefletido, automático, que toma o lugar do pensamento elaborado, em que se reproduz maquinalmente uma série de detalhes intencionais constituídos em ações passadas, sem passar porém pelo ato consciente da recordação. A representação inconsciente e o seu núcleo intencional, com suas determinações, faz-se presente dessa maneira, na própria repetição. De certa forma, era assim também que acontecia na hipnose breueriana: a oportunidade gerada pelo estado hipnótico para que o sujeito recordasse era, enfim, também a oportunidade de agir – uma *abreação* – sem os freios impeditivos da resistência. Conheciam-se aí ações prenhes de significados, embora pudessem apresentar-se afetivamente intensas, com aparências de aleatoriedade em sua encenação. Em *Recordar, Repetir e Elaborar*, na discussão desses dois momentos técnicos da terapia psicanalítica, Freud diz:

> Se nos ativermos ao signo distintivo desta técnica com relação à do tipo anterior, podemos dizer que o analisado não *recorda*, em geral, nada do esquecido e do reprimido, senão que o *atua*. Ele não o reproduz como lembrança, senão como ação; repete-o, sem naturalmente saber que o faz. (FREUD, 1914, p. 129; 152).

O que não se recorda aqui são as motivações constituintes que estão na base das ações sufocadas, consideradas como recordação patológica; não se recordam os eventos e os motivos que foram significativos para a psique e que compuseram o núcleo da representação psicológica a partir de então: conseqüentemente, há uma repetição justificada pela reativação dos circuitos cerebrais correlacionados, que se estabeleceram processualmente na memória, e que, assim, promovem ou oportunizam as representações envolvidas, outrora bloqueadas.

A grande prova de que o inconsciente deva ser entendido, antes de tudo, como conjunto de ações possíveis mas que não se efetivaram totalmente, incluindo o motor, é que o sujeito, nessa circunstância favorável, primeiro age intensamente, antes de qualquer outra coisa – como divagar ou pensar, que são ações menos amplas do ponto de vista descritivo. A ação que se manifesta nesse contexto propício, consuma-se em ação motora completa,

passionalmente, sem o conhecimento das verdadeiras causas motivacionais. Mesmo envolvendo o motor, ainda se trata de uma ação privada da consciência de seu sentido profundo. Em *Notas sobre o Conceito de Inconsciente em Psicanálise*, na caracterização da sugestão hipnótica estudada com Bernheim, e do dinamismo que assim marcam as ações de raiz inconsciente, lê-se:

> ...e executa a ação com consciência, ainda que sem saber por quê. Parece impossível dar uma outra descrição do fenômeno, a não ser esta: o desígnio estava presente no espírito [*Geist*] da pessoa, em uma forma *latente* ou *inconsciente*, até que lhe chegasse o momento dado, no qual tornou-se-lhe consciente. Porém não lhe aflorou integralmente na consciência, mas só a representação do ato por executar. Todas as outras idéias associadas com esta representação permaneceram inconscientes: a ordem, a influência do médico, a recordação do estado hipnótico. (FREUD, 1912b, p. 431-432; 272, grifos do autor).

Conclui-se, com isto, que a moção inconsciente quer atualizar-se também por uma ação motora integral; dependendo da natureza da representação que esteja na raiz dessa mesma ação, isto é, da magnitude de seus investimentos e de seu sentido psicológico, o ato será mais ou menos pleno em seus detalhes. Neste caso exemplar da hipnose, a consciência não é levada em consideração perante a intensidade desse fluxo que se coloca em movimento, tal como no ataque histérico efetivado. Aliás, cabe aqui uma crítica ao associacionismo empirista que acreditava na idéia de que as representações fora da consciência fossem débeis, apenas impressões fracas. (FREUD, 1912b, p. 433; 273). Mais à frente, no mesmo texto, nessa discussão sobre hipnose, Freud continua a demonstrar-nos a força do inconsciente enquanto ação:

> A idéia de ação ordenada na hipnose não se tornou um mero objeto da consciência num determinado momento, senão que, também, tornou-se *eficiente*, e este é o aspecto mais chamativo do fato: foi *transferida à ação*, tão logo a consciência percebeu a sua presença. Posto que o estímulo real para atuar é a ordem do médico, é difícil não conceder que a idéia da ordem do médico tornou-se eficiente também. Todavia, esta não foi revelada [*to reveal*, em inglês; *aufnehmen*, em alemão] à consciência como ocorreu com o seu resultado [*outcome*], a idéia de

> ação; permaneceu inconsciente e, por isto foi ao mesmo tempo *eficiente* e *inconsciente*. (FREUD, 1912b, p. 432; 272, grifos nossos).[10]

Vê-se, aqui, mais claramente, como que representações inconscientes são ações prontas a atualizar-se de alguma forma: a primeira coisa que a água faz no rompimento ou na liberação da barragem é fluir, naturalmente.

Mas ainda há algo neste exemplo do ato hipnótico que, se mal percebido, talvez impeça-nos de reconhecer o *continuum* de que falávamos anteriormente. As representações inconscientes correriam o risco de serem mal compreendidas em seu dinamismo, contrário ao que estamos querendo dizer, como qualquer coisa estanque que só se manifesta de um único jeito: o rompimento pontual da barragem. Destarte, para que não se corra facilmente esse risco, deve-se entender que o estado hipnótico é tão somente a ilustração de um momento delimitado da vida inconsciente – ou organizado artificialmente pelo hipnotizador, como no caso de Bernheim, ou mesmo com fins terapêuticos, como no caso de Breuer e Freud. Vista assim isoladamente, a hipnose exalta categoricamente o inconsciente como pura ação, mas pode nos obscurecer o raio de determinações envolvido no dinamismo da realidade psicológica. Em nossas constantes ações quotidianas, a vida psíquica estaria de tal forma imiscuída em suas relações com o mundo externo e as pressões internas, que muito dificilmente teríamos condição de precisar o quanto de nossas motivações foi de fato determinado por decisões conscientes, ou em que grau nossas ações diárias possuem o registro do inconsciente ou do consciente. Freqüentemente, os derivados dessa dinâmica representacional inconsciente aparecem camuflados em nossa consciência e a continuidade apontada por nós estaria mais precisamente aí, em forma de ação. A barragem, leia-se "repressão", nem mesmo é perfeita e sempre há vazamento (revelando-se uma alegoria imperfeita para os propósitos de se bem caracterizar a dinâmica psíquica); as águas, acima dela, são por natureza agitadas, escapando de um jeito ou de outro, obrigando que haja recursos outros e móveis nesse fluxo quase que irrefreável. Claro que, como dissemos, a preponderância de algumas representações sobre outras estaria em função da vida psicológica do indivíduo e dos contextos ambientais envolvidos, o que se traduz na chamada vida consciente do indivíduo: haveria, então, uma "seleção inalterável" de representações em detrimento de outras, isto por causa do determinismo psíquico que acaba por estimular mais alguns aspectos do que outros. Como diz Freud algures, o neurótico é aquele que sexualiza a

[10] Este texto de Freud foi escrito originalmente em inglês e, por este motivo, preferimos a tradução diretamente desta língua.

realidade, o que significa que, por causa de seu estado psicológico, tudo é motivo para que este sujeito veja a realidade apenas de uma única perspectiva, indicando assim a preponderância de um núcleo intencional sobre outros prováveis. O vício desta monotonia intencional seria bem patente, o que provocaria a ilusão de uma realidade psíquica resistentemente fechada e cortada do mundo, em todos os casos. Embora o núcleo representacional seja mais reprimido neste caso, a continuidade é revelada pelos sintomas que, por sua vez, indicam as falhas dessa barragem supostamente mais forte. Mas num outro caso possível, mais flexível em suas determinações, e portanto menos patológico, a forma poderia ser diferente. Enquanto escrevo estas linhas, não há só a minha atividade escrita consciente, guiada mormente pela atenção que recorta a realidade externa ao meu redor e limita a minha percepção interna, como também há, possivelmente, o fluxo de outras representações que pode estar ocorrendo, sem que eu as perceba, mas que podem estar procurando uma expressão mais completa, inserindo-se na temporalidade consciente. São também representações que revelam o meu íntimo, desde minha infância, mais ou menos ligadas aos problemas atuais e mais urgentes de minha existência. Vez ou outra, essa concentração aplicada a minha atividade é quebrada por pensamentos que nada têm a ver com a escrita. Apenas um relaxamento maior de minha atenção, ao estilo bergsoniano, ou mesmo aquele da "associação livre" da clínica psicanalítica, e eu pudesse talvez alcançar mais profundamente algumas dessas representações inconscientes, convergidas no meu contexto existencial atual, determinadas pela dinâmica dos investimentos de meu sistema nervoso e pelo fato de que, como diz Freud, "o inconsciente é alcançado também pelas vivências que provém da percepção exterior". (FREUD, 1915b, p. 292; 190-191). Salvo uma condição patológica, a riqueza de possibilidades de me deparar com representações mais diversificadas seria maior neste caso do que no outro. Assim, eu também poderia encontrar ações reprimidas, algumas sem as marcas da defesa patológica, mais aberto portanto aos acontecimentos externos que me rodeiam. A minha atenção seria então desviada para alguns pensamentos que querem desenvolver-se desde o inconsciente, e, dependendo do teor da representação, não haveria necessariamente motivos para uma ação motora mais plena, uma vez que, sem nenhuma pressão de grande magnitude, o ato de pensar ou imaginar seria o substituto de uma ação mais completa em seus aspectos motores.

Feita a ressalva acima, vale entender sobretudo o seguinte: desta perspectiva interpretativa, pelas conclusões que temos tirado até agora, não se deveria imaginar que a divisão da psique em consciência-inconsciente, ou mesmo a clássica divisão sujeito-mundo, termos logicamente opostos, possam significar ambas, na própria realidade, um rompimento

da *unidade da ação*; deve-se entender, sim, antes de qualquer coisa, que há somente ação e movimento integrais. E lembremos que quando se diz aqui unidade da ação, já estamos a pressupor também uma unidade temporal do sujeito que não se reduz ao presente atual, dado em forma de instante matemático, mas diz respeito a uma temporalidade que ultrapassa as fronteiras imaginárias de presente, passado e futuro, justificando, assim, o aparecimento de conteúdos psíquicos aparentemente distantes e desconectados da ação que esteja se desenvolvendo numa dada situação. É assim que, nesse processo único e ininterrupto, a consciência seria apenas um devido momento, um período temporal de percepção do externo e do interno,[11] apreendendo muito pouco do que realmente acontece na ação geral do corpo e da mente, no fluxo contínuo de nossas atividades.

Nossa leitura nesta direção não se equivoca, tendo o aval do próprio Freud:

> Seria errôneo imaginar que o inconsciente permanece em repouso, enquanto todo o trabalho psíquico seja efetuado pelo pré-consciente, que o inconsciente seja algo consumado [*Abgetanes*], um órgão rudimentar, um resíduo de desenvolvimento. Ou supor que o trânsito entre os dois sistemas limite-se ao ato da repressão, em que o pré-consciente jogasse no abismo tudo o que lhe perturba. *O inconsciente é algo bem mais vivo*, suscetível de desenvolvimento, *mantendo com o pré-consciente uma série de relações*, entre outras, a da cooperação. É preciso dizer, sinteticamente, que o inconsciente *continua-se* nos chamados derivados [*Abkömmlinge*], é acessível às influências da vida, influindo continuadamente sobre o pré-consciente e, por sua vez, sendo submetido às influências deste. (FREUD, 1915b, 288-289; 187, grifos nossos).

Em tom quase de lamentação, mais à frente, Freud ainda adverte-nos das dificuldades teóricas e lingüísticas de se abordar apropriadamente esse *continuum* da manifestação psíquica, que, na nossa interpretação, só pode ser dado pela ação:

---

[11] Aqui reencontramos o problema do temporal na metapsicologia. A noção de período da consciência e das sensações de prazer e desprazer está relacionada ao problema das qualidades e, portanto, à diferenciação das características do inconsciente por oposição aos eventos conscientes. Enquanto que o tempo ordinário seria também da ordem do qualitativo, a atemporalidade dos eventos inconscientes diria respeito, de algum modo, a essa falta de qualidades dos últimos. O mundo da consciência justificar-se-ia limitado, periodicamente, ao mundo das qualidades, isto por não poder apreender todas as magnitudes que incessantemente se reproduzem no inconsciente. Conseqüentemente, vê-se que a maior parte de nossa atividade psíquica estaria em função de uma outra ordem temporal, fora do tempo da consciência e de difícil caracterização, devido à ausência de qualidades. Como discutir então, através de uma metodologia apropriada, processos sem a marca do qualitativo, se a própria consciência só pode operar nos parâmetros da qualidade? Para maiores esclarecimentos, ver Freud (1895/1950, p. 400-405; 352-357; 1920, p. 4; 8; 1924, p. 372; 166).

> O estudo dos descendentes do inconsciente causar-nos-á uma radical desilusão em nossas expectativas de obter uma separação esquemática pura entre os dois sistemas psíquicos. Isto despertará certa insatisfação com nossos resultados, e é provável que se o utilize para colocar em dúvida o valor de nosso modo de dividir os processos psíquicos. Somente faremos valer que não temos outra tarefa senão transpor os resultados de uma observação em uma teoria, e não temos obrigação de alcançar, num primeiro assalto, uma teoria elegante [*glatte*] que se recomende por sua simplicidade. Nós defendemos [*vertreten*] suas complicações, até quando se mostrem adequadas à observação, e não abandonaremos a esperança de que elas conduzir-nos-ão finalmente ao conhecimento de uma relação das coisas, que, simples em si mesma, possa dar razão dessas complicações da realidade. (FREUD, 1915b, p. 289-187).

Na verdade, este comentário de Freud mostra-nos precisamente duas coisas relevantes: (1) sua preocupação em assegurar o conceito de inconsciente e a divisão teórica do psíquico perante os críticos, sem perder de vista, por outro lado, (2) o fato da continuidade da vida psicológica em que, sem esta devida consideração, arriscar-se-ia a própria compreensão da ação do inconsciente ao nível do sujeito agente, do próprio processo como vivo e dinâmico. Então, a idéia de uma unidade faz-se inevitavelmente necessária, e isto, reafirmamos, só pode ser estabelecido através do conceito de ação, em todas as suas implicações possíveis. Senão, qual poderia então ser o conceito capaz de resgatar a unidade dinâmica do movimento psíquico, sem, por isto, ter de abrir mão dessa imprescindível divisão teórica do psíquico e do importante conceito de inconsciente?[12] Deve-se dizer, é nesta direção – no resgate do *continuum* da vida integral do sujeito – que acreditamos que a introdução da segunda tópica vem bem a calhar: Freud havia percebido, melhor que em outros momentos de seu trabalho clínico-teórico, que o eu sói transformar em ação a vontade do "isto" como se fosse a sua, e que, por tal fato, "não só o mais profundo, mas também o mais alto no eu pode ser inconsciente". (FREUD, 1923, p. 253, 255; 27, 29).

Voltando ao comentário das manifestações da hipnose, diríamos que o recordar, ação de outra natureza, no sentido de oposição ao agir motor mais completo, seria muito mais um fenômeno consciente substituto, dependente até certo ponto da articulação da linguagem, a partir do tempo presente, quando realizado na clínica por meio de um relato mais elaborado. Não seria mais artificial em relação àquela espontaneidade do corpo que, com força, quer

---

[12] Um livro nos chegou às mãos durante a elaboração desta parte do manuscrito, em que o autor parece desenvolver argumentações muito semelhantes às nossas, quanto às interpretações possíveis da obra de Freud. Trata-se do livro de Gerd Kimmerle, *Denegação e Retorno: uma leitura metodológica de Para além do Princípio de Prazer de Freud* (1988), com tradução e apresentação de Osmyr Gabbi Jr.

atuar a partir de um passado estabelecido.[13] A recordação, neste sentido clínico, teria a função de romper a repetição diabólica que assombra a existência do indivíduo, permitindo uma reelaboração mais racional do reprimido e o início de câmbios de postura perante o mesmo. Mas sabemos que não basta recordar e nomear fatos racionalmente, assim como também não adianta que o próprio analista relate friamente ao paciente alguns eventos possíveis de sua história. O processo é mais complicado e Freud o sabia, tal como nos comunica no texto d'*O Inconsciente*, em que demonstra que a vivência do próprio fato é sempre psicologicamente mais complexo e abrangente, ultrapassando os efeitos da simples comunicação do médico. (FREUD, 1915b, p. 274-275; 171-172).

A repetição nesses conformes de ação irrefletida não é um fato exclusivo dos casos patológicos, mas sim de toda a normalidade, um fato da existência humana geral. A distinção freudiana de normalidade-doença, já sabido, é questão de intensidade e não de natureza. São os afetos que aparecem em maiores intensidades, assim também como a própria resistência. "Quanto maior seja esta, tanto mais será substituído o recordar por atuar (repetir)". (FREUD, 1914, p. 130-153). Isto significa dizer que a transferência, relacionada evidentemente ao fenômeno da compulsão à repetição, não é um acontecimento só do âmbito clínico, em relação ao analista:

> Naturalmente, o que mais nos interessa é a relação desta compulsão de repetir com a transferência e a resistência. Prontamente advertimos que a transferência mesma é somente uma peça de repetição, e a repetição é a transferência do passado esquecido; porém, não somente em relação ao médico: também em relação a todos os outros âmbitos da situação presente. (FREUD, 1914, p. 130;152-153).

Sabendo-se que a dinâmica psicológica é também a dinâmica da ação em sua totalidade, não há como negligenciar as influências do que chamamos de presente. Aqui também poderíamos recorrer ao caso do presidente da câmara austríaco que, na confusão de seus sentimentos perante os problemas presentes da casa, declarou uma sessão terminada ao invés de aberta. (FREUD, 1938/1940b, p. 144; 286). O contexto amplo da ação foi oportuno para que uma moção de desejo inconsciente se sobrepusesse e, assim, se atualizasse em meio às influências do meio. Afinal, esperava-se aí um outro tipo de comportamento, o que não

[13] Há um problema conceitual relacionado ao fato de Freud não ser muito claro nas definições de agir (*agieren*) e recordar (*erinnern*), opostos na reprodução do passado. Daí a possibilidade de se concluir erroneamente que a recordação não seja também uma ação em si. Ver em Laplanche & Pontalis (1982) os verbetes relacionados ao tema: *ab-reação* (p. 1-2), *acting-out* (p. 6-8), *atuação* (p. 44-45), e *transferência* (p. 514-522).

aconteceu devido à existência de intenções ambíguas quanto à condução da situação no parlamento, e também às próprias pressões ambientais.

O que há de repetitivo em nossos comportamentos, é possível afirmar, é a *forma* de atuação, arraigada como representação e modificações corporais reprimidas em suas manifestações plenamente possíveis, e não os elementos primordiais que poderíamos encontrar atomicamente relacionados aos eventos passados. A idéia de associação esposada pela metapsicologia não é certamente aquela que se vulgarizou com o localizacionismo. Freud (1912a, p. 364-365; 97-98), em referência ao amor de transferência, fala da repetição regular de "clichês". Além disto, seja o sofrimento neurótico com seus sintomas, sejam as manifestações mais brandas da normalidade, toda a ação deve ser entendida como fato presente – um "poder atual" (FREUD, 1914, p. 131; 153) – e não apenas um evento do passado. Seria um erro acreditar num passado assim geograficamente isolado e determinante, conseqüência de nossas concepções ainda deficientes sobre a natureza do tempo. Mas o passado pode fazer-se presente em forma de ação, de um *acting-out*, na medida em que se consuma em nome de intenções já dadas, assim como pudemos ver até o momento, sobrepondo seus significados em maior ou menor grau, conforme o caso. Se a consciência não toma notícia da maior parte dos processos psíquicos que surgem na ação por entre os fatores externos e os movimentos corporais e neurocerebrais, então é possível dizer que uma determinada ação que se desenvolva estará marcada ou composta por derivados dessa atividade, sem a percepção consciente de todos os motivos possíveis e nem dos seus pontos causais extremos: eles não existiriam, na verdade, em nenhum dos níveis envolvidos, ao menos no sentido matemático, principalmente no que denominamos por psicológico. Também em Freud ecoa, de alguma forma, a percepção bergsoniana da *unidade do tempo e da ação* e da impossibilidade de se operar satisfatoriamente com o pensar analítico neste caso.

Tal como Freud fala acima de "desígnio presente no espírito da pessoa" (*supra*, p. 138), podemos dizer, numa outra definição possível sobre ação e representação, que *as representações inconscientes, mesmo que reprimidas, manifestam-se na forma de intenções ou de ações, também potencialmente motoras, com sentido já definido; um sentido que, mesmo que constituído no passado, impõe-se no presente em forma de ação constante, em suas variadas possibilidades psico-corporais*. Não haveria reprodução geométrica de elementos atômicos, mas sim um movimento, uma forma de agir produzida pelo sentido da ação intencional, constituída historicamente em representação inconsciente. É este movimento capaz de efetivar-se mais ou menos intensamente a qualquer momento, dentro de outro

movimento ininterrupto que é o da própria vida, que se pode chamar de psíquico genuíno em seu sentido originário.[14]

Lembremos, destarte, que também os atos perceptivos e sensoriais não devem escapar às influências desse sentido inconsciente atuante. A maneira pela qual sentimos e pensamos o mundo, nossa *Weltanshauung*, estará sempre determinada ou sob os influxos da essência semântica dessas representações que se constituíram ao longo de nossa existência, mas não de forma inexorável, incapaz de qualquer modificação viável, sem qualquer interferência da realidade mais externa em suas determinações. A análise clínica, dentro dos limites de seu alcance, serviria para isso, para tentar decifrar mais precisamente as confusões do sujeito acerca de sua atitude perante a existência.

Assim, a metapsicologia freudiana deve ser entendida como uma forma de se teorizar sobre a ação e o seu sentido, a partir da consideração da existência de um inconsciente psíquico. Agimos, e quando agimos, não somos capazes de perceber todos os pormenores implicados em nossa ação, nem suas causas mais íntimas, nem todas as suas conseqüências possíveis. Não temos condição de perceber em detalhes, nos movimentos que realizamos todos os dias, quais são as origens motivacionais ou as representações intencionais de fundo, em sua totalidade, que determinam e justificam todas as nossas ações. Nem mesmo é possível ter completa consciência do próprio corpo no fluxo constante de seus movimentos. Não haveria tempo hábil para tanto: a vida, enquanto pura ação, só é e deve ser apreendida naquilo de interesse, ficando de fora da atenção consciente o essencial do próprio interesse.[15] A repressão e as determinações externas definem a nossa atenção e condicionam o que a consciência pode acessar, impedindo que conheçamos a essência de todos os nossos atos.

Pelo que tentamos especificar até agora, Freud parece ter razão quando nos mostra que, somente com a noção tradicional de consciência, não teríamos condição de entender o sentido de uma gama de comportamentos que constantemente surgem em nossas ações.

---

[14] Esta idéia nos remete ironicamente ao exemplo do jogador de tênis do próprio Politzer (1928, p. 147), em que não é preciso supor que "as regras do jogo ajam 'inconscientemente'". Seus movimentos já estariam guiados por um sentido definido, não necessariamente registrado em células nervosas, mas marcados por uma intencionalidade conquistada durante a aprendizagem e os treinos, sem a necessidade de se supor que são "as regras" *per se* que determinam os movimentos. Os movimentos já estão dados numa determinada direção, aprimorados pela ação presente.

[15] Como diz Politzer (1928, p. 161), não é possível ser sujeito e psicólogo ao mesmo tempo.

CONCLUSÃO

Algumas Considerações Finais.

> *È difficile muoversi sul vuoto e istituire un discorso* ab initio. *Bisogna trovare un punto d'appoggio (...)*
> *Anche se si è dei genii, e specie se si è dei genii, non ci si umilia mai partendo da un altro autore. Anche perché partire da un autore precedente non vuole dire feticizzarlo, adorarlo, giurare sulle sue parole; si può anzi partire da un autore per dimostrare i suoi errori e i suoi limiti. Ma si ha un punto d'appoggio.*
>
> Umberto Eco

Defendemos a noção de ação como conceito paradigmático legítimo e necessário para a psicologia e as ciências do mental, no sentido mesmo que Thomas Kuhn nos legou em sua obra, sobretudo na *Estrutura das Revoluções Científicas* (1962). Com isto, conseqüentemente, talvez tivéssemos a oportunidade de se poder gerar uma agenda de pesquisas mais concisa e mais sólida, que melhor delimitasse o território prático-conceitual das próprias pesquisas, em seus problemas e soluções, sem os riscos e os indevidos excessos dos reducionismos. A filosofia bergsoniana e a metapsicologia freudiana, no sentido interpretativo que lhes temos doado, teriam muito a nos ensinar, efetivamente.

Se, por discrepância em relação ao porte do conceito kuhniano de paradigma, somos obrigados a nos curvar a uma proposta mais humilde, podemos dizer, numa outra sugestão possível, que o conceito de ação ao menos deva servir como uma chave de leitura que nos auxilie a evitar erros grosseiros do passado. Conseqüentemente, a psicologia não deveria ter mais a consciência como idéia central da vida psíquica, mas, por substituição, a própria noção de ação; o inconsciente, inevitavelmente, apareceria por sua vez como exigência lógica e idéia imprescindível para a justa compreensão do ato humano, enfim, como a verdadeira condição do psíquico mesmo.

Para isto, para que a proposta não pareça um tanto vaga, claro que necessário seria a construção prévia e mais detalhada dos princípios conceituais constituintes que viesse a estabelecer uma concreta sustentação dessa mesma filosofia; nosso trabalho, mesmo que ainda bem incompleto em suas análises e recomendações, tentou caminhar nesta direção, resgatando e mesmo ressaltando a importância do conceito de ação para o entendimento da realidade psíquica e a exigência da noção de inconsciente como justificada nesta possível tarefa epistemológica.

Até o momento, em nossas reflexões, fomos levados a perceber como os conceitos de realidade psíquica e de inconsciente são, na verdade, interdependentes, não se podendo prescindir de uma teoria do sistema nervoso e do corpo, tanto em Bergson como em Freud. Embora no caso deste último não haja uma advertência tão intensa no sentido da importância da ação, tal como a encontramos no pensamento bergsoniano em forma de premissa muito bem evidenciada, cremos que ela possa distinguir-se muito claramente numa leitura mais atenta dos manuscritos metapsicológicos e mesmo de toda a sua obra, no sentido de se justificar a construção conceitual elaborada no seio da metapsicologia. Em Freud, reafirmamos, a perspectiva da ação é também uma necessidade, não somente lógica como também empírica, e a metapsicologia teria sido sua forma de teorização possível. Assim, à guisa de uma conclusão sintética do que temos visto, reafirmamos que a memória para ambos os pensadores deve ser vista como o fato essencial do psíquico, seja ao nível da possível descrição físico-neurológica, como também ao nível do significado das representações de si e do mundo ao redor. O que conhecemos por afetos (ou sensações) deverá contar, neste caso, como também fato importante da vida neuropsíquica que, filiado ao conceito essencial da memória, e mesmo à peculiaridade da percepção consciente do movimento, deverá ajudar-nos para uma compreensão ampliada do corpo e do psíquico, enquanto índice distintivo das ações adaptativas, sem a necessidade de se recorrer, por outro lado, a um imanentismo biológico reducionista, ainda em voga no pensar científico corrente.

A representação, tanto para Freud como para Bergson, pode-se afirmar, revela-se não como uma coisa, mas como evento ativo e constante no *continuum* de nossa vida psicológica, na construção da realidade, diferentemente dos autores adeptos do localizacionismo e do associacionismo tradicional, criticados anteriormente por ambos os pensadores. Um reexame atento, porém, da mensagem central do ensaio de Sartre, *A Imaginação* (1936), quanto aos possíveis erros do pensamento bergsoniano, e também do próprio Freud, talvez ajudasse a precaver-nos, mais ainda, de tentativas espúrias de uma total reificação e mesmo de naturalização de aspectos do ser psíquico. Embora as críticas sartrianas, direta ou indiretamente, ao modo de pensar de ambos os autores estudados por nós possam ser duras e aparentemente irretorquíveis, e a sua filiação à filosofia de Husserl possa entrar em contradição com algumas de nossas intenções, nossa interpretação da representação inconsciente por via da ação parece reaproximar-nos de uma possibilidade de se pensar alguns problemas de uma nova perspectiva. Afinal, salvo equívocos pontuais de nossa interpretação do texto de Sartre, algumas críticas de seu ensaio caminham na mesma direção daquelas elaboradas por Bergson e Freud. A noção sartriana do psíquico como ação, jamais como

coisa, já seria um bom estímulo para tal reflexão sobre o psíquico e o estatuto da própria psicologia.

No que tange os problemas científico-tecnológicos mais atuais, não se pode negar que tenham ocorrido avanços efetivos após a última década do século passado, a famigerada "década do cérebro". Se bem o epíteto seja delator no que se refere às esperanças iniciais – a de acreditar que poderíamos decifrar a mente somente a partir das neurociências, ou seja, a partir tão somente de um exclusivo e aprofundado estudo biológico do cérebro e do sistema nervoso – houve, de fato, conquistas concretas, sobretudo tecnológicas, que poderão acelerar a compreensão geral dos eventos mentais e de suas relações com o cérebro e com o ambiente, nas próximas décadas. Muitas pesquisas de valor inquestionável, não somente nas neurociências, mas em diversas áreas afins, incluindo a reflexão filosófica, tem objetivado diretamente a decifração da natureza do mental, ocupando-se com a questão mente-cérebro. O problema maior seria, concernente aos aprimoramentos tecnológicos, decidir como tais avanços poderiam ser interpretados à luz das teorias atuais que compõem tanto a filosofia da mente como também as disciplinas científicas envolvidas nesse amplo projeto. (TEIXEIRA, 2000). As técnicas atuais de mapeamento cerebral por neuroimagens revelam-nos, hoje, algo que muito certamente teria sido inimaginável em outros tempos, ao mesmo tempo que extremamente útil a pesquisadores e pensadores passados como Freud e o próprio Bergson. Este, embora protagonista do campo filosófico, mas que recomendava uma filosofia com mais precisão, próxima à vida concreta e às ciências, ter-se-ia certamente apoderado dos resultados da aplicação de tais métodos para suas reflexões mais profundas, com vistas a uma fundamentação mais sólida do que já vinha afirmando.

Na verdade, como já tivemos a oportunidade de dizer no decorrer de nosso trabalho, o problema não são os próprios dados que surgem das pesquisas empíricas, que são e sempre foram realizadas na psicologia e nas neurociências, mas sim as controvérsias acerca das interpretações dos resultados que surgem de tais pesquisas: é nesse exato momento, inevitavelmente, que se faz sentir a falta de um paradigma eficiente, tal como, por exemplo, o é a noção de evolução para a biologia. Um dos grandes motivos de dissidências encontramos não apenas na própria dificuldade do problema abordado, mas também, por exemplo, na assunção intransigente e muito rápida de ideologias que costumam permear tais pesquisas, como no caso da atual concepção cientificista de uma identidade entre estados mentais e estados cerebrais, espécie de "*filosofia espontânea*, que produz irritação quando questionada". (TEIXEIRA, 2000, p. 45). Esta tese, enquanto aposta filosófica válida e que visa a superar os problemas que cercam a questão das relações entre os eventos mentais e o cérebro, não

escapa, no entanto, a vários obstáculos que parecem emperrar uma assunção assim tão fácil. É o mesmo tipo de postura que Bergson condenava em seu tempo, pois os cientistas, já naquela época, como vimos anteriormente, adotavam o localizacionismo não como uma tese metafísica, mas como um fato extraído diretamente da realidade empírica. Sabemos, dentre outros problemas pertinentes, que há aí o problema da tradução de conteúdos mentais em fenômenos físicos e vice-versa. Ironizando um pouco a situação, ficaria difícil imaginar, por exemplo, como os motivos da última Guerra do Iraque poderiam ser compreendidos em sua complicada abrangência fenomenológica apenas pela descrição das modificações físico-químicas do sistema nervoso dos líderes envolvidos, ou, noutro exemplo possível, como toda a obra de J. S. Bach poderia ser contemplada teoricamente só da perspectiva rasa da mecânica cerebral dos neurotransmissores. Desta forma, o que acreditamos ser muito mais difícil, restará então ao defensor desta linha de pensamento preencher o velho hiato explicativo (*explanatory gap*) com uma linguagem que faça jus às intenções fisicalistas que defendem esta filosofia espontânea, num caminho epistemológico deveras difícil e mais arriscado quanto ao que estamos tentando propor.

O reducionismo, como no caso das teorias da identidade pura, quando distante de uma visão panorâmica mais ampla, acaba por assumir a possibilidade de se entender que os eventos cerebrais, em última instância, da forma como eles se dão enquanto fenômenos puramente físico-químicos, abrangeriam, numa outra linguagem ainda desconhecida, todos os conteúdos mentais, como dos sonhos e da consciência. Em suma, na abordagem fisicalista deste gênero, percebe-se conseqüentemente que, a nós, só restaria voltar a hipóteses muito semelhantes ao do localizacionismo antigo, alegando que as imagens que costumam aparecer em nossos devaneios estariam contidas ou codificadas em nossas células, ou em nossos neurotransmissores químicos, ou mesmo no íntimo dos impulsos cerebrais que são disparados por diferença de potencial nos feixes nervosos. Lembrando mais uma vez as críticas de Bergson e de Freud aos localizacionistas de seu tempo, ainda muito válidas na atualidade, isto não se sustentaria facilmente pelo que o pensamento filosófico tem mostrado ultimamente; mesmo que alguém tivesse esse supermicroscópio ou superaparelho para investigar o cérebro nos seus mais ínfimos detalhes, não poderia, num dado estado cerebral observado, descobrir que tipo de imagens estariam sendo produzidas ali, ou seja, o que se estaria pensando ou sentindo nesse dado momento.

É possível e necessário trabalhar com a perspectiva de uma neuropsicologia, isto é, sem demonizar o quinhão de responsabilidade das chamadas neurociências e nem mesmo os avanços que estão ocorrendo ultimamente. Pois é aí que o corpo aparece como elemento

importante para toda e qualquer reflexão séria sobre a ação humana concreta, embora o discurso sobre o corpo jamais se esgote no âmbito destas ciências. Nossa cultura, pelos caminhos percorridos pelo próprio pensamento ocidental desde Platão, passando por Descartes e tendo como eixo-suporte todo o imaginário judaico-cristão, acostumou-se com a marginalização do corpo e a sua desconsideração, enquanto ente desinteressante para a busca do conhecimento do psíquico e das verdadeiras essências. Foi preciso que pensadores como Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo, de modo historicamente incisivo, pudessem recuperá-lo em sua devida importância no que diz respeito às relações com o anímico e à decifração última da manifestação psíquica. A partir disto, permaneceu-nos a atual tarefa de lutar contra uma concepção cartesiana do corpo enquanto apenas uma máquina, determinante para a expressão psíquica mas não participante de sua essência, e também contra o reducionismo cientificista de querer elevar este corpo-máquina à condição de secretor material do psíquico. Ambos as atitudes e seus correspondentes enganos caíram nas suspeitas do mesmo pensamento ocidental; diríamos que Bergson e Freud seriam figuras importantes nesse debate e que, por sua vez, radicalizam a urgência do corpo como entidade imprescindível para a compreensão do psicológico.

Ora, logicamente, não é possível falarmos da ação concreta e mesmo do seu sentido sem uma teoria do corpo que leve em conta os resultados mais decisivos das próprias pesquisas científicas. O problema é o velho e conhecido vício de autofundamentação que sempre ronda a atividade científica, num conseqüente descaso pelas implicações filosóficas existentes, o que talvez oscile em grau conforme o tempo e o espaço históricos das teorias que se consagram “oficialmente”. Tal como nos mostra Gréco (1980, p. 288), em referência às possibilidades de uma epistemologia da psicologia, “não basta descrever ou produzir fatos; não se poderá evitar a tarefa que consiste em elaborar-lhes o sentido”. Se assim é, inevitavelmente, o sentido filosófico dos conceitos e dos métodos envolvidos deverá ser esclarecido apropriadamente a partir de uma reflexão epistemológica e não apenas a partir do operar empírico. A noção de corporeidade e de sistema nervoso não é algo que se construa somente pelos caminhos de laboratórios e observações anatômicas, mas um conhecimento que adquire determinada feição através de sua representação filosófica de fundo, evidenciada ou não; o que se dirá cientificamente acerca da vida psíquica e de como ela se realiza nas suas relações com o cérebro e com essa corporeidade depende então dessa mesma filosofia de fundo e não exclusivamente dos corriqueiros exercícios laboratoriais das ciências biológicas. O próprio estudo da cultura, e sobretudo da cultura do corpo, seria imprescindível para um confronto com os pressupostos e ditames da “ciência oficial” que quer a todo custo naturalizar

e normatizar a sua existência e o seu agir. Uma reflexão filosófica sobre o corpo deve estar atenta a estes impasses, sempre preparada a dissolver os mitos que rondam a produção científica.

A correção do desgastante reducionismo seria dada por uma filosofia da ação que nos ajudasse a melhor definir e entender a condição epistemológica do corpóreo, a também eliminar a idéia de coisa estática do próprio psiquismo. Esta preocupação é já corrente em segmentos da filosofia da mente mais atual, como afirmamos em nossa introdução, e mesmo entre alguns cientistas, que resistem à embriaguez do pensamento único do "sujeito cerebral". Veja-se por exemplo o trabalho de Jean-Luc Petit, cuja obra ainda não pudemos acompanhar em seu resultados mais significativos, mas que anuncia preocupações sistemáticas com a premência da ação no trato do conhecimento neuropsicológico (PETIT, 1997); os trabalhos do grupo italiano da Universidade de Parma com os neurônios-espelho, sob o comando de Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese e Leonardo Fogassi (DOBBS, 2006), parecem correr nessa direção e podem confirmar muito do que estivemos dizendo aqui, a partir das análises do pensamento de Freud e, sobretudo, daquele de Bergson. Com uma filosofia da ação na base fundamental desses trabalhos de neurociências, muito se poderia aprender quanto ao significado de seus resultados mais importantes, delimitando-se um modo mais preciso de se conduzir as próprias pesquisas desse âmbito, economizando tempo e desvios indevidos na interpretação dos dados alcançados.

Os avanços da técnica de imageamento e tomografias cerebrais computadorizadas, deve-se reconhecer, são aplicados em pesquisas que, hoje, ao menos, primam pela investigação direta do psíquico em ação, como no caso dos estudos das atividades neuropsicológicas em que os sujeitos, a partir da denominação de uma determinada tarefa, têm seus cérebros escaneados em uma tela de monitor. Dependendo de como leiamos filosoficamente os seus resultados, possível será eliminar os riscos da recidiva reducionista: na observação das imagens cerebrais na tela do computador – atividade que sugere um método de terceira pessoa – não será preciso recorrer a localizações que queiram eliminar o fato da primeira pessoa envolvida no relato das experiências, situando atividades psíquicas em seções cerebrais mapeadas; muito ao contrário disto, a aplicação de tal técnica poderá apenas mostrar como o cérebro pode funcionar nessas mesmas atividades, estruturando-se no decorrer da ação desenvolvida, sem a necessidade de se provar que é o próprio cérebro que pensa ou sente em suas configurações neurofisiológicas. Repetimos, os conceitos que guiariam uma leitura dessa natureza, só poderiam advir de uma atividade epistemológica

paralela à atividade científica, delimitando o tipo de observação a ser desenvolvida, e a noção de ação, de acordo com nossas definições, seria a mais condizente para tal filosofia.

Muito ainda poderia ser dito em relação à atualidade das propostas que encontramos em Freud e em Bergson, principalmente no que concerne à idéia de inconsciente psíquico e de ação. Mas, neste momento, apenas estamos querendo indicar algumas diretrizes fundamentais para que se possam conduzir trabalhos mais profundos, na direção daquilo que estivemos dizendo. Seria oportuno se pudéssemos, com mais tempo, estabelecer linhas de contato do pensamento freudo-bergsoniano com teorias filosóficas mais atuais ou com os autores do cenário mais contemporâneo, a fim de que definíssemos melhor as nossas próprias propostas e intenções, mesmo que a partir de críticas que viessem a colocar em suspeita o projeto aqui delineado. Neste caso, acreditamos, por exemplo, que a filosofia de John Searle, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de intencionalidade e de “forma aspectual” (SEARLE, 1983; 1992), parece ter muitas semelhanças com nossas conclusões acerca da idéia de psíquico e de ação, embora sempre haja divergências possíveis quanto a certos detalhes teóricos que declarem uma divergência mais acentuada entre tais autores, dificultando a paridade superficial de leituras um pouco apressadas.

No entanto, nos limites de nossa proposta, queremos entender, a urgência da ação e do conceito de inconsciente psíquico ainda se justifica no debate mais contemporâneo sobre os rumos da psicologia e das ciências do mental. E, ao que nos consta, Freud e Bergson ainda continuam referências obrigatórias neste fórum.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, S. F. (2003). O Conceito Freudiano de Representação no Texto “Zur Auffassung der Aphasien” (1891). **Revista Olhar**, São Carlos, v. 8, p. 104-112.

ASSOUN, P-L. (1981). **Introdução à Metapsicologia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

BARBARAS, R. A Alma e o Cérebro. (2003). In: NOVAES, A. **O Homem Máquina: A Ciência manipula o Corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 65-76.

BERGSON, H. (1889). **Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência**. Lisboa: Edições 70, (?).

BERGSON, H. (1896). **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. (1903a). Cartas a William James. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 5-6.

BERGSON, H. (1903b). Introdução à Metafísica. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 11-39.

BERGSON, H. (1904). O Cérebro e o Pensamento: Uma Ilusão Filosófica. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 41-52.

BERGSON, H. (1905). Cartas a William James. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 7.

BERGSON, H. (1907). **L'Evolution Créatrice**. Paris: Quadrige, 2001.

BERGSON, H. (1919). A Alma e o Corpo. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 83-98.

BERGSON, H. (1922). O Pensamento e o Movente (Introdução). In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1979, p. 99-151.

CANGUILHEM, G. (1956). Que é a Psicologia? **Revista Impulso**, Piracicaba, v. 11, p. 11, 1999.

CAROPRESO, F. (2003). Uma Reflexão Sobre a Metapsicologia Freudiana a partir da Formulação Inicial do Conceito de Inconsciente Psíquico. **Revista Olhar**, São Carlos, nº 8, p. 65-9.

DAYAN, M. (1965). L'Inconscient Selon Bergson. **Revue de Métaphisique e Morale**, Paris, nº 3.

DELEUZE, G. (1966). **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1999.

DESCARTES, R. (1641). Meditações. In: **Os Pensadores**, 1979, p. 73-142.

DOBBS, D. (2006). Reflexo Revelador. **Viver Mente & Cérebro (Scientific American)**, São Paulo, nº 161, p. 46-51, junho.

ECO, U. (1980). **Come si fa una Tesi di Laurea: Le Materie Umanistiche**. Milano: Bompiani, 1995.

FREUD, S. (1891). **Zur Auffassung der Aphasien**. Frankfurt: Fischer, 1992.

_____. (1891). **La Afasia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.

FREUD, S. (1895/1950). Entwurf einer Psychologie. In: _____. **Gessamelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, Nachtragsband, p. 373-486.

_____. (1895/1950). Proyecto de Psicología. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, v. I, p. 339-446.

FREUD, S. (1900). Die Traumdeutung. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. II/III.

_____. (1900). La Interpretación de los Sueños. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. IV/V.

FREUD, S. (1905). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. V, p. 27-145.

_____. (1905). Tres Ensaios de Teoría Sexual. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. VII, p. 109-222.

FREUD, S. (1911). Formulierungen über die zwei Prinzipen des psychischen Geschehens. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. VIII, p. 229-238.

_____. (1911). Formulaciones sobre los dos Principios Del Acaecer Psíquico. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XII, p. 223-231.

FREUD, S. (1912a). Zur Dynamik der Übertragung. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. VIII, p. 364-374.

_____. (1912a). Sobre la Dinámica de la Trasferencia. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XII, p. 97-105.

FREUD, S. (1912b). Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. VIII, p. 429-439.

_____. (1912b). Nota sobre el Concepto de Inconciente en Psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XII, p. 271-277.

FREUD, S. (1914). Erinnern, wiederholen und durcharbeiten. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. X, p. 126-136.

_____. (1914). Recordar, repetir y reelaborar. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XII, p. 149-157.

FREUD, S. (1915a). Triebe und Triebschicksale. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. X, p. 209-232.

_____. (1915a). Pulsiones y Destinos de Pulsión. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XIV, p. 113-134.

FREUD, S. (1915b). Das Unbewusste. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. X, p. 263-303.

_____. (1915b). Lo Inconciente. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XIV, p. 161-201.

FREUD, S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XIII, p. 1-69.

_____. (1920). Más allá del Principio del Placer. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XVIII, p. 7-62.

FREUD, S. (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XIII, p. 71-161.

_____. (1921). Psicología de las Massas y Análisis del Yo. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XVIII, p. 67-136.

FREUD, S. (1923). Das Ich und das Es. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XIII, p. 235-289.

_____. (1923). El Yo y el Ello. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XIX, p. 13-66.

FREUD, S. (1924). Das Ökonomische Problem des Masochismus. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XIII, p. 367-383.

_____. (1924). El Problema Económico Del Masoquismo. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XIX, p. 165-176.

FREUD, S. (1925/1926). Hemmung, Symptom und Angst. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XIV, p. 111-205.

_____. (1925/1926). Inhibición, Síntoma y Angustia. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XX, p. 83-163.

FREUD, S. (1929/1930). Das Unbehagen in der Kultur. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XIV, p. 419-506.

_____. (1929/1930). El Malestar en la Cultura. In: _____. In: **Obras Completas**. Buenos Aires, 1989, p. 65-140.

FREUD, S. (1937). Die endliche und die unendliche Analyse. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XVI, p. 57-99.

_____. (1937). Análisis Terminable e Interminable. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XXIII, p. 219-254.

FREUD, S. (1938/1940a). Abriss der Psychoanalyse. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, XVII, p. 63-138.

_____. (1938/1940a). Esquema del Psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XXIII, p. 139-209.

FREUD, S. (1938/1940b). Some Elementary Lessons in Psychoanalysis. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XVII, p. 139-147.

_____. (1938/1940b). Algunas Lecciones Elementales sobre Psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XXIII, p. 283-288.

FREUD, S. (1938/1941). Ergebnisse, Ideen und Probleme. In: _____. **Gesammelte Werke**. Frankfurt: Fischer, 1999, v. XVII, p. 149-152.

_____. (1938/1941). Conclusiones, Ideas, Problemas. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, v. XXIII, p. 301-302.

GABBI JR., O. F. (2003). **Notas a Projeto de uma Psicologia**. Rio de Janeiro: Imago.

GARCIA-ROZA, L. A. (1991). **Introdução à Metapsicologia Freudiana: Sobre as Afasias, O Projeto de 1895**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, v. 1.

GARDNER, H. (1985). **A Nova Ciência da Mente**. São Paulo: Edusp, 2003.

GAY, P. (1989). **Freud: Uma Vida para nosso Tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GOETHE, J. W. (1808). **Faust**. München: Goldmann Verlag, 1981.

GRÉCO, P. (1980). Epistemologia da Psicologia. In: PIAGET, J. **Lógica e Conhecimento Científico**. Porto: Livraria Civilização, p. 285-333.

HAWKING, S. (1988). **Uma Breve História do Tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros**. Rio de Janeiro: Rocco.

HORGAN, J. (2000). **A Mente Desconhecida: Por que a Ciência não consegue replicar, medicar e explicar o Cérebro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

JAPIASSU, H. (1989). **Psicanálise: Ciência ou Contraciência?** Rio de Janeiro: Imago.

KIMMERLE, G. (1988). **Denegação e Retorno: Uma Leitura Metodológica de Para Além do Princípio de Prazer**. Piracicaba: Unimep, 2000.

KUHN, T. S. (1962). **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. (1982). **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LEOPOLDO E SILVA, F. (1994). **Bergson: Intuição e Discurso Filosófico**. São Paulo: Edições Loyola.

LEOPOLDO E SILVA, F. (1975). **Ciência e Consciência: O Lugar da Psicologia na Filosofia de Bergson**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP).

MOORE, F.C.T. (1996). **Bergson: Thinking Backwards**. New York: Cambridge.

MUSIC. G. (2001). Afetos e Emoções. In: **Conceitos da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ediouro. São Paulo: Segmento-Duetto, 2005.

PETIT, J-L. (1997). **Les Neurosciences et la Philosophie de l'Action**. Paris: Librarie Philosophique.

PIAGET. (1980). Introdução. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, p. VI-XVIII.

PIOVENE, G. (1974). In: CALVINO, I. **La Giornata d'uno Scrutatore**. Torino: Einaudi.

POLITZER, G. (1928). **Crítica dos Fundamentos da Psicologia: A Psicologia e a Psicanálise**. Piracicaba: Unimep, 1998.

PRADO JR., B. (1989). Georges Politzer: Sessenta Anos da Crítica dos Fundamentos da Psicologia. In: _____ (Org.). **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 9-28.

PRADO JR., B. (2004). Bergson, 110 anos depois. In: _____. **Erro, Ilusão e Loucura**. São Paulo: Ed. 34, p. 257-263.

PROUST, M. (1913). No Caminho de Swann. In: _____. **Em Busca do Tempo Perdido**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, vol. 1.

SARTRE, J-P. (1936). A Imaginação. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1978, p. 33-107.

SEARLE, J. (1983). **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEARLE, J. (1992). **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SEINCMAN, S. (2001). **Do Tempo Musical**. São Paulo: Via Lettera.

SIMANKE, R. (2004a). **O Cérebro e a Representação: Elementos para uma Metapsicologia da Representação em Sobre a Concepção das Afasias (1891) de Freud**. Mimeo.

SIMANKE, R. (2004b). **Memória, Afeto e Representação: o Lugar do *Projeto*... no Desenvolvimento Inicial da Metapsicologia Freudiana**. Mimeo.

SOLMS, M. (2004). Freud está de Volta. **Scientific American Brasil**, São Paulo, v. 25, p. 51-55, junho.

SOLOMON, R. (1976). A Teoria Neurológica da Mente em Freud. In: WOLLHEIM, R (Org.). **Freud: Uma Coletânea de Ensaios Críticos**. São Cristóvão: Artenova, p. 39-65.

STO. AGOSTINHO. (397/401). Confissões. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1980.

TEIXEIRA, J.F. (2000). **Mente, Cérebro e Cognição**. Rio de Janeiro: Vozes.

TEIXEIRA, J.F. (2004). **Filosofia e Ciência Cognitiva**. Rio de Janeiro: Vozes.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo