

Substância ou complexo perceptivo?

A questão do sujeito enquanto consciência ou associações psíquicas

Weslley Rodrigues¹

RESUMO

O presente artigo discute a autenticidade da inserção do pensamento de Sigmund Freud na filosofia da mente. Como esta vertente filosófica tem René Descartes como um de seus precursores, faz-se uma análise paralela de ambos os pensadores. Discute-se a percepção que se tem do funcionamento e da natureza da mente, pondo-se como um dos principais focos de reflexão, consequentemente, o conceito de sujeito no interior do pensamento de cada um dos autores investigados. Na sequência, reflete-se sobre a relação entre mente e corpo. Chega-se, por exemplo, à conclusão de que a noção de sujeito cartesiana é substancial, enquanto a freudiana é funcional, organizadora, que resulta na compreensão de que a ideia não é uma expressão original do ser, mas mero complexo associativo. Tais concepções põem o cartesianismo e freudismo em tradições distintas do pensamento ocidental. Todavia isto não faz com que Freud, enquanto aquele que refletiu as principais questões da filosofia da mente, não seja, à sua maneira, devedor do cartesianismo, como tantos outros empiristas.

PALAVRAS-CHAVE

Mente; Corpo; Sujeito; Substância; Aparelho.

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Lattes: [1083517369193361](https://lattes.cnpq.br/1083517369193361). E-mail: lima.starley@gmail.com.

Substance or perceptual complex?

The question of the subject as consciousness or psychic associations

ABSTRACT

This article discusses the authenticity of the inclusion of Sigmund Freud's thought in the philosophy of mind. As this philosophical branch has René Descartes as one of its cardinal precursors, a parallel analysis of both thinkers is conducted. The perception of the functioning and nature of the mind is discussed, placing the concept of the subject within the thought of each of the investigated authors as one of the main foci of reflection. Subsequently, the relation between mind and body is reflected upon. It is concluded, for example, that the Cartesian notion of the subject is substantial, while the Freudian is functional, organizational, leading to the understanding that the idea is not an original expression of being, but merely an associative complex. Such conceptions place Cartesianism and Freudianism in distinct traditions of Western thought. However, this does not mean that Freud, as someone who reflected on the main questions of philosophy of mind, is not, in his own way, indebted to Cartesianism, like so many other empiricists.

KEYWORDS

Mind; Body; Subject; Substance; Apparatus.

Recebido: 13/01/2025

Aceito: 03/07/2025

Publicado: 07/10/2025

Doi: <https://doi.org/10.59780/mtxf3353>

Introdução

Fátima Caropreso e Richard Simanke, tratando da importância da metapsicologia freudiana e de seu resgate feito no contexto das pesquisas realizadas em alguns campos da neurociência contemporânea, escrevem o seguinte:

nessa problemática, algumas questões ganham destaque. Em primeiro lugar, o problema das relações do mental com o cerebral ou, num sentido mais amplo, com o corporal – isto é, o famoso problema mente-cérebro ou mente-corpo da filosofia da mente. A metapsicologia, de fato, para Freud, apresenta-se, antes de tudo, como uma teoria dessa relação, o que se manifesta, por exemplo, no destaque concebido à teoria das pulsões (os *Trieb* freudianos), explicitamente apresentadas como assinalando o lugar do psíquico e do somático e como instrumento conceitual para a teorização dessa articulação (2011, p. 13).

Os autores recordam que a questão fundamental tratada pela metapsicologia – a relação mente-cérebro ou mente-corpo – a põe em concernência com a filosofia da mente, fazendo da psicanálise freudiana herdeira das questões iniciadas e legadas por aquela. De acordo com Osmir Gabbi Junior, a vertente filosófica na qual Freud estaria inserido, dentro da filosofia da mente, seria o empirismo:

Freud aparentemente adota uma concepção materialista, nega a dualidade entre substâncias psíquicas ou mentais e substâncias físicas. Adiante, veremos que ele igualmente recusa a concepção de substância, adotando no seu lugar a concepção introduzida por Hume e Berkeley de que as coisas consistem em processos resultantes de sequências de eventos sensoriais ligados por leis de associação. Portanto, ele exclui qualquer solução do tipo cartesiano e indica sua preferência pelas concepções empiristas (2003, p. 24).

O presente artigo analisa se as afirmações feitas por Gabbi Junior se sustentam após uma leitura detalhada da exposição sobre a relação mente e corpo, em Descartes e Freud. A escolha de René Descartes como interlocutor de Sigmund Freud para discutir as questões a que nos propomos se dá justamente pela suposição de que o filósofo francês é um dos precursores da filosofia da mente (Schultz; Schultz, 2020). Com a análise paralela de ambos se objetiva observar se há uma relação de Freud com as problemáticas legadas pelo cartesianismo e, ao mesmo tempo, se aquele estaria relacionado com as questões da tradição da filosofia da mente. E, por último, se o pensamento freudiano se distanciou do cartesianismo acerca das concepções que relacionam mente/sujeito, aproximando-se assim da perspectiva empírica.

Não haveria espaço em um artigo para que tal análise percorresse a ampla obra de cada um desses pensadores. Dessa maneira, tivemos que escolher como foco principal dois textos, a

saber, as *Meditações metafísicas* (2017)² e o *Projeto para uma psicologia científica* (1950/1996)³. De forma que nosso questionamento se organiza com maior clareza a partir das seguintes interrogações: que relação teria o *Projeto* com o pensamento de Descartes? Haveria no *Projeto* alguma teoria do sujeito? Se sim, esta seria em algo influenciada pelo cartesianismo? Não deixaremos, no entanto, de fazer considerações de uma ou outra obra dos autores, quando for necessário.

A noção de sujeito enquanto substância em René Descartes

Na primeira parte dos *Princípios da filosofia*, no princípio 51, Descartes expõe que: “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir (2006, p. 45). E, ainda no mesmo princípio, o próprio Descartes afirma que a única substância dessa natureza é Deus, afinal este é o único que só tem necessidade de si próprio para existir. Neste sentido, o critério de substância seria a plena independência e autossuficiência ontológica. No entanto, a questão se complexifica quando no final do princípio 51, se lê: “mas porque entre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só tem necessidade do concurso ordinário de Deus para existir” (2006, p. 45). As primeiras são atributos e qualidades da substância, e as segundas, que dependem de Deus para sua existência e, por isso, estão desprovidas de autonomia ontológica, o filósofo também nomeia de substâncias. Mas, se o critério inicialmente apresentado para substância é justamente a autonomia, por que há outras substâncias além de Deus? Ethel Rocha nos auxilia na compreensão desta questão quando explica como ocorre na filosofia cartesiana a relação entre a substância e os atributos, indicando que:

a substância parece depender não apenas de atributos que são modos dos quais ela é sujeito de inerência, mas agora parece depender também de um atributo essencial e imutável, ou seja, aparentemente a substância depende também de um tipo específico de atributo para existir (Rocha, 2023, p. 350).

A primeira forma de atributos, os modos da substância, são acidentes, porque caracterizam a substância como qualidades inerentes a esta, sendo dependentes da substância

² A partir deste momento iremos chamá-la de *Meditações*.

³ Passaremos a nos referir a esta obra somente como *Projeto*, e em alguns momentos optamos por utilizar a tradução feita desta por Gabbi Junior, e que consta em suas *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise* (2003).

para existir, mas em nada tornando a existência desta dependente daquelas. Não é que constituam a natureza da substância, mas a expressam. É a natureza da substância que as constitui. Esta suposição se diferencia em relação ao segundo tipo de atributo, que é essencial e subjacente à própria substância, estabelecendo sua identidade. Esta questão fica mais clara no princípio 53:

se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e dos qual todos os outros atributos dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa (Descartes, 2006, p. 46).

O atributo essência constitui a natureza da substância, atuando nela como seu princípio de identidade e por isso imutável, é aquilo que constitui propriamente o sujeito, enquanto essência e substrato. Com isso, o critério básico para a noção de substância não é a autonomia ontológica, mas o atributo essencial. A classificação de substância do pensamento (*res cogitans*) e da extensão (*res extensa*) ocorre não por independência ontológica, que só existe em relação a Deus enquanto substância, mas por sua independência em relação aos modos. Pois, embora criados por Deus e deste dependentes, cada qual, pensamento e extensão, é constituído por atributos essenciais. Significa dizer que estes constituem uma relação de identidade e imutabilidade consigo mesmas, expressando-se por meio de diversos modos, mas independente de todos eles, persistindo a ser o que são. É isto propriamente o sujeito, de acordo com Abbagnano, “a substância propriamente dita, o que permanece após retirados os acidentes enquanto predicados” (2007, p. 1096). A mais clara noção de sujeito é encontrada na própria obra de Descartes, em suas *Segundas objeções*:

toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pelo qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real ideia, chama-se substância. Pois não possuímos outra ideia de substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas ideias, porquanto a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real (Descartes, 1996, p. 374).

Neste sentido, sujeito é a realidade imediata e formal adjacente nas coisas, fazendo com que possam ser objetivamente concebidas. A seguir, interessa-nos apresentar o reflexo dessa

noção de sujeito para o modo de funcionamento do pensamento e, conseqüentemente, da mente,⁴ segundo Descartes.

A natureza da mente no cartesianismo: substancial e consciente

O início da segunda meditação é uma recordação do tema fundamental da primeira, que é o estabelecimento de um dos princípios básicos do método cartesiano, a dúvida radical.⁵ A partir desta ele parte do pressuposto de que todas as coisas que observa e sente, que decorrem da experiência de seus sentidos, não existem:

suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nunca houve nada de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que então poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nada mais, a não ser que não há nada de certo no mundo (2017, p. 42).

Além da dúvida, a radicalidade do método consiste em pressupor que as coisas que se observam, sentem e ouvem, ou seja, todo o mundo sensível e as informações nele obtidas podem ser resultado do engano de um gênio maligno.⁶ Mas, qual é o primeiro resultado de seu método? Justamente a descoberta da substância pensante, do *cogito*, como é exposto com muita clareza no *Discurso sobre o método*:

mas imediatamente observei que, ainda que desejasse pensar que tudo era falso, era absolutamente necessário que eu, assim que pensei, deveria ser algo; e como observei que esta verdade, eu penso, logo existo [*cogito ergo sum*], era tão certa e de tal evidência que nenhuma base para dúvida, ainda que extravagante, poderia ser alegada pelos cétricos capazes de abalá-la (Descartes, 2011, p. 36-7).

⁴ “A substância, em que reside imediatamente o pensamento é aqui chamado espírito. Todavia, tal nome é equívoco, pelo fato de atribuírem tantas vezes ao vento e aos licores muito sutis; mas não sei de outro mais próprio” (Descartes, 1996, p. 374). Homero Santiago (2017) chama atenção para o fato de mente e espírito em Descartes serem o mesmo, o uso distinto dos termos às vezes depende somente da língua em que seu texto foi escrito ou traduzido, mente (*mens*), é presente no texto latino, enquanto espírito (*esprit*) é recorrente nas versões francesas. Descartes faz uso do termo mente como uma substituição do termo alma (*anima*). De modo que, ao longo de nosso texto, faremos uso das palavras alma, espírito, ou mesmo Eu, que em Descartes são variados nomes para a substância imaterial.

⁵ “Suporei, pois, que não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons não passam de ilusões e enganos de que se serve para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo como não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum sentido, mas crendo falsamente ter todas essas coisas” (Descartes, 2017, p. 38).

⁶ Esse gênio maligno é apresentado na primeira meditação, como consta na nota anterior, que faz referência à dúvida radical.

A afirmação da existência do Eu enquanto substância pensante resiste até mesmo ao engano do gênio maligno enganador: “não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (Descartes, 2017, p. 43). O pensamento é então posto como substância, porque é o substrato fundamental da condição de existência do Eu, sendo a natureza própria deste, sua essência. Se o pensamento é o princípio constituinte do Eu, seu sujeito, configurando-se como sua identidade, todos os outros atributos da mente, constituem apenas modos e/ou predicados, incapazes de servir como prova cabal da existência do Eu. Portanto, analisa-se os atributos do pensamento ou da alma, sob o critério da dúvida radical aliada à perspectiva do engano do gênio maligno, porque somente o que de fato é o sujeito resiste aos critérios da prova de existência do método. Tudo o que é modo da substância pensante resistirá à prova, somente enquanto dependente da existência do pensamento.

Na análise dos atributos do pensamento, na segunda meditação, inicia-se referindo-se ao apetite e o ímpeto para o movimento, que não resistem aos critérios de prova ontológica do método porque necessitam da existência do corpo, que ainda não foi comprovado, ocorrendo o mesmo em relação aos sentimentos (Descartes, 2017, p. 45). A imaginação é um outro atributo posto sob análise, e imaginar é, segundo Descartes, “contemplar a figura e a imagem de uma coisa corporal” (2017, p. 47). Logo, o recurso da imaginação faz uso de objetos materiais externos ao pensamento, para compor imagens internas ficcionais. No entanto, o pensamento não pode depender do que lhe é desconhecido, nem do que é “fingido ou inventado pela imaginação” (Descartes, 2017, p. 47). Assim, a imaginação, apesar de ser um atributo do pensamento, não é sua essência e depende da prova do mundo externo. Ao mesmo tempo é reconhecido que o apetite, a vontade, o desejo, a imaginação fazem parte do pensamento, afinal: “o que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Por certo não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza” (Descartes, 2017, p. 48).

O que significa dizer que fazem parte do pensamento, mas não o constituem como essência? Significa que são atributos modais, que expressam as qualidades do pensamento, sem que a identidade deste dependa de tais qualidades para existir. O pensamento é a única coisa que não pode ser desprendida do Eu, e, por isso, o fundamento da existência deste: “pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser e de existir” (Descartes, 2017, p. 46). Descartes conclui seu raciocínio da seguinte maneira: “não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 2017, p. 46). Chega-se à conclusão de que o pensamento é o atributo

essencial, na medida em que estes outros atributos são os modos do pensamento, suas ações, atividades, predicados próprios do exercício de pensar. De modo que, em sua reposta às *Segundas objeções*, encontra-se que o pensamento é “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores” (Descartes, 1996, p. 373). Define-se então com precisão que o pensamento é uma “razão, um entendimento, um espírito”, sempre transparente para a mente do indivíduo. Isto é, além da definição do pensamento, um argumento para indicar o motivo de a vontade e os outros atributos, anteriormente descritos, serem somente atributos modais, e não essenciais: “mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento” (Descartes, 1996, p. 373).

Com isso, demonstra-se como o pensamento é o sujeito do Eu, por ser aquilo pelo qual de fato ele existe e está em relação transparente e imediata. Acerca dos pensamentos, Descartes faz ainda a seguinte afirmação: “entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é apenas a estes que convém o nome de ideia” (2017, p. 60). Raul Landim, comentando a noção de ideia para Descartes, explica que essas imagens das coisas no pensamento são tanto a representação operativa do intelecto quanto a coisa pensada: “é a operação do intelecto ou a realização do ato que é representativo, pois ele exhibe uma coisa que, dessa maneira, se torna uma coisa inteligida ou pensada, isto é, um objeto para o intelecto (Landim, 2014, p. 672). Landim recorda então que, de acordo com as *Meditações*, a ideia está presente em todos os modos do pensamento, como fica claro a seguir, na afirmação de Descartes:

como quando me represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, quando quero, que temo, que afirmo ou que nego, concebo bem alguma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também uma outra coisa, por esta ação, à ideia que tenho daquela coisa; e, desse gênero de pensamentos, uns são denominados vontades ou afecções e os outros, juízos (2017, p. 60-1).

Como reflexo dos modos de pensamento a que cada ideia está imbricada, pode-se dizer que as ideias são todas iguais, são todas elas operações do intelecto. Acerca de sua origem nos é comunicado: “ora, dessas ideias, umas parecem-me ter nascido comigo, outras me ser estranhas e vir de fora, e as outras feitas ou inventadas por mim mesmo” (Descartes, 2017, p. 61-2). Ou seja, há ideias que são inatas, outras, reflexo da experiência, e outras, reflexo da composição, da criação do próprio sujeito. As distintas origens das ideias pressupõem relações de representação de realidades objetivas distintas, e, com isso, há entre as ideias diferenças qualitativas:

pois, de fato, aquelas que me representam substâncias são sem dúvida algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, ou seja, participam por representação em mais graus de ser ou de perfeição do que as que me representam somente modos e acidentes (Descartes, 2017, 65).

A diferença das ideias não depende especificamente dos modos, enquanto atos de cognição, afecção e vontade, mas dos objetos que estas representam enquanto imagens. Mas é a natureza das ideias enquanto imagens, na relação com o que representam, que define sua qualidade modal ou tipo de operação intelectual. O fundamental é que, as ideias não somente são distintas umas das outras, como têm graus distintos de perfeição. Sobre a relação de representação das ideias com seus objetos, Landim descreve o sistema representacional cartesiano como realismo representacional, isto porque, segundo este, para Descartes:

o intelecto percebe imediatamente tudo o que nele ocorre. Ao perceber imediatamente, através de uma ideia inata, a realidade objetiva (ou essência) do ser objetivo, o intelecto apreende algo que não depende do pensamento humano, mas que existe efetivamente ‘fora’ do pensamento (Landim, 2014, p. 686).

Landim faz referência à quinta meditação e à terceira meditação. Na quinta, está descrito que as figuras geométricas existem na mente independentes do que representam lá fora. Nesse sentido, o pensamento enquanto operação e imagem é uma relação imediata e realística com a própria coisa representada, é na própria mente uma realidade objetiva (Descartes, 2017, p. 98). Mas, segundo a terceira meditação, as ideias estão sob a lei de causalidade, podendo ser causa umas das outras, mas não podendo chegar a uma correlação causal ao infinito; é preciso que existam fora do pensamento objetos (realidade formal) que sirvam de algum modo como causa das ideias; se não, estas seriam representações do nada (Descartes, 2017, p. 67).

Outra consequência que se pode tirar desta relação imediata do pensamento consigo mesmo, ou seja, das ideias enquanto operação e representação ao mesmo tempo, é que o Eu, ou a mente em Descartes, é plenamente consciente, porque é, como já havíamos exposto, completamente transparente para si mesma. Afinal, o pensamento é base ontológica da prova da existência do Eu, porque é o único inicialmente capaz de se apresentar, de forma imediata, “clara e distintamente” (Descartes, 2017, p. 59).

Corpo e mente: substâncias individuais que compõem uma unidade

De acordo com a sexta meditação, o ser humano é constituído não somente de pensamento, mas também da extensão, cujo sujeito é o corpo⁷:

e, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto, não obstante, porque de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que, do outro, tenha uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele (Descartes, 2017, p. 117-8).

Entre os pressupostos para a prova da existência do corpo, está a natureza da qualidade de alguns predicados do pensamento, tal como a imaginação, que não é pura intelecção, mas reflexo do uso de ideias compostas a partir de corpos externos ao Eu, alheios ou intimamente presentes como o próprio corpo do indivíduo (Descartes, 2017, p. 109-11). Mas, como se dá a relação entre a mente e o corpo, como se integram, e ainda, qual a função do corpo? Sobre estas questões encontra-se alguma resposta a seguir:

a natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, de fome, de sede, etc., que não estou somente alojado em meu corpo, assim como um piloto em seu navio, mas, além disso, que lhe sou estreitamente conjunto e tão confundido e misturado que componho como que um único todo com ele. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista algo que se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessita beber ou comer, conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo (Descartes, 2017, p. 122).

Corpo e mente estão profundamente integrados, de tal modo que as afecções do corpo estão emaranhadas ou intimamente relacionadas com a mente, apresentando-se como formas de pensamento, ainda que confusas. Descartes busca precisar a natureza dessa mistura, localizando no corpo o ponto de interconexão.⁸ O corpo tem uma outra função fundamental, que fica ainda mais explícita a seguir:

⁷ Definição do próprio Descartes: “a substância, que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local etc., chama-se corpo” (1996, p. 374).

⁸ O ponto de interconexão que Descartes localiza entre mente e corpo é o cérebro, ele indica que o “espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro” (2017, p. 129). Isto é indicado na sequência, de uma das menores partes do cérebro, “a saber, aquela onde se exerce a faculdade a que chamam o senso comum” (Descartes, 2017, p. 129), que viria a ser a glândula pineal. Esta é uma novidade e contribuição fundamental de René Descartes, a ideia de que a mente tem conexão com um órgão material.

ora, essa natureza bem me ensina a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e dirigir-me àquelas que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que, dessas diversas percepções dos sentidos, jamais devíamos tirar nenhuma conclusão sobre as coisas que estão fora de nós, sem que o espírito as tenha cuidadosa e maduramente examinado (Descartes, 2017, p. 124).

Por meio da relação dor e prazer, ou prazer e desprazer é que o ser humano pode mover-se, existir, realizar ações com segurança em sua relação com o mundo material. Mas, apesar da dignidade que Descartes oferece ao corpo, instituindo-o como substância e, conseqüentemente, como objeto fundamental de pesquisa e compreensão filosófico, as informações que dele emanam são imprecisas, e os sentidos não são o meio mais seguro de conhecimento de acordo com as *Meditações*. Neste sentido, o pensamento continua ocupando lugar privilegiado na relação com a verdade e com o saber.

A centralidade e a liberdade do Eu como sujeito do conhecimento

O resultado do que apresentamos até o momento é que a mente é promovida a sujeito do saber, plenamente capaz de conhecer adequadamente a verdade. Isso lhe oferece uma dignidade especial em referência à subjetividade. Afinal, tem uma relação imediata e consciente com o pensamento, na medida em que as ideias puramente intelectivas lhe são inatas, e não transmitidas pela experiência (Descartes, 2017). Com o uso adequado do método, que é justamente as regras para a direção do espírito (Descartes, 2011), o indivíduo é capaz de conhecer até mesmo Deus, ainda que desprovido da revelação divina transmitida pelos saberes teológicos: “somos advertidos de que tudo o que se pode saber de Deus pode ser demonstrado por razões que não precisam ser buscadas em outro lugar que não em nós mesmos e que nosso espírito sozinho é capaz de fornecer” (Descartes, 2017, p. 5). É verdade que Deus permanece em posição especial, enquanto única substância com plena autonomia ontológica, da qual todas as coisas criadas do mundo dependem, servindo também de suporte epistemológico: “depois, experimento em mim mesmo certa potência de julgar, a qual sem dúvida recebi de Deus, bem como todo o resto das coisas que possuo; e como ele não queria iludir-me, é certo que não me deu tal que eu possa um dia falhar, quando a usar como é preciso” (Descartes, 2017, p. 84).

Mas, esta “certa potência de julgar”, ainda que presenteada por Deus, é inata ao pensamento e mente humana. Com isso, o Eu cartesiano pode ser plenamente responsável pelo método de aquisição da verdade. O que Descartes faz, de acordo com Joceval Bitencourt, é “tomar o homem, o sujeito, como instância a partir da qual o conhecimento da verdade vem ao

mundo, é uma característica que identifica e diferencia a filosofia de Descartes de todo o pensamento filosófico que o antecedeu” (Bitencourt, 2017, p. 12). Com isto, conclui-se que é a partir do cartesianismo que “o conceito de subjetividade se tornou presença comum no discurso do pensamento contemporâneo, dessa maneira, recorre-se a ele para fundamentar qualquer forma de discurso” (Bitencourt, 2017, p. 6), ou mesmo para refutar. Bitencourt conclui que: “a partir da filosofia moderna, mais especificamente, a partir da filosofia de Descartes, este conceito de sujeito irá adquirir uma referência precisa e exclusiva para designar o homem” (2017, p. 148).⁹

A potência da racionalidade e do novo lugar do Eu enquanto sujeito do conhecimento torna-se muito clara na reflexão cartesiana sobre o livre-arbítrio, suscitada no contexto em que é preciso justificar por que o ser humano tem concepções incorretas, apesar de sua capacidade de julgar. Descartes questiona: “de onde então nascem meus erros? A saber, só do fato de que, sendo a vontade muito mais ampla e mais extensa do que o entendimento, não a contendo nos mesmos limites” (2017, p. 91); e ainda:

ora, se me abstenho de dar meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com clareza e distinção, é evidente que o uso muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la, ou assegurá-la, então já não me sirvo como devo do meu livre-arbítrio; e, se asseguro o que não é verdadeiro, é evidente que me engano; até mesmo, ainda que eu julgue segundo a verdade, isso só ocorre por acaso, e não deixo de falhar e de usar mal meu livre-arbítrio; pois a luz natural ensina-nos que o conhecimento do entendimento sempre deve preceder a determinação da vontade. E é nesse mau uso do livre-arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro (2017, p. 92).

Por conseguinte, o erro é consequência da apreensão do saber quando a vontade precede o juízo. Conclui-se, portanto, que: primeiro, o sujeito no exercício de sua liberdade pode ter pleno controle de sua vontade, e fazer com que esta se adeque a seu juízo; segundo, que o uso autêntico da liberdade se dá justamente quando o sujeito faz justiça a sua racionalidade. O Eu é livre enquanto sujeito do pensamento, significa não somente capaz de compreender plenamente as informações internas e externas a si, mas de gerir, administrar e controlar os impulsos decorrentes da vontade. A liberdade que se dá por meio da racionalidade eficiente é uma qualidade decorrente da própria natureza do pensamento enquanto sujeito. Com estas reflexões, Descartes põe a mente no centro da problemática que provocará o surgimento não somente de um campo de pesquisa filosófica, como a filosofia da mente, mas de pesquisa

⁹ Esta nova referência de sujeito é exposta com precisão por Abbagnano: “o eu, o espírito ou a consciência, como princípio determinante do mundo, do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo” (2007, p. 1096).

científica, como a neurologia. O *Projeto*, como ficará claro a seguir, trata, ainda que desde outros pressupostos teóricos e metodológicos, das principais questões que Descartes tratou sobre a mente e sua relação com o corpo.

A arquitetura do aparelho psíquico: os neurônios e seus desenvolvimentos

O *Projeto*, enquanto texto metapsicológico, apresenta-se “como a construção de um modelo teórico não isomórfico da relação mente-cérebro” (Caropreso; Simanke, 2011, p. 14). Portanto, a metapsicologia de nenhuma maneira é uma metodologia realista de localização dos atos psíquicos a partir do cérebro. Sobre o método de trabalho do *Projeto*, pode-se dizer três coisas: 1. é “um modelo teórico-abstrato de funcionamento do cérebro” (Monzani, 2014, p. 118); 2. que “no lugar de um modelo realista do sistema nervoso é proposto um novo modelo que deve funcionar segundo o princípio do *als ob* (como se)” (Gabbi Jr., 2003, p. 47); e por último, 3. “busca uma teoria funcional e não anatômica do aparelho mental” (Gabbi Jr., 2003, p. 21).

Tendo oferecido os pressupostos para a construção que o *Projeto* faz do aparelho, façamos uma síntese básica de sua arquitetura. Freud, como reflexo da neurologia de sua época, pensava o aparelho a partir de duas ideias básicas. A teoria do neurônio – do anatomista Wilhelm von Waldeyer-Hartz, que consolidou o neurônio como unidade material básica do sistema nervoso – e a perspectiva físico-química, que consiste em que os atos psíquicos são reflexos de uma quantidade¹⁰ que flui pelo aparelho, podendo, como veremos adiante, modificar-se, por decorrência de alguns fatores, em seu movimento e intensidade. A forma de trabalho dos neurônios responde à lógica inercial, que é uma tendência a descarregar toda quantidade que incide sobre o aparelho, fazendo com que este não admita o acúmulo da quantidade (Caropreso, 2008, p. 103). Com isso, se configura um dos três sistemas de neurônios, nominados de Φ , responsável pelo processo primário, que é onde o aparelho sofre o impacto da quantidade que vem diretamente do mundo exterior. Φ , nesse sentido, é um sistema meramente perceptivo e cumpre com perfeição a lógica própria da inércia, onde o corpo tende a permanecer no seu estado anterior.

Como explicitado anteriormente, os atos psíquicos são reflexos das movimentações dessa quantidade e a relação ou distribuição destas nos neurônios. Como justificar, no entanto, a memória? Isto porque neurônios perceptivos não poderiam ter alterações, estando sempre no

¹⁰ Apresentada simbolicamente no *Projeto* como Q ou Qn.

mesmo estado anterior, com as mesmas condições para a recepção da quantidade externa. Mas a memória, pelo que dela se representa na consciência, tem de ser capaz de guardar modificações. Logo, os neurônios, enquanto propriedades materiais, teriam de ser alterados para executar a função recordativa. Dessa maneira, foi necessário desenvolver a existência de um segundo grupo de neurônios, nominando-o sistema Ψ .¹¹ A memória seria reflexo das suspensões das chamadas barreiras de contato, que formariam caminhos privilegiados de percurso dessas quantidades. A este processo chamou-se facilitações.¹²

O sistema Ψ constitui o processo secundário, porque nele, pela existência das barreiras, é impossível que não se produza acúmulo e ponha a inércia em um certo desequilíbrio. Mas, cooperando ainda com a lógica do processo primário, o processo secundário opera de acordo com o princípio da constância, visando livrar-se da quantidade para readquirir o equilíbrio. Em Φ as barreiras não funcionam porque as quantidades incidem diretamente neste a partir da fonte externa, de modo que são muito intensas. Como Ψ recebe o que foi parcialmente descarregado pela via motora de Φ , as barreiras se fazem mais resistentes. Em Ψ , além de as barreiras produzirem acúmulo, ocorre ainda que há uma outra fonte de quantidade que incide sobre esta, que é de origem endógena e contínua. O trabalho para descarga da quantidade neste sistema não ocorre de maneira reflexa como em Φ , é preciso uma ação específica.¹³ Caso esta ação não ocorra, surge no aparelho o estado de desamparo, ou mesmo dor, que é reflexo da falha do sistema, e se define como a “irrupção de Qs enormes em Φ e Ψ , maior que os estímulos em Φ ” (Freud, 2003, p. 186).

Freud expressa que “o sistema nervoso tem a mais decidida inclinação para fuga da dor” (2003, p. 186), porque o objetivo é a satisfação, que é descrita como o reflexo da eliminação da tensão produzida no aparelho pelo acúmulo de excitação. A satisfação “tem as consequências mais decisivas para o desenvolvimento funcional do indivíduo” (Freud, 2003, p. 196). Uma destas consequências é o surgimento do estado desiderativo, que analisaremos com maior

¹¹ De acordo com Freud, “os neurônios, cujas barreiras de contato se fazem valer, de modo que só deixam passar Qn com dificuldade ou parcialmente” (2003, p. 179). As barreiras de contato estariam presentes entre um neurônio e outro.

¹² Perceba que um neurônio não é anatomicamente distinto do outro. O que distingue os sistemas entre si é somente o nível de facilitação da barreira e a intensidade da quantidade, como deixa claro Caropreso: “a diferença entre os dois sistemas seria decorrente do modo de ação da quantidade em cada um deles, e não de fatores constitucionais” (2008, p. 111).

¹³ A ação específica é descrita como “uma intervenção que, por um certo tempo, remova do interior do corpo a liberação de Qn, e essa intervenção exige uma alteração do mundo externo (aprovisionamento de alimento, proximidade do objeto sexual)” (Freud, 2003, p. 196). Em tenra idade esta ação só pode ser feita por um terceiro, um recém-nascido, por exemplo, é incapaz de tal ação.

profundidade posteriormente. Até o momento foram descritos os processos quantitativos, mas e os atos qualitativos da mente, de onde se originam, como descrevê-los?

A consciência e a mente: a desconstrução de uma relação identitária

De acordo com Freud, as qualidades não podem ter surgido no mundo externo. Neste, “segundo nossa intuição científica e naturalista, à qual a psicologia aqui deve ser submetida, externamente há apenas massas e nada mais” (Freud, 2003, p. 187). Por isso, o que do exterior impacta no aparelho reflete no processo primário somente como quantidade, como havia ficado explícito. Mesmo a memória, reflexo do sistema perceptivo, é, “falando genericamente, sem qualidade” (Freud, 2003, p. 187). Dessa maneira, surge a necessidade de desenvolver um esquema representativo da consciência no *Projeto*, porque é esta a responsável pela produção da qualidade. Entende-se por qualidade as “sensações que numa grande variedade são algo diverso e cuja diversidade diferencia-se de acordo com o mundo externo” (Freud, 2003, p. 187). A partir desta perspectiva, Gabbi Junior interpreta que “as qualidades não estão nas coisas, não são propriedades inerentes às coisas, são propriedades que atribuímos às coisas em função de certos efeitos que elas causam sobre nós” (2003, p. 43).

A consciência é localizada em um terceiro sistema de neurônios, o sistema ω , que apesar de desenvolver uma função perceptiva, não pode ser Φ , porque tem de ser qualitativo, e não pode ser Ψ , porque sendo perceptivo, não é, de acordo com sua própria natureza, reprodutivo. Percebe-se, porém, que os sistemas trabalham por associação e simultaneidade, e, neste esquema de trabalho, ω é estimulado junto com Ψ . É perceptivo, porque lhe toca receber a quantidade provinda de Ψ , e interpretá-la em “sensações conscientes” (Freud, 2003, p. 188). Freud descreve esse processo da seguinte maneira:

os neurônios ω são incapazes de receber Q_n , e, em compensação, apropriam-se do período de excitação, e este seu estado de afecção pelo período, desde um mínimo de preenchimento de Q_n , é o fundamento da consciência. [...] De onde decorrem as diferenças de período? Tudo aponta para os órgãos dos sentidos, cujas qualidades devem ser justamente representadas por diferentes períodos do movimento neurônico (2003, p. 189).

Complementando, Freud expõe que os órgãos dos sentidos agem também como crivos, administrando os processos e os períodos de estímulo, e conclui:

então provavelmente transferem a diferença para Φ , na medida em que comunicam ao movimento neurônico períodos diferentes e de nenhum modo análogos (energia específica), e estas modificações são tais que prosseguem de Φ por até ω e ali, onde

estão quase livre de quantidade, produzem sensações conscientes de qualidades (Freud, 2003, p. 189).

Todo esse processo, configurado ainda a partir de quantidades e movimentos, ocorre de forma inconsciente, de modo que a consciência não tem conhecimento sobre esse processo, mas é dele reflexo. A memória, como mero fenômeno quantitativo, por exemplo, não tem por sua vez dimensão temporal alguma. Significa também dizer que a consciência não tem relação direta ou imediata com os objetos externos ou mesmo com a configuração do aparelho. Portanto, a “consciência não proporciona nem conhecimento completo, nem seguro, dos processos neurônicos” (Freud, 2003, p. 187). Agrega-se a isto que “por meio das associações entre os neurônios Ψ , forma-se a noção complexa de um objeto” (Gabbi Jr., 2003, p. 56). Como estes objetos são reflexos de efeitos múltiplos e variados causados em Ψ , desde Φ , “não são entendidos como substância, mas como complexos formativos” (Gabbi Jr., 2003, p. 56).

O resultado fundamental disso é que a partir do *Projeto* se compreende que a consciência não é a identidade da mente,¹⁴ e que se pressupõe uma instância inconsciente do aparelho. Como bem exposto por Simanke e Caropreso:

a maior contribuição de Freud para a psicologia moderna teria sido, assim, a separação por ele estabelecida entre representação e consciência: embora não tenha sido quem propriamente “descobriu” o inconsciente – o conceito já aparecia, de uma maneira ou de outra, na filosofia, na ciência e na medicina anteriores a ele –, a importância de Freud residiria, sobretudo, no fato de ter sido ele quem forneceu o argumento mais sistemático, persuasivo e bem fundamentado para essa mudança (2011, p. 60).

O inconsciente vigora com os três sentidos que em *Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise* (1912/2010b) se estabeleceu: descritivo, dinâmico e sistemático. O *Projeto*, como exposto até aqui, descreve fatos mentais que não têm relação direta ou estão sob o conhecimento da consciência, mas que exercem influência na vida mental. Também é possível perceber em nossa descrição como os processos quantitativos, apesar de desconhecidos da consciência, em sua dinâmica de movimento e intensidade são o substrato do funcionamento psíquico. E, ainda, que estes processos inconscientes atuam sistematicamente por uma lei própria e distinta da consciência, apesar de se influenciarem simultaneamente. É, precisamente, por serem processos de sistemas distintos, que produzem fenômenos psíquicos diferentes, como quantidade e qualidade.

¹⁴ Como ficou claro, para Descartes, a mente é plenamente consciente, há uma relação direta e identitária. A perspectiva cartesiana terminou influenciando diretamente pensadores anteriores a Freud, que são, junto com este, fundamentais à proposta de uma psicologia científica: “as propostas para uma psicologia científica que surgem nesse período, como aquelas de Wundt, Brentano e William James, trabalharam sempre (ou quase sempre) com a hipótese dessa identidade entre o mental e o consciente” (Caropreso; Simanke, 2011, p. 59).

A relação prazer e desprazer e o surgimento da repressão e do desejo

Até o momento, havendo descrito as experiências resultantes do acúmulo de excitação em períodos extensos, vimos que se produz uma falha no Ψ , que resulta em dor. A dor, por ser estabelecida no sistema recordativo, não é qualitativa, mas quantitativa. No entanto, como exposto, pelo reflexo de uma lógica de funcionamento que é associativa e simultânea, as ocupações que ocorrem em Ψ produzem reflexo no sistema ω . Resultado deste processo é uma série específica e distinta das qualidades sensoriais, que é o prazer e desprazer, fundamentais para o funcionamento do aparelho, reflexo do acúmulo e satisfação da quantidade:

uma vez que é certamente conhecida por nós uma tendência da vida psíquica para evitar desprazer, estamos tentados a identificá-la com a tendência primária para a inércia. Logo, desprazer corresponderia ao aumento do nível de Q_n ou ao crescimento quantitativo de pressão; o desprazer seria a sensação ω no caso de um acréscimo de Q_n em Ψ . Prazer seria a sensação de eliminação. [...] Prazer e desprazer seriam as sensações da própria ocupação, do próprio nível de ω , em que ω e Ψ são representáveis de certo modo como vasos comunicantes. Assim, os processos quantitativos em Ψ também viriam à consciência, de novo, como qualidades (Freud, 2003, p. 191).

Uma vez compreendida a formação do prazer e o desprazer em ω , é possível compreender a profundidade de sua interferência nas sensações qualitativas da mente. Havíamos exposto a declaração de Freud de que a experiência da satisfação traz profundas consequências ao aparelho. Como veremos, ela está plenamente relacionada ao prazer. Havíamos dito também que, para que a satisfação ocorra, é necessária uma ação específica que aproxime o objeto do mundo externo que possa satisfazer a demanda da necessidade específica. Dessa maneira, a experiência do prazer termina por ser marcada pela relação com o objeto: “origina-se no manto da ocupação de um neurônio (ou de vários) que corresponde à percepção de um objeto” (Freud, 2003, p. 196).

Deve ficar claro também que a relação com o objeto, mesmo que na dimensão de uma experiência qualitativa, como o prazer, é sempre mediado pelo sistema recordativo. Desse modo, Freud descreve com clareza um dos reflexos mais profundos da experiência do prazer: “assim, origina-se, por intermédio da vivência de satisfação, uma facilitação entre duas imagens recordativas e os neurônios nucleares que, no estado de incitação, são ocupados” (2003, p. 197). Quais são essas duas imagens? A imagem motora e a desiderativa. A primeira seria reflexo da relação do sistema recordativo, marcado pelo sistema perceptivo; e a segunda resulta como reflexo de uma experiência de satisfação, por meio da associação ao sistema qualitativo.

Quando o aparelho retoma o estado de necessidade, gerando o acúmulo de excitação, a primeira imagem que retorna é a desiderativa, como uma alucinação, que é a representação para si do objeto que uma outra vez lhe satisfaz. Esta alucinação tem a força de uma percepção no sistema ω que, por sua vez, pode gerar uma certa satisfação ou, a depender da natureza do estímulo (e da intervenção do Eu) e ainda do período de exposição, pode levar o sistema Ψ à falha e, por conseguinte, o ω ao desprazer. Este processo, que é decorrência de uma facilitação feita em Ψ , em relação a um objeto, e por isso envolve ω , e que reclama pela repetição da experiência de prazer, é que se nominou desejo. No entanto, como a experiência do aparelho não é somente prazerosa, as imagens recordativas podem ser reflexo da experiência de desprazer, quando são reflexo de um objeto hostil. Já foi explicitado que, regido pela lei da inércia, que evita o desprazer, instaura-se pelo aparelho a repressão ou defesa primária. Explicada por Freud com as seguintes palavras:

o mais difícil de explicar é a defesa primária ou repressão, o fato de uma imagem recordativa hostil, tão rápido quanto for possível, ser sempre abandonada pela ocupação. No entanto, sua explicação poderia estar em que as vivências primárias dolorosas foram conduzidas a um término por intermédio de defesa reflexa. O aparecimento de um outro objeto no lugar do objeto hostil foi o sinal de que a vivência dolorosa terminara, e o sistema Ψ procura, instruído biologicamente, reproduzir em Ψ o estado que assinalou a cessação de dor (2003, p. 199).

Neste contexto, a repressão é apresentada como o mecanismo de deslocamento da representação original, que se reflete em objeto hostil, e condensação em outra representação, sem caráter produtor de desprazer. Isto faria com que a quantidade se reduzisse em Ψ , não por meio da satisfação, mas pela inibição do conteúdo original. O fato também é que havendo a repressão, o objeto hostil não é elaborado pelo sistema ω (permanece inconsciente). Este, não tendo conhecimento, não produz uma percepção, e não incide com uma nova excitação no aparelho Ψ . Entretanto, que possa haver este deslocamento e condensação dos objetos nas representações psíquicas demonstra com clareza a relação indireta da consciência com a materialidade do mundo externo. Este mecanismo demonstra a força da inércia do aparelho, que faz do destino da mente o prazer, e do desejo, a expressão básica desta teleologia naturalista.

O Eu como administrador das associações

Ao tomar conhecimento de todos os processos de associação e ainda das dinâmicas de deslocamento e condensação que se instauram no aparelho, surge a necessidade de questionar como o aparelho consegue coordenar todos estes processos e como consegue reconhecer a

presença do objeto hostil ou desiderativo, mantendo-se num funcionamento coerente com sua lógica inercial. Freud responde a estas questões com a suposição da formação de uma organização, ainda não tratada até aqui:

mas, efetivamente, com a suposição da “atração desiderativa” e da inclinação para a repressão já nos referimos a um estado de Ψ que ainda não foi discutido; pois dois processos indicam a formação em Ψ de uma organização, cuja existência perturba os cursos [quantitativos] que foram executados, na primeira vez, de uma forma determinada [ou seja, acompanhada de satisfação ou de dor] (2003, p. 200).

É esta organização que se forma em Ψ que Freud denomina “Eu”, e que elucida do seguinte modo:

esta organização chama-se o “eu” e pode facilmente ser apresentada pela consideração de que com regularidade se repete a recepção de Qn’s endógenas em determinados neurônios do núcleo, e de que o efeito de facilitação decorrente daí resulta em um grupo neurônico, cuja ocupação é constante e correspondente, por conseguinte, ao portador de armazenamento exigido pela função secundária. Portanto, cabe definir o eu como a totalidade das respectivas ocupações Ψ , na qual se repara uma parte permanente de uma variável. Como se compreende facilmente, pertencem igualmente ao patrimônio do eu as facilitações entre os neurônios Ψ , entendidas como possibilidades de indicar sua expansão em momentos sucessivos ao eu alterado (2003, p. 200).

Percebe-se com clareza que o Eu não se configura como um ou outro sistema neurônico, nem é o surgimento de um novo sistema; o Eu é, na realidade, resultado da ocupação e facilitação em determinados neurônios do núcleo, no qual se constituem pela constância repetitiva da ocupação. Compõem-se, conseqüentemente, com as características próprias dos neurônios do sistema recordativo, que é ao mesmo tempo permanente, mas também variável. Isto é suficiente para perceber que o Eu, pela sua variabilidade, já não pode ser entendido como substancial, ele é, enquanto organização, responsável pela facilitação entre os neurônios. Caropreso deixa ainda mais clara esta função do Eu:

este seria o portador do armazenamento de quantidade necessária, para a satisfação das necessidades vitais; essa quantidade seria utilizada por ele para direcionar os processos associativos, de modo que estes alcançassem as condições necessárias para a obtenção da satisfação e impedissem a produção de desprazer (2008, p. 113).

Ou seja, esta gestão que o Eu faz entre as facilitações é justamente para administrar os processos associativos, direcionando o aparelho a não falhar. Por isso, o Eu é constituído em Ψ , tendo características recordativas. Como expressa Gabbi Junior, “ele é entendido como o registro de todos os caminhos percorridos pela quantidade que levaram em conta as exigências do mundo” (2003, p. 62). Em outras palavras, o Eu é um produto da memória, resultado da

história da relação entre as experiências de prazer e desprazer. O Eu é também reflexo da repetição de experiências e facilitações de neurônios e, por isso, não inato. Estas concepções ficam ainda mais claras em *Introdução ao narcisismo*, quando Freud propõe que “uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (1914/2010a, p. 18-9).

É, no entanto, em o *Mal-estar na cultura* onde se pode ler uma explicação clara do surgimento do Eu e da importante relação prazer e desprazer para a conformação desta organização:

o lactente ainda não diferencia seu Eu de um mundo externo como fonte das sensações que afluem sobre ele. Ele aprende a fazê-lo pouco a pouco, a partir de diversos estímulos. O que deve necessariamente lhe causar a mais forte impressão é que algumas das fontes de excitação, nas quais posteriormente ele reconhecerá seus órgãos corporais, podem, a qualquer momento, enviar-lhes sensações, enquanto outras, às vezes, são-lhe retiradas – entre elas, a mais cobiçada: o seio materno – e que só serão recuperadas com um grito que pede socorro (1930/2020, p. 308-9).

Como já estava posto em *Introdução ao narcisismo*, o primeiro objeto de um bebê será ele mesmo; a mãe e o que do mundo decorre serão percebidos como extensão de si mesmo. Neste sentido, o desprazer parece servir com maior eficiência ao bebê para a produção da consciência de sua separação do mundo:

outro impulso para que o Eu se desprenda da massa de sensações, portanto, para o reconhecimento de um “fora”, de um mundo exterior, é dado pelas frequentes, múltiplas e inevitáveis sensações de dor e de desprazer, que o princípio de prazer, irrestritamente dominante, busca suspender e evitar. Surge a tendência de que tudo o que possa se tornar fonte de tal desprazer seja isolado pelo Eu, seja jogado para fora, para formar um puro Eu-de-prazer [*Lust-Ich*] (Freud, 1930/2020, p. 309).

Configura-se a partir das experiências prazerosas a formação de um Eu, ainda completamente focado em si. Como exposto por Freud, este Eu inicial constitui um Eu-de-prazer, cuja relação Sujeito-objeto ocorre em sua própria interioridade, já que o objeto deste sujeito é seu próprio Eu. Somente a partir das experiências de desprazer, é que esta relação Sujeito-objeto irá se constituir na relação do indivíduo com o mundo, no sentido em que o indivíduo se dará conta de que os objetos enquanto complexos perceptivos têm uma base em massas exteriores a si mesmo.

A ideia de um Eu ser configurado em Ψ , como sistema recordativo, e de sua função gestora da lógica de funcionamento do aparelho, regulando a relação prazer e desprazer, permanece na continuidade da obra freudiana. Percebe-se também que, apesar de o Eu estar em associação com outras instâncias, inclusive ω , como já foi expresso, “não se deve confundir o

eu com a consciência” (Gabbi Jr., 2003, p. 63). Portanto, nem o Eu, a consciência e a mente têm relação direta e identitária. A mente é a expressão resultante do trabalho dos sistemas neurônicos, sob a lógica da inércia e da constância, a partir de uma dinâmica de movimento e intensidade de quantidades. A consciência é resultado do trabalho do sistema qualitativo, e o Eu, que é reflexo da ocupação e facilitação de neurônios, é a função organizadora das relações entre o sistema recordativo e qualitativo, tornando-se, com características próprias, uma organização perceptiva, responsável pela manutenção do princípio da constância no processo secundário do aparelho.

A questão do sujeito entre Descartes e Freud

Após o percurso estabelecido até aqui em que refletimos sobre a mente, a consciência, o Eu e sua relação com o corpo, em específico o aparelho neurológico, é perceptível que as obras analisadas constituem duas perspectivas distintas. Descartes constitui a relação identitária entre o Eu, a mente e a consciência, pondo todas como expressões distintas para a substância. O sujeito cartesiano é constituído de um só núcleo, porque dele emana o juízo e a vontade, fazendo com que seja transparente para si mesmo, plenamente capaz de conhecer a verdade de si e dos objetos externos e, ainda, gestor eficiente de seus próprios afetos. É a esta percepção cartesiana que Costa Lima nomeou de sujeito solar, “porque parte do suposto de que a ênfase no sujeito individualizado e psicologicamente orientado implica que ele comanda suas representações” (Lima, 2001, p. 197), e complementa que “o sujeito solar é portanto não só um produtor de representações, mas o proprietário delas” (Lima, 2001, p. 197).¹⁵

Em Freud, a consciência não é senão uma instância da mente, e mente é reflexo de um aparelho que está constituído por várias instâncias ou sistemas. Sistemas estes que apesar de trabalharem em associação uns com os outros, têm dinâmicas das quais fluem forças que desequilibram sua própria lógica de funcionamento. A consciência, além de ser somente uma destas instâncias, é perpassada por forças que decorrem de outro sistema, que lhe são absconditas e, mesmo assim, influenciam sua forma de funcionamento. Portanto, é impossível dizer que a consciência tem o controle que se encontra no pensamento cartesiano. Além do mais, a relação direta da consciência consigo e com os objetos externos não se sustenta; ela não lida com substâncias, como foi precisado ao longo do trabalho. Os objetos externos, e ela

¹⁵ De acordo, ainda, com Costa Lima, esta percepção do sujeito inicia-se em Descartes e encontra em Kant sua formulação máxima, assim como encontra em Schopenhauer e Nietzsche seus grandes desmistificadores, e alcança em Heidegger a radicalização da crítica nietzschiana ao sujeito de característica cartesiana (Lima, 2001, p. 198).

mesma, enquanto objeto de sua própria concepção, são complexos perceptivos. Portanto, ainda que a consciência consiga analisar a si mesma, ela será, para si, obscura, assim como as outras instâncias, cujo mecanismo inconsciente lhe condicionam.

Talvez seja possível usar a metáfora de que o aparelho, ele mesmo, é um tipo de gênio maligno, porque pela sua própria forma de funcionamento percebe-se que lhe é impossível a percepção exata dos objetos com que se relaciona. O que do mundo e de si a consciência percebe será sempre reflexo de um trabalho associativo. Portanto, os objetos representados na consciência, assim como ela própria, serão sempre resultado de composições metodológicas do saber. Neste sentido, é possível falar de sujeito no momento do pensamento freudiano no qual o *Projeto* está inserido? Existe, como se percebeu, a força que marca a teleologia do funcionamento do aparelho, que é o prazer, definido como compulsão a livrar-se dos estímulos. Além do mais, com a presença do objeto desiderativo, os sistemas todos funcionam sob a influência e à dispensa do estado desejante. O Eu, enquanto organização, trabalha somente em reação ao desejo, administrando ou analisando as condições e possibilidades da relação entre o desejo e o objeto.

Ao pensar a partir da lógica fundada no momento cartesiano de que sujeito é a instância ou força central, aquilo a partir do qual indica-se alguma coisa, porque é a partir disto que se indica que se configura a real natureza desta coisa e, também, a partir do qual a lógica de movimento e existência dessa coisa é definida, poder-se-ia dizer que esta força que se configura no aparelho, um sujeito, é o desejo. Afirmar isso seria concluir que a psicanálise é parte de uma vertente contemporânea do pensamento que, apesar de partir de pressupostos cartesianos, pois se fala no discurso psicanalítico ainda de sujeito, subverte completamente o sujeito de que se fala. Afinal, o sujeito que emana da obra freudiana é pulsional e tem como o desejo o ápice de sua manifestação. É, neste sentido, um sujeito que se manifesta autenticamente, não quando a vontade é suspensa, mas quando é suspenso o juízo, e este, referido aqui, precisamente no sentido cartesiano.

Considerações finais

Com base no que foi discorrido, podemos responder afirmativamente que há uma relação entre os assuntos tratados por Freud em sua obra, em especial, no *Projeto*, e os problemas suscitados por Descartes. De certo modo, interessou a Freud a natureza da mente e a relação mente-corpo, ainda que não tratados desde uma perspectiva propriamente filosófica ou metafísica, mas fazendo uso da herança cartesiana que constitui a noção moderna de sujeito.

Mas, ainda que não seja propriamente um filósofo, Freud pode ser pesquisado e estudado a partir da filosofia da mente, porque trabalhou em sua obra com noções fundamentais para esta vertente da pesquisa filosófica. A própria noção de “complexo associativo” tem relação direta com o empirismo britânico, caro para a investigação filosófica. Com isso, se em Freud aparecem temas correlatos à filosofia de Descartes, como consciência, mente, sujeito, prazer-desprazer, memória etc., é verdade que em Freud as elaborações são de cunho empirista, que subverte noções próprias do cartesianismo e dos continuadores de seu racionalismo. A pressuposição da existência do inconsciente, o papel fundamental da memória, o protagonismo do objeto fantasioso que surge como reflexo do estado desiderativo, são provas desta subversão.

Dizer que Freud sofreu influência do empirismo britânico não significa dizer que tenha sido plenamente fiel a todas as concepções decorrentes desta corrente filosófica. Cabe aprofundar essa questão, indagar como ocorreu esta influência, quais ideias e autores específicos influenciaram o psicanalista austríaco, se houve por parte deste ideias contrárias a este empirismo. Ou seja, entender quais foram os distanciamentos e aproximações também em relação ao empirismo. Um tema que nosso texto abordou superficialmente, mas que é importante ser retomado com pesquisa mais ampla, é a dignidade do sujeito do conhecimento na psicanálise freudiana. Vimos que, em Descartes, o Eu é plenamente capaz de saber, de conhecer. No entanto, com o advento do inconsciente e do protagonismo do desejo no aparelho psíquico, o sujeito permanece capaz de relação com a verdade? De que modo se relaciona o sujeito com o saber? Deixamos estas questões como reflexo do nosso trabalho, e como um ímpeto para a continuidade deste.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- BITENCOURT, Joceval. *Descartes e a invenção do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2017.
- CAROPRESO, Fátima. *O nascimento da metapsicologia: representação e consciência na obra inicial de Freud*. São Carlos: EdUFSCar, 2008.
- CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard. *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Trad. Alan Ditchfield. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Homero Santiago. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

DESCARTES, René. *Segundas objeções*. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5ª ed. Bauru: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores)

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos* [1930]. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. Entwurf einer Psychologie. In: GABBI JR., Osmyr. *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1950 [1895]). In: FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 1)

FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1916)*. Vol. 10. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("o caso Dora") e outros textos (1901-1905)*. Vol. 6. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

GABBI JR., Osmyr. *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LIMA, Luiz Costa. Um par problemático: representação e sujeito moderno. In: BARTUCCI, Giovanna (org.). *Psicanálise, literatura e estéticas da subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 197-217.

LANDIM, Raul. Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas "Meditações" de Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, p. 669-90, 2014. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2014000200013>.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

ROCHA, Ethel. Substância e independência em Descartes. In: LEVY, Lia et al. (org.). *Substância na história da filosofia*. Pelotas: UFPel, 2023, p. 340-60.

SANTIAGO, Homero. Introdução e notas. In: DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Homero Santiago. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

SCHULTZ, Duane; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da psicologia moderna*. Trad. Priscilla Rodrigues Lopes. 4ª ed. São Paulo: Cengage, 2020.