

Nem só Carne nem sem Carne: Psicanálise e Ciências Cognitivas

LIANA ALBERNAZ DE MELO BASTOS*

RESUMO

A complexidade do humano demanda hoje uma interlocução entre os diversos saberes. Buscando um diálogo da psicanálise com as ciências cognitivas, o artigo recorta a consciência, o eu e o corpo como questões. Valendo-se do referencial freudiano, busca estabelecer, através de uma leitura crítica, semelhanças e diferenças entre a compreensão desses fenômenos nas duas áreas, bem como dentro do campo psicanalítico na discussão da linguagem. Privilegiando Varela e seu conceito de enação, propõe uma releitura da gênese egóica indissociável do corpo, enfatizando a dimensão pulsional própria do humano.

Palavras-chave: Ego; corpo; inconsciente; pulsão; enação.

* Professora de Psicologia Médica da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da UERJ. Membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

ABSTRACT

Neither Flesh nor Fleshless. Psychoanalysis and Cognitive Sciences

Human complexity demands interlocution among diverse branches of knowledge. Trying to establish a dialogue between Psychoanalysis and the cognitive sciences, the article focuses on consciousness, I and body as issues for discussion. By means of critical reading, based on a Freudian frame of reference, it tries to establish similarities and differences between the understanding of these phenomena in the two areas, as well as within the psychoanalytical field, in the discussion of language. Based on Varela as his concept of enaction, it proposes a re-reading of the egoical genesis as indissociable from the body, emphasizing the pulsional dimension peculiar to the human being.

Keywords: Ego; body; unconscious; pulsion; enaction.

RÉSUMÉ

La Psychanalyse et les Sciences Cognitives

La complexité de l'humain exige aujourd'hui une interlocution entre les divers savoirs. En recherchant un dialogue entre la Psychanalyse et les Sciences Cognitives, l'article fait se recouper la conscience, le Moi et le corps sous forme de questions. En prenant appui sur Freud et à travers une lecture critique, on cherche à établir des similitudes et des différences entre la compréhension de ces phénomènes dans les deux domaines tout comme au sein du domaine psychanalytique dans la discussion du langage. En privilégiant Varela et son concept de l'énaction, on propose une relecture de la genèse égoïque indissociable du corps en emphasissant la dimension pulsionnelle propre de l'humain.

Mots-clé: Le Moi; corps; inconscient; pulsion; énaction.

Recebido em 31/5/00.

Aprovado em 7/6/00.

Um Diálogo Possível?

Ciências cognitivas é hoje o nome que designa a análise científica moderna do conhecimento em todas as suas dimensões. Abarca campos variados: a neurociência, a inteligência artificial, a lingüística, a filosofia, a psicologia cognitivista etc. (Varela, 1990). Embora a pluralidade de enfoques das ciências cognitivas não constitua um campo monolítico, seu desenvolvimento promoveu uma verdadeira “revolução cognitiva” cujas conseqüências não se dão apenas no campo científico. Nas últimas quatro décadas, a pesquisa e produção americanas têm sido dominantes. Por essa razão, grande parte das publicações é americana. Neste trabalho aparecem algumas. Além dessas, cito outros autores que, como Varela, ampliam o alcance da discussão, favorecendo o diálogo com a psicanálise.

A interlocução privilegiada com Varela se deve ao eixo que fundamenta seu trabalho: a encarnação do conhecimento, a cognição e a experiência. A corporalidade toma, para Varela — assim como o foi para Merleau-Ponty, que o inspirou — um duplo sentido: o corpo como estrutura da experiência vivida e o corpo como contexto ou âmbito dos mecanismos cognitivos. Varela lembra que a atualidade traz, no entanto, uma situação bastante diferente daquela que Merleau-Ponty viveu.

“Nos tempos em que Merleau-Ponty empreendeu o seu trabalho — as décadas de 1940 e 1950 —, as potenciais ciências da mente estavam fragmentadas em diversas disciplinas sem comunicação entre si: a neurologia, a psicanálise e a psicologia experimental condutista. Hoje vemos a emergência de uma nova matriz interdisciplinária, as ciências cognitivas, que incluem não só as neurociências mas a psicologia cognitiva, a lingüística, a inteligência artificial e, em muitos centros, a filosofia” (Varela *et al.*, 1992).

Entendemos as razões pelas quais a psicanálise foi referida, na citação de Varela, como uma “potencial ciência da mente”. Como ressaltou Green (1996), Freud já tratava de problemas vizinhos aos que a filosofia do espírito se tem dedicado, ao fazer a crítica da equivalência do psíquico ao consciente, pondo em questão o primado da consciência; ao questionar a intencionalidade e a crença, estabelecendo a centralidade do desejo; ao se interessar pela psicopatologia da vida quotidiana; ao elaborar uma teoria da representação inconsciente; ao fazer a crítica do eu; ao ter a tentação

fisicalista; ao propor a hipótese da complacência somática da atividade psíquica; ao fazer a ligação do homem com a linhagem animal; ao aderir ao evolucionismo etc.

O que nos preocupa é: o que aconteceu com a psicanálise? Por que ela, que desde seus primórdios dialogava com os saberes contemporâneos e que na década de 40-50 foi incluída como uma das disciplinas que se ocupavam da mente, desapareceu da citação de Varela — um dos interlocutores da psicanálise — hoje no emergir da nova matriz das ciências cognitivas?¹

Muitas razões e desrazões estão aí presentes. Não basta vociferar contra a surdez dos cognitivistas aquilo que é caro aos psicanalistas (Green, 1996) nem fazer uma imediata transposição das ciências cognitivas para a psicanálise (Pally, 1997 e 1999). É preciso abrir nossos ouvidos para essa nova escuta. Afinal, esta é a experiência que a clínica nos ensina, sem a qual não poderemos nos nomear psicanalistas.

Mapeamento do Campo Interação Mente-Corpo

O mapeamento do campo da interação mente-corpo não é compreensível sem se pensar nos modelos que o fundamentam. Duas posições vêm fundamentando a ciência e a filosofia ocidentais contemporâneas. A primeira, construída na modernidade, pressupõe uma separação total entre o observador e o observado; um olho incorpóreo que vê objetivamente os fenômenos, como um agente cognitivo que desce à terra considerando-a uma realidade desconhecida e objetiva que deve descrever. A outra recorre ao princípio da indeterminação, da mecânica quântica, que pode ser utilizado para abraçar um subjetivismo em que a mente constrói o mundo por si mesma.

Convém apresentar alguns pontos dessas posições. A construção do paradigma científico da modernidade implicou uma

“nova visão do mundo e da vida [e] trouxe duas distinções fundamentais: entre o conhecimento científico e o do senso comum, por um lado; e entre a natureza e a pessoa humana, por outro. Ao contrário da ciência aristotélica, a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências de nossa experiência imediata” (Santos, s/d: 49).

¹ Em realidade, no capítulo 3 de *De Cuerpo Presente*, Varela *et al.* (1992) se referem à psicanálise de forma breve e insuficiente. O que queremos marcar é que a psicanálise saiu de um lugar inicial de destaque nessa discussão para a de figurante secundário.

A idéia de um mundo máquina, ordenado e regular, regido por leis matemáticas que permitem determinar o seu funcionamento, se estende a todas as ciências e, mais ainda, produz uma visão de mundo. Um mundo de coisas, objeto de observação e experimentação de um sujeito do conhecimento, neutro e imparcial. A impessoalidade do discurso marca a forma de pensar, conhecer, sentir e perceber o mundo.

A revolução científica trazida pela mecânica quântica reintroduziu categorias que a modernidade desconsiderara: o acaso, a incerteza, o caos, o paradoxo. O determinismo da física clássica foi substituído, na física quântica, pela probabilidade. O observador interfere na observação, ficando abolida a neutralidade da experimentação. Sujeito e objeto já não são mais estanques. Deste modo, corpo-mente também não mais se sustentam como categorias dissociadas.

O acolhimento e a compreensão dos fenômenos mentais parecem suscitar um temor filosófico: o de que se afirmar a existência não-física ao lado do mundo físico possa significar um alinhamento imediato com o materialismo reducionista ou com o dualismo metafísico. Contudo, os desenvolvimentos contemporâneos exigem a construção de um novo espaço cognitivo.

“A perspectiva aberta pela simulação do sujeito pensante através de uma máquina torna-se decisiva por trazer novas questões para a relação do sujeito cognoscente com o mundo. Estas questões referem-se, sobretudo, à oposição natureza/cultura, agravada pelo complicador introduzido pelo artifício e a relação corpo/alma reproblematicada, no âmbito específico dos estudos cognitivos, sob a forma cérebro/mente” (Pedro, 1996).

Ao questionarmos a polaridade excludente sujeito-objeto ou seu equivalente cérebro-mente, avançamos para um novo espaço cognitivo.

As Ciências Cognitivas

As dificuldades encontradas pelas ciências cognitivas é que elas se situam na encruzilhada entre as ciências naturais e as humanas. Como uma cabeça de Jano, há nelas duas frentes. Uma olha para a natureza e vê os processos cognitivos como condutas. A outra olha o mundo humano e vê a cognição como experiência. Tais abordagens têm estratégias que implicam perspectivas diferentes. O ponto básico e comum a todas elas é que, para se formular generalizações explicativas, necessita-se de uma taxonomia.

Partindo daí, Varela propõe uma divisão, em nível de complexidade crescente: o cognitivismo, a auto-organização e as propriedades emergentes, e a enação.

O Cognitivismo

Para o cognitivismo, a inteligência — a humana incluída — se assemelha tanto aos processos computacionais em suas características essenciais que a cognição pode ser definida, simplificada, como computações de representações simbólicas. A noção-chave é a de representação ou intencionalidade. Intencionalidade significa, filosoficamente, a capacidade de visar objetos e representá-los sem que tenham existência concreta. A hipótese cognitivista é a de uma taxonomia que consiste em símbolos. Em um programa informático, a sintaxe do código simbólico codifica sua semântica. Várias áreas de pesquisa desenvolvem a investigação cognitivista.

A Inteligência Artificial (IA) faz a interpretação literal da hipótese cognitivista. A estratégia teórico-metodológica da IA — de que a máquina e o homem não se distinguem essencialmente — busca produzir em computador um padrão de comportamento que seria considerado inteligente se exibido por humanos. No que diz respeito aos resultados, no entanto, os pesquisadores da IA se dividem. Para a Inteligência Artificial Fraca (*Weak Artificial Intelligence*), a criação de programas inteligentes é apenas um meio para testar teorias a respeito do funcionamento de processos cognitivos humanos. Para a Inteligência Artificial Forte (*Strong Artificial Intelligence*), o computador é a própria mente funcionando como ferramenta e como prova de existência.

As críticas ao modelo cognitivista questionam se a computação simbólica seria o suporte adequado para as representações e se a noção de representação ainda se sustentaria como elemento primeiro nos estudos de cognição (Pedro, 1996). Essas indagações levaram ao surgimento de abordagens alternativas conhecidas como configurativistas ou connexionistas.

Propriedades Emergentes e Conexionismo

A aparente falta de regras nos cérebros reais — onde a informação não parecia estar armazenada em lugares precisos — já era conhecida desde os anos 50. O cérebro parecia funcionar a partir de interconexões maciças modificáveis ao longo da experiência — uma tendência à auto-organização que não encontrava representação na lógica. Com essa hipótese, as ciências

cognitivas retornaram ao biológico — debruçando-se sobre a aquisição da linguagem pela criança, por exemplo.

No modelo conexcionista, os símbolos, no sentido convencional, não desempenham mais nenhum papel. A relação entre a emergência subsimbólica e a computação simbólica é uma relação de inclusão; os símbolos são uma descrição mais elevada de propriedades que, em última instância, estão incluídas no sistema distributivo adjacente (Varela, 1992). O código genético é um exemplo. Nele, os tripletes de ADN só são capazes de selecionar adequadamente o aminoácido de uma proteína se estão incluídos no metabolismo celular em meio a milhares de regulações enzimáticas de uma complexa rede química. Graças às regularidades emergentes do conjunto dessa rede é que podemos fazer a abstração desse fundo metabólico e tratar os tripletes como códigos para aminoácidos.

A Enação

A enação (*enaction*) é uma proposta de Varela que visa a superar algumas das dificuldades encontradas tanto no cognitivismo quanto no conexionismo e nas propriedades emergentes. Nesses, a representação ocupa um lugar central, que Varela critica por pressuporem um mundo pré-dado e que nossa cognição corresponde a esse mundo. Pela enação, “o conhecimento depende de estar em um mundo inseparável de nosso corpo, nossa linguagem e nossa história social; em síntese, de nossa corporificação” (Varela *et al.*, 1992: 176). A alternativa enacionista dissolve o conceito de representação sem cair num subjetivismo. Também não é objetivista, na medida em que trata o conhecimento como o resultado de uma interpretação que emerge de nossa capacidade de compreensão. Essa capacidade se enraíza na corporização biológica mas se vive e se experimenta dentro de um domínio consensual e histórico-cultural. A fundamentação da experiência cotidiana é feita pela Fenomenologia.

O enfoque enativo consiste em:

1. a percepção é ação guiada perceptivamente. O perceptor pode guiar suas percepções em sua situação local. Como as situações locais mudam constantemente em função da atividade do perceptor, o ponto de referência para compreender a percepção não é o mundo pré-dado mas a estrutura sensório-motora do perceptor. Essa estrutura — o modo como está corporificado o perceptor — determina como o perceptor pode atuar e ser modulado por acontecimentos ambientais;

2. as estruturas cognitivas emergem dos modelos sensório-motores recorrentes que permitem que a ação seja guiada perceptivamente. Embora, na perspectiva enativa, a mente e o mundo emergam juntos, o modo de emergir em qualquer situação não é arbitrário. Além disso, a cognição como ação corporificada está inextricavelmente ligada às histórias vividas, surgindo dentro do contexto da evolução como derivação natural. A cognição não é mais encarada como resolução de problemas a partir de representações. Ela consiste na enatuação de um mundo mediante uma história viável de acoplamento estrutural que reflete apenas uma das muitas vias evolutivas possíveis. A intencionalidade da cognição como ação corporificada consiste primariamente em que a ação está dirigida.

A Consciência, o Eu e o Corpo nas Ciências Cognitivas

O avanço das ciências cognitivas promoveu a redescoberta da consciência e, também, a discussão sobre o eu e o corpo. As concepções de mental e físico, de dualismo e monismo, de materialismo e idealismo demarcam, no entanto, linhas de pesquisa e de pensamento cujo embate é, muitas vezes, cruento. Tentarei acompanhar algumas delas.

Searle (1998) discute a consciência sustentando a dimensão pragmática da linguagem (a linguagem como uma maneira de fazer coisas e não de representar objetos) dentro de um naturalismo biológico. Considera o lugar do sujeito através de uma teoria do sentido em que a primeira pessoa do singular do presente do indicativo é essencial. Define a consciência pelo senso comum:

“Consciência se refere àqueles estados de sensibilidade e ciência que começam normalmente quando acordamos de um sono sem sonho e continuam até que durmamos novamente, caímos em coma, morramos ou fiquemos inconscientes” (Searle, 1998: 33).

A consciência é entendida como um fenômeno natural e biológico, parte de nossa vida biológica assim como a digestão, o crescimento e a fotossíntese.

O naturalismo biológico de Searle o faz rejeitar não só o dualismo mas também o materialismo, aceitando a consciência tanto como um fenômeno “mental” — qualitativo e subjetivo — quanto como uma parte natural do mundo “físico”. A consciência não implica autoconsciência (*self-*

consciousness) ou consciência de si (*self-awareness*)². O reconhecimento de que a explicação causal da consciência não é nem redutiva nem eliminativa e que chegar à explicação causal não dissolverá o problema da consciência — pois que continuaremos a sentir dor, a sonhar e a resolver problemas matemáticos — é o ponto forte e original do pensamento de Searle.

É deste lugar que Searle faz críticas contundentes à SAI (*Strong Artificial Intelligence*, a saber, Daniel Dennett e David Chalmers), vendo nela um reducionismo materialista no seu pressuposto fisicalista que reduz toda forma de fenômeno ao “ser-objeto” ou ao “ser-coisa” e toda linguagem à terceira pessoa. Reduzindo o cérebro a um computador, a teoria computacional ignoraria que a mente tem capacidade semântica, enquanto os programas são totalmente sintáticos. Searle (1998) não nega a possibilidade de um computador físico ter consciência como uma “propriedade emergente”; mas não concorda com a SAI quando esta diz que “o programa executado por si só já constitui uma mente”. A sintaxe não é intrínseca à física do sistema. A consciência é intrínseca no sentido de que se é consciente independentemente do que outras pessoas pensem.

Searle (1998) ataca o antibiologismo presente na teoria computacional. De fato, Dennett afirma:

“(…) somos uma espécie de robô, criados por um processo de pesquisa e desenvolvimento chamado seleção natural e, é claro, por um processo de aprendizagem durante a nossa própria vida. Assim, por uma questão de princípio, tenho plena certeza de que poderia haver consciência num dispositivo artificial, um robô que vivesse a sua vida, que aprendesse as suas experiências e fosse feito de um material completamente diferente, digamos, de silicone” (Kayser, 1998: 51).

A consciência, para Dennett, tem em si traços ilusórios. Para explicá-la bastariam a biologia, a microbiologia e a química orgânica. “A mente é tão real quanto as ilusões que sabemos ser reais (...); é uma imagem ilusória que o cérebro cria de si mesmo para quem o usa” (Kayser, 1998: 45). O que realmente somos, segundo ele, é a informação contida em nossos cérebros. Considerando o neurônio uma máquina, Dennett acredita que ele possa ser

² Estas traduções são “em(pro)blemáticas” das questões de vocabulário para lidar com o tema. Agradeço a Luis David Castiel a observação feita.

substituído por outra máquina e, assim, todos os neurônios do cérebro por máquinas. A soma de todas essas partes daria como resultado uma grande máquina consciente. Consciência não estaria, deste modo, ligada ao “eu”. Não existiria entre consciência e mente uma conexão essencial ou necessária. O par inseparável é a cognição e a intencionalidade (representação) e não a cognição e a consciência. O “eu” seria uma abstração definível em termos de um determinado conjunto de informações. Afirmando que os subsistemas reais são peças não problemáticas e não conscientes de maquinaria orgânica, tão carentes de pontos de vista ou de vida interior como um rim ou uma rótula, Dennett pensa em processos impessoais que tanto poderiam ser as redes neuronais quanto as estruturas de dados da IA. Haveria uma relação de exterioridade ou de indiferença entre *hardware* e *software*, ou *wetare*³.

Considerando a perspectiva da primeira pessoa do singular, temos Rosenfield (Searle, 1998), que enfatiza a conexão entre consciência, memória e imagem corporal. Baseando-se em análise de pacientes com danos cerebrais, Rosenfield afirma que a consciência surge do “fluxo” de percepções, das relações entre elas (tanto espaciais quanto temporais), governada por uma perspectiva pessoal singular. O ingrediente vital na consciência é a consciência de si. A memória surge da relação entre as sensações corporais em dado momento e a “imagem” cerebral do corpo próprio (constantemente em transformação). O componente central da consciência depende do conceito de imagem corporal. A coerência da consciência através do tempo e do espaço está relacionada à experiência corporal por meio da imagem corporal e, sem a memória, não há consciência coerente.

Ao propor uma concepção biológica da consciência, Rosenfield também propõe uma concepção subjetivada do corpo. Há a subjetivação do corpo (o corpo-próprio) e a “encarnação” ou corporificação da consciência e da subjetividade⁴.

Avançando nesta linha, temos as contribuições de Varela *et al.* (1992).

³ *Wetare* significando as redes neuronais.

⁴ Embora me pareça que Rosenfield avança ao introduzir a centralidade do corpo na discussão, ele não consegue dar conta de outras questões. Atribui, por exemplo, a um “grande trauma psicológico”, a personalidade múltipla. Seria a dor psicológica que dividiria o “eu”, levando-o a perder a sua capacidade de auto-referência. Não haveria inibição ou recalçamento e sim uma reorganização da forma pela qual o cérebro responde a estímulos. Rosenfield não esclarece o que é trauma ou dor psicológica (fazendo, a meu ver, neste ponto, um reducionismo materialista) nem cria condições para se pensar o eu/sujeito dividido que habita em nós.

Com a inspiração merleau-pontyana, o corpo deve ser pensado tanto como estrutura física quanto experienciada, quer dizer, externo e interno, biológico e fenomenológico. A cognição é entendida como ação corporificada. A significação de ação corporificada contém dois elementos: primeiro, a cognição depende das experiências originadas pela posse de um corpo com diversas aptidões sensório-motoras; segundo, essas aptidões estão inseridas em um contexto biológico, psicológico e cultural mais amplo. Além da dupla corporeidade, Varela acentua que o eu ou o sujeito cognitivo é fundamentalmente fragmentado e dividido.

A experiência se torna essencial para se pensar o estatuto do eu ou do sujeito cognitivo. Ela faz parte do ser humano e o homem não pode ser pensado fora de um contexto experiencial, isto é, do mundo. Por outro lado, a experiência muda de instante a instante. O que, para a maioria de nós, permanece como um ponto de ancoragem e de identidade é o eu ou o ego.

Estudando o budismo, Varela vai nele buscar a idéia do eu como vazio. Não há, no budismo, uma ontologia. Esta é estranha à tradição oriental. A visão budista é pragmática. (É pela não postulação de uma ontologia, pela visão pragmática e pela importância da experiência que o budismo pode-se aparentar com o neopragmatismo). O corpo, lugar dos sentidos, não é, na tradição budista, tomado como equivalência do eu. O corpo muda, o ego é uma estrutura vazia. Nem ego nem corpo têm existência real. A consciência é a experiência mental que provém do contato com o objeto (junto com o sentimento, o impulso e o hábito que provoca). Ela sempre alude à percepção dualista da experiência onde há um experimentador, um objeto e uma relação (ou relações) que os vinculam. A consciência, no budismo, é apenas uma modalidade de conhecer. Não há nenhum eu real nem na consciência, nem no experimentador, nem no objeto da experiência nem nas relações entre eles. A aparência de totalidade e de continuidade faz com que se creia na existência de um eu mascarando a descontinuidade das consciências momentâneas. Para o budismo, o que se tem de real não é o eu mas a experiência.

É pela concepção de uma mente sem eu que Varela faz uma aproximação com a IA. Critica no entanto o cognitivismo, pela desvinculação da experiência humana real e pela centralidade da representação. Já o naturalismo biológico de Searle não encontra em Varela qualquer ressonância. O que Varela vem resgatar da psicanálise, de um modo pouco aprofundado, é a teoria das relações objetais (Klein, Fairbairn e Turkle), por ver nelas o entendimento das relações objetais internalizadas como esquemas interpessoais convergindo com a inteligência artificial.

A Consciência, o Eu e o Corpo em Freud

A consciência, o eu (ego) e o corpo são tratados ao longo de toda a obra freudiana. Privilegiarei somente alguns textos.

“Os dois princípios do funcionamento mental” (1911) inicia a discussão econômica do ego; a postulação da pulsão de morte no “Mais além do princípio do prazer” (1920) possibilita uma mudança na perspectiva representacional; em “O Ego e o Id” (1923) assiste-se à passagem da primeira para a segunda tópica; “Notas sobre o bloco mágico” (1925) esclarece sobre a flutuação da consciência e sua relação com a memória e o inconsciente; em “A negativa” (1925) temos uma ontogênese indissociável de uma teoria do conhecimento; “Inibição, sintoma e angústia” (1926) traz uma revalorização dos afetos.

Em “O ego e id”, Freud (1923) marca uma ruptura com a Psicologia clássica e com a Filosofia, deslocando a consciência do lugar de principalidade psíquica. A sustentação desse descentramento se faz pelas evidências clínicas trazidas pela hipnose e pelo sonho. (Nos autores cognitivistas consultados não encontrei qualquer referência à hipnose. Quanto ao sonho, Searle admite que eles têm outra forma de consciência mas não apresenta qual. Já para Sacks (Kayser, 1998), o sonho é que seria a atividade padrão da mente e o estar consciente uma interferência das percepções e da realidade nessa atividade).

A consciência é, na teoria freudiana, uma qualidade do psíquico atendendo apenas a um aspecto descritivo da vida mental. A psicanálise não se contenta com a descrição da consciência, pois ela não dá conta daquilo que nunca acede à consciência — a saber, desejos inconscientes, motores da vida psíquica. A descrição fenomênica de algo como inconsciente não traz qualquer benefício para a compreensão psíquica, constituindo-se mesmo, no dizer de Freud, num “retorno do preconceito que decreta a identidade do psíquico com o consciente” (Freud, 1923: 18). O que aí se coloca é uma linha demarcatória entre o que é objeto da Filosofia — a consciência — e o objeto da psicanálise — o inconsciente. O eu pensado a partir da consciência não possibilita o entendimento do humano em sua complexidade.

A mesma questão ressurgue, na atualidade, nas ciências cognitivas. O estudo da consciência marca campos de oposição e aponta insuficiências. Vimos como Searle (1998) pensa a consciência, estabelecendo sua argumentação a partir do eu (da primeira pessoa do singular), sem tratar, contudo, dos fenômenos inconscientes (o sonho como outra forma de consciên-

cia apenas fortalece a centralidade da consciência); como Dennett não a considera, pela sustentação da equivalência do humano ao maquínico; como Varela, apelando para a tradição budista, dissolve o eu, desconectando-o da consciência.

Foi pela teoria do recalque que Freud sustentou o descentramento da consciência, dela extraindo o conceito de inconsciente. Do ponto de vista descritivo, há duas classes de inconsciente: o latente, isto é, aquilo que poderia tornar-se consciente (chamado de pré-consciente) e o recalcado. Este último é o realmente inconsciente. Se a distinção não parece interessar muito à Filosofia, ela é, no entanto, capital na prática analítica.

A consciência depende do ego mas o ego não é equivalente à consciência. O ego é cindido e parte dele é inconsciente. Essa conclusão adveio da experiência clínica, pela constatação de que informar o paciente sobre as resistências não desfazia o recalque. A conclusão de Freud foi que haveria no ego — até então identificado com a consciência — uma parte recalcada dele cindida. O ego se apresenta, assim, dividido: um ego coerente, de um lado; do outro, um ego recalcado, inconsciente. (Um eu dividido é o que Varela considera como um ponto comum das diversas correntes das ciências cognitivas. Convém, no entanto, não fazer uma aproximação demasiado rápida entre o eu da psicanálise e o eu das ciências cognitivas).

A descoberta da divisão do ego, em 1923, promoveu uma reviravolta na tópica freudiana. Freud inventou, a partir daí, uma segunda tópica — id, ego e superego — conjugando-a à segunda teoria pulsional. As consequências disso não foram pequenas.

Primeiramente, a consciência passou a ser identificada com a superfície do psíquico. Todas as percepções sensoriais são conscientes. São conscientes, também, as percepções vindas “de dentro”: as sensações e os sentimentos. (Vale aqui lembrar como, na tradição budista, se pensam os agregados que “desembocam” na consciência).

A percepção interna adviria de processos dos estratos mais diversos e profundos do anímico. Seu paradigma corresponde aos da série prazer-desprazer. As sensações de prazer não constituem problema. São as desprazerosas que forçam uma alteração, uma descarga. A ampliação da teoria do recalque permitiu estabelecer as semelhanças e diferenças sobre como se tornam conscientes as idéias (pensamentos) inconscientes, por um lado, e as percepções internas (sensações e sentimentos), por outro.

Freud utilizou o referencial prazer-desprazer para falar da consciência (que ele colocara na superfície do anímico) das percepções internas. Prazer

e desprazer são as percepções mais originárias. Freud referia-se aqui a uma ontogênese, seguramente. Mas também, sendo um darwinista, ao falar na elementaridade do prazer-desprazer Freud conectou o humano à sua bagagem biológica, ao corpo biológico. Consciência e corpo se conjugam. A consciência do corpo é a das sensações e sentimentos. Mas serão sensações e sentimentos apenas isso?

O referencial prazer-desprazer dizia respeito às quantidades, mas em 1923 Freud trouxe seu caráter qualitativo. São qualidades diferentes e até contrapostas que são sentidas pelo ego. As percepções internas advêm do corpo — da “superfície” biológica — mas também dos estratos anímicos mais profundos e podem, quando bloqueadas, se configurarem como “sensações inconscientes” (Freud, 1923: 25), numa analogia com as representações inconscientes. Freud inverteu a postulação inicial. Até mesmo o mais elementar pode ser inconsciente. O ego sente. Sente com consciência e sente inconscientemente. O ego tem percepções advindas de fora e de dentro. A necessidade de um encadeamento processual entre as instâncias psíquicas (id, ego e superego) começou a se impor. Além disso, a comunicação e a diferenciação desses estratos anímicos e a sua relação com o corporal abriram, com a segunda tópica e a segunda teoria pulsional, um universo novo. A fundamentação do funcionamento psíquico sobre o par prazer/desprazer começou a se mostrar insuficiente.

Talvez aqui já valha a pena uma interlocução com as ciências cognitivas. Quem é o sujeito da cognição? Como se conhece?

Para os que propõem a linguagem como fundante do conhecimento (seja no neopragmatismo, no estruturalismo ou na SAI) — ainda que cada uma dessas linhas considere (ou desconsidere) a experiência de formas diversas e tenha perspectivas diferentes —, o sujeito da cognição é o sujeito da linguagem. Sacks, no entanto, pensa que “a linguagem é um instrumento mas (que) existem muitos tipos de consciência e formações de conceitos que têm de preceder a linguagem” (Kayser, 1998). Alinhada com o enfoque enativista e o de Sacks, algumas perguntas me ocorrem: a teoria freudiana permitiria formular uma teoria do conhecimento? Pode-se conhecer sem sentir? Aquele que sente conhece? Há diferentes modos de se conhecer? Qual o lugar desempenhado na cognição pelo corpo que a psicanálise nos apresenta?

A discussão metapsicológica torna-se fundamental para a discussão, ao privilegiar o ponto de vista econômico. Este fora proposto na primeira discussão sistemática que Freud fizera sobre o ego, em 1911, com a postulação dos conceitos de ego-prazer e ego-realidade. A postulação feita em 1923

alimentou-se da anterior. O ego surgiu, em 1911, dentro da primeira teoria pulsional (que opunha as pulsões sexuais às de autoconservação), fundamentando a gênese, ainda que mítica, do psíquico.

O ego tem que se haver, por um lado, com as tensões internas, as que se originam das pulsões sexuais e que demandam satisfação. Para atendê-las, o ego submete-se ao princípio do prazer, entra no registro do desejo, descarrega a energia (livre), funciona regido pelo processo primário. Este é o ego-prazer. Por outro lado, as exigências do mundo externo se impõem. O princípio do prazer se revela insuficiente para atendê-las, porque descarregar a energia ou alucinar a satisfação não aplacam a tensão gerada. A ausência de satisfação gera a desilusão. É necessário o surgimento de um outro princípio, o de realidade; de um outro registro, o das necessidades; de um outro processo, o secundário. Surge, como decorrência, o ego-realidade, fruto da desilusão. O princípio de realidade vem como uma modificação do princípio do prazer. Embora a representação do desagradável não seja prazerosa, ao representá-lo o aparelho psíquico busca evitar uma situação que o ponha em risco pelo não atendimento das necessidades vitais do organismo.

Assim descrito, o princípio de realidade parece assemelhar-se a uma ingênua teoria cognitiva da aprendizagem. A finalidade do princípio do prazer seria promover a ampliação da consciência? O princípio de realidade é uma “educação pulsional”?⁵

A pulsão não se educa. Ela insiste e persiste, pois que é a mola do psíquico. Além disso, prazer e desprazer não se confundem com a consciência e são insuficientes para dar conta do funcionamento humano. Ego-prazer e ego-realidade correspondem, tão-somente, a dois modos distintos de funcionamento mental que possibilitam ao ego lidar — o primeiro, com a realidade interna; o segundo, com a externa. Estes dois modos coexistem e não se excluem.

O que de fundamental o artigo de 1911 trouxe é que o ego passou a representar o psíquico, uma espécie de metáfora do humano: se é através

⁵ O texto de 1911 não é claro. A partir dele se pode desenvolver toda uma corrente psicanalítica — a psicologia do ego — que toma o princípio de realidade como mais adiantado, superior mesmo, ao princípio do prazer, privilegiando a sua emergência, tomando a ampliação da consciência como objetivo da cura. Ainda que discordemos dessa interpretação, reconhecemos que ela é possível, considerando-se apenas este vértice da questão. O princípio de realidade é tomado, por este enfoque, como princípio da realidade. Neste sentido, a psicologia do ego considera o mundo como pré-dado. Sobre esta discussão, ver Bastos (1998: cap. 3).

do ego que o ser humano acede à realidade (o ego-realidade regido pelo princípio de realidade), esta, por sua vez, tem que ser considerada, pois determina também a existência psíquica. A necessidade de uma externalidade se deve não apenas à prematuridade e dependência que caracteriza o ser humano ao nascer (embora o desamparo inicial do ser humano seja determinante deste processo) mas à decorrência que daí advém, própria do humano, que é a de se fazer humano através de um outro humano. Esse outro humano porta seus desejos e a cultura na qual está inserido na relação que estabelece com o *infans*. Freud, falando do ego, falou da constituição humana. Há uma experiência corporal — e aqui estamos falando tanto de um corpo biológico quanto de um corpo submetido às pulsões — e interacional nessa constituição.

Esta postulação do ego ainda apresenta muitos problemas. Um deles é a insuficiência do par prazer-desprazer. O que este par tem a ver com a pulsão?

A pulsão definida em 1915 — o modelo é a pulsão sexual — é uma força cuja fonte está no corpo somático que busca a satisfação através de objetos fantasmáticos os mais variáveis em percursos com vicissitudes. Apóia-se nas experiências de satisfação — nascidas do corpo erógeno, isto é, do corpo do *infans* submetido aos cuidados parentais —, de onde brota o desejo de se reencontrar o objeto perdido da satisfação.

Dentro da primeira teoria pulsional, prazer corresponderia à abolição da tensão e o desprazer adviria do aumento da excitação que, não se descarregando pela oposição do ego através do recalque, se transmutaria em angústia. Esta teoria dava conta de que o recalque recaía sobre as pulsões sexuais. O desprazer continuava a ser a mola do recalque, e a angústia sua consequência.

Em 1920, em “Além do princípio do prazer”, Freud postulou que o reinado do princípio do prazer era contrariado por tendências mais originárias. A função da compulsão à repetição — evidência da pulsão de morte — seria dominar ou ligar a energia para então estabelecer o primado do princípio do prazer. A pulsão de morte não se faz representar. A representação deixa de ser central.

A segunda teoria da angústia (Freud, 1926), reiterando a insuficiência do par prazer-desprazer, estabeleceu que a angústia não era uma mudança automática da energia do investimento pulsional recalçada, mas anterior ao recalque, sedimentação de antiqüíssimas vivências traumáticas. A angústia do nascimento seria seu protótipo, sendo o ego seu armazenador. A angústia

apareceu, então, como uma reação frente a situações de perigo, trazendo a marca do trauma, de um excesso que não ganha representação. Essa concepção da angústia correlacionou o desamparo do ser humano com as perdas objetais, permitindo uma nova leitura do ponto de vista econômico cujas repercussões na gênese do ego e de seu caráter são fundamentais.

A ontogênese do ego e do pensamento em Freud ampliam as condições para se retomar o diálogo com as ciências cognitivas. Em 1925, em “A negativa”, Freud discutiu o estabelecimento da função de juízo. O juízo implica atribuir ou desatribuir uma propriedade a algo e admitir ou impugnar a existência de uma representação na realidade. Mas quem, originariamente, realiza o juízo que leva a separar o prazeroso do desprazeroso, o interno do externo e o sujeito do objeto? Freud recorreu ao ego-realidade-inicial (*Real-Ich*) anterior (do ponto de vista lógico) à emergência do ego-prazer e do ego-realidade. Como correlacionar isto com a angústia traumática do nascimento?

Na minha leitura da emergência mítica do ego, a falta primeira seria a perda da completude experimentada na vida intra-uterina, constituindo-se no trauma do nascimento, gerador do protótipo da angústia, evidência da pulsão de morte. Esta perda — não representada — seria experimentada pelo *Real-Ich* (o ego-realidade inicial), um rudimento psíquico ainda indiferenciado do biológico. O ego-prazer seria uma estrutura segunda que já comportaria um certo nível de organização em relação a esse momento anterior. O ego-realidade inicial seria o princípio do princípio do prazer.

O conceito de ego-realidade inicial também esclarece o exame de realidade. Em meu entendimento, esse ego-realidade inicial é um pólo receptor mas é também uma pré-condição da capacidade de representação. Ele é o corpo biológico marcado pela **externalidade** (a da intersubjetividade) erotizado que permite construir o psíquico. Suas marcas advêm das experiências intersubjetivas. O ego-realidade inicial é um suporte biológico com uma virtualidade psíquica que, sob o domínio das forças pulsionais, começa a julgar, a discernir o bom do mau, estabelecendo o ego-prazer. Esse julgamento se faz através de uma “linguagem” pulsional (“quero comer isto” ou “quero cuspir isto”), fundada numa experiência corporal. Na subversão imediata à constituição desse corpo-ego-realidade-inicial, promovida pela pulsionalização do corpo, se instaura o primeiro diferencial psíquico: o bom — o que não causa desprazer e com o qual o ego se confunde; e o mau — o que produz desprazer e deve ser expulso do ego, constituindo-se o ego-prazer.

Essa construção inclui, de um lado, o recém-nascido, e de outro, a mãe (ou seu substituto), que porta a cultura. A mãe possibilita a ligação erótica (o “quero comer isto”); o bebê “livra-se” do masoquismo originário (registro da pulsão de morte) através da expulsão (o “quero cuspir isto”). Essa função de juízo e da constituição de pensamento antecedendo o verbal é desencadeada pelo desejo.

A criança, na nutrição, tem uma experiência de satisfação que faz uma marca mnêmica: a experiência biológica do aplacamento da fome ganha um registro psíquico, o de experiência de satisfação. Ao sentir novamente fome, é suscitado o desejo para investir a imagem mnêmica da percepção do objeto apacador da fome — o seio materno — e restabelecer a situação de satisfação primeira. O ego-realidade inicial seria o corpo-ego-do-bebê-seio-da-mãe numa experiência que, para ter continuidade, seria de satisfação. De um lado, a fome, que tem o leite como objeto. Do outro, ligado ao leite, o seio. O leite é o objeto real mas é o seio que o desejo busca. Busca a sua representação psíquica, que é a marca de satisfação pulsional e não cópia fotográfica do seio. (Portanto a representação não é de um mundo pré-dado).

As marcas mnêmicas dos objetos perdidos das experiências de satisfação são resignadas dentro do ego. Esses objetos (que são relações objetais sentidas como boas e, portanto, julgadas assim por esse ego rudimentar) são enlaçados pela pulsão e trazidos para dentro do ego, configurando uma estrutura: a das identificações primeiras sobre as quais se vêm juntar as identificações (e desidentificações) subseqüentes. O ego contém, assim, a história de seus objetos. Ele é histórico, regido por uma capacidade de julgamento pré-lingüística, a partir de experiências interacionais (da externalidade) e determinado pelo movimento pulsional de ligação (pulsões de vida) e de desligamento (das pulsões de morte). Constrói-se interacionalmente com o meio (humano), modificando-o e sendo por ele modificado. A constituição do ego, como metáfora do psíquico, corresponde à emergência do sujeito, que se dá pela angústia traumática do nascimento experimentada pelo ego-realidade inicial, o *Real-Ich*. É este o momento da cisão, do recalque originário, constitutivo do sujeito do inconsciente.

A constituição do sujeito é um ponto polêmico dentro das diferentes linhas de pensamento psicanalítico. No estruturalismo e no neopragmatismo considera-se que o sujeito só se constitui com a linguagem. Isso significa que sem linguagem não há pensamento. Para que haja pensamento é necessário que o eu se oponha a um outro, que tenha capacidade para julgar e para

estabelecer diferenças determinadoras de suas ações. Ao pensar a angústia de nascimento experimentada pelo ego-realidade-inicial como o momento da emergência do sujeito, estou propondo que há pensamento antes do advento da linguagem verbal. Considero que o advento da linguagem (que em Freud corresponde ao ego-realidade definitivo) amplia e enriquece o pensamento; contudo, a ontogênese do pensamento é concomitante à do ego e à da subjetividade. Reconheço as dificuldades existentes nesta afirmação. É preciso esclarecer o que estou tomando como sujeito e como pensamento não-lingüístico.

A subjetividade, como noção, não é atributo apenas do humano. Morin (1996) propõe pensá-la numa escala evolutiva biológica em que qualquer ser vivo necessita ser sujeito para se auto-eco-organizar. A subjetividade humana, no entanto, vai além. O humano pressupõe o *computo* (a auto-eco-organização), acrescentando-se a ele o *cogito*. A linguagem determina o *cogito*. Porém há mais: o sujeito do inconsciente. O humano comporta três níveis de subjetividade: o *computo*, o *cogito* e o sujeito do inconsciente.

Em minha leitura, em oposição à lacaniana, o sujeito do inconsciente não é criado pela linguagem mas pela pulsionalização do corpo. Essa construção, mítica, se sustenta na ontogênese do ego (como metáfora do psíquico), que é concomitante à do pensamento. Esse pensamento originário é um *computo* mas, diferentemente da bactéria, não se constitui fora de uma intersubjetividade. Uma bactéria, para realizar o *computo*, não demanda outra bactéria, não tem seu corpo erogeneizado, não é investida pelos desejos parentais. O *computo* humano que o ego-realidade-inicial (e seus desdobramentos em ego-prazer e em ego-realidade definitivo) realiza já tem a marca da pulsão, já sofre das suas vicissitudes. (Estaria aqui a possibilidade de se pensar os fenômenos psicossomáticos com seu famoso pensamento operatório?)

A ontogênese psíquica é movida pela força pulsional (*Drang*) mas não se reduz a ela. A pulsão não é, como propõe o neopragmatismo, apenas força. O argumento de que a pulsão é não-psíquica, não-subjetiva, fora do consciente e do inconsciente, não abole o que aqui nos interessa salientar: a pulsão ligada — ligação dada na intersubjetividade fundante — tem direção, busca a satisfação e produz sentidos. Do mesmo modo que a vida não pode ser pensada fora de suas bases físico-químicas mas não se reduz à físico-química, a pulsão não é o inconsciente mas o produz. Não é significação mas se torna. Não é linguagem mas tem uma “linguagem”.

A linguagem pulsional é extraída da experiência corporal numa relação

alteritária. Daí ela poder ser equiparada aos códigos da sexualidade — quero comer isto / quero cuspir aquilo; quero reter isto / quero expulsar aquilo — numa equivalência simbólica. O corpo é o lugar de eleição do simbolismo mais primitivo. Há uma universalidade do simbolismo da linguagem, universalidade comum a todas as línguas por sua determinação corporal mas que contém a singularidade que marca cada um de nós em nossas histórias tecidas dentro da cultura. A relação alteritária é o *fiat lux* dessa linguagem pulsional. A partir da linguagem pulsional outras linguagens podem ser criadas. Essa construção mítica da emergência humana nos leva a empreender novo diálogo com as ciências cognitivas.

O cognitivismo se apóia na idéia de representação. A crítica que Varela faz ao cognitivismo é que este pressupõe um mundo pré-dado, que seria representado por um olho incorpóreo. Freud admitiria esse mundo pré-dado e seu conceito de representação psíquica seria desta ordem?

Ao descentrar a consciência e propor um funcionamento psíquico regido pelo impacto pulsional, Freud não negou a existência de um mundo externo. Contudo, o acesso a ele se dá pelo movimento pulsional de amor e ódio dentro de uma experiência interacional humana. O mundo não está imutável. O ego dele toma conhecimento mas não a partir da consciência, de um olho incorpóreo. Esse ego é corporal.

No diálogo com Varela, a dificuldade surge pela descorporização que o autor faz do ego. O corpo é o lugar dos sentidos, como ele assevera, mas não só. O corpo é o lugar da erogeneização pulsional e da pulsão de morte. O eu e o corpo se ligam pela pulsão. Sem o conceito de pulsão, eu e corpo se dissociam. O ego-corporal sente através de sua capacidade inata de amor e ódio e através das experiências com o meio se vai configurando (e configurando o meio humano, como bem o sabem os pais). A constituição humana é, assim, um processo enativo.

Numa linguagem enativista, o ego-corporal seria o perceptor que pode guiar suas percepções em sua situação local. Essas situações locais estão mudando constantemente em função da atividade do perceptor — isto é, do ego —, tanto por sua estrutura sensório-motora quanto pelo movimento pulsional (o inconsciente estendendo suas “antenas” para captar o mundo). A compreensão da percepção (incluindo sensações e sentimentos conscientes e inconscientes) não é o mundo pré-dado mas a estrutura do perceptor, o ego, que é corporificado biológica e pulsionalmente. Deste modo, o ego atua e é modulado por acontecimentos ambientais. A ação é guiada perceptivamente em um mundo dependente do perceptor.

Por outro lado, a postulação da pulsão superando a dicotomia corpo/alma ou cérebro/mente reformula a teoria representacional. A representação da pulsão através de seus representantes (o pensamento e o afeto) não se assenta no conceito de intencionalidade. O que move a pulsão é o desejo. É no desejo de reencontrar o objeto perdido que ela se move. O pensamento é produto desse movimento. Pode tornar-se consciente (pela associação com a representação palavra) ou manter-se inconsciente, ligada aos afetos ou não (se recalcada). Estamos na esfera psíquica mas o corporal continua em cena. Além disso, há algo que jamais se representa — da ordem da pulsão de morte — mas que é fundamental na constituição do sujeito.

Julgamos antes das palavras, pensamos antes delas, nos constituímos e destituímos movidos pelas pulsões. Somos seres de afetos. Afetos que tomam corpo mas que não são apenas corpo. Nem só carne nem sem carne.

No imóvel ponto do mundo que gira. Nem só carne nem sem carne.
Nem de nem para; no imóvel ponto, onde se move a dança,
mas nem pausa nem movimento. E não se chame a isto de fixidez,
Pois que passado e futuro aí se enlaçam. Nem ida nem vinda,
Nem ascensão nem queda. Exceto por este ponto, o imóvel ponto.
Não haveria dança, e tudo é apenas dança.
Eu só posso dizer que estivemos ali, mas não sei onde,
Nem quanto durou esse momento, pois seria situá-lo no tempo.

T. S. Eliot

Referências Bibliográficas

- BASTOS, L. A. M. *Eu-corpando: o ego e o corpo em Freud*. São Paulo: Escuta, 1998.
- CAVELL, M. *The psychanalytic mind: from Freud to philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- ELIOT, T. S. *Quatro quartetos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- FREUD, S. Formulaciónes sobre los dos principios del acaecer psíquico [1911]. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. Mas allá del principio del placer [1920]. In: _____. *Obras completas*.

- Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. El yo y el ello [1923]. In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. Nota sobre la pizarra mágica [1925]. In: _____. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____. Inhibición, síntoma y angustia [1926]. In: _____. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- GREEN, A. Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes: un dialogue difficile. Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes. *Revue Française de Psychanalyse*. Paris, p. 61-72, 1996.
- KAYSER, W. (org.). *A maravilhosa obra do acaso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MORIN, E. A noção de sujeito. In: *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- PALLY, R. Bilaterality: hemispheric specialisation and integration. *International Journal Psycho-Analysis*, n. 79, p. 565-578, 1998.
- _____. How brain development is shaped by genetic and environmental factors. *International Journal of Psycho-Analysis*, n. 78, p. 587-592, 1997.
- PEDRO, R. M. L. A cognição do híbrido. In: D'AMARAL, M. T. (org.). *Contemporaneidade e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.
- SANTOS, B. S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, p. 46-71, s/d (mimeo).
- SEARLE, J. R. *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- VARELA, F. *Conocer*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa, 1992.