

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

**DIÁLOGO DO IMPONDERÁVEL:
CINCO ENSAIOS SOBRE O OBJETO PSICOLÓGICO A
PARTIR DA FILOSOFIA DA MENTE**

CÉSAR REY XAVIER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João de Fernandes Teixeira

SÃO CARLOS/SP
2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

X3di

Xavier, César Rey.

Diálogo do imponderável : cinco ensaios sobre o objeto psicológico a partir da filosofia da mente / César Rey Xavier.
-- São Carlos : UFSCar, 2008.
197 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Objeto psicológico. 2. Corpo e mente – problemas. 3. Fenomenologia. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

CÉSAR REY XAVIER

**DIÁLOGO DO IMPONDERÁVEL: CINCO ENSAIOS SOBRE O OBJETO PSICOLÓGICO
A PARTIR DA FILOSOFIA DA MENTE**

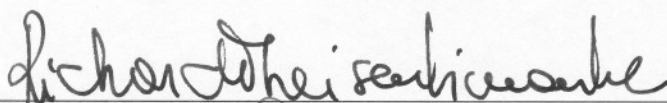
Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 03 de setembro de 2008

BANCA EXAMINADORA

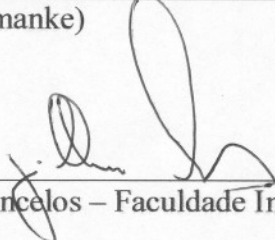
Presidente

(Dr. Richard Theisen Simanke)



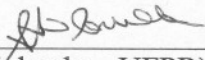
1º Examinador

(Dr. José Antônio Vasconcelos – Faculdade Internacional de Curitiba)



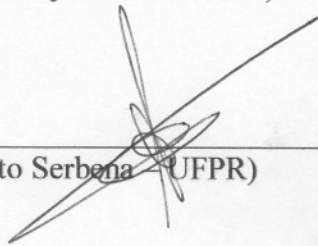
2º Examinador

(Dr. Adriano Furtado Holanda – UFPR)



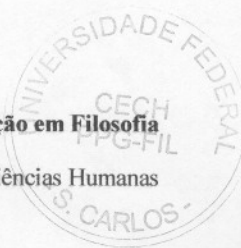
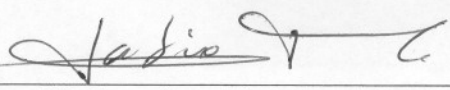
3º Examinador

(Dr. Carlos Augusto Serbena – UFPR)



4º Examinador

(Dr. Fábio Thá – Membro Titular – Faculdade Dom Bosco de Curitiba)



RESUMO

É bem conhecido por todos os estudiosos do campo psicológico uma indisfarçável dificuldade que surge toda vez que o objeto de seus estudos é evocado. De todos os problemas epistemológicos que uma ciência possa enfrentar, certamente uma conceituação “fragmentada” de seu objeto é o mais comprometedor deles. Eis aí o ponto crucial do estatuto psicológico. Independente de qual explicação se apresente para justificar tal estado de fragmentação, o fato é que as diferentes comunidades de pesquisa, tidas por “escolas”, não comungam das mesmas “noções de base” para conceituarem aquilo que estão estudando. Por noções de base entenda-se “modelos” que antecedem a própria definição do objeto. Na falta de um modelo para o objeto psicológico que seja amplo o bastante para situar as órbitas das escolas em torno de um eixo coeso, cada uma delas elege sua própria concepção de objeto, o que passaremos a considerar como os “objetos menores” da psicologia. Se uma ciência é capaz de tanta diversidade em seu *corpus*, a ponto de tornar temerária qualquer tentativa de coesão de suas partes, por certo deve possuir alguma característica que a faça *sui generis*. Tal característica só pode ser entendida na própria natureza de seu objeto, cuja fenomenologia pode ser qualificada de “dupla-face”, ora circunscrevendo propriedades físicas (próprias do terreno das chamadas “ciências da natureza”), ora circunscrevendo propriedades abstratas (próprias do terreno das chamadas “ciências do espírito”). Isto é o que chamamos “imponderável”, pois esta versatilidade, intrínseca ao objeto psicológico, traduz também o seu caráter paradoxal. Ao longo desta tese, pretende-se demonstrar, com base neste caráter, a íntima dependência da psicologia com respeito à filosofia da mente, pois a solução epistemológica daquela passa pela dissolução do problema mente-corpo refletido por esta. Examinando minuciosamente certos traços das obras de quatro grandes pensadores, a saber, R. Descartes, G. Ryle, S. Freud e C. G. Jung, este problema filosófico se evidencia sob diferentes roupagens, algo que, não obstante as diferenças entre eles, aponta para um elo problemático comum, o qual também pode estar apontando para um possível modelo mais amplo para o objeto psicológico, que coincida com o que esta tese considera ser o “objeto maior” da psicologia. A este hipotético modelo, o trabalho a seguir oferece a terminologia do “híbrido” para elucidá-lo, empregando, para tal, um entrecruzamento de reflexões históricas e epistemológicas, desembocando em uma hermenêutica fenomenológica.

Palavras-chave: objeto psicológico, problema mente-corpo, imponderável, fenômeno, híbrido.

ABSTRACT

It is well known by all those who study psychology that an undisguisable difficulty shows up whenever its object of study is called upon. Of all epistemological problems that a science may face, a “fragmented” definition of its object is certainly the hardest to deal with. This is the cornerstone of the statute of psychology. No matter what explanation shows up to justify such fragmented state, the fact is that the different research communities, known as “schools”, don’t share the same “basic notions” to form a concept of what they’re studying. We understand basic notions as “models” that precede the object’s own definition. In the lack of a model for the psychological object that is wide enough to place the orbits of these schools around a cohesive axis, each one of them elects their own conception of their object of study, which will be consider as psychology’s “minor objects”. If a science is capable of such diversity within its *corpus*, to the point of making any attempt of unity of its parts a difficult task, for sure there must be a characteristic that makes it *sui generis*. Such characteristic may only be understood within the nature of the object itself, whose phenomenology may be qualified as “double-faced”, sometimes describing physical properties (belonging to the field of the “nature sciences”), sometimes circumscribing abstract properties (belonging to the field of the “spirit sciences”). That’s what we call “imponderable”, for such versatility, intrinsic to the psychological object, also translates its paradoxical character. Throughout this thesis, it will be demonstrated, based upon this character, the intimate dependency of psychology in respect to mind philosophy, for an epistemological solution of the first goes through the mind-body problem of the latter. Carefully examining certain lines of the works of four great thinkers, namely, R. Descartes, G. Ryle, S. Freud and C. G. Jung, this philosophical problem becomes evident under different expressions, something that, even though there are differences among them, points to a common link, that can also be pointing to a possible wider model to the psychological object, that coincides with what this thesis considers to be psychology’s “major object”. To such a hypothetical model, the following work offers the term “hybrid” to elucidate it, using, for such, an intertwined historical and epistemological reflection, leading to a phenomenological hermeneutics.

Key-Words: psychological object, mind-body problem, imponderable, phenomenon, hybrid.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
DA <i>EPISTEME</i> À CONSCIÊNCIA – BREVE PANORAMA.....	7
DO OBJETO PSICOLÓGICO – A INCOMENSURABILIDADE DE SUAS TEORIAS E A IMPONDERABILIDADE DE SUAS FACES.....	12
I - O DUALISMO CARTESIANO: SUA GÊNESE NA INCURSÃO HISTÓRICA.....	38
II - OS DOIS ERROS DE GILBERT RYLE.....	70
III - FREUD: MONISTA OU DUALISTA?.....	90
IV - JUNG: A BUSCA POR UM “CAMINHO DO MEIO”.....	118
V - UM MODELO HÍBRIDO PARA O OBJETO PSICOLÓGICO.....	162
PALAVRAS FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS	186
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	195

INTRODUÇÃO

A razão de algo tão extraordinário como um estado de consciência surgir em consequência da irritação de tecido nervoso é tão imponderável quanto o aparecimento do Gênio quando Aladin esfregou a lâmpada.

Thomas Huxley (1825-1895)

Nossa necessidade mais urgente em psicologia não está na variedade e universalidade de princípios, mas propriamente na unidade da doutrina. Numa tal estrutura, precisamos nos esforçar para atingir o que primeiro a matemática e depois a física, a química e a fisiologia já atingiram, isto é, um núcleo de verdades usualmente aceitas, capazes de atrair para si contribuições oriundas de todos os outros campos do empenho científico. Nós temos de procurar estabelecer uma ciência psicológica singular e unificada, no lugar das muitas psicologias que temos até o presente.

Franz Brentano (1838-1917)

O problema mente-cérebro, ou mente-corpo, é um dos mais complexos e controversos de toda a história do pensamento ocidental. A ele se ligam questões dos mais variados campos de investigação, e dele dependem os caminhos trilhados bem como o próprio desfecho futuro de algumas ciências, em especial a psicologia. A disciplina que se propõe a investigá-lo chama-se “filosofia da mente” e, tal como ocorre com a psicologia, sua delimitação como campo de estudos já começa com o paradoxo de ser, ao mesmo tempo, muito recente, pois só conta com algumas décadas desde seu advento no século XX, e muito antiga, dado que sempre esteve presente, sutil ou declaradamente, no pensamento de filósofos, cientistas e teólogos, desde a Antigüidade até a chamada “Modernidade”. Aliás, é nos tempos modernos que se situa a referência mais citada, vilipendiada e incompreendida da filosofia contemporânea, toda vez que o problema mente-

cérebro é trazido à baila: René Descartes (1596-1650). É a ele que todo filósofo da mente deve um tributo por filosofar neste campo, e a partir dele que este problema suscitou as mais variadas incursões teóricas, fosse para refutá-lo, para corroborá-lo, ou corrigi-lo. O “nó górdio” cartesiano residiria na diferenciação que ele propôs entre o que chamou de *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (substância material), motivo de acalorados debates já no século XVII, e alvo de severas críticas até os dias de hoje. Mas antes de expor esta problemática da filosofia da mente em mais pormenores, não se deve esquecer que, na hierarquia de complexidades, uma outra disciplina, a epistemologia¹, ocupa um degrau anterior, isto é, para chegarmos a falar sobre filosofia da mente é preciso retomar, ainda que muito brevemente, alguns problemas e parâmetros da disciplina epistemológica. Assim, a ordem dos conteúdos introdutórios ao tema deste trabalho será disposta do seguinte modo a partir daqui: situamos nosso tema a partir das dificuldades inerentes à epistemologia; a seguir, apresentamos um panorama geral da filosofia da mente; e por fim, delineamos um quadro que problematiza a concepção de objeto² para a ciência psicológica, destacando a íntima ligação entre as dificuldades desta concepção e os paradoxos experimentados pela filosofia da mente. Seguiremos esta ordem através dos dois tópicos que compõem esta Introdução, durante e ao final dos quais apresentaremos, respectivamente, nossa hipótese de trabalho, metodologia, e os objetivos para esta tese de doutorado.

¹ O termo “epistemologia” designa certamente uma das “palavras-chave” desta Tese. Para evitar antecipadamente qualquer tipo de dissonância no entendimento desta palavra, convém que algum significado prévio de seu emprego seja assumido para este trabalho, significado este que concorde com o seu sentido mais usual, aquele que alude mesmo à sua própria etimologia, isto é, ao “estudo ou teoria do conhecimento”. Em Legrand (1991), este termo é descrito como o “estudo histórico e crítico dos conceitos e das noções de uma ciência particular, no seu desenvolvimento e aplicações” (p. 142). Em Lalande (1999) lê-se: “é essencialmente o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências” (p. 313).

² O emprego do vocábulo “objeto” para os fins deste trabalho é indispensável, o que se pode verificar a partir do seu próprio título. E faz alusão, naturalmente, ao foco sobre o qual incidem as atenções de qualquer ciência, no caso a psicologia. Mas é necessário que se justifique rapidamente o seu emprego, desde já, na medida em que estaremos construindo argumentos e reflexões calcadas sobre algumas noções básicas do pensamento fenomenológico, em cujas asserções, não raro, coloca-se em cheque a própria noção de objeto. Sabe-se que em certas acepções de cunho fenomenológico mais estrito, o termo “objeto” não é bem-vindo, o que poderia gerar certo desconforto se vamos entrecruzar o estilo fenomenológico de pensar com outras tradições de pensamento, numa tese de doutorado que se dispõe a analisar precisamente o objeto de estudo da psicologia. Mas, porquanto esta tese se disponha justamente a uma *problematização* deste objeto, os parâmetros delineados e já consagrados não só pela fenomenologia, como também pela tradição das filosofias idealistas de modo geral, ajustar-se-ão perfeitamente aos fins deste tipo de reflexão.

DA EPISTEME À CONSCIÊNCIA – BREVE PANORAMA:

A relação entre observador e objeto observado, tratada pela epistemologia, tornou-se, desde os gregos, a equação clássica do conhecimento, equação esta para a qual ainda não chegamos a uma derradeira solução, e cujas tentativas, há milênios, sempre parecem oscilar entre alguns pares de extremos opostos, tais como realismo-idealismo, racionalismo-empirismo, teoria-experimento, indução-dedução, instrumentalismo-essencialismo³, só para citar alguns poucos exemplos. Estas e tantas outras dicotomias testemunham que a simplicidade de uma “equação” com apenas dois termos é apenas aparente. Entre o observador e seus objetos é possível visualizar tantas “balanças” quantas sejam as teorias para explicá-las, nas quais os pratos oscilam, ora conferindo maior peso ao sujeito que observa, ora à realidade do que é observado, ora aos ditames apriorísticos da racionalidade humana, ora aos dados sensíveis que a experiência só pode suprir *a posteriori*. Dependendo dos caminhos epistêmicos escolhidos, há momentos em que a fronteira que separa observador e objeto é abissal. Há outros, bem ao contrário, em que tal fronteira quase não existe, dando a impressão de que o seu emprego é meramente formal. A escolha dos fundamentos epistemológicos determina os alicerces de qualquer teoria científica, não importando se implícita ou explicitamente dispostos, e são eles, mais do que qualquer outro degrau da pirâmide teórica, que apontam de onde partiram as noções e os valores mais caros ao mentor da teoria, e também para que horizontes ela deve avançar. Determina também o estilo das perguntas que o investigador lança diante da problemática do conhecimento. O observador de hoje, um cientista, filósofo, antropólogo, religioso ou psicólogo, que fica intrigado diante do mistério das coisas, é o mesmo observador da Antigüidade que se espantava diante destas coisas. E as perguntas que os antigos faziam nós continuamos a fazer: o que são as coisas do mundo, seus objetos, a matéria e tudo mais? São exatamente como se nos parecem ser, ou suas essências são bem diferentes das aparências? Nós estamos totalmente separados dos objetos do mundo ou esta separação é

³ Este, muito bem delineado por Karl Popper, em seu “Três concepções acerca do conhecimento humano”.

ilusória? Quais são os limites de nossa *episteme*? Qual é o método mais adequado para estudar os objetos e deles construir um conhecimento verossímil? Estas e outras questões relativas à epistemologia continuam atuais. Há muito esta disciplina já enfrentava sinucas que variavam desde a busca por fundamentos últimos para as coisas (o elemento primordial, *arqué*, dos pré-socráticos), passando pelo estabelecimento de um método que se considerasse adequado para esta busca (Sócrates, Platão), atravessando pela contenda das intermináveis discussões entre nominalistas, realistas e conceptualistas a respeito dos universais (escolástica medieval), indo ao encontro dos limites de acesso deste conhecimento, entendido como os limites de nossa razão (Kant), até as tentativas de se firmar critérios bem definidos para nossa ciência (Popper). Esta é uma brevíssima sinopse da riquíssima quantidade e variedade de idéias em torno da disciplina epistemológica. O suficiente para não deixar um pesquisador incauto diante da aparente simplicidade de uma relação com apenas “dois termos”, um sujeito que observa e um objeto que se diz observado.

Na filosofia da mente, enfrentamos uma espécie de exacerbação de toda a problemática epistemológica que apontamos acima. Seu objeto de estudo, o problema mente-corpo, parece elevar a complexidade própria da epistemologia às suas últimas conseqüências, incorporando-a, e revertendo-a sobre justamente o mais intrigante de todos os objetos passíveis de serem observados e contemplados: o próprio observador, o sujeito que conhece, o “Eu”, a psique, ou ainda, o cogito cartesiano e, mais contemporaneamente falando, o “cérebro” dos neurocientistas e neuropsicólogos, ou a “consciência” abordada por pensadores idealistas tanto quanto pela assim chamada “ciência cognitiva”. A profusão de termos e conceitos para designar o objeto de estudo na filosofia da mente já deixa antever as dificuldades de um acordo entre os pesquisadores sobre que caminhos adotar para uma investigação mais fiel ao problema mente-corpo. Estas dificuldades, relativas aos termos acima sublinhados, estão na raiz das mesmas dificuldades que a ciência psicológica enfrenta, conforme veremos no próximo tópico. Aqui, os pares de opostos conceituais com os quais comumente se lida são nomeados por monismo-dualismo, reducionismo-holismo, mentalismo-

fisicalismo, mecanicismo-vitalismo, dentre outros. E as perguntas que normalmente se fazem são: mente e corpo são duas coisas distintas ou não? Pensando como monistas, podemos dizer que mente e corpo são apenas conceitos diferentes para o mesmo fenômeno⁴? É possível reduzir as propriedades da mente ao corpo, ou ao cérebro, sem prejuízo de interpretação? Pensando como dualistas, será possível que duas substâncias sejam tão diferentes a ponto de pertencerem a diferentes naturezas e diferentes universos? Se assim for, em que ponto e de que modo a mente se liga ao corpo e ao cérebro? O que é um “pensamento”? Como querem alguns fisicalistas, seria apenas uma troca sináptica? A “consciência” é um conceito que merece *status* de fenômeno? Ou não passa de uma ilusão de nossa linguagem comum, desprovida de rigor científico, a chamada *folk psychology*?

Na esteira desta última indagação, situa-se um grupo de autores aos quais se costuma atribuir o epíteto de “materialistas”, cujas obras tentaram demarcar limites bem precisos para as atribuições e competências da linguagem que empregamos na ciência e da linguagem que usamos no cotidiano. Segundo afirmam estes autores, com os deslizos cometidos no emprego de nossa linguagem cotidiana, teríamos nos habituado a conferir o status de realidade a

⁴ Esta é uma palavra fundamental para os interesses desta Tese. Transliterada do grego, *phainomenon*, pode ser significada como “tudo aquilo que aparece à nossa consciência a partir do contato com as coisas, captadas pela nossa sensibilidade”. Empregamo-la em seu sentido tradicional, o mesmo que aparece nos diversos dicionários de filosofia ou mesmo nos convencionais. Felizmente, esta não é daquelas palavras com empregos tão variados ou divergentes que comumente observamos no linguajar filosófico, e que peça uma definição explícita e precisa a fim de não comprometer o bom entendimento do que se quer dizer. Salvo pequenas diferenças de enfoque ou de aplicação, o seu sentido original, que remonta aos gregos, conforme o expresso acima, foi conservado ao longo da história. O vocábulo “fenomenologia” que deriva daí, ao que os dados indicam, começou a ser usado pelo filósofo J. H. Lambert (1728-1777), cujas noções tiveram uma seqüência na difusão feita por William Hamilton (1788-1856), bem antes de Edmund Husserl (1859-1938) ter iniciado sua teoria filosófica com este mesmo nome.

Dois aspectos destas palavras são-nos essenciais: em primeiro lugar, a noção de fenômeno enquanto um dado que se apresenta à consciência, o que podemos considerar como o aspecto “idealista” deste termo, por conferir maior peso ao sujeito que participa da construção de todo conhecimento. Nesta acepção, algumas breves passagens da obra de Husserl serão muito bem-vindas ao longo desta Tese; em segundo lugar, a diferenciação estabelecida por Immanuel Kant (1724-1804) entre fenômeno e o vocábulo por ele criado a partir do grego, “númeno”, que pode ser entendido como a “coisa-em-si”. Segundo esta noção, só podemos lidar com fenômenos, e os númenos são inacessíveis para a nossa razão, embora possam ser inferíveis. Esta diferenciação podemos considerar como o aspecto “crítico” (em franca alusão à obra de Kant) do termo fenômeno e seus derivados. É nas óticas “idealista” e “crítica” que estaremos empregando esta palavra, se bem que o ponto mais elevado de nossas reflexões irá desaguar inevitavelmente no pensamento de Arthur Schopenhauer (1788-1860), cuja obra compartilha muito destas duas óticas.

toda uma linhagem de termos ligados à idéia de consciência, tais como “mente”, “alma”, “espírito”, como se tais entidades fossem independentes da idéia que temos de corpo, de cérebro e de matéria. Estaríamos repetindo, assim, um erro que já atravessa séculos, o qual consiste em confundir meros conceitos com coisas reais, tal como asseverava o mais célebre de seus críticos, Gilbert Ryle (1900-1976), já nos primórdios de formação da filosofia da mente. Para Richard Rorty (1931-2007), outro integrante deste grupo, a mente teria sido “inventada” em jogos de linguagem estritamente filosóficos ao longo de nossa história, e à palavra mente e seus correlatos não se poderia atribuir nada de fenomênico, algo em que Ryle concordaria prontamente. Já para os Churchlands, um casal que segue esta mesma linha de raciocínio, não seria nem o caso de reduzir a mente ao cérebro, mas, indo ainda mais longe, de eliminar de nosso vocabulário conceitos vagos que só fazem ofuscar o verdadeiro valor das assertivas científicas, o que gerou para este modo de filosofar o epíteto adicional de “eliminativistas”. Em muito lembrando as ideologias positivistas do século XIX, bastaria, segundo a visão destes pensadores, que aguardássemos o aprimoramento da própria ciência para que, num futuro próximo, substituíssemos aqueles termos vagos pelos termos de uma neurociência avançada, algo que vem se configurando, nos dias de hoje, como uma espécie de “neurocentrismo”. Nesta ótica de cunho materialista, além de teorias reducionistas ou eliminativistas, também podemos nos deparar com as “teorias da identidade”, idéias apresentadas, entre outros pensadores, por U. T. Place e J. J. C. Smart, em meados do século passado. Segundo seus proponentes, tudo aquilo que concebemos como pertencendo à esfera do mental é, na verdade, apenas uma aparência de estados cerebrais. Nesta teoria, mente e cérebro não são mais confundidos, mas, isto sim, fundidos em uma única concepção. O problema desta e das demais teorizações que visam amortizar o problema mente-cérebro paira num prejuízo de interpretação em que, como veremos ao longo deste trabalho, de um jeito ou de outro é sempre a idéia de mente e de consciência que sai perdendo, uma vez que, se admitimos aí a presença de “duas variáveis”, suas explicações para este problema mais se

assemelham a uma via teórica de mão única, quando deveria ser tratada como uma via teórica de mão dupla.

Na direção contrária de todas estas versões para o problema mente-corpo, despontam teorias que vão desde um monismo idealista, como se tem presenciado nas obras do físico indiano Amit Goswami, até as mais variadas expressões do dualismo, como nas reflexões de Thomas Nagel, David Chalmers e Frank Jackson. Em todos estes autores, e particularmente no “consciencialismo”⁵ de John Searle, a noção de “consciência” enquanto um fenômeno que não pode ser reduzido, eliminado ou identificado com o cérebro é largamente argumentada. Em outras palavras, há um respeito, nestes autores, pela fenomenologia intrínseca à intuição de possuímos uma consciência. Se bem que em Jackson esta consciência e sua mente correlata sejam encarados como um epifenômeno do cérebro, algo a que poderíamos chamar de um “dualismo epifenomenal”, em Nagel e Chalmers deparamo-nos com um dualismo bem mais elaborado, o qual vem se chamando de “dualismo de propriedades”. Na tentativa de corrigir os excessos do assim chamado “dualismo de substâncias” cartesiano, os dualistas de propriedades postulam não a existência de uma outra substância paralela à materialidade do universo, mas uma outra manifestação fenomenológica, a mente, que seja oriunda da mesma substância que originou o cérebro e todos os demais corpos (TEIXEIRA, 2000). Mente e consciência seriam fenômenos naturais, com propriedades especiais ainda não compreendidas pela ciência, tão dignos de completude quanto os fenômenos da física nomeados por “matéria”, “carga elétrica”, “espaço”, etc. (CHALMERS, 1997). Fenômenos que, em consequência disso, possam ser considerados irredutíveis, sem a possibilidade de um mapeamento “totalitarista”, como talvez imaginem ser possível alguns pesquisadores da neuroimagem⁶.

Todas as menções de autores e de suas idéias, feitas até aqui, obviamente não esgotam o conjunto total de teorias e métodos empregados nas investigações

⁵ Foi o melhor termo que encontrei para qualificá-lo. Baseei-me em sua obra *A redescoberta da mente* (1997).

⁶ Recomenda-se a leitura de dois artigos escritos pelo Professor João de Fernandes Teixeira: “O mito da neurocartografia I e II” (2006), referenciados ao final desta tese.

e reflexões acerca da filosofia da mente. À medida que esta tese se desenvolva, os conceitos, argumentos e terminologias apresentadas acima surgirão espontaneamente, de acordo com a pertinência do assunto tratado ao longo dos parágrafos que compõem os capítulos. Os pressupostos implícitos nestas terminologias serão mais bem esclarecidos na medida em que sejam contextualizados, isto é, justamente no confronto com os tópicos centrais abordados nos capítulos.

DO OBJETO PSICOLÓGICO – A INCOMENSURABILIDADE DE SUAS TEORIAS, E A IMPONDERABILIDADE DE SUAS FACES:

Na segunda epígrafe desta Introdução, lemos as palavras de um dos grandes artífices da ciência psicológica. Franz Brentano já expressava essas idéias em 1874, no prefácio da obra que lhe deu mais notoriedade, *Psychologie vom empirischen standpunkt* (A psicologia de um ponto de vista empírico), quando a psicologia ainda esboçava os primeiros passos de sua formação como ciência. Passado mais de um século da primeira edição daquela obra, é surpreendente constatar que o conteúdo daquele trecho é tão atual hoje quanto àquela época. Demonstrando sensibilidade filosófica aguçada, Brentano já antecipava um triste prognóstico para a psicologia que comprometeria seu status futuro como uma ciência coesa e bem ajustada. A “unidade da doutrina”, imaginada por Brentano, nunca se consolidou de fato. E o motivo principal para tal desajuste, cujos indícios já se faziam presentes no berço da psicologia, parece estar diretamente ligado a uma discrepância na própria concepção de seu objeto de estudo, algo que dá margem à publicação de livros com o título de *Psicologias* (2002)⁷.

Com efeito, as diferenças no *métier* psicológico são tão marcantes que, por vezes, um estudante do curso de psicologia pode ter a sensação de estar cursando, não um, mas vários cursos a respeito de diferentes ciências,

⁷ A referência completa desta obra consta ao final do trabalho.

apresentadas aos fragmentos durante os anos de sua formação, daí o termo no plural, “psicologias”. A “diferenciação” de cada uma das principais escolas, contempladas nas diferentes disciplinas dos currículos de formação de qualquer instituição, é tão acirrada que o termo que dá nome a estes cursos, “psicologia”, acaba figurando como uma espécie de “marca-d’água”, esboçando contornos desbotados para a ciência maior que compreende o montante dessas disciplinas. Cada uma delas, representando uma determinada escola, defende o quinhão do **objeto menor** que elegeu para estudar, reforçando a impressão de uma ciência cujo **objeto maior** permanece “fragmentado”. Não é novidade que cada escola, ou “linha” de psicologia, oferece seu próprio enfoque para uma caracterização deste objeto maior, algo que, se resolve parcialmente os problemas pertinentes a esta ou àquela escola, só as torna ainda mais distantes umas das outras, em prejuízo da ciência psicológica como um todo. Cada vez que o behaviorismo reafirma o seu inalienável operacionalismo na caracterização do objeto, ou que a psicanálise estabeleça como seu principal foco uma entidade abstrata e não menos misteriosa a que se chama de “inconsciente”, só se amplificam ainda mais os abismos entre as escolas e, conseqüentemente, inviabilizam-se quaisquer tentativas de busca por uma maior integração no seio da psicologia. Não está entre as metas desta tese, obviamente, oferecer uma solução para tal estado de fragmentação. Tampouco se questiona aqui a metodologia e os conceitos empregados por cada uma das diferentes teorias psicológicas. Se Skinner é operacionalista, ou se Freud é romântico (como veremos no terceiro capítulo), estas são particularidades intrínsecas ao próprio jogo interdisciplinar de uma ciência. Até aí não veríamos motivo para redigir a presente Introdução.

Mas a Psicologia padece de um mal *sui generis* – em comparação com a Física, a Química e a Biologia, por exemplo, não podemos dizer que a Psicologia desfrute da mesma sorte de poder apontar sempre para o mesmo objeto de estudo. Em que pesem as diferenças e conflitos teóricos entre físicos, químicos e biólogos, todos eles sabem que estão a lidar, respectivamente, com a mesma “matéria”, com os mesmos “elementos químicos” e com a mesma “vida”. Um físico de partículas, um físico newtoniano e um físico relativista podem diferir sobre

o que pensam a respeito dos conceitos de “força”, “gravidade” ou sobre a “constituição” da matéria. Mas nenhum deles sentirá necessidade de boicotar o emprego do termo “matéria” quando algum leigo lhes indagar sobre o que os físicos, em última instância, se debruçam a estudar. Alguns biólogos podem afirmar que a vida se dá apenas sobre bases genéticas, e outros estudiosos da biologia chegam a afirmar que existem fortes indícios de que tais bases coexistam com o que chamam de “princípio vital”. Mas em ambos os casos, a terminologia que empregam para se referirem ao objeto de sua ciência é a mesma, ou seja, a “vida”. Ainda tomando-se como exemplo uma correlata mais antiga da Biologia, a Medicina, presencia-se, nos dias de hoje, uma contenda entre os médicos que já conta com alguns séculos de história e, se investigada nos seus alicerces mais profundos, com alguns milênios – alopatas e homeopatas disputam no cenário médico o mérito de apoderarem-se de certas certezas sobre o que seja melhor para seus pacientes, aqueles escorados pela convicção de que a cura de uma doença deve ser conduzida por agentes “diferentes”, estes últimos sustentando que o objetivo da cura deve ser conduzido pelo tratamento dos “semelhantes” – mas se os meios divergem e concorrem, os fins convergem para um mesmo foco: a “saúde” do paciente. Quanto a este ponto, precisamente, eles não discordariam, ou seja, o objeto final é comungado por ambas as tradições. Obviamente que tantas diferenças de enfoque podem suscitar diferenças na definição dos termos “matéria”, “vida”, “saúde”, etc. Ainda assim, contudo, a frágil (ou não) unidade destas ciências repousa na comunhão de certas noções fundamentais acerca de seus respectivos objetos, que não chegam a ser abandonadas em virtude de suas divergências internas no que tange aos enfoques e às metodologias empregadas. Chega a ser uma questão de nomenclaturas! O mesmo não ocorre com a psicologia. Se alguém perguntar a dez psicólogos qual é o seu objeto de estudo, o número de respostas irá variar conforme o número de escolas representadas e distribuídas pelos dez psicólogos – o comportamentalista só consegue responder “comportamento”, pois em toda a fenomenologia disponível só consegue enxergar um repertório de comportamentos ou “disposições”⁸; um freudiano dirá que é o

⁸ Iremos tratar sobre este conceito no segundo capítulo, a respeito dos fundamentos da obra de Ryle.

inconsciente, um reichiano dirá que é o corpo (entendido como “psicossoma”), um cognitivista responderá “cognição” ou “processos cognitivos”, um lacaniano dirá que é o “inconsciente estruturado pela linguagem”, para o transpessoalista serão os “estados alterados de consciência”, e assim por diante. Mas será que estes recortes fenomenológicos não se tangenciam em qualquer ponto da esfera maior do psiquismo humano? O que poderíamos apontar-lhes de comum?

Podemos, aqui, fazer uso oportuno do conceito de “incomensurabilidade”, da alcunha de Thomas S. Kuhn (1922-1996), a fim de esclarecer o tipo de relação estabelecido entre as teorias psicológicas. Na obra *A estrutura das revoluções científicas*, que se tornou célebre a partir dos anos 60, Kuhn promove uma reflexão sobre problemas epistemológicos e historiográficos que chega a ser desconcertante, mas não menos reveladora. Entre os diversos pontos por ele abordados no trâmite das comunidades científicas, a noção de incomensurabilidade entre teorias concorrentes sugere uma espécie de “problema semântico” na interlocução entre os cientistas, de tal modo que, embora as terminologias empregadas para representarem os fenômenos naturais muitas vezes sejam as mesmas, o significado final que assumem em seus trabalhos acaba se configurando bastante destoante. Este conceito permite compreender porque é tão difícil que cientistas de diferentes comunidades de uma mesma ciência possam chegar a um consenso sobre determinados problemas. Lembra aquelas situações em que duas ou mais pessoas não chegam a um acordo sobre determinado assunto, e nenhuma delas se dá conta de que, na verdade, estão a tratar sobre assuntos diversos. Embora Kuhn aplicasse este conceito para qualquer ciência em transição do que chamou de “paradigmas”, no caso da psicologia podemos dizer que a incomensurabilidade é ainda mais radical, exatamente porque parece ter se **crystalizado** na forma de diferentes concepções

Acrescente-se para o leitor o seguinte dado: há três modalidades de behaviorismo que a leitura filosófica normalmente reconhece: o behaviorismo metodológico, atribuído ao pai fundador da escola behaviorista, John B. Watson (1878-1958), que se constitui em uma metodologia rigorosamente objetiva, eliminando tudo o que pudesse ser tomado como uma metodologia subjetivista ou mentalista na constituição da ciência psicológica; o behaviorismo radical, atribuído a B. F. Skinner (1904-1990), que se funda principalmente em um proposta de reformulação na esfera dos conceitos, tornando-os operacionais e pragmáticos; e finalmente o behaviorismo epistemológico, reconhecido na figura de Gilbert Ryle, que propõe uma discussão da psicologia no âmbito mais fundamental da filosofia do conhecimento.

de objeto no interior do que se esperaria ser uma mesma ciência⁹. Este conceito ajuda a elucidar porque os adeptos das diferentes escolas não conseguem chegar a um acordo sobre uma concepção para o objeto psicológico, concepção esta que seja ampla o suficiente para abarcar todas as suas diferenças. Trata-se de uma incomensurabilidade exacerbada, podemos assim dizer. Ou seja, diante do estado de fragmentação epistemológica da psicologia, podemos levar ao mais alto grau o que o mentor da teoria das *Revoluções* quer dizer quando afirma que “em primeiro lugar, os proponentes de paradigmas competidores discordam seguidamente quanto à lista de problemas que qualquer candidato a paradigma deve resolver. Seus padrões científicos ou suas definições de ciência não são os mesmos” (KUHN, 2007, p.188).

Contudo, veremos mais adiante que este “mal” da psicologia pode vir para um “bem”. Se encararmos novamente a psicologia como uma ciência *sui generis*, poderemos começar a contemplar o leque diversificado de suas linhas de pesquisa como sendo uma dádiva e não um empecilho. Teríamos nas mãos uma ciência que se dispõe a articular os mais díspares métodos de pesquisa, em meio às mais distintas teorias que se propõem a tratar do fenômeno mental, o que pode gerar resultados bastante frutíferos. Mais que isso – a psicologia, e seu inefável objeto, pode bem representar um tipo todo especial de conhecimento, algo como um limiar entre aquilo que nosso senso comum gosta de atribuir à metafísica do espírito, valores universais, etc., e o que este mesmo senso encara como matéria bruta, o telúrico e o inanimado. A meio caminho entre estas duas pontas do conhecimento, pode estar situado o “sujeito”, o “observador humano”. Este sujeito que se auto-percebe, na psicologia, é o que Brentano queria dizer por “percepção interior” (*Wahrnehmung*) na obra supracitada. Segundo ele, isto constituiria uma peculiaridade que destaca a psicologia com relação às demais ciências, uma vez que o acesso destas aos seus respectivos objetos é sempre indireto, mediado pelos sentidos e por instrumentos, ao passo que na psicologia o acesso ao objeto

⁹ Espera-se, naturalmente, que uma ciência possua um único objeto de estudo, embora os métodos, conceitos empregados e hipóteses de trabalho possam variar no interior de qualquer ciência. Se, para estes últimos ingredientes de uma teoria, podemos entendê-los no “plural”, para o objeto só podemos ter um entendimento no “singular”. Caso contrário, não teríamos uma ciência, mas várias.

é absolutamente direto. Ainda que Brentano não fosse um racionalista como Descartes ou um idealista como Fichte¹⁰, concordava com o fato de que o único conhecimento puro que podemos obter é aquele que advém da percepção de nossa própria consciência. Perguntava ele, então: “quem poderia negar, portanto, que isto constitui a grande vantagem da psicologia sobre as ciências naturais?” (BRENTANO, 1973, p. 20). E não importa que conceito façamos preliminarmente de “sujeito”, o fato é que a psicologia lida com o sujeito humano, seja ele encarado pela ótica mentalista (onde se salienta um solipsismo), seja encarado pela ótica behaviorista (ao qual Skinner se referia como “comportamento encoberto”). Este limiar de fronteiras, representado pela psicologia, pode ser exatamente o ponto de convergência de todas as diferenças, o que justificaria falar de suas escolas não como diferentes pontos de vista, mas como **diferentes vistas de um mesmo ponto**. Pois se a psicologia desempenha o papel de mediadora entre fronteiras, é natural que seu objeto seja contemplado, simultaneamente, de ângulos diversos. Olhando desta ótica, é mais justo qualificarmos a psicologia como uma ciência multiparadigmática, ao invés de “pré-paradigmática”.

Entre a excessiva diferenciação e o ideal utópico de uma ciência totalmente unificada, talvez pudéssemos contemplar um meio-termo. Para que um acordo fosse viável, o escopo destas diferenças deveria ser sobreposto, então, por um modelo mais amplo. Pois entre teorias que se apresentem “incomensuráveis” os pesquisadores parecem falar “línguas diferentes”. E o problema é que, como dito acima, esta situação parece ter se cristalizado na práxis psicológica. Entre incomensuráveis, os interesses epistemológicos destoam naquilo que é mais basilar para qualquer teoria científica ou mesmo filosófica, isto é, partem de princípios diferentes sobre o que vem a ser a própria “natureza”. Ora, escolas de psicologia que se concebiam estar habitando em naturezas e mundos diferentes só poderão recortar, do cenário natural, objetos de estudo diferentes. Objetos estes, tão diferentes, que não haveria qualquer possibilidade de construirmos uma “comensurabilidade” de valores epistêmicos entre suas teorias representantes.

¹⁰ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filósofo idealista, cuja obra foi inspirada sobre o pensamento kantiano.

Mas será que lidar com as diferenças nos meios filosófico e científico é tão difícil que estes pensadores precisem “criar” mundos e naturezas exclusivistas, só para atender a satisfação de suas teorias insulares? Não seria mais sábio recortar fenômenos a partir da certeza de um único cenário natural, sabendo-se, de antemão, que esta natureza pode exibir os seus objetos de modos ambíguos e até paradoxais? Na Física já é consagrado o dualismo onda-partícula, uma constatação que já conta com aproximadamente um século de história, através da qual dois fenômenos distintos emergem a partir de um único objeto. Na Biologia, alguns organismos, como os vírus, exibem-se de modo ambíguo entre a vida e a morte, entre o movimento e a cristalização. E só para citar mais outro exemplo, do extenso leque de ambigüidades presenciados pela história da ciência, até mesmo a Lógica teve de se haver com paradoxos, quando Gödel surpreendeu o mundo acadêmico com o seu famoso Teorema¹¹. Na psicologia, portanto, não seria prudente construirmos um modelo heurístico que pudesse abarcar as ambigüidades da enorme gama de fenômenos “psi” em torno de uma mesma “natureza humana”?

Se o ponto mais delicado nas discussões da filosofia da mente reside no problema mente-corpo, temos o seu equivalente, então, nas discussões a respeito de uma definição geral para o objeto de estudo da psicologia, definição esta que se espera tácita entre os membros de uma comunidade científica que atinge a maturidade daquilo a que Kuhn chamou de “ciência normal”. Esta é uma problematização que precisa vir antes de qualquer menção à nossa hipótese de trabalho, posto que não podemos efetuar uma asserção acerca de um objeto que sequer possui uma definição. Por outro lado, precisamos encontrar logo uma tal definição, ainda que ela seja *ad hoc*, pois, pensando nas palavras de Brentano, ou assumimos desde já que estamos a lidar com uma só ciência (o que nos obriga a considerar um só objeto de estudo, abrangente o suficiente para comportar em seu bojo todo um conjunto de fenômenos afins), ou abandonamos o “barco” da psicologia e aceitamos de bom grado o resgate de outras ciências que venham em

¹¹ Veja-se a este respeito a publicação pela editora Perspectiva do livro *Prova de Gödel* (1998).

seu auxílio, mesmo que capciosamente impregnadas de concepções reducionistas ou, ainda pior, que tal auxílio signifique o “enterro da psicologia”, título de um dos artigos do Professor João de Fernandes Teixeira (2005), publicado no *site* “Redepsi”, onde faz um alerta para os riscos de que a atual psicologia seja tragada por um novo estilo de reducionismo emergente¹².

Não obstante a psicologia encontrar-se neste impasse de posições extremadas, precisamos sempre lembrar das vantagens, conforme já adiantamos acima, de um ecletismo proporcionado pelo escopo geral de suas diferentes linhas de pesquisa, algo para o qual o Prof. Teixeira dedicou alguns parágrafos em outro de seus artigos publicado no mesmo Portal, “O mito da univocidade da ciência” (2005). Neste artigo, o autor dá vazão a um enfoque da psicologia bem contrário ao de alguns críticos que gostam de diminuir o seu status como ciência. Pois o enfoque desses críticos parece não reconhecer aquilo que a psicologia tem de mais interessante, isto é, sua diversificação teórica e metodológica. Mas afinal, poderá indagar o leitor desta introdução, se estamos defendendo uma maior unidade da ciência psicológica no tocante ao seu objeto, por que estamos destacando o seu caráter multidisciplinar? A resposta pode ser assim dita: o fato de a psicologia contar com diferentes caminhos de investigação, por mais díspares que eles sejam, não compromete necessariamente a sua coesão como ciência. Podemos entender que a variedade de escolas e suas teorias em psicologia seja proporcional à própria complexidade de seu objeto. Portanto, o que chega a comprometer a legitimidade científica da psicologia, segundo entendemos aqui, não é a sua multiplicidade de linhas, mas, isto sim, a enorme

¹² Refiro-me à ascensão galopante da neurociência, o que é tratado neste artigo do Prof. Teixeira. Os estudos em torno do cérebro são muito bem-vindos, mas infelizmente, com eles, um velho e bem conhecido vício da história da ciência vem se repetindo em algumas dessas comunidades de pesquisa, o reducionismo. Ao longo da história já pudemos observar os abusos epistemológicos cometidos em nome de algum frenesi desenfreado, como o que ocorreu com as máquinas e relógios no século XVII. Naquela época, o modelo mecanicista centralizava todas as explicações acerca dos fenômenos, fossem naturais ou humanos. Atualmente, presenciamos algo muito semelhante no que concerne ao “cérebro” e aos “genes”, frenesi este que poderíamos apelidar de “neurocentrismo” e “genocentrismo”, respectivamente. A Ciência teria encontrado novos substitutos para o seu apego à noção de “átomo”, pois na medida em que este não atende mais às expectativas de um substrato “sólido” e “indivisível” que embasa toda a fenomenologia natural, a Ciência precisou encontrar outros “elementos” menores que lhe dessem a mesma e falsa sensação de um conforto epistemológico. Em curtas palavras, a Ciência ainda não conseguiu livrar-se de seu apego ao “elementarismo”.

disparidade das concepções acerca da natureza de seu objeto ou, dito de outro modo, a falta de um modelo mais abrangente para este objeto, modelo este que permita “lembrar” de se estar tratando de uma mesma ciência.

Não é a pretensão desta tese, ao seu final, encontrar uma derradeira definição para este objeto. Esta definição, tanto em termos de sua conceituação quanto de sua terminologia, precisa de tempo para amadurecer e se consolidar. Mas nosso intuito não é demarcar ainda mais as diferenças entre as nomenclaturas, métodos e conceitos adotados pelas diferentes escolas, pois tais diferenças já se encontram bem assentadas nos corredores acadêmicos. Embora reconheçamos o imenso valor desta diversidade de estilos, é mais do que urgente que sejam propostas novas formas de se resgatar o elo que dá sentido à unidade de uma ciência, seu objeto. Portanto, nosso intuito, diante de toda esta problematização acerca do objeto psicológico, é acentuar algumas “semelhanças”, isto é, alguns aspectos que ajudem a reaproximar as escolas em torno de algum tipo de padrão que se nos afigura comum. Uma vez delineados os contornos deste padrão, o que faremos alguns parágrafos mais abaixo, será possível lançarmos mão de nossa hipótese de trabalho. O que nossa hipótese irá propor, pela conseqüência imediata de sua asserção, é a sugestão de um modelo fenomenológico prévio, que permita uma concepção do objeto da psicologia menos reducionista, ampla o suficiente para congrega aspectos da vida psíquica estudados pelo leque das escolas que, de outro modo, permaneceriam como áreas do conhecimento completamente separadas, antagônicas e incompatíveis.

A psicologia, de fato, parece exibir uma vocação toda especial – podemos encará-la como uma ciência multi e interdisciplinar *par excellence!* Pois estas diferentes linhas de investigação, que conhecemos pelos nomes das diferentes escolas de psicologia, bem poderiam se lançar a partir de um mesmo ponto de referência, como na imagem de um compasso, que pode traçar infinitas circunferências sem desviar a posição de sua ponta seca. O caminho ideal para um futuro, que não podemos dizer se vai ser próximo, seria aquele no qual os pesquisadores aproveitassem a riqueza proporcionada pela natureza ímpar de

cada uma das diferentes escolas de psicologia, mas, ao mesmo tempo, não perdessem de vista o referencial mais abrangente que começou oficialmente com Wilhelm Wundt (1832-1920) em fins do século XIX. Mas é justamente este referencial maior que a psicologia parece ter perdido. Cada vez que um pesquisador em psicologia vai tão fundo nas especificidades metodológicas e conceituais da escola que abraçou, a ponto de não sentir-se mais capaz de estabelecer um diálogo epistemológico com colegas que abraçaram outras escolas, ele deveria se perguntar: mas de que ciência mesmo estávamos falando? A prolífica multidisciplinaridade da psicologia não garante sua interdisciplinaridade. Esta última é o que se espera de uma ciência com certo grau de maturidade para saber lidar com as diferenças internas¹³ e, mesmo assim, manter seu *corpus* coeso e coerente em torno de um mesmo objeto de estudo. A pergunta óbvia é: qual é o objeto da psicologia?

O problema chega a ser tão grave, que alguns psicanalistas, por exemplo, não gostam de serem confundidos com “psicólogos”, e os comportamentalistas (behavioristas), regra geral, aboliram o emprego de certos termos de largo uso na psicologia, como subjetividade, mente, etc.¹⁴ No entanto, a despeito deste exacerbado esforço por uma “diferenciação”, não podemos imaginar, nos dias de hoje, um curso superior de graduação em psicologia sem as disciplinas de psicanálise, comportamental, e outras tantas linhas contempladas pelos currículos destes cursos, o que leva até o mais leigo dos leitores a supor que entre elas e a psicologia como um todo deva existir algum elo fundamental, ainda que este elo possa estar momentaneamente perdido. Afinal, não importa se uma teoria tem como seu foco o “inconsciente” ou a “consciência”, o “comportamento” ou os

¹³ O Prof. João de Fernandes Teixeira ressalta bem esta questão no artigo supracitado.

¹⁴ Refiro-me aqui, particularmente, aos primórdios do behaviorismo metodológico de John B. Watson (1878-1958) e ao behaviorismo epistemológico de Gilbert Ryle (1900-1976). No caso do behaviorismo radical de B. F. Skinner (1904-1990), há que se ter uma cautela quando se trata das noções de “mente” e “subjetividade”, pois embora não fossem termos “oficiais” de sua doutrina, não foram de todo descartados, ao contrário do que muitos de seus próprios seguidores entenderam de forma distorcida, pois Skinner considerava estes aspectos da natureza psicológica como sendo “comportamentos encobertos”. O Prof. Teixeira preocupou-se em fazer este esclarecimento no seu artigo “O que é comportamento?” (2007), também publicado no Portal Redepsi.

“processos cognitivos”, os “elementos da mente” ou suas *Gestalten*¹⁵, as “estruturas mentais” ou as “funções mentais”, “estados normais” ou estados alterados de consciência” – todos estes “objetos”, e outros não mencionados, desembocam no mesmo “caldeirão epistemológico” daquilo a que os gregos nomearam por *psyché* (na forma francesa, já transliterado do grego), “psique” (na forma portuguesa), que significa o mesmo que “alma”. Termo dúbio, por certo, mas que compreende a expressão mais fiel à etimologia do nome da ciência que estamos a analisar – “psicologia, estudo da alma”. Os dicionários não economizam palavras quando expressam a dubiedade deste termo grego. Lalande, por exemplo, em seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, afirma que “esta palavra implica sempre uma dualidade de natureza e de fins, uma oposição, pelo menos provisória, com a idéia do corpo” (1999, p. 44).

É a partir daqui que toda a problemática em torno das concepções de objeto na psicologia começa a revelar os seus “motivos” mais íntimos, e também a partir daqui que o pesquisador percebe com extrema clareza a estreita dependência da psicologia com relação à filosofia da mente. Em outras palavras, pode-se dizer, sem receio de errar, que enquanto o problema mente-corpo não atingir uma solução satisfatória ou, ao menos, convencional na filosofia, o problema da uniformidade do que estivemos chamando de um “objeto maior” para a psicologia também não terá atingido uma concepção uníssona entre os psicólogos. Pois a disputa cega, desnorteada e não interativa entre “objetos menores”, enfocados pelas escolas, pode estar representando uma espécie de “sintoma”. Este sintoma estaria, indiretamente, “denunciando” aquela já comentada dificuldade de se lidar com as diferenças ou, por outro lado, uma dificuldade de se lidar com fenômenos “imponderáveis”, expressão que dá título a esta Tese. O sintoma que já problematizamos até aqui fala da incomensurabilidade entre as teorias no campo da psicologia. Mas as “causas” deste sintoma aludem à imponderabilidade de seus fenômenos. O momento, então, é oportuno para a construção de indagações mais profundas e pontuais. Já

¹⁵ Plural alemão de “Gestalt”, que significa “configuração” ou “forma”, nome da escola de psicologia surgida na virada do século XIX para o XX.

é hora de perguntar: o que acontece, afinal, com esta ciência chamada “psicologia” que, não conseguindo seguir os passos de suas irmãs mais velhas, encontre-se em tal estado de fragmentação com respeito ao seu objeto? O que há por detrás deste sintoma? O que se esconde atrás de sua fenomenologia que impede uma captação uníssona de seu objeto de estudo?

Se entre teorias psicológicas vislumbra-se uma cristalizada incomensurabilidade, em meio ao problema filosófico “mente-corpo” captamos um jogo fenomenológico de imponderabilidades. Assim, há uma estreita relação de dependência entre a incomensurabilidade das teorias psicológicas e a imponderabilidade filosófica dos fenômenos psíquicos, estejam eles focalizados no corpo ou nas experiências subjetivas conscientes. Este é um problema com raízes profundas, tanto na filosofia quanto na história da ciência. E quando dizemos que ele é um problema fenomenológico legítimo, estamos assumindo, desde já, que a dualidade mente-corpo é intrínseca à fenomenologia natural, uma assunção muito próxima à sustentada por David Chalmers (1997) em sua obra *The conscious mind (a mente consciente)*. Ou seja, quando falamos de “mente”, “consciência”, ou tudo quanto aluda ao conceito de *qualia*¹⁶, estamos a lidar com entidades naturais irredutíveis para fins de explicação de suas fenomenologias, o que permite considerá-las como fenômenos “inteiros em si mesmos”, isto é, fenômenos que passam a ser encarados “naturalmente”, e para os quais abdicamos, então, daquela forte tendência herdada do século XVII que sempre tenta encontrar os elementos menores constituintes de um todo complexo. Podemos perfeitamente lidar com estes fenômenos sem precisar reduzi-los a elementos menores ou às propriedades típicas da física, da química ou da

¹⁶ Da alcunha de C. I. Lewis, este conceito data de 1929, quando da publicação de seu *Mind and the World Order* (Mente e a Ordem do Mundo). Seu significado pode ser sintetizado como sendo o montante das vivências subjetivas que compõem a experiência consciente. Entre estas experiências podemos situar todo o espectro possível das sensações que vivenciamos por intermédio dos órgãos sensoriais. Mas o termo *qualia* vai mais além. Abrange verdadeiramente qualquer uma das chamadas “funções mentais”, dentre as quais estão a percepção, a atenção, a memória, o pensamento etc., desde que estas sejam entendidas como experiências com a participação do que chamamos de “consciência”. Tais experiências, segundo alguns filósofos da mente, não podem ser reduzidas ou mesmo explicadas nos termos empregados pela linguagem fiscalista dos processos a elas subjacentes. O problema é que o termo “consciência” não possui ainda uma definição precisa, que possa nivelar as diferentes concepções a seu respeito.

biologia. Daí porque pensadores como Chalmers serem categorizados como “dualistas” – ele e outros com este mesmo enfoque lidam com os *qualia* partindo do princípio de que, embora mente e corpo estejam intimamente ligados, apresentam propriedades naturais diferentes – e na medida em que estes *qualia* possuam manifestações que possam ser “rastreadas” no corpo, então é mais do que justificável o incremento das pesquisas em torno da fisiologia que observamos desde o século XIX, estendendo-se até o que presenciamos atualmente nas pesquisas em torno do cérebro, a neurociência. A estes estudos da mente “no corpo”, Chalmers classifica como “problemas fáceis”, pois representam a cômoda possibilidade de se pesquisar manifestações mais “concretas” da mente e da consciência, que se desdobram nos processos do corpo¹⁷. Mas no que se refere aos aspectos fenomênicos da mente e da consciência propriamente ditos, para os quais um rastreamento no corpo incorreria em um não desejável reducionismo, Chalmers confere a expressão *hard problems* (problemas difíceis). Outros pensadores consideram-nos “intratáveis”. Para o efeito de nossa tese, podemos considerá-los “imponderáveis”.

É aí precisamente que desponta a maior das diferenças entre a psicologia e as demais ciências. Quando se fala de incomensurabilidade no seio destas ciências, entende-se que seus pesquisadores possam divergir a respeito de conceitos e métodos e, levando a análise destas diferenças mais a fundo, podemos percebê-las como diferenças de “valores epistêmicos”¹⁸. Até aí, como vimos, a psicologia também se encaixa, sendo aquele conceito tão aplicável a ela quanto às demais, com a única ressalva de que em seu seio ele possa se verificar em grau mais acirrado. Mas a incomensurabilidade das teorias psicológicas não esgota a complexidade desta ciência – ela vem acompanhada da imponderabilidade filosófica de seus fenômenos, algo que passaremos a chamar, a partir daqui, de fenomenologia da “dupla-face”. Em síntese, a psicologia não comporta apenas divergências internas de ordem intelectual, racional ou

¹⁷ Recomenda-se a leitura do artigo de Chalmers, “O enigma da consciência”, referenciado ao final desta tese como parte integrante da revista *Scientific American Brasil*, número 4.

¹⁸ Devo esta expressão ao Professor Roberto de Andrade Martins, quem eu tive o privilégio de ter como orientador de minha Dissertação de Mestrado em História da Ciência, pela PUC de São Paulo.

valorativa. Comparativamente àquelas ciências, ela possui a dificuldade adicional de, além das divergências teóricas, ter de lidar com um objeto que possui a paradoxal qualidade de se manifestar tanto com propriedades corporais quanto com propriedades subjetivas e conscientes (os *qualia*), razão pela qual é bem justificável atribuímos a ele uma dupla manifestação fenomenológica. Um objeto cuja fenomenologia é ambígua favorece, inclusive, o emprego de tentativas para cercar o problema mente-corpo que se caracterizam por uma via metodológica de “mão dupla”. Isto se torna bem evidente quando presenciamos, da parte de alguns profissionais, a curiosa alternância no emprego de termos para expressar uma abordagem pela via “psicossomática”, ou pela via “somatopsíquica”¹⁹.

Esta dupla possibilidade de captação do objeto por parte dos cientistas, portanto, torna a psicologia uma ciência que, ao lado dos problemas epistemológicos, também guarda problemas fenomenológicos comprometedores para a sua coesão enquanto ciência. Pois um objeto de estudo, o psicológico, cujo repertório de fenômenos se apresenta em formas tão antagônicas e imponderáveis entre si, como a “mente” e o “corpo”, já compromete a sua captação e seleção por parte dos cientistas desde a raiz. Faz lembrar de algumas constatações da física quântica, em cujo âmbito reafirma-se a inalienável interferência do observador sobre o conhecimento que constrói do objeto observado. Em outras palavras, o objeto psicológico, assim como o objeto quântico (que é a matéria em sua manifestação ao nível das partículas), parece convidar a idiosincrasia de cada pesquisador, e conseqüentemente de cada escola que se ponha a observá-lo, a um tipo de **seleção prévia**, recortando, para si, aquilo deste objeto que atenda ao perfil ditado por esta idiosincrasia, algo para o qual há muito já atinavam os preceptores da longa tradição idealista, uma vez que, para esta tradição, é o prato da balança epistemológica referente ao **sujeito** o que desempenha o peso mais significativo na construção do conhecimento, em

¹⁹ Esta última palavra pode aparecer sendo empregada por psicólogos da escola reichiana, por exemplo, para os quais um legítimo processo terapêutico tem o seu início através do corpo (soma). Trata-se, na verdade, de um neologismo que, além das rodas de psicologia, também pode surgir com frequência em meio a conversas entre médicos. É muito sugestivo que este neologismo tenha sido criado, pois ele aponta indiretamente para uma necessidade de se lidar de modo mais completo com o fenômeno mente-corpo, cuja complexidade se manifesta no que estamos chamando de “dupla face”.

contraste com as concepções predominantemente realistas. Como diria C. G. Jung em certa ocasião, “a pergunta se corpo ou psique é fator preponderante sempre será respondida segundo diferenças de caráter e temperamento” (1998b, p. 49). Aos “olhos” de um behaviorista epistemológico, como o já citado Gilbert Ryle, por exemplo, certas nuances, da complexa fenomenologia deste objeto paradoxal, são as únicas que despontam para seus interesses de seleção. No critério de Ryle, como veremos no segundo capítulo, a ciência não deve confundir categorias de “coisas concretas” com meros conceitos, nos quais para ele se encaixariam termos como “mente” e “consciência”. É com este critério ou “crivo de seleção”²⁰, que muito lembra o fisicalismo dos neopositivistas, que Ryle “olha” para o objeto psicológico. Mas quantas outras nuances devem ficar à deriva em tal seleção? Se Ryle só consegue perceber uma das faces do objeto psicológico, quantas possibilidades ficariam de fora se a sua seleção fosse uma unanimidade entre os filósofos e psicólogos?

Eis porque existem tantas escolas de psicologia: analogamente com o que acontece com a atual tecnologia da informação, estamos diante de um objeto que já começa com uma fenomenologia “binária”. A partir daí, as possibilidades de enfoque e seleção se multiplicam, tal qual o que ocorre com a capacidade de processamento dos dados em um computador que, não importando a velocidade do processamento, esteja baseado em uma lógica “de dois”, ou seja, uma luz acesa, e outra apagada. Com as escolas de psicologia a multiplicidade de concepções também é derivada, segundo o que estamos defendendo aqui, de um padrão “binário”, que coincide com o que chamamos acima de dupla-face fenomênica, pois não importa sobre qual ou quais dos diferentes enfoques teóricos lancemos nossa análise epistemológica, é sempre com um padrão básico de “dois”, e suas variadas possibilidades de combinação, que estamos a lidar. Isto

²⁰ Esta expressão surgiu-me espontaneamente à época em que escrevia minha Dissertação de Mestrado, intitulada *Encontros e permutas entre dois pensadores...* (2001). Volto a empregá-la aqui. Quer dizer o mesmo que “critério”, mas a imagem suscitada pelo termo “crivo” pareceu-me mais adequada para ilustrar o que ocorre quando um cientista ou um filósofo depositam suas atenções sobre um objeto qualquer. Basta observar a definição que consta no Dicionário *Houaiss* (2001): “utensílio com o fundo perfurado e que se usa para separar fragmentos, grãos, pedras preciosas, e congêneres, de acordo com o volume e a espessura” (p. 875).

concorda bastante com um dos tópicos da obra de Chalmers já citada, intitulado “*The double life of mental terms*” (A dupla vida dos termos mentais), quando ele afirma que “toda propriedade mental é tanto uma propriedade fenomênica quanto uma propriedade psicológica, ou alguma combinação das duas” (1997, p. 16). Por “propriedade psicológica” Chalmers quer dizer aquelas referentes aos “problemas fáceis” da questão mente-corpo, ou seja, ele considera como “psicológicos” todos os desdobramentos corporais e cerebrais estudados, por exemplo, pelos cognitivistas e neurocientistas, em franco contraste com o que considera serem as “propriedades fenomênicas” da questão mente-corpo, as quais envolvem necessariamente o farto uso de termos como “consciência”, “subjetividade” e seus correlatos. Entre os mais variados recursos intelectuais para se tentar lidar com a inefabilidade do objeto psicológico, criam-se jargões, neologismos e conceitos que visam dar conta de sua complexidade. Fala-se muito, só para ilustrar, em “multicausalidade” do sujeito humano. Nada impede que comecemos a pensar também em um “multifenomenalismo” para o objeto psicológico, que se desdobre a partir do padrão binário do problema mente-corpo que aludimos acima.

Ainda uma outra variante do mesmo padrão, em que predomina a faceta mais concreta do fenômeno mental, pode ser encontrada no crivo de seleção do eminente neurologista António Damásio, para quem a mente está “no corpo”, uma noção que guarda suas diferenças com o enfoque pragmatista de Ryle, mas que apresenta um perfil baseado na mesma face da “moeda” psíquica que estamos destacando aqui como “concreta”. Nesta face da moeda situam-se todas as possibilidades de investigação mais “palpável” ou “naturalista” (no sentido moderno desta palavra)²¹ da ciência psicológica e, de fato, muitas escolas de psicologia enveredam por este caminho. Mas não se pode negligenciar a outra face da mesma moeda, a que alude aos *qualia*. É sobre esta face que se debruçam escolas de psicologia cujos crivos de seleção enfatizam os aspectos mais “abstratos” do fenômeno mental. Para estas escolas e seus mentores, como

²¹ Faço esta ressalva porque havia um conceito deste termo bem diferente até meados do Renascimento, algo que será melhor esclarecido em outra nota de rodapé durante o primeiro capítulo, quando discutiremos a respeito da obra de Descartes e seus matizes contextuais.

é o caso daquelas de orientações mais humanistas, por exemplo, ou mesmo da polêmica teoria transpessoal, o que “salta aos olhos” do objeto psicológico é a sua fenomenologia subjetivista, cujos aspectos incomodam o próprio ideal de objetividade científica. Além das predominâncias de uma destas faces da fenomenologia do objeto psicológico, marcantes nos crivos de seleção de algumas escolas, o que se percebe também são combinações entre os dois entes deste padrão binário, como é bem visível na escola cognitivista, e não menos em uma de suas antecessoras, a Gestalt, as quais conferem diferentes pesos para estas duas faces, em tentativas muito bem engendradas para se tentar suplantar os paradoxos intrínsecos ao problema mente-corpo. Será de especial importância, no desenrolar desta tese, contemplar outras tentativas de combinação da dupla face do fenômeno psicológico, particularmente quando tratarmos dos capítulos referentes às obras de Freud e Jung, respectivamente, terceiro e quarto capítulos.

Esta dupla-face da fenomenologia mental não é uma opção, mas um fato! Assim postulamos, embora saibamos que esta assunção não seja unânime entre os filósofos. Independentemente de qual postura teórica esteja em foco para o objeto da psicologia, qualquer observador mais atento sabe que a presença de uma “consciência” ou de uma “subjetividade” compromete sobremaneira quaisquer tentativas de se submeter estes *qualia* a explicações fisicalistas. O fenômeno mental é duplo! E seus entes, imponderáveis! Não fosse assim, o problema mente-corpo sequer existiria. Ele se manifesta assim, ora no corpo ora no que chamamos de mente, ora em atitudes concretas que envolvam gestos e comportamentos, ora em percepções subjetivas que envolvem nossos pensamentos, emoções e todos os demais estados de consciência. E o objeto psicológico circunscreve esta dupla-face, não importa quais definições ele receba por parte das diversas escolas (o que chamamos acima de “objeto menor”), e tampouco qual definição por ventura receba no futuro. Se partirmos do princípio de que um dado de consciência é irreduzível às propriedades do corpo, então estamos postulando, por conseqüência, que a consciência é um fenômeno natural legítimo, e não apenas um “conceito”, ou uma “ilusão” fabricada pelos nossos genes, como quer o biólogo inglês Richard Dawkins. Estamos assumindo, desde

já, as conseqüências deste postulado, o que não significa, necessariamente, que estejamos aderindo a uma concepção dualista para o problema mente-corpo. Este ainda não é o momento de entrarmos no mérito desta questão. O que nos preocupa, por ora, é iniciarmos nossas reflexões partindo de certas constatações que julgamos serem **basilares**. Se o que estamos chamando de dupla-face da fenomenologia do objeto psicológico significa falar em duas “substâncias” (como queria Descartes), ou em duas propriedades (como quer Chalmers e Nagel), ou em duas expressões de uma única substância universal (como diria Spinoza, Fechner e o atual físico de partículas Amit Goswami), os próximos capítulos poderão auxiliar o leitor a tirar suas próprias conclusões. Importa apenas, neste momento, salientar este ponto de partida: o objeto psicológico representa um desafio, exatamente porque o que se apresenta à consciência de qualquer observador é uma captação fenomenológica dúbia, perfazendo dois caminhos básicos de investigação que, embora antagônicos, estão indissoluvelmente ligados. Esta é uma compreensão, e não menos uma assunção, que todos os estudiosos do campo psicológico deveriam ter para que qualquer esboço de uma maior unidade interdisciplinar tenha início. Pois de nada adianta construir teorias e incrementar métodos de investigação se o pesquisador “passa por cima” de certas constatações, como se quisesse colocar as anomalias que desafiam seu ideal teórico “embaixo do tapete”. É o que acaba gerando toda sorte de reducionismos. Afinal, não se pode matar o fenômeno! E assumir certos fatos, intrínsecos ao objeto em questão, não compromete necessariamente os diferentes caminhos de investigação, apenas norteia-os!

A hipótese que ofereço para dar curso às reflexões sobre a problemática do objeto psicológico pode ser encarada como a oferta de um novo **modelo** epistêmico. Entenda-se por “modelo” um conjunto de noções básicas sobre as quais se sustente o que venho chamando de “crivo de seleção”. Esta noção de “modelo” antecede a própria definição do objeto psicológico, a qual, conforme já antecipei em parágrafo anterior, não é o intuito desta tese, por acreditar que esta ciência ainda não se encontra suficientemente madura para tal. Penso que uma definição para o que chamei acima de “objeto maior” poderá surgir no futuro, mas

apenas se algum modelo, também maior, for assumido pelas diferentes comunidades de pesquisa em psicologia. A noção de modelo é mais basilar e também mais ampla, permitindo a inclusão de diferentes linhas e enfoques metodológicos. Um único modelo com esta flexibilidade seria capaz de cumprir esta função, e poderíamos, então, começar a visualizar uma coesão maior na ciência psicológica. Sendo a psicologia uma ciência *sui generis*, por todos os motivos já expostos anteriormente, isto se deve à peculiaridade de seu objeto de estudo, o que pede por um modelo que seja capaz de abarcar o máximo possível de suas expressões fenomenológicas. A esta peculiaridade do objeto psíquico escolhi o termo **híbrido** para qualificá-la. Com este qualificativo, aponto para uma característica que considero intrínseca ao objeto psicológico, ao mesmo tempo que sugiro um modelo fenomenológico prévio para este objeto, com base nesta característica. A hipótese desta tese pode ser assim resumida: a ciência psicológica tem como objeto de estudo um ente híbrido, que pode transitar entre o que atribuímos à natureza física dos corpos e o que atribuímos à natureza etérea do que chamamos de “espírito”. E o melhor modelo para se nortear uma definição futura deste objeto deve passar pela compreensão deste hibridismo.

Não encontrei, durante a pesquisa bibliográfica, muito subsídio que corroborasse diretamente esta concepção. Mas percebi, indiretamente, entretanto, que a história da psicologia, da psiquiatria, da filosofia, e da ciência em geral deixavam alguns rastros, ora sutis, ora patentes, deste hibridismo como sendo uma faculdade fenomenológica própria do objeto de estudo da psicologia. Por alguns daqueles “acazos” que acontecem no calor da pesquisa, em que topamos com páginas, partes de obras e terminologias diretamente ligadas ao que postulamos, deparei-me com a belíssima obra de Ernst Cassirer, intitulada *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento* (Martins Fontes, 2001), na qual, em certo momento, ele reconstrói a linguagem mítica de Platão, no *Timeu*, acerca da “Alma”, situando-a como “um ser intermediário e híbrido”. Também tive a grata surpresa de topar com obra recente, publicada por autores brasileiros, *História da psicologia no Brasil, novos estudos* (Educ, Cortez, 2004), em que consta um primeiro capítulo da pesquisadora Deise Mancebo acerca da história da

psicologia. Neste, a autora faz um estudo crítico do modelo de ciência que se constituiu durante a modernidade, sob o qual a psicologia também se forma. As especificidades metodológicas deste modelo e sua concomitante fragmentação dos objetos de estudo entram, deste modo, em uma crise no século XX. Segundo seu entendimento, e com base em diversos outros autores, visualiza a urgência no constructo de uma psicologia híbrida, particularmente com a história e com a antropologia, ou seja, um hibridismo interdisciplinar. Mas de todas as aproximações com a hipótese do hibridismo psíquico, que pude coletar em minha revisão bibliográfica, a mais significativa surgiu-me de uma comunicação que encontrei na Internet, intitulada *A psicologia como saber mestiço ...*(2003), do professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Arthur A. L. Ferreira, na qual discorre sobre a dispersão das escolas de psicologia a partir da obra do filósofo e antropólogo francês Bruno Latour. O autor denuncia o que ele e Latour consideram um “*apartheid* epistemológico” entre a natureza e o humano, deflagrada desde o advento da modernidade que, numa tentativa impossível de purificação entre estes dois extremos, acabou gerando “híbridos”, à revelia de seu controle. O autor oferece diversos exemplos do que podemos chamar de sintomas deste hibridismo moderno, e tenta analisar o papel da psicologia ao tentar “juntar o que a modernidade separou” (FERREIRA, 2003, p. 2). Certamente a modernidade, enquanto epílogo da transição renascentista, representa o resgate histórico necessário para que qualquer reflexão da atual problemática psicológica tenha início, o que proponho no primeiro capítulo, sobre o dualismo cartesiano. Resta saber se o professor concordaria com todas as implicações de minha hipótese, uma vez que trilhamos caminhos bem diferentes para chegar a um conceito bem semelhante. Pois o que considero ser híbrido na psicologia não é o fruto infeliz de uma modernidade que não deu certo, mas um híbrido fenomenológico em si mesmo, com o qual a modernidade ainda não aprendeu a lidar. Teremos oportunidade de interagir com algumas passagens desta comunicação do professor no quinto capítulo, quando iremos trabalhar em mais pormenores a hipótese aqui apresentada.

Estas são as fontes com as quais tive contato e que diretamente lidam com a terminologia do “híbrido”, relacionando-a, de um modo ou de outro, à psicologia. Tais concepções são louváveis, pois revelam a estreita ligação entre as ciências ditas naturais e todas as demais humanidades, colocando o objeto psíquico como não mais apartado de sua condição histórica, natural, social, antropológica, etc. Contudo, conforme esclareci acima, o modo como emprego este qualificativo para o objeto psíquico não se situa apenas em um jogo interdisciplinar que vise sobrepujar o estado de fragmentação do sujeito “pós-moderno”, através do qual se imagina que a psicologia transite entre as mais variadas áreas do conhecimento. Quando postulo o termo “híbrido” para a psicologia, estou dizendo precisamente que esta hibridação não se refere apenas às inúmeras possibilidades de relacionar a psicologia com outros saberes, mas à possibilidade de situá-la como uma ciência cuja natureza de objeto é tão peculiar que não se encaixa completamente em qualquer dos modelos paradigmáticos já ofertados para este fim. Salvaguardadas as conjunturas e contextualizações que possamos fazer com a história, o fato é que existem certas questões epistêmicas e fenomenológicas que parecem transpor o próprio tempo. A ambigüidade que o Demiurgo platônico impingiu à Alma não fica restrita ao mito ou a uma época histórica. Esta mesma ambigüidade foi sentida também pelos mais célebres pensadores do século XX.

Julgo necessários alguns esclarecimentos adicionais sobre o perfil e o estilo em que esta tese foi refletida e redigida. Cada capítulo apresenta uma pequena hipótese, bem como alguns resultados de observações que realizei nos últimos anos, razão pela qual resolvi chamá-los de “ensaios”. Assim, guardam certa autonomia temática, mas ao mesmo tempo estão inter-relacionados com respeito ao todo desta Tese. Dediquei os quatro primeiros capítulos para tratar, respectivamente, de algumas passagens das obras de Descartes, Ryle, Freud e Jung. Não os escolhi apenas por apreciar suas obras – minha escolha se baseia na percepção de que estes pensadores, e não apenas eles, se defrontaram, direta ou indiretamente, com a imponderabilidade do problema mente-corpo. Por todos eles este problema se fez sentir e cada qual, à sua maneira, buscou seus próprios subterfúgios teóricos para suplantá-lo – em Descartes, o dualismo de substâncias

é uma das possíveis expressões da imponderabilidade do problema mente-corpo; em Ryle, esta imponderabilidade sofre uma espécie de “separatismo lingüístico” que tenta dar conta do problema; em Freud, a imponderabilidade reflete o que considero ser um momento de “ambigüidade” da psicanálise, uma tensão finamente trabalhada entre a hermenêutica romântica de Freud e seu inveterado naturalismo, convidando-nos a uma avaliação epistemológica de sua obra que parece oscilar entre enfoques monistas e dualistas; finalmente, em Jung, procuro mostrar que o problema mente-corpo traduz-se na tensão entre realismo e idealismo, obrigando-o a buscar um caminho filosófico que conciliasse este e outros pares de opostos, algo que nos conduzirá inevitavelmente a algumas noções do pensamento de Kant, fornecendo-nos preciosos subsídios para o desfecho da hipótese acerca do objeto psicológico que sugiro nesta tese – Nas trajetórias destes quatro pensadores, aqui postos em relevo, portanto, percebi certos “acentos” que não podem ou não deveriam passar despercebidos para um filósofo da mente. No início de cada um destes quatro capítulos, apresento os textos destes autores que julguei mais expressivos para articular nossa discussão em torno do objeto psicológico com os parâmetros da filosofia da mente, sendo sobre estes textos que depositei minhas atenções. Estou ciente de que existem inúmeras outras interpretações possíveis para as obras destes quatro grandes pensadores. Esta tese é apenas a oferta das minhas.

O conjunto das pequenas hipóteses trabalhadas em cada um destes ensaios irá direcionar o leitor, pouco a pouco, para a hipótese maior sobre o hibridismo psicológico, que será trabalhada no quinto capítulo. Neste último ensaio, que antecederá a conclusão do trabalho, também se procurará apresentar uma síntese dos ensaios anteriores, de modo a revelar, no entrecruzamento deles, o fio que nos conduz à elucidação da hipótese maior. Em termos mais técnicos, no que tange à metodologia empregada, posso classificar este trabalho como “abduativo”²², isto é, levanto uma hipótese maior acerca do objeto psicológico que

²² Emprego este termo de acordo com a acepção de Charles Sanders Peirce (1839-1914). André Lalande, em seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* (1999), define o termo “abdução”, no sentido de Peirce, como “todo o raciocínio em que a conclusão é somente verossímil” (p. 1). No *Dicionário Houaiss da língua*

permita inferir um modelo conceitual mais integrado para este objeto, tendo como base para tal inferência o conjunto dos argumentos desenvolvidos através da articulação de vasta pesquisa bibliográfica com minhas próprias reflexões e observações.

Na medida em que qualquer investigação mais densa do objeto psicológico sempre desvela um amplo fundo histórico, procurei articulá-lo com o conjunto de minhas reflexões epistemológicas, o que se tornará evidente em algumas passagens deste trabalho. Neste sentido, convém que eu diga que procurei um meio-termo que harmonizasse num único trabalho acadêmico as características de uma reflexão epistemológica com as de uma reflexão histórica. Na pura epistemologia, o foco das atenções sempre incide na busca por “verdades universais” e, por isso, *atemporais*. Na epistemologia, tanto quanto na filosofia da ciência, não há uma preocupação enfática a respeito da influência dos valores sociais, políticos, econômicos, ou espirituais de uma época. Pode-se até falar em valores, mas “valores epistêmicos”, ou seja, variantes de postulados e princípios basilares sobre os quais um cientista ou um filósofo deposite sua confiança e expectativa de certeza. No trabalho historiográfico puro, ao contrário, ocorre uma relativização das verdades universais perseguidas pelos filósofos e epistemólogos. Ele é *temporal* por excelência. É o contexto que entra na cena da análise. O “firmamento” de certezas, numa análise histórica, passa a ser não mais o próprio universo atemporal de verdades absolutas, mas o firmamento da cosmovisão de uma época, como se uma dada época fosse um cosmo particular de valores, que passam a ser a referência para o escopo de teorias e problemas epistemológicos com os quais se esteja a lidar. A análise histórica prima pela abordagem sincrônica do contexto de acontecimentos que circunscrevem um fato ou um tema qualquer. Diante desta oposição de enfoques, contudo, procurei estabelecer, para o conjunto desta Tese, uma abordagem que se revele mais complementar, em plena concordância com o entendimento de KUHN em sua obra *A tensão*

portuguesa (2001), o mesmo sentido de Peirce é definido como o “primeiro momento de um processo de inferência, em que se busca formular uma hipótese geral que permita a explicação de determinados fatos empíricos” (p. 12).

essencial (1977), quando afirmava que “se os filósofos se convertessem à história ou os historiadores à filosofia [...] o trabalho adicional produziria uma convergência significativa (p. 34). O meio-termo que encontrei, portanto, contrabalança os dois enfoques, resultando em um entrecruzamento de reflexões históricas e epistemológicas que circunscreve a fundação da psicologia como ciência. A partir de uma análise que conte com estes dois vetores de reflexão, procuro problematizar e recolocar o objeto psicológico nos parâmetros do modelo fenomenológico que coincide com a hipótese explanada acima. Em suma, ao lado dos pequenos mergulhos históricos, próprios de uma abordagem sincrônica, procuro estabelecer algum fio epistemológico que permita o resgate de algumas noções que se revelem especialmente úteis para uma discussão mais atualizada do objeto psicológico, face à filosofia da mente. Será interessante observarmos que uma reflexão epistemológica, que se queira “atual” para estes dois âmbitos, pode ser deveras beneficiada por uma incursão no contexto de eventos passados que os antecederam, algo que se revelará particularmente útil na interpretação que ofereço no primeiro capítulo, o que trata do que considero serem as legítimas motivações que conduziram ao dualismo de substâncias cartesiano.

Não poderia deixar de mencionar sobre quais bases se sustenta esta tese. Posso enumerar quatro grandes pilares: 1- a epistemologia da física quântica do grupo de Copenhague, juntamente com a contribuição de algumas idéias de físicos como David Bohm e Amit Goswami; 2- certas acepções da fenomenologia de Edmund Husserl e Merleau-Ponty, bem como o resgate do termo “fenômeno” à luz do criticismo kantiano. Neste pilar, também situo algumas assertivas do pensamento de Franz Brentano; 3- o Romantismo alemão do século XIX e, com ele, alguns desfechos de seu epígono tardio, Arthur Schopenhauer. Neste pilar, também situo o historicismo de Wilhelm Dilthey, de onde faço uso de alguns conceitos; 4- o dualismo de propriedades de David Chalmers e o monismo de atributos de Baruch Spinoza. Obviamente, os pilares de uma casa não revelam todos os “tijolos” e diversos materiais empregados na construção da mesma. Como o leitor já deve ter notado, escrevi-me no precioso estilo historiográfico de dois pensadores cujas obras já são referência obrigatória a qualquer estudioso

que vise articular história e epistemologia, a saber, Alexandre Koyré e Thomas Kuhn. Por falar em “história”, é impossível deixar de mencionar a obra de Henri F. Ellenberger (1905-1993), o psiquiatra suíço que fundou uma historiografia da psiquiatria dinâmica de extrema riqueza e completude de detalhes, gerando uma obra que serviu de base a esta tese sob vários aspectos, *The discovery of the unconscious* (1970) (A descoberta do inconsciente). Ademais, pude contar com a força dos argumentos do Prof. Richard Theisen Simanke, no conjunto de ensaios que redigiu sobre a metapsicologia freudiana. Do Prof. João de Fernandes Teixeira, meu orientador, caíram-me às mãos obras suas tão caras a este trabalho que não consigo imaginá-lo sem a contribuição das idéias lá expostas. Se posso apontar os pilares que sustentam esta tese, é mister que aponte a planta que norteia sua construção. A forma como o Prof. Teixeira organiza os intrincados conceitos da filosofia da mente, e todo o conjunto de suas elucidações, desempenharam para mim o farol que precisava para uma iniciação nestes domínios.

O objetivo geral a ser perseguido por este trabalho de doutorado pode ser assim dito:

“Elaborar um novo modelo de concepção para o objeto psicológico, refletido a partir da filosofia da mente”.

Os objetivos específicos que daí se originam são os que seguem:

1. Analisar as contingências históricas que teriam motivado e conduzido ao dualismo de substâncias cartesiano, visando promover uma compreensão mais fidedigna para este fato;
2. Estabelecer as principais inconsistências da argumentação de Gilbert Ryle, no tocante à sua crítica do fenômeno mental;
3. Classificar a psicanálise freudiana nos termos da filosofia da mente, buscando evidenciar nela a presença do problema mente-corpo, e as diferentes possibilidades de interpretação da psicanálise que daí decorrem;

4. Comparar certos conceitos da obra de C. G. Jung com algumas noções básicas dos pensamentos de Kant, Schopenhauer e Spinoza, buscando uma compreensão fenomenologicamente mais adequada do problema mente-corpo, que permita suplantar a cisão das substâncias que situamos no século XVII, em prol de uma concepção unificada da natureza.
5. Sintetizar os principais “acentos” percebidos nas reflexões dos quatro autores acima, extraíndo delas as implicações que possam pôr em evidência algumas características do fenômeno mental que corroborem nossa hipótese para o objeto psicológico.

Cada um dos objetivos específicos corresponde a um capítulo da tese. Neste último objetivo, que será a meta do quinto capítulo, proponho uma aproximação entre os quatro pensadores, postos em relevo nos quatro capítulos anteriores, proximidade esta que circunscreva as diferentes roupagens do modo como cada um deles enfrentou aquela imponderabilidade latente no fenômeno mental. Não obstante estes quatro autores guardarem acirradas diferenças teóricas, oriundas de suas respectivas trajetórias de formação, é o mesmo elo do problema mente-corpo que liga suas diferentes versões epistemológicas. É a partir da elucidação deste elo que a hipótese do hibridismo psicológico despontará, e a partir dela, por sua vez, que desponta a proposta de um modelo mais adequado para o objeto psicológico.

O DUALISMO CARTESIANO: SUA GÊNESE NA INCURSÃO HISTÓRICA

O historiador projeta na história os interesses e a escala de valores de seu tempo, e é de acordo com as idéias de seu tempo – e com as suas próprias idéias – que empreende a sua reconstrução. É justamente por isso que a história se renova e que nada muda mais rapidamente do que o imutável passado.

Alexandre Koyré (1882-1964)

É virtualmente impossível começar alguma reflexão em filosofia da mente sem fazer referência à figura de René Descartes (1596-1650). Como em Freud, tivemos recentemente, em 2006, um marco da lembrança de sua data de nascimento. Foram 410 anos de nossa história marcados com a tinta de um homem reservado, gênio pacato, ultra-religioso, e ao mesmo tempo bastante sintonizado com a vanguarda de sua época. Estamos falando de um pensador para quem nunca seria demais o fomento de novos congressos e mesas redondas em torno de seu nome, e cujo legado de idéias mereceria reencontrar, neste momento, um *Zeitgeist* pronto para recebê-lo e reavaliá-lo. Ele não é apenas o mentor do vociferado “dualismo de substâncias” – é também um dos principais ícones de uma era de transições, representando um marco na história do pensamento ocidental, razão pela qual alguns atribuem-no o epíteto de “fundador” ou “pai” da filosofia moderna. Infelizmente, contudo, alguns intérpretes desta mesma história costumam virar algumas páginas sem resolver a contento suas diferenças com o autor que as escreveu. Muitos dos intérpretes de nossa modernidade condenaram-no pela separação entre a mente e o corpo, donde a conhecida e regurgitada expressão “dualismo cartesiano”. Todas as mazelas daí decorrentes, fossem nos âmbitos filosófico, científico, e até médico ou psiquiátrico-psicológico, teriam sido “culpa” deste filósofo pós-renascentista que arbitrariamente resolveu estabelecer uma clivagem entre a alma e o corpo. Em não poucos trabalhos acadêmicos, discursos em congressos e manuais

psicológicos, quando os problemas inerentes às temáticas discutidas são complexos demais, não é incomum a recorrência ao “dualismo cartesiano” para o arremate de algum acadêmico eufórico, não como a “solução”, mas como o “bode expiatório”, como aquele último recurso empregado quando existe a necessidade de se condenar algo ou alguém para remediar a própria impotência diante dos fatos.

A figura de Descartes passou a carregar o fardo das incongruências de uma época. Em séculos que presenciaram a soberba de uma ciência que se consolidava na ingênua concepção do cosmos como um imenso jardim de bolinhas de bilhar, era uma afronta conceber qualquer fenômeno que se comportasse como um “fantasma”, em meio à solidez e segurança epistêmica proporcionada por uma cosmovisão mecanicista e corpuscular. Este, aliás, foi o qualificativo empregado por um de seus mais argutos críticos, Gilbert Ryle (1900-1976) quando, em meados do século passado, referiu-se à idéia de “mente” cartesiana como sendo um *ghost in the machine* (fantasma na máquina)²³. Diferentemente de críticos como Ryle, não vamos, aqui, exorcizar o fantasma que se esconde abaixo deste véu, mas reintegrá-lo sob uma ótica até hoje ofuscada pelos escombros de um mecanicismo tardio. Não que sua filosofia esteja imune às críticas – pelo contrário, também as faremos – mas segundo o entendimento desta tese, culpamos Descartes por coisas que só fazem espelhar o generalizado entendimento “de superfície” acerca de seu legado e, principalmente, acerca de sua época.

A “mente” cartesiana, sua *res cogitans*, embora sagrada para Descartes, acabou sendo o seu martírio, na medida em que terminou gerando uma série de implicações que fugiram ao seu controle. A história mostra que, quanto mais se esforçava por demonstrar as diferenças, para ele óbvias, entre o puro pensamento e as coisas do corpo, mais o dualismo de substâncias ia tomando forma e, conseqüentemente, se tornando insustentável. Mas, em que pese a responsabilidade do filósofo pelas conseqüências de suas idéias, até que ponto

²³ Este será o tema do próximo ensaio.

podemos estar certos de que o dualismo, tal como ele acabou se cristalizando no imaginário dos séculos seguintes, é uma noção fidedigna às reais apreciações cartesianas? Se conseguirmos esclarecer adequadamente esta questão, dirigirmos-nos-emos para uma outra de cunho propriamente histórico, indagando: quais terão sido os ditames de uma conjuntura de época na cristalização de um princípio epistemológico como o dualismo cartesiano, o qual, não obstante o seu malogro nos corredores acadêmicos, impregnou-se de forma indelével no senso comum dos chamados tempos modernos? E como arremate destes dois primeiros questionamentos, buscaremos responder à seguinte interrogação: que implicações se podem entrever para a construção conceitual do objeto psicológico que desaguou nos séculos XIX e XX, a partir da contextualização de fatos e tendências que engendraremos sobre o “século cartesiano”? Para efetivarmos tal esboço, três aspectos serão analisados ao longo deste capítulo: 1 - iremos delinear uma crítica a respeito de uma forma de distorção muito comum no tocante ao dualismo cartesiano, que atribui a Descartes o bem conhecido clichê da “separação” mente-corpo; 2 – iremos traçar os contornos contextuais e contingenciais que nortearam o dualismo de substâncias para a sua forma final; 3 – oriunda destas duas discussões, desfecharemos uma terceira reflexão em torno do objeto psicológico frente à problemática cartesiana.

Neste ensaio que inicia, convidamos o leitor para a apreciação de um quadro deste filósofo não usual. Os próximos parágrafos serão dedicados a uma reflexão que se pretenda livre de “cientificismos” ou “academicismos”, no intuito de tirar o véu que recobre nuances ainda pouco compreendidas de um contexto de época que circunscreveu a vida e a obra de Descartes. Começamos esta tese, portanto, com a prévia noção de que o legado cartesiano não é apenas um problema filosófico-epistemológico. Entende-se, aqui, que ele se insere numa problemática histórica mais abrangente, e não menos fenomenológica²⁴, e que, para alcançarmos um termo nas discussões que pretendemos entre filosofia da mente e o objeto de estudo da psicologia, é muito bem-vindo o ponto de partida

²⁴ Conforme enfatizaremos especialmente nos capítulos dedicados a Ryle e a Jung.

calcado naquele tipo de reflexão a que Wilhelm Dilthey (1833-1911) nomeou como *verstehen*²⁵, tão valorizado não somente por historicistas como também por pensadores e pesquisadores como Jacob Burckhardt (1818-1897), Alexandre Koyré (1892-1964), Edwin G. Boring (1886-1968) e, mais recentemente, Thomas S. Kuhn (1922-1996). Para alguns casos excepcionais, conforme argumentos apresentados na Introdução desta tese, o entrecruzamento dos enfoques histórico e epistemológico contribui sobremaneira para enriquecer o entendimento de uma problemática em questão. E a obra de Descartes certamente configura um desses casos. Na esteira de qualquer trabalho acadêmico, precisaremos neste, como também nos demais capítulos, estabelecer um recorte nas fontes bibliográficas disponíveis. Concentrar-nos-emos principalmente nas obras *Discurso do método* (a famosa introdução para os três ensaios sobre meteoros, dióptrica e a geometria, de 1637), *Meditações metafísicas* (de 1641), *Princípios da filosofia* (de 1644), *As Paixões da alma* (de 1649), e também em breves trechos das cartas à princesa Elizabeth da Boêmia, quem o motivou a escrever as *Paixões*. Como diria Gérard Lebrun, quem prefaciou a compilação de textos que hoje integra o volume de Os Pensadores, Descartes carece, mais do que qualquer outro pensador, de uma releitura com os olhos de sua própria época. E a melhor forma de se fazer isso é indo ao encontro dos textos cartesianos “sem anteparo”, como afirma Lebrun neste prefácio, ou seja, sem idéias pré-concebidas, pois “se, cansados das idéias recebidas [...], ousamos enfim abordar os próprios textos, veremos os clichês se desfazerem em pó e a verdadeira originalidade do autor aparecer na mesma medida.” (In: DESCARTES, 1973. p. 7).

Descartes foi um filósofo de extremos e paradoxos, com graves erros e grandes acertos – em seu “método” o ceticismo e o reducionismo estavam entre as ferramentas principais; curiosamente, porém, pode-se dizer dele que foi um pensador anti-reducionista quando se referia à indivisibilidade da mente ou da consciência, e a fé que nutria na intervenção divina, para mediar e guiar as

²⁵ Vocábulo alemão que pode significar “entender”, “saber”, “perceber”. Mas também significa “compreender”, sendo esta acepção da língua portuguesa a que melhor exprime o sentido do pensamento de Dilthey.

conclusões que seu mundo subjetivo derivava do mundo objetivo, contrastava com o ceticismo de seu método – polarizando sua trajetória de pensador, ainda podemos assinalar, no conjunto dos “acertos”, alguns dos notáveis feitos de seu gênio filosófico, como por exemplo a criação de sua “geometria analítica”, na qual aplicava sobre as figuras geométricas os princípios da álgebra, traduzindo-as em equações, e promovendo uma homogeneização das duas matemáticas até então separadas (o que hoje se conhece por “coordenadas” ou “gráficos cartesianos”); ou a descoberta da lei de refração, na qual explica geometricamente, em seu *Dioptrique*, o desvio dos raios luminosos de um meio óptico para outro (REALE & ANTISERI, 1990). No conjunto dos “erros”, algumas breves inadequações de sua trajetória como pensador surgem no *Traité de l’homme* (Tratado sobre o homem), publicado postumamente em 1662, onde ele descreve uma circulação do sangue que não se confirma com a realidade; em seu inveterado entusiasmo pelo mecanicismo, os animais não deveriam sentir dor, porquanto fossem considerados meros “autômatos” (SCHULTZ & SCHULTZ, 1996); suas explicações corpusculares a respeito da gravitação (compartilhadas por Isaac Beeckman, um de seus maiores interlocutores) permaneceram à deriva, uma vez que a presença do éter (a “matéria celeste”) não saiu do terreno das suposições; com respeito aos seus princípios de conservação do movimento total do universo, é interessante notar o modo tipicamente dedutivo com que Descartes explicava os fenômenos naturais. Pouco afeito aos dados empíricos, suas assertivas sempre partiam de dados apriorísticos, bem ao modo de seu conhecido racionalismo; neste caso, partia da premissa de que o “vácuo” era uma impossibilidade, o que o forçava a explicar o movimento dos corpos em um cosmo fechado²⁶ (GAUKROGER, 1999). Além destes, existe aquela incongruência pela qual o seu legado ficou mais conhecido, conforme já mencionamos acima, e que lhe valeu o título de um livro publicado por Antonio R. Damásio, *O Erro de Descartes*. Nele, há uma declaração do autor especialmente oportuna para darmos início à primeira de nossas metas estabelecidas acima, quando Damásio se coloca dizendo que:

²⁶ O “erro”, aqui, diz respeito apenas ao forte peso que Descartes atribuía ao alcance da razão, sem o necessário contrabalanço da empiria.

É esse o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro (1996, p. 280, sem grifo no original).

Eis aí o mais reiterado estigma em torno da figura de Descartes. Que Descartes tenha sido dualista, é um fato! Mas saber disso, apenas, não garante o bom entendimento de suas idéias a respeito da mente e do corpo. E o mínimo que devemos fazer para que um pensador da estirpe de Descartes mereça uma crítica respeitosa, é analisarmos mais acuradamente o que ele entendia exatamente pela problemática que o fez tão famoso. O exemplo deste trecho é bem oportuno para o esclarecimento de um deslize facilmente cometido por intérpretes do problema cartesiano que tenham uma tendência a enfoques predominantemente materialistas ou organicistas (sendo este último o caso de Damásio). Nunca foi a intenção de Descartes delinear uma “separação” entre o que veio a chamar de *res cogitans* (a substância pensante) e a *res extensa* (a substância material, devido à propriedade de extensibilidade, isto é, de ocupar lugar no espaço). Pois há uma diferença entre “separar” e “distinguir”. É claro que ao proceder à distinção, a noção de separação vem como que adjacente àquela. Mas salientar apenas a separação é ofuscar a verdadeira intenção do filósofo em torno de uma noção adjacente e se esquecer, no caso, de que **distinguir** ou **diferenciar** não pressupõe um hiato intransponível entre as partes diferenciadas. Quer dizer, você pode admitir que duas coisas são diferentes **com** um vínculo entre elas ou **sem** um vínculo entre elas. É claro que Descartes vai ressaltar a primeira opção. Salvaguardadas as dificuldades epistemológicas notoriamente enfrentadas por Descartes a respeito da ligação entre as duas partes (mente e corpo), é preciso clarear este fato, ou seja, que, de modo sutil, muitos intérpretes acabaram **salientando** apenas uma contingência epistemológica, intrínseca ao problema mente-cérebro, como se esta fosse a intenção do filósofo, o que não era. Em um “diagnóstico” desta problemática que concorda com o nosso, o Prof.

João de Fernandes Teixeira, em sua obra *Filosofia da mente e inteligência artificial* entende que:

A má História da Filosofia tende a ver o cartesianismo como um sistema obsoleto – um mausoléu do dualismo que já teria cumprido seu papel histórico e que agora precisa ir para o olvido, juntamente com o problema das relações mente-corpo. Infelizmente não é o cartesianismo que é obsoleto ou equivocado e sim a interpretação que dele se fez como se de sua metafísica se pudesse derivar a separação entre duas substâncias (1996, p. 163, sem grifos no original).

A projeção da “culpa” pela clivagem entre mente e corpo lançada sobre os ombros de Descartes torna, portanto, nossa compreensão deste problema epistemológico bastante obliterada. Observemos o trecho a seguir, retirado de uma das cartas à princesa Elizabeth, datada de 21 de maio de 1643, no qual Descartes se justifica à sua interlocutora no que tange aos muitos mal-entendidos sobre o que ele havia exposto das relações entre as duas “substâncias”:

Havendo duas coisas na alma humana, das quais depende todo conhecimento que podemos ter de sua natureza, uma das quais é que ela pensa e a outra, que, estando unida ao corpo, pode agir e padecer com ele, quase nada disse da última e empenhei-me apenas em aclarar bem a primeira, porque o meu principal intuito era provar a distinção que há entre a alma e o corpo (1973, p. 309, sem grifos no original).

Tampouco se pode acusar Descartes de um “prejuízo” para os enfoques psicopatológicos e psicossomáticos em medicina e psicologia, como entende Damásio:

A divisão cartesiana domina tanto a investigação como a prática médica. Em resultado, as conseqüências psicológicas das doenças do corpo propriamente dito, as chamadas doenças reais, são normalmente ignoradas ou levadas em conta muito mais tarde. Mais negligenciado ainda é o inverso, os efeitos dos conflitos psicológicos no corpo. É curioso pensar que Descartes contribuiu para a alteração do rumo da medicina, ajudando-a a abandonar a abordagem orgânica da mente-no-corpo que predominou desde Hipócrates até o Renascimento (1996, p. 282).

Abstraindo-se o deslize interpretativo no qual consideramos ter incorrido Damásio para com as idéias de Descartes, bem poderíamos concordar, por outro lado, com a crítica damasiana no que tange às implicações nefastas de um dualismo “separatista” para a medicina como um todo. Com efeito, esta noção causou muito prejuízo não somente à medicina, mas também à psiquiatria, tanto quanto à psicologia. Mas, de acordo com nosso entendimento a ser expresso mais adiante neste ensaio, este “separatismo” não foi o fruto isolado das excentricidades de um pensador – foi o fruto, pode-se dizer inevitável, de uma época de transição. Aí desponta uma primeira pista para começarmos a fazer um pouco de justiça ao filósofo Descartes. Em alusão à epígrafe deste capítulo, na qual Koyré faz uma sutil advertência, devemos evitar a projeção de interpretações excessivamente anacrônicas para com autores do passado, pois é demasiado fácil confundirmos uma idéia cristalizada pela história com a idéia escrita pelo autor. Como bem esclarece Stephen Gaukroger, autor de uma das melhores biografias intelectuais já escritas sobre a obra cartesiana,

O status quase canônico de Descartes levou a que seu pensamento fosse assemelhado a uma gama de filosofias muito diferentes e recebesse uma ampla variedade de usos diversos e, muitas vezes, incompatíveis. Mais do que qualquer outro filósofo moderno, ele foi moldado conforme as filosofias da época e interpretado em consonância com elas (1999, p. 23, sem grifos no original).

Considerando-se, então, que a intenção de Descartes tenha sido apenas a de distinguir os dois entes nomeados por “mente” e “corpo”, a noção de “interacionismo” combina bem mais com seu dualismo de substâncias do que a de separatismo. Na mesma carta supracitada, Descartes ainda diria:

Quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua **união**, da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões (1973, p. 310, sem grifos no original).

Com base na comparação destes trechos, é fácil perceber que Damásio exagerou certas nuances das idéias de Descartes. A referida obra de Damásio já é um clássico da atual neuropsicologia, e os méritos de sua contribuição não estão sob o alvo de nossa crítica. Mas justamente por ser um clássico, quaisquer formas de exagero podem passar despercebidas aos olhos de leitores desavisados. Dando seqüência a estas elucidações, podemos reforçá-las ainda mais a partir da série de *Meditações*, na qual a “sexta” é pródiga em esclarecimentos para este fim. Em uma de suas passagens, escreve Descartes:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (1973, p. 144, sem grifos no original).

É evidente, portanto, que para Descartes a **união** dos dois entes era tão importante quanto sua **distinção**. Contudo, isso não o isentou das críticas relativas justamente a esta interação entre corpo e mente. Após limpo o terreno dos mal-entendidos acerca de suas reais intenções filosóficas, em prol da distinção e não da separação, coloquemos no foco de nossa crítica, por alguns instantes, o dualismo de substâncias cartesiano. De fato, pensar nos termos estritamente cartesianos para o problema mente-corpo daí decorrente constitui um disparate lógico, sem sentido. Com isso muitos concordam. O absurdo aí, em síntese, é ter de fazer interagir duas substâncias de naturezas totalmente distintas, de universos distintos, sem qualquer mediação entre elas. Pois em uma delas temos o cérebro e o restante do corpo com todas aquelas propriedades da matéria física, química e biológica que a ciência bem conhece; e na outra teríamos, dando

algum crédito a Ryle, aquele fantasma do puro pensamento abstrato, imaterial. Não há pontos em comum entre elas, exceto pelo fato de que Descartes teria apontado a glândula pineal como a provável sede desta interação, algo que carece de provas. Isto, em curtas palavras, resume o mal-afamado dualismo cartesiano. Entretanto, apenas condenar estas noções cartesianas ao mausoléu da história, como observou o Prof. Teixeira no trecho de sua obra supracitado, não ajuda a aprofundar uma reflexão a respeito. A “crítica pela crítica” como vem sendo feita nos últimos séculos para com o dualismo cartesiano só se concentrou na refutação daquilo que de pronto soava desconexo, gerando interpretações superficiais e conclusões irrefletidas. Não basta dizer: “o dualismo cartesiano é um absurdo!” A pergunta é: por que o dualismo de substâncias cartesiano despontou no século XVII? Por que o pensamento ocidental teve de chegar a esse ponto? Como o antídoto que se extrai do próprio veneno, é no cerne mais profundo do dualismo cartesiano que devem estar guardadas algumas respostas. Pois o problema cartesiano é como uma charada histórica de cuja solução depende a própria mobilidade da filosofia da mente. O bom senso filosófico, neste caso, reza que antes de se tentar qualquer investigação na busca por respostas para o problema mente-cérebro, é necessário dissolver o problema cartesiano. E o bom senso histórico mostra que a investigação de um problema atual, como é o caso, pode ser fortemente beneficiada pela investigação sincrônica de aspectos de seu passado. Não é nenhum exagero afirmar que o dualismo cartesiano é um problema extremamente atual. Não fosse assim, seu nome não mais figuraria em títulos de obras, e as menções ao dualismo de substâncias já teriam perdido muito de sua força. E não é apenas pelo viés da crítica que o cogito cartesiano é lembrado. Ilustres pensadores do século XX e pesquisadores da atualidade reconheceram o valor de suas constatações, e ainda seguem os passos trilhados por Descartes. O epíteto cartesiano iria surgir em menção honrosa, por exemplo, no título da obra *Meditações cartesianas* (1931), fruto de um conjunto de conferências parisienses proferidas por Edmund Husserl (1859-1938). Nesta obra, o mentor da fenomenologia iria declarar:

Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as Meditações cartesianas, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao ego cogito puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental (HUSSERL, 2001, p. 23, sem grifos no original).

As pegadas cartesianas também vêm sendo seguidas por físicos, neurobiologistas e psicólogos dedicados ao estudo da consciência. Na obra *A totalidade e a ordem implicada*, publicada nos anos 80, o físico David Bohm (1917-1992) chega a afirmar que Descartes poderia ter antecipado a idéia central desta sua obra, na qual encara a consciência nos termos de uma ordem que chamou de “implícita” ou “implicada”. E na obra *A revolução da consciência* (2004), o fundamento cartesiano é resgatado para análise sob diversas roupagens e por pesquisadores de variados campos de investigação. Na busca, então, por respostas mais profundas, que contribuam para a dissolução do problema cartesiano, não há modo que pareça mais adequado do que tentarmos aproximar nossa reflexão epistemológica de uma contextualização histórica. Entrecruzar estes dois vetores de reflexão é desviar sensatamente de um enfoque superficialista, assumindo desde já que não é mais plausível a mobilidade da filosofia da mente em pleno século XXI sem ao menos uma compreensão mais sincronizada com o contexto que conduziu ao dualismo de substâncias. Uma boa pergunta para dar início à reflexão histórica, que prenunciamos na segunda de nossas metas para este capítulo-ensaio, pode ser assim formulada: que motivações de época levaram o dualismo mente-corpo a tão acirrada separação entre seus dois entes constituintes? O que se ganhou com isso? E o que se perdeu com isso? Se conseguirmos atingir um nível razoável de compreensão para estas questões, é possível que o “fantasma da máquina” nos revele novas direções de investigação, transfigurando-se em um “gênio da lâmpada”.

Numa abordagem mais sincrônica da história, afim com o que alguns escritores gostam de chamar de “naturalística”, “historicista” ou ainda

“externalista²⁷”, as influências, os valores e a cosmovisão de uma época jamais são ignoradas ou emudecidas. É sob esta ótica histórica que os conceitos alemães de *Zeigeist* [“espírito do tempo”, da alcunha de G. W. Hegel (1770-1831)] e *Weltanschauung* [visão de mundo, ou cosmovisão, da alcunha de W. von Humboldt (1767-1835)] desempenharão um papel fundamental em nossa análise. Proceder a uma análise histórica desta espécie requer mais do que coleta de dados – requer aquele tipo de reflexão, idealizada por pensadores como Wilhelm Dilthey, que vai além do que chamou de *erklärung* (explicação, por base causal). Precisaremos nos transportar para um mergulho no século XVII, e tentar apreender o sistema de valores subjacente aos acontecimentos daquela época, particularmente à construção das idéias de Descartes que digam respeito ao problema mente-cérebro. Como dissemos acima, o “dualismo de substâncias”, o problema “mente-corpo”, e todas as implicações desta díade, não devem ser encarados apenas como o fruto das excentricidades de um pensador, mas como um complexo fenomenológico legítimo, o qual foi percebido e digerido por uma época com seus respectivos alcances, necessidades e limitações. Qualquer época é sempre tão condicionada pelo seu sistema de valores, que não podemos negligenciar o seu poder de transformar algo “relativo” em uma “verdade absoluta”. Lembra uma célebre sentença de A. Koyré, quando dizia: “o *Zeitgeist* não é uma fantasia” (1982, p. 16). Que a história possa nos contar algo mais sobre a figura de Descartes que não seja apenas uma repetição dos clichês e rótulos, os quais só fazem enclausurar a riqueza e a profundidade da própria trama de acontecimentos que envolvem a sua personagem.

Foi cômodo, de certo modo, para muitos dos intérpretes posteriores ao século XVII, pensarem sobre o dualismo cartesiano como que ao modo de “inquisidores da história”, vinculando a problemática mente-cérebro a um pensador e sua obra, bem ao estilo daquele tipo de história que alguns gostam de chamar de “personalística”, já que isso facilitava a compreensão de problemas complexos que são responsabilidade do próprio curso da história, mais ou menos como nas

²⁷ Veja-se a este respeito os esclarecimentos dispostos nas obras dos SCHULTZ e de GOODWIN, ambas listadas nas Referências Bibliográficas desta Tese.

situações em que uma comunidade elege um “bode expiatório” para o alívio de sua “culpa”. A impressão que dá é que, no afã ansioso de resolver logo um problema de cunho epistemológico e fundo histórico (como esclareceremos a partir daqui), a condenação do discurso cartesiano sob o rótulo de “responsável pela separação entre mente e corpo” atuaria como um “antídoto” comodista, quer dizer, ao invés de encararem aquele problema como algo **legítimo** que, por acaso, foi levantado às maiores alturas por um filósofo seiscentista, lidaram com o problema ao modo de quem superficialmente acusa o último elemento a chegar na “cena do crime”. Em outras palavras, para não terem de lidar, e nem terem de admitir, que no problema mente-cérebro estão contidos inefáveis paradoxos que a nossa ciência “apolínea” (como a chamaria Nietzsche) não conseguiria tão cedo resolver, pareceu mais fácil deslocar o sentido de uma **problemática** para o sentido de uma **culpabilidade**, da mesma forma que, como nas célebres histórias de Sherlock Holmes, quando a perícia não conseguia solucionar o caso, era sobre as pessoas mais imediatamente ligadas ao local do crime que recaía prematuramente a culpa. Descartes é aquele indivíduo que chega “ao local do crime” quando ele está prestes a vir à tona. Este “local do crime”, metaforicamente falando, é o próprio cenário da época, cujos valores conspirariam na direção de um acirrado dualismo não só entre mente e corpo, mas entre tudo quanto dissesse respeito às coisas do “espírito” (no sentido alemão de *Geist*) e tudo que fosse próprio do mundo natural (no sentido alemão de *Natur*). Pois as dificuldades para explicar a relação entre o que o senso comum sempre reconheceu como sendo “dois mundos”, o da mente e o do corpo, sempre existiram para a filosofia ocidental. Mas é no século XVII, e nas mãos de Descartes, que este problema epistemológico extremamente complexo atingiria como que aquele momento de arrebenção da onda do *Zeigeist* renascentista.

Em Descartes, pode-se dizer, parece haver certo tom sacrificial. Ele era o portador de uma chave para a modernidade, mas devia saber que este seu gênio punha em risco o que lhe era mais caro, e que guardava fortes laços com antigas tradições. Era chegado o tempo do mecanicismo, do qual Descartes era um dos mais fervorosos entusiastas. Melhor do que ninguém, ele devia perceber que um

novo firmamento se constelava acima de sua cabeça, uma nova cosmovisão que apontava para os horizontes do que se passaria a chamar de “ciência”. Descartes fazia parte de um seleto grupo de pensadores que viria representar o início desta transição coletiva que urgia no pensamento ocidental. Contudo, se aderisse aos novos ideais mecanicistas sem o contraponto de sua arraigada espiritualidade, estaria traindo toda uma tradição de princípios metafísicos que lhe eram tão caros quanto a vanguarda que se anunciava. Ele não se conceberia fazendo uma tal filosofia sem o concurso do espírito que, em outras palavras, lembra os aspectos idealistas fortemente enraizados em seu pensamento. Se, por outro lado, não desse o devido crédito aos novos ideais mecanicistas que emergiam, estaria traindo a outra metade do projeto de vida cartesiano, a mesma que sempre aludimos em nome da ciência, do método, do rigor e da racionalidade. Eis o sacrifício cartesiano: ter que se dividir entre a vanguarda mecanicista de seu tempo e o zelo que conservava por alguns princípios da tradição. O Descartes que contribuiria para uma grandiosa transição na direção da modernidade, e conseqüentemente para o abandono daqueles antigos princípios, era o mesmo que tentaria salvaguardá-los. É precisamente nesta “transição”, neste impasse, e nesta tensão, que pretendemos situar o problema mente-cérebro cartesiano. Se nos lançarmos, agora, às águas de um passado que se estende do final do século XIV ao início do século XVII, poderemos dar curso a esta reflexão. Façamos um breve percurso pelo período que se consagrou como “Renascimento”.

Nos anos 90 do século passado, o historiador da ciência Allen G. Debus publicava uma obra intitulada *El hombre y la naturaleza en el renacimiento* (O homem e a natureza no Renascimento). Logo no primeiro capítulo ele afirmava:

Em geral, os historiadores da ciência têm considerado tradicionalmente o tema [refere-se ao Renascimento] em forma retrospectiva, quer dizer, ignorando aqueles aspectos de uma filosofia natural anterior que não tem cabimento em nosso mundo científico. Porém, se assim procedêssemos, não poderíamos chegar a uma compreensão contextual deste período. Portanto, nos propomos tratar este período em seus próprios termos e não nos nossos. À medida que avançamos, descobriremos que as controvérsias sobre a magia natural e a analogia macrocosmos-microcosmos eram então tão importantes como os mais bem recordados debates sobre o sistema heliocêntrico ou a circulação do sangue (DEBUS, 1996, p. 17).

Debus está chamando a atenção do seu leitor para que se evite incorrer em anacronismos, particularmente no estudo deste período, cuja complexidade até hoje divide os historiadores. Esta mesma advertência, como já salientamos, deve ser aplicada ao estudo de Descartes, pois ele é um dos filhos desta época. Quem quiser entender na intimidade os motivos mais profundos da obra cartesiana, precisará compreender igualmente os motivos mais profundos do período renascentista. Se à noção de “moderno” devemos a periodização da filosofia da história sistematizada por Hegel, à de “renascimento” devem-se mencionar os nomes de Giorgio Vasari (1511-1574), o pintor e biógrafo italiano que pela primeira vez empregou oficialmente o “termo”, e de Jacob Burckhardt (1818-1897), com quem este termo se transformou em um conceito. Com efeito, foi com Burckhardt, um historiador da arte suíço do século XIX, que o Renascimento passou a designar uma época da história com identidade própria, particularmente a partir da obra *Die Kultur der Renaissance in Italien, Ein Versuch* (A cultura do Renascimento na Itália, um ensaio), publicada pela primeira vez em 1860. Com uma profunda reavaliação dos valores e costumes na Itália, cujos primeiros sinais de mudança já se anunciavam desde o século XIV, esta obra consegue traçar os contornos do imenso quadro de reformas e transformações sociais que se deu a partir, entre outros marcos, da poesia de Dante Alighieri (1265-1321) e do humanismo de Francisco Petrarca (1304-1374). O que ocorreu naquela época foi a estrondosa constelação de um novo espírito coletivo que, “espraiando-se a partir da Itália, se torna a atmosfera vital para todo europeu de maior instrução” (BURCKHARDT, 1991, p. 140). Provas disso são, entre inúmeros exemplos, o romance político e social de Thomas Morus (1478-1535), *Utopia*, cuja trama retrata criticamente a Inglaterra do século XVI; ou o pensamento e a obra do erudito holandês Erasmo de Rotterdam (1466-1536), quem passou por diversos lugares da Europa e pregava reformas em prol de uma educação livre e desimpedida de compromissos, sem a rigidez das tradições escolásticas medievais. Por toda parte, em Paris, na Basileia ou em Louvain, o espírito da época que partia da Itália alargava suas influências para a secularização dos Estados e para a supervalorização da individualidade humana em todas as suas

expressões. É virtualmente impossível dar conta de todos os acontecimentos que marcaram essa época em um ensaio como este. Nosso foco, contudo, pode ser satisfatoriamente delineado por algumas pinceladas naqueles eventos que mais interessam à história da ciência.

Talvez seja mais difícil definir o Renascimento do que a própria Idade Média com seus quase 1000 anos de história. Em meio àquelas interpretações anacrônicas, criticadas por Debus na citação de sua obra que fizemos acima, não é difícil esbarrarmos com leituras deste período que destaquem apenas os feitos científicos, aos moldes de nossa ciência nos dias de hoje. Nesta forma tendenciosa de interpretação histórica, só despontam os nomes daqueles cujas obras, de fato, tiveram continuidade na ciência que se consolidaria nos séculos seguintes. Mas esta leitura cientificista e anacrônica do Renascimento não possibilitaria compreender na intimidade as próprias obras de renomados pensadores que se consagraram nesta mesma história cientificista, tais como Copérnico (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630), Isaac Newton (1642-1727), William Harvey (1578-1657), e o próprio Descartes. Na obra de Newton, por exemplo, os maiores estímulos na construção de sua mecânica gravitacional vieram, ao que estudos recentes indicam, de uma faceta sua que foi deliberadamente ofuscada: a de alquimista, um ardoroso adepto do pensamento mágico-vitalista²⁸; a astronomia de Copérnico vinha visivelmente carregada de elementos pitagóricos e hermetistas, nos quais, por exemplo, o Sol era comparado a um “deus visível” ou como “a mente do mundo” (DEBUS, 1996, p. 152); em Kepler, é possível examinar a presença de arquétipos platônicos e a forte influência de neoplatônicos como Proclo²⁹; W. Harvey, em sua descoberta e descrição da circulação sanguínea, situa o coração como o “Sol do microcosmos” (DEBUS, 1996, p. 130); no que diz respeito a Descartes, há fortes indícios de que

²⁸ Veja-se a este respeito o livro de Michael White: *Isaac Newton, o último feiticeiro, uma biografia*, publicado pela Editora Record em 2000.

²⁹ Veja-se a este respeito *The influence of archetypal ideas on the scientific theories of Kepler* (A influência das idéias arquetípicas nas teorias científicas de Kepler), Wolfgang Pauli (1994), parte integrante da obra *Writings on physics and philosophy*; e também *A permuta dos Sábios*, César Rey Xavier (2003), no qual o capítulo V é dedicado a uma interpretação do trabalho de Pauli acima. Ambos os livros estão listados nas Referências Bibliográficas desta tese.

além de seu forte apego aos princípios cristãos, também flertasse com os princípios rosacrucianos (GAUKROGER, 1999). Com efeito, o Renascimento, na qualidade de um período transicional, prepararia o terreno na Europa para a confirmação de uma cosmovisão mecanicista e materialista, esta sim afeita àqueles ideais de ciência. Aliás, é justamente aí que nos concentraremos mais adiante, isto é, na **ruptura** com certos princípios, ainda vivos no Renascimento, provocada pela ascensão do mecanicismo, algo que parece ter sido decisivo na construção da obra cartesiana. Pois Descartes, como os demais homens de seu tempo, não rompe apenas com os modelos escolásticos de educação e de conhecimento. Desta mudança de cenário, na qual prevalecia um repúdio generalizado pelo dogmatismo medieval, todos estão cientes. A ruptura cujas feridas tentaremos desvelar na filosofia cartesiana são mais sutis, porém não menos traumáticas. E para falar dela, há que se ressaltar outras facetas do Renascimento, diferentes das que desembocaram na chamada “revolução científica”. Podemos olhar para o passado como a ciência o faz, e contar uma história cientificista; mas também podemos olhar para o mesmo passado e contar uma história marginal e heterodoxa com relação a esta ciência, começando com a pequena indagação: o que nos estaria ocultando deste passado esta ciência apolínea?

Se quisermos saber o que foi “rompido” com a ascensão de nosso modelo atual de ciência, precisamos nos contextualizar melhor a respeito das inúmeras contendas entre pensadores hipocráticos e galênicos, aristotélicos e platônicos, entre eruditos que se inspiravam na chamada “magia natural” e aqueles já sintonizados com os métodos empíricos e experimentais de Bacon e Galileu, entre o apego eclesiástico pela concepção geocêntrica de universo e a revolução astronômica que já enviava seus primeiros sinais através da figura de Copérnico. Não por acaso, a mudança de cenário na Astronomia foi uma das mais impactantes – podemos encará-la em uma ótica simbólica – o “Céu”, o firmamento, facilmente pode representar a própria cosmovisão de uma época, o Zênite das aspirações de toda uma coletividade, o “ponto alto” para onde sempre convergem os olhares quando alguma renovação está por vir. A retirada gradual

da Terra do centro do palco celestial também simbolizava a retirada de métodos especulativos, e em muito baseados no dogma, para dar lugar às observações que se harmonizavam com as abstrações matemáticas. De Copérnico a Newton, muitos sistemas concorreram para satisfazer aquela demanda por novas explicações do movimento dos planetas e, ainda que Copérnico fosse visivelmente influenciado pela antiga astronomia geocentrista de Ptolomeu, era na direção do heliocentrismo que os ventos sopravam. Mas obviamente a astronomia não foi o único palco a ser transformado – o Renascimento assistiu à ascensão arrebatadora da medicina de Paracelso (1493-1541), um precursor da moderna homeopatia, cujas práticas eram frontalmente insurgentes com relação às tradições de inspiração galênica; no setor dos livros ocorreu a substituição dos manuscritos, que até então só chegavam às mãos de alguns poucos privilegiados, pelos de impressão tipográfica, graças à invenção de Johann Gutenberg (1400? - 1468); nas artes, os renascentistas foram agraciados com os trabalhos de Michelangelo (1475-1564), Leonardo Da Vinci (1452-1519) e Rafael Sanzio (1483-1520); e na literatura, cristã ou pagã, científica ou mística, era igual e freqüente a preocupação com a pureza textual. Muitas obras foram literalmente descobertas e resgatadas, e outras retraduzidas neste período: sobre o atomismo do mundo antigo ressurgiria a obra de Lucrecio; as obras de Galeno e Aristóteles foram traduzidas e interpretadas diretamente em suas fontes originais, sem o intermédio medievalista; obras desconhecidas como a Geografia de Ptolomeu vão aparecer nesta época; e também ocorria um renovado interesse pelos textos platônicos, entre eles o Timeu, e neoplatônicos de cunho mágico-herméticos, tais como o *Corpus hermeticum*, todos traduzidos por Marcílio Ficino (1433-1499) (DEBUS, 1996).

Uma outra leitura equivocada que se poderia fazer do Renascimento é aquela que busca eleger certos nomes consagrados para representar este período, à revelia de outros que estariam sendo, segundo esta leitura, abandonados. Assim, para muitos intérpretes do Renascimento, este foi o período de uma ascensão do platonismo e queda do aristotelismo, por exemplo. Mas a história nos mostra que não foi bem deste modo que as coisas aconteceram.

Aristóteles não cede lugar a Platão, ou tampouco, Galeno com relação a Hipócrates. É certo que os renascentistas estivessem interessados no resgate dos saberes e da cultura antigas, fundindo-as à própria cultura italiana, algo a que Burckhardt aludiria freqüentemente em sua obra supracitada. Também é certo que, neste movimento de restauração do passado, repudiassem o montante de saberes condensados e transmitidos através da Idade Média. Mas o que eles repudiavam não era Aristóteles, e sim a leitura medievalista de sua obra; e de Galeno, cuja medicina também representava uma das heranças medievais, basta dizer que sua obra estava na raiz das inspirações dos maiores anatomistas do Renascimento, como o já mencionado W. Harvey, em que pese a dura crítica dirigida a ele por Paracelso. E mesmo no caso de Andreas Vesalius (1514-1564), ainda que em suas descrições anatômicas tecesse várias críticas a Galeno, era deste último que retirava a sua maior referência e ponto de partida nas pesquisas. Esta síntese de tradições médicas e filosóficas opostas é um dos traços mais complexos e interessantes do Renascimento. A convivência, no mesmo período, de modelos epistemológicos antagônicos, como os representados por Aristóteles e Platão, Galeno e Hipócrates, dentre outros, deixa transparecer uma cosmovisão na qual teorias calcadas na empiria e no experimento compartilhavam com aquelas de cunho mágico-vitalista o status de pertencerem, de igual para igual, às mais importantes rodas de intelectuais da época. Na medicina, Harvey se espelha em Galeno (cuja medicina dava maior enfoque às “partes” do organismo) e igualmente no método aristotélico; já em Paracelso observam-se elementos hipocráticos (cuja medicina dava maior enfoque ao “todo” do organismo). Na astronomia, enquanto Kepler é platônico, um rival seu que era astrólogo rosacruciano e grande amigo de W. Harvey, Robert Fludd (1574-1637), repudiava os arquétipos platônicos, aproximando-se mais da doutrina dos quatro elementos naturais de Aristóteles. Em não poucos cientistas renomados desta época, como já exemplificamos momentos atrás, a própria ciência era também “mística”, e a física convivia bem com sua contraparte “metafísica”. Esta é a “magia” e o encanto do Renascimento. E estes são apenas alguns exemplos das diversas contendas deste período. Mas todas elas estavam em um relativo equilíbrio, e

refletem bem o caráter renascentista que destacamos acima, isto é, um período que viu lado a lado princípios epistemológicos que hoje consideraríamos incompatíveis. Em seu *The italian renaissance* (O Renascimento italiano) Peter Burke assinala:

Um traço marcante dessa visão é a coexistência de muitas atitudes tradicionais com outras que pareceriam incompatíveis com elas. Em termos gerais, os italianos do Renascimento, inclusive as elites que dominam este livro, viviam em um universo mental que era, assim como o de seus ancestrais medievais, mais animado do que mecânico, moralizado mais do que neutro, e organizado em termos de correspondências mais do que de causas (1999, p. 238, sem grifos no original).

As “correspondências” deste trecho de Burke são uma espécie de contraponto “mágico” para o princípio de causalidade. Pode-se dizer que elas estão para o pensamento mágico-vitalista como a causalidade para o pensamento científico. As correspondências entre macrocosmos e microcosmos, entre planetas e órgãos do corpo humano, entre minerais e a cura para certas doenças, e tantas outras estabelecidas neste período, constituíam analogias extremamente fecundas para os contornos daquela cosmovisão. Todas as coisas estavam ligadas não necessariamente por causalidade, mas também por relação de semelhanças, por comparação de significados, pelo que os adeptos da arte alquímica chamavam de *correspondentia*, *sympathia*, ou ainda de *signatura rerum*, princípio no qual se supunha que todas as coisas da natureza guardassem, ao modo de um hieróglifo, alguma chave ou código natural que as ligava a outros seres e objetos naturais (XAVIER, 2003). A bem da verdade há muito estes princípios vinham sendo cultivados no medievo europeu. Neste sentido, é plausível enxergar entre a Idade Média e o Renascimento certa continuidade de elementos, até porque nenhuma época desfecha o seu salto sem ter onde se apoiar. Por maior que fosse o rechaço dos renascentistas com relação aos medievais, e por mais que a história possa ser vista como “dialética”, ainda assim o novo broto que desponta sempre rouba a energia da folha que cai. Os princípios

mágico-vitalistas³⁰, copiosamente nutridos por neoplatonistas, neopitagóricos, gnósticos e hermetistas, não tiveram nenhuma barreira para adentrarem os portões da renascença italiana e fazerem parte das melhores rodas de intelectuais dos séculos XV e XVI. Contudo, no que tange à convivência pacífica destes princípios marginais com os saberes ortodoxos, há uma diferença que gradualmente se torna marcante à medida que o Renascimento avança no tempo. No Renascimento, todos aqueles elementos de saberes antagônicos, que até o final da Idade Média se encontravam misturados, difusos e amalgamados sob a própria tutela onipotente de uma Igreja que a tudo controlava, agora “precipitam-se”, isto é, como que “acordam” para suas próprias oposições, como que despertam para seus próprios antagonismos, tudo pela força do novo *Zeitgeist* que vinha do Leste³¹. Como tantos outros paradoxos do período renascentista, é de se prestar atenção que, muito embora nutrissem enorme respeito pelos antigos (o que inclusive gerou o epíteto desta era nas mãos habilidosas de Vasari e Burckhardt, porquanto houvesse o tão alardeado “renascimento” dos costumes e dos saberes clássicos), havia também um sentimento generalizado de que deviam impingir a estes resgates novos métodos de se construir o conhecimento, razão pela qual o respeito para com os antigos era sempre seguido de crítica, e aquela Antigüidade clássica era então submetida à reformulação dos novos tempos. Isto é bem visível no empirismo indutivista de Bacon, no experimentalismo de Galileu e no racionalismo dedutivista de Descartes. Através destes três homens, e

³⁰ O termo “vitalismo” passou a ser empregado com intensidade em meados do século XVIII, em algumas escolas francesas de pensamento. Recomendo a leitura do excelente artigo da professora Lílian Al-Chueyr Pereira Martins (1995), referenciado ao final deste trabalho.

Na França do século XIX encontramos o emprego deste termo nas considerações do grande fisiologista Claude Bernard (1813-1878). Também encontramos acepções bastante próximas no pensamento dos românticos alemães na virada dos séculos XVIII para o XIX. Mas o **conceito** do termo “vitalismo” se refere justamente a todas aquelas práticas antigas que afirmavam existir nos organismos vivos um princípio ou força vital, irreduzível aos processos físico-químicos. Neste sentido, ele pode ser entendido como sinônimo de “animismo”, oriundo do termo latino “anima”, que significa “um ser com alma”. Daí porque sejam empregadas com sinonímia as expressões: pensamento mágico-vitalista, mágico-animista, mágico-alquímico. Em termos do fenômeno ao qual o termo “vitalismo” alude, portanto, encontramos sinais de pensamentos vitalistas em toda a Antigüidade, como na medicina de Hipócrates ou mesmo no extremo oriente, como na milenar cultura chinesa.

³¹ Trata-se aí de uma metáfora com este ponto cardeal: o Sol nasce sempre no horizonte leste, lembra o novo, assim como um novo *Zeitgeist* surge no horizonte das idéias de uma época. Mas também pode ser empregado literalmente, pois a antigüidade do universo grego, que é resgatada pelos renascentistas, está mais ao oriente com relação à Itália, à Leste deste país.

obviamente não só deles, a “transição” representada pelo Renascimento já apontava numa certa direção. Se comparado à Idade Média, aqueles eram tempos mais “inquietos”, particularmente para a Igreja que teve de se haver com a Reforma protestante. Paralelamente às “reformas” no mundo religioso, corriam por fora as “reformas” no mundo cultural e acadêmico. Por mais que o Renascimento guardasse certo continuísmo de elementos medievalistas, havia uma agitação no ar, que se irradiava para todos os setores. E tudo parece indicar que o ápice de todo este processo de inquietação, evidenciado pelo período renascentista, teria um desfecho final no século XVII, o século de Descartes.

Como dissemos acima, toda transição pressupõe uma direção. Pode-se dizer, num rápido trocadilho com uma das idéias de Nicolau de Cusa (1401-1464), que toda aquela *coincidentia oppositorum* (coincidência de opostos) do período renascentista não continuaria sua expansão *ad infinitum*, até anularem-se mutuamente na totalidade do absoluto. Havia um destino histórico e epistemológico bem definido, aguardando a chegada do século XVII. Em uma palavra, de todos aqueles duetos epistemológicos restaria soberano o advento do **mecanicismo**. Não é difícil entender porque o século XVII possa ser encarado como um “divisor de águas”, algo defendido por pensadores como o físico do grupo de Copenhague Wolfgang Pauli (1900-1958) e o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), em obra por eles publicada em conjunto sob o título *Naturerklärung und Psyche* (1952/1955).³² Após quase três séculos de um *Zeitgeist* renascentista, sob o qual conviveram as mais opostas tradições epistemológicas, passa a se definir uma nova cosmovisão, um outro *Zeitgeist* igualmente poderoso, que daria o desfecho para a consolidação dos tempos modernos na direção do mecanicismo, o que implicava, em outras palavras, no gradual esmorecimento do pensamento mágico-vitalista. Terminológica e epistemologicamente falando, “vitalismo” e “mecanicismo” são a melhor expressão

³² Publicada originalmente em alemão. Na versão inglesa foi publicado sob o título *The interpretation of nature and the psyche* (A interpretação da natureza e a psique - 1955), listada nas Referências desta Tese. Esta noção do século XVII atuar como “divisor de águas” também aparece nas correspondências trocadas entre Jung e Pauli, compiladas e publicadas a partir dos anos 90 em forma de livro nas versões alemã, espanhola e inglesa. No quarto capítulo, sobre Jung, iremos mencioná-la em mais pormenores.

de uma acirrada oposição, e o século XVII não mais admitiria esta convivência. Uma das ocorrências deste século, que melhor testemunham esta definição em prol do mecanicismo, foi o que resultou no que hoje chamamos de “ciência química”, após o malogro do que antes era conhecido por “alquimia”. Esta última, que durante muito tempo mantinha coesos os conhecimentos sobre manipulação de materiais e os saberes alegóricos da mística vitalista, num único amálgama, agora tinha de assistir em seu corpo doutrinário uma separação daquelas duas faces de sua moeda. Na obra intitulada *Da alquimia à química*, a professora e historiadora da ciência da PUCSP, Ana Maria Alfonso-Goldfarb, traça um perfil do enorme percurso da alquimia na Europa, até atingir o seu clímax justamente no século XVII, quando a transformação sugerida pelo título de sua obra iria se concretizar nas mãos de homens como Robert Boyle (1627-1691). Em capítulo dedicado à análise do impacto provocado por este pensador, a professora afirma que:

o mundo do pensador moderno seria, cada vez mais, um mundo mecanisticamente reduzido à matéria e ao movimento, descrito por leis rígidas e quantificáveis, onde o espírito vitalista e qualitativo do alquimista iria perdendo espaço até não encontrar mais lugar (ALFONSO-GOLDFARB, 2001, p. 161).

Mais adiante, no mesmo capítulo, ela esboça com grande lucidez o que ocorreu ao tempo de Boyle:

Existe um movimento crescente entre os naturalistas do século XVII, que tem uma de suas maiores expressões na obra de Boyle, de destituir o elemento mágico e holístico do experimento. A cena do experimento num laboratório deixa de ser a síntese do cosmo para se transformar no possante instrumental de análise das partes da grande máquina em que o universo estava sendo transformado. O sentido, a dimensão do próprio experimento enquanto Arte praticada pelo alquimista [...] fica totalmente desarticulado diante da nova forma de olhar a natureza. Será a mesma aqua fortis reagindo com a prata, a mesma aqua regia reagindo com o ouro, mas os olhos que verão estas reações, e as conclusões tiradas a partir delas, modificarão o contexto do próprio experimento e, sobretudo, a razão pela qual ele será feito (ALFONSO-GOLDFARB, 2001, p. 168).

Na obra *Psicologia e alquimia*, publicada pela editora Vozes, C. G. Jung fornece uma interpretação bastante afim com este modo de encararmos o fim do Renascimento e a concomitante inauguração da modernidade. Lá ele afirma:

Lentamente, no decurso do século XVIII, a alquimia pereceu em sua própria obscuridade. Seu método de explicação – “*obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*” (o obscuro pelo mais obscuro, o desconhecido pelo mais desconhecido) – era incompatível com o espírito do iluminismo e particularmente com o alvorecer da ciência química, no final do século. Mas estas duas novas forças intelectuais apenas eram o tiro de misericórdia na alquimia. Sua decadência interna começou pelo menos um século antes, no tempo de Jakob Böhme, quando muitos alquimistas abandonaram seus alambiques e cadinhos, devotando-se inteiramente à filosofia (hermética). Foi então que o químico e o filósofo hermético se separaram (JUNG, 1991b, p. 239, sem grifos no original).

É chegado o momento de fazer a nossa “uroborus” histórica morder a própria cauda. Se a responsabilidade pelo dualismo de substâncias, o qual pressupunha, como vimos, a interação entre elas, deve ser outorgada à figura de Descartes, por outro lado a legítima responsabilidade pela separação entre a mente e o corpo deve ser atribuída à própria força dos acontecimentos e das direções tomadas no decurso do século XVII. Atrás de Descartes havia um *Zeitgeist*, e por detrás do problema mente-corpo havia uma contenda entre vitalismo e mecanicismo que chegava ao fim. Descartes vive, de certo modo, um drama filosófico que nos conta algo sobre o embate ocorrido entre as tradições vitalistas e uma modernidade mecanizada, com a então fervorosa coqueluche em torno das máquinas, e particularmente do relógio como símbolo da perfeição e do determinismo que supostamente deveria reger todo o universo. Como outros entusiastas do mecanicismo seiscentista, Descartes também refutava o vitalismo em sua filosofia. Entre estes outros entusiastas, figuravam dois interlocutores de Descartes que, embora guardassem com ele acirradas disputas teóricas e ideológicas, comungavam no sentido do mecanicismo, os padres Pierre Gassendi (1592-1655) e Marino Mersenne (1588-1648). Era notório, particularmente no mecanicismo de Mersenne, o esforço por retirar de cena os últimos resquícios vitalistas que ainda pululavam no cenário do século XVII (GAUKROGER, 1999).

Isto significava que a metafísica cristã não deveria ser confundida com a metafísica vitalista da chamada “magia natural”³³. Entre o sagrado e o mundano não poderia subsistir um princípio intermediário, exatamente o que propunha fazer o princípio o vitalista. Desta forma, um padre conseguia ser, a um só tempo, religioso e mecanicista; quer dizer, sem se expor ao risco de confrontar estas duas doutrinas, era possível a um pensador ser adepto da causa religiosa (metafísica) e da causa mecanicista (física), pois tratar-se-iam de duas realidades totalmente distintas – como religioso, um intelectual podia tratar aberta e justificadamente das coisas da “alma” e do “espírito”, e como mecanicista, este mesmo intelectual poderia tratar dos corpos dentro dos limites bem definidos de uma concepção da matéria como algo inerte, sem “vida”, algo que deliberadamente negava os principais postulados do vitalismo. Assim procedendo, não haveria conflito entre estes opostos, pois só há conflito quando existe aquilo a que os antigos chamavam de *tertium comparationis* (terceiro elemento de comparação). Isto é, sem nenhum ponto de contato epistemológico entre a metafísica sagrada e o mecanicismo mundano, não se poderia jamais confrontá-los e, tampouco, relacioná-los, a não ser por intervenção divina, uma idéia para a qual os padres não se oporiam. Este tipo de dualismo que se cristalizou, pode-se dizer, é a mais expressiva forma de um “escapismo epistemológico”, pois evitava o confronto epistêmico entre fenomenologias díspares (o mecânico e o espiritual), numa atitude comodista que se transmitiria para os séculos seguintes. Para os antigos alquimistas a matéria era “viva”, e “falava” com o artífice através de símbolos, simpatias e vivências durante os trabalhos no seu recinto. Na versão mecanicista, esta matéria se torna “desanimada”, pois o conceito de “anima”, tão caro ao pensamento mágico-vitalista, saía de cena tanto da natureza quanto da metafísica religiosa. No pensamento mágico-vitalista, a anima era uma espécie de “híbrido” que congregava os aspectos físicos e metafísicos, fazendo a ponte entre eles. O

³³ A este respeito, deve-se esclarecer que o termo “naturalismo”, muito empregado à época de Descartes e seus contemporâneos, possuía uma significação completamente diferente do que passou a significar a partir do século XIX, especialmente com o evolucionismo de Darwin. No naturalismo renascentista, ao contrário do darwinista, a natureza ainda era “animada”, calcada em princípios mágico-vitalistas, algo que ameaçava a ortodoxia católica, uma vez que os aspectos sobrenaturais poderiam ser cultuados diretamente na investigação da natureza, sem a recorrência à Igreja e à sua doutrina.

mecanicismo e a metafísica católica iriam exaltar estes opostos a tal intensidade que, na tentativa desesperada de salvaguardar ambos, nasceria o célebre dualismo cartesiano. Ao invés de separar a mente do corpo, o intuito de Descartes era muito mais o de aderir aos postulados mecanicistas sem ter de sacrificar a “alma”. O “acerto” de Descartes, segundo entendemos, foi a sua sagaz tentativa filosófica de preservar aquilo a que mais tarde Husserl chamaria de “eu transcendental”. Contudo, esta “alma cartesiana” não podia mais dispor de seus antigos atributos vitalistas. Fosse Descartes um mecanicista ardoroso, ou um religioso convicto, o fato é que ele não adotava os princípios vitalistas em sua filosofia. O que o distanciava dos puramente mecanicistas era a guarida que dedicava à metafísica do mundo espiritual, tanto quanto à metafísica de seu mundo interno, de sua “alma pensante”. O que o aproximava destes mesmos mecanicistas era a concepção de uma natureza que não mais admitia a imanência de espíritos ou princípios vitais. Não obstante o epíteto de “racionalista” para a filosofia de Descartes, bem se poderia adjetivar o seu pensamento ao modo de um “mecanicismo idealista”. Combinação esdrúxula, e até incompatível em certo sentido. Mas ela espelha bem o próprio drama filosófico de um pensador que, de um lado, sacrifica parte de seu projeto mecanicista para resguardar intocável a “mente que pensa”, e de outro, sacrifica o próprio “cimento vitalista” que não condizia com o mecanicismo árido, e que também era combatido pela metafísica católica, mas que outrora fazia a liga epistemológica entre as coisas do corpo e as coisas do espírito. Não admira que o Professor de Filosofia de uma universidade inglesa, John Cottingham, em obra publicada pela editora Unesp, tivesse manifestado seu espanto na seguinte declaração:

Um dos grandes paradoxos do desenvolvimento filosófico de Descartes é que, depois de ter despendido tanta energia para argumentar que mente e corpo são duas substâncias distintas e mutuamente independentes, ele tenha gastado uma grande parte de sua década final de vida insistindo em sua interdependência – uma interdependência tão próxima e imediata que chega ao que ele chamou “união substancial real” (1999, p. 41).

Esta “corrida” que Descartes empreendeu rumo à unificação daquilo que com tanto afincou se esforçou por distinguir denota bem aquele “drama filosófico” mencionado acima. Para “salvaguardar”, ele teve de “distinguir”, e para “explicar” a relação entre mente e corpo, ele teve de “reunir”. Mas reunificar aquilo que havia sido radicalmente diferenciado, em cujo processo perdeu-se o princípio vitalista, já não era mais algo viável. O vitalismo, enquanto princípio heurístico, não era somente a “liga” que unia a mente ao corpo; era um princípio que permitia que houvesse um só mundo, uma só natureza a ser compartilhada pelos dois entes. Diante de um *Zeitgeist* em que o “natural” e o “sobrenatural” precisaram precipitar-se em opostos, o conceito de mente cartesiano acabou sendo levado ao extremo oposto de tudo o que fosse da natureza física, ocorrendo um afastamento radical entre estes dois mundos, e a consequência inevitável foi a cristalização de um dualismo de substâncias que, embora não fosse a intenção de Descartes, acabou por se tornar “separatista”. É aí, precisamente, que a filosofia cartesiana, como dissemos no começo deste capítulo, “perdeu o controle” das implicações oriundas de uma distinção levada ao extremo. O “erro” de Descartes pode ser visto, assim, como a sua “saída”, pois, ainda que sacrificando o vitalismo como princípio que explicava a “relação” mente-corpo, pôde preservar a idéia de mente. Sem o vitalismo naquele cenário seiscentista, a única forma de salvaguardar a noção de mente como algo “real” foi através de um dualismo de substâncias. Houvesse o vitalismo sido mantido, provavelmente o dualismo de substâncias não fosse a reta de chegada cartesiana. É claro que as tentativas cartesianas de remediar o hiato de intransponibilidades, que inevitavelmente se gerou com o dualismo, acabaram incorrendo nas já mencionadas incongruências. E o que estamos defendendo aqui, na qualidade de uma interpretação que se queira sincrônica, é a re colocação da problemática mente-corpo sob uma outra ótica: em primeiro lugar, por toda a análise dos bastidores históricos deste problema; em segundo, por entender que a retirada de cena dos princípios vitalistas implicou em sérios contratemplos epistemológicos, e talvez aí repouse a possibilidade de uma crítica mais justa para com a filosofia cartesiana. Se sua empolgação com o mecanicismo não fosse levada àquelas alturas, o que talvez poupasse o vitalismo

em sua obra, é de se imaginar quais teriam sido as suas concepções a respeito da mente e do corpo. A retirada dos princípios vitalistas do cenário epistemológico cartesiano gerou, portanto, o que podemos entender como um processo de **refinamento** do pensamento, concomitantemente à **desvitalização** da matéria, precipitando “mente” e “matéria” em opostos inconciliáveis. Como afirma Ruppert Sheldrake, no capítulo que integra *A Revolução da consciência*:

A alma [refere-se à “anima” no conjunto do texto] foi retirada de toda a natureza, já não havia qualquer princípio dando vida aos animais e às plantas. Portanto, se o mundo é uma máquina, se os animais são máquinas, [acrescente-se aqui, “se a natureza é uma imensa máquina”], podemos ter uma ciência totalmente mecânica e essa ainda é a base em que se apóia toda a ciência institucional (In: DI BIASE & AMOROSO, 2004, p. 160).

Cabe aqui uma analogia e, ao final deste parágrafo, uma metáfora³⁴: a mente cartesiana ultra-refinada seria análoga ao processo de refinamento que as indústrias alimentícias da modernidade começaram a submeter o açúcar, o arroz ou o trigo. Após o refino, do açúcar mascavo só resta a sacarose, do arroz integral só resta o amido, e do trigo integral só resta a farinha branca. Desprovidos de suas fibras naturais e dos demais minerais que os compunham, estes alimentos passam a não mais desempenhar os mesmos benefícios dos quais antes eram plenos. De igual modo, na tentativa de preservar o conceito de mente sem abrir mão do mecanicismo, Descartes se viu obrigado a submetê-la a um processo de refinamento tão acentuado que para a mente só restou a mais pura faculdade do “pensar”, afastando-a sobremaneira de todas as propriedades que por ventura a matéria possa ter, haja vista as recentes constatações da mecânica quântica, as quais vêm contribuindo para aproximar cada vez mais os conceitos que fazemos de “mente” e de “matéria”. Mas no pensamento refinado cartesiano, nem mesmo as emoções partilham do nobre status de pertencer à mente. De sua mente só restou a “sacarose”!

³⁴ O emprego de metáforas é um recurso não somente bem-vindo, mas indispensável quando o foco de nossa análise recai sobre temas abstratos, cuja impalpabilidade exige o emprego de comparativos heurísticos.

É notório e de especial importância, inclusive, a presença de certos “resquícios” nos textos cartesianos que facilmente poderíamos atribuir ao vitalismo banido de sua obra, como a expressão “espíritos animais”, que Descartes empregava para explicar a comunicação ocorrida entre o pensamento e o restante do corpo, por via dos nervos e do sangue. No texto *Paixões da Alma*, para citar um desses momentos, o filósofo afirmaria que:

Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais (DESCARTES, 1973, p. 229, sem grifos no original).

A “ponte” epistêmica que esta expressão ainda desempenhava no pensamento cartesiano, a fim de vincular os processos da mente e os do corpo, sugere que aquele “refinamento” não tivesse logrado êxito total. Se bem que a presença de tais resquícios reforçam a impressão de que, de fato, Descartes tivesse abandonado um princípio da tradição muito caro aos seus antepassados. Na qualidade de “resquícios”, estas expressões situam-se como que “deslocadas” do contexto geral que Descartes se empenhava em esclarecer, pois elas aludiam ainda àquela “liga” proporcionada por conceitos vitalistas, os quais permitiam estabelecer um *dégradé* entre os dois extremos representados pelo corpo e pelo puro pensamento. Em outro momento, no mesmo texto, lê-se uma passagem sobre o “calor” que permeia a vida dos corpos:

Enquanto vivemos, há um contínuo calor em nosso coração, que é uma espécie de fogo aí mantido pelo sangue das veias, e que esse fogo é o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros (DESCARTES, 1973, p. 230)

Difícilmente sentenças como estas nos fazem lembrar da “fria” imagem dos autômatos de jardim, da qual Descartes era tão entusiasta. Tomando de empréstimo um conceito da psicanálise de Freud, colocações como estas fariam o papel de “atos falhos” no pensamento cartesiano, acusando algo que ele se

esforçava por ocultar, mas que ainda deixava escapar. De qualquer modo, resquícios são apenas as sobras de algo que se deixou para trás, e o resultado final acabou mesmo nas duas tarefas motivadas pelo século XVII, e adotadas por Descartes: refinar a mente ao máximo, visando o puro pensamento, e desvitalizar a matéria, concebendo-a de forma densa e bruta. O empenho de Descartes neste sentido é claramente visível quando por vezes sentia necessidade de se justificar no emprego do termo “alma”, em Latim *anima*, em lugar do qual, segundo o esclarecimento de G. Lebrun em uma nota, preferia o emprego do termo latino *Mens* (espírito), que designa apenas o puro entendimento (LEBRUN, 1973, p. 55). Nas próprias palavras de Descartes, quando respondia às *Segundas Objeções*: “a substância, em que reside imediatamente o pensamento, é aqui chamada espírito. Todavia, tal nome é equívoco, pelo fato de o atribuírem também às vezes ao vento e aos licores muito sutis” (1973, p. 180). Por “equívoco” entenda-se mesmo “ambíguo”, ou seja, que, para o desconforto de Descartes, o puro pensamento que ele atribuía ao espírito às vezes se confundia com outras atribuições concedidas pelo próprio uso da linguagem.

Já estamos em condições de oferecer um desfecho para este capítulo-ensaio, dando atenção à terceira das metas que delineamos no seu início. As implicações para o objeto psicológico que viria a se consolidar no final do século XIX não poderiam ser mais arrebatadoras. Apontam para uma espécie de “síncope” ocorrida na complexa equação que a natureza desenhou entre o que chamamos de “corpo” e o que chamamos de “mente”. Uma síncope de nossa hermenêutica da natureza, que acabou gerando paradoxos nas tentativas de articular os dois conceitos, tornando o problema mente-corpo como que enclausurado naquele mausoléu do século XVII. Se para este século foi necessário que houvesse um *Zeitgeist* “divisor de águas”, beneficiando a definição de um vetor para a modernidade na medida em que direcionava o intelecto humano para as coisas da matéria no seu sentido mais “concreto”, para os saberes que colocam o próprio ser humano como seu foco, contudo, em especial a psicologia, tal divisão foi catastrófica. “Perdeu-se” algo naquele século que parece estar cobrando uma reavaliação de nossos conceitos a respeito de

”matéria”, “natureza”, e “mente”. Ora, a psicologia possui um objeto cuja peculiaridade jamais se deixou fisgar plenamente por quaisquer modelos epistemológicos que fossem calcados no reducionismo, conforme já esclarecido na Introdução deste trabalho. Isto porque seu objeto apresenta um marcante caráter paradoxal, cujas manifestações oscilam entre as propriedades da matéria e as propriedades do que se passou a chamar sinteticamente de *qualia*. Se nossas constatações a respeito de uma “síncope histórica” para os conceitos de mente, matéria e natureza estiverem corretas, então é de se concluir, para o propósito de desfecho deste capítulo, que nossa atual epistemologia da psicologia encontra-se deficitária, exatamente pelo fato de que o objeto psicológico parece ser o fruto híbrido das relações entre as coisas da mente e as coisas da matéria. A “mecanização” destes conceitos, ocorrida a partir do século XVII, acabou comprometendo sobremaneira a conceituação do objeto psicológico para o século XIX. Este híbrido psíquico “lembra”, por assim dizer, de uma natureza única que comporta os antagonismos que saltam à nossa percepção, cujo caráter paradoxal parece requerer um modelo para o objeto psicológico que permita a convivência de fenômenos antagônicos. Se admitirmos de antemão, conforme salientamos anteriormente, que a fenomenologia da consciência possui uma dupla manifestação, ora corporal e fisiológica, ora mental e subjetiva, então qualquer *Zeitgeist* que tenha contribuído para o distanciamento destas duas esferas de percepção possuiria um efeito retardador para o progresso nas pesquisas em torno da consciência, do problema mente-corpo e, por conseqüência, do objeto psicológico. Pois, segundo entendemos, não se trata de discutirmos duas substâncias habitando duas naturezas completamente separadas, mas de refletirmos a respeito de duas percepções (fenômenos) que se desdobram a partir de um mesmo evento na mesma natureza, algo que foi corroborado ao longo da história da filosofia por pensadores como Kant, Spinoza, Schopenhauer, Husserl, Fechner, e não menos Freud e Jung, estes últimos só podendo ter suas obras compreendidas a partir do romantismo da *Naturphilosophie* (filosofia da natureza), que tinha como base de seu pensamento um cosmos totalmente unificado, que compartilhava todas as variantes fenomênicas existentes. Já antecipando

algumas de nossas noções mais relevantes, talvez um bom caminho para a atual filosofia da mente consista em estreitar a distância entre esses dois continentes da percepção humana, exatamente porque, confrontando-os mais de perto, é possível suprimir a miopia epistemológica daí decorrente, miopia esta que impediu por muito tempo, que o conceito de “matéria” pudesse estar muito mais próximo das coisas relativas ao espírito humano. Mente e matéria, no mais fundo de suas fenomenologias, podem pertencer a um mesmo “númeno” subjacente, algo que iremos tratar ao final desta Tese.

OS DOIS ERROS DE GILBERT RYLE

O que tem a dizer essa ciência sobre a razão e sobre a não-razão, o que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos dessa liberdade? Obviamente, a mera ciência de fatos não tem nada a nos dizer a esse respeito: ela, precisamente, abstrai de qualquer sujeito. [...] As meras ciências de fatos criam meros homens de fato.

Edmund Husserl (1859-1938)

Estaremos cometendo alguma heresia em criticar um dos principais tutores da filosofia da mente? Bem, a intenção não é esta. Estamos diante de uma temática em que é comum o emprego de expressões como o “erro categorial”, o “erro de Descartes³⁵”, entre outras, o que é perfeitamente aceitável em um campo cujo foco de estudo envolve um dos problemas mais complexos e debatidos de toda a história do pensamento ocidental. A obra de Gilbert Ryle (1900-1976) publicada em 1949, *“The Concept of Mind”*, é um clássico da Filosofia da Mente que merece sempre uma visita dos estudiosos nesta área, seja para acatá-la como forte aliada do behaviorismo de Skinner, seja para avaliá-la criticamente. O propósito deste ensaio é o de observar quais critérios epistêmicos foram utilizados por Ryle na construção da obra mencionada acima e, a partir da explicitação destes, efetuar uma “crítica de sua crítica”, isto é, efetivar uma análise de seus fundamentos que revele certa fragilidade de alguns de seus argumentos quando se propôs a criticar a doutrina oficial consagrada com Descartes. De acordo com nosso entendimento, Ryle também cometeu seus “erros”, os quais pretendemos apresentar nas páginas que seguem. A julgar pela quantidade delas, nossas reflexões incidirão apenas sobre o primeiro capítulo da referida obra de Ryle, intitulado *“O mito de Descartes”*, pois não é o interesse deste ensaio efetuar um escrutínio dos demais tópicos do livro, ricos que são em densidade quando Ryle expõe temas como o das “emoções”, da “vontade”, do “intelecto” e de toda sorte

³⁵ Em alusão ao livro de A. R. Damásio.

daquilo a que, no jargão psicológico, costumamos chamar de “funções mentais”, mas que Ryle preferia chamar de conceitos “disposicionais³⁶”. Ryle, além de um acurado pensador, era um grande escritor. Um escrutínio completo de sua obra supracitada mereceria outra obra de tamanho equivalente. Ademais, este primeiro capítulo de sua obra já antecipa para o leitor os principais fundamentos da epistemologia ryleana, especialmente no tocante à doutrina cartesiana do problema mente-corpo, o que constitui o foco de nossos interesses com o presente capítulo-ensaio.

Segundo Ryle, a doutrina oficial cartesiana “representa os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou categoria lógicas [...] quando efetivamente pertencem a outra categoria” (2002, p. 16). Tal dogma teria se consolidado como uma espécie de mito na filosofia, e Ryle pretende deliberadamente retirar o véu que recobre a confusão. O mito cartesiano, mantido e nutrido por boa parte dos pensadores contemporâneos do século XVII e posteriores, vaticinava e corroborava, assim, o emprego de boa parte das palavras de nossa linguagem “mentalista” como se elas realmente aludissem a algo de substancial, como se os verbos pensar, aspirar, sentir, dentre outros, constituíssem conteúdos e episódios “mentais”. Estava fundado o “dogma do fantasma da máquina”, segundo o qual a alma ou o espírito imaterial habitava um corpo material. A expressão empregada por Ryle, *the Ghost in the Machine*, adquiriu fama nos corredores acadêmicos, lembrada todas as vezes que os críticos de Descartes desejassem refutar o dualismo aí implícito. Todo o motivo da confusão, de acordo com Ryle, estaria em atribuir o mesmo sentido de realidade para os eventos mentais que atribuímos aos processos físicos. No afã da linguagem cartesiana assim constituída, teríamos nos acostumado a imaginar a natureza e nossa existência como cindida em duas dimensões, a externa e pública

³⁶ Ninguém melhor do que Ryle para falar sobre os dispositores:

“Eu já tive ocasião de argumentar que várias das palavras as quais nós comumente empregamos para descrever e explicar o comportamento das pessoas significam disposições e não episódios. Dizer que uma pessoa conhece alguma coisa, ou almeja ser alguma coisa, não é dizer que ela está em um processo de produção num momento particular ou que esteja passando por algo assim, mas que ela está apta a fazer certas coisas, quando a necessidade surgir, ou que ela está propensa a fazer e sentir certas coisas em certos tipos de situação.” (RYLE, 2002, p. 116).

dimensão do mundo, e a interna e solipsista dimensão do que chamamos de mental. O grande erro do dualismo cartesiano estaria no fato de que ao cindir nossa realidade em duas, estaríamos conferindo o mesmo estatuto lógico para eventos físicos e eventos mentais, ao passo que para Ryle eventos mentais não constituíam propriamente uma categoria substancial como no caso dos eventos físicos. Nas palavras de Ryle,

As diferenças entre o físico e o mental eram assim vistas como diferenças dentro da estrutura comum das categorias de “coisa”, “substância”, “atributo”, “estado”, “processo”, “mudança”, “causa” e “efeito”. Os espíritos são coisas, mas coisas de espécie diferente do corpo; os processos mentais são causas e efeitos, mas espécies diferentes de causas e efeitos dos movimentos corporais. E assim sucessivamente. (p. 19).

O uso incorreto desta sintaxe mentalista nos legaria então um corolário de palavras e expressões que dariam a falsa impressão de constituírem “coisas” autônomas, independentes, e capazes de agir como causadoras de outros efeitos, de um modo bem parecido com o personagem mítico “Jones”, criado por Wilfrid Sellars nos anos 60, a fim de mostrar a ilusão em torno de nossas “impressões mentais”, gerada pelas façanhas do filósofo “Jones” através de recursos da própria linguagem, separando-as dos relatos puramente percepto-comportamentais. Mas a crítica de Ryle conta com ilustrações ainda mais contundentes. É o caso, por exemplo, do estrangeiro que visita uma universidade. Mostrar-se-ia ao estrangeiro uma série de departamentos, prédios, a biblioteca e demais repartições administrativas, e, ao final, ele indagaria: “mas onde está a universidade?” (p. 16), como se a entidade “universidade” fosse uma “coisa” do mesmo modo que o são as demais entidades vistas pelo estrangeiro (os prédios, etc.). Segundo Ryle, “ele estava a situar erroneamente a universidade na mesma categoria a que as outras instituições pertencem” (p.16). O mesmo tipo de raciocínio reaparece em outros exemplos, como o da criança que assiste ao desfile de uma divisão e o do estrangeiro que assiste o seu primeiro jogo de críquete. A criança poderia indagar erroneamente onde estaria a “divisão”, logo após assistir passar os batalhões, baterias, esquadrões, etc; o estrangeiro indagaria ingenuamente a respeito de

qual membro dos times representaria o “espírito de equipe” (p. 16, 17). No livro *“Mente, cérebro e cognição”*, o Professor João de Fernandes Teixeira ilustra os argumentos de Ryle com ainda o exemplo do “casamento”. Ao visitar um casal de amigos, alguém poderia indagar, até em tom jocoso: “mas onde está o casamento deles”? (2000, p. 111). A pessoa em questão já teria visto os “compartimentos do casamento” (quartos, fotos nas paredes, alianças nos dedos, etc.), mas não conseguia situar no tempo e no espaço a própria entidade “casamento”. Em todos estes exemplos, as pessoas com indagações embaraçosas estariam, ou por brincadeira ou por inabilidade sintática, confundindo categorias lógicas distintas, ou seja, misturando, no mesmo pacote lingüístico, termos que aludem a coisas físicas com termos puramente conceituais, como o “casamento”, o “espírito de equipe”, a “divisão” e a “universidade”. Estes, conforme salienta Ryle, são apenas conceitos, não podendo ser confundidos com termos que pertencem a outra categoria lógica, no caso os que aludem a coisas materiais, como os prédios, os batalhões, os batedores do jogo ou as alianças de um casamento. De igual modo Ryle situa o termo “mente”. A mente seria apenas um conceito, junto com tudo o mais relacionado diretamente a este conceito, como a inteligência, o pensamento, etc. Seriam conceitos disposicionais, quer dizer, ser inteligente ou pensar são disposições para certos conjuntos de comportamentos, estes sim observáveis e objetiváveis.

Mas, afinal, onde estariam os erros de Ryle? Seus argumentos são tão poderosamente engendrados que parecem afugentar qualquer intrépida contestação. Se bem que em história da ciência e da filosofia não há nada que não se possa balançar quando são aferidas as premissas mais básicas de uma teoria, aquele “cerne mole” da versão de um pensador, escondido por detrás de sua fortaleza epistemológica. Ryle não é exceção. Pois existe nos seus argumentos uma questão de postura que alude diretamente aos seus pressupostos mais fundamentais, pressupostos estes que precisam ser evidenciados. De que pressuposto ou premissa fundamental estaria partindo Ryle para dar cabo à construção de seus argumentos? Se encararmos a “mente” como sendo apenas e tão somente um conceito, então os argumentos de Ryle estão

corretos, indubitáveis e incontestáveis. Mas aí desponta o primeiro erro de Ryle. Ele parte do princípio de que a mente é um conceito, como se não houvesse uma outra possibilidade de considerá-la como um *fenômeno*. Ele coloca, talvez sem se dar conta disso, o seu critério epistemológico inicial como o único válido, negando implicitamente qualquer possibilidade de que a mente possa ser encarada como um fenômeno da natureza ainda não compreendido pela nossa ciência. Ora, se tomarmos esta outra possibilidade epistêmica, a de que a mente é um fenômeno, podemos trilhar um caminho de construção argumentativa totalmente diferente do de Ryle. Estaríamos diante de duas premissas igualmente válidas, desde que, em filosofia, os pressupostos mais básicos de uma teoria não são postos em questão. O primeiro dos “tijolos” argumentativos de Ryle reside, portanto, em tratar a mente como sendo um conceito e, no decurso de sua versão teórica, em elucidar o que, para ele, faz com que as pessoas ainda hoje se confundam ao atribuir aos estados mentais algo tão autônomo e independente como o são as propriedades dos objetos físicos. Para Ryle, a mente não seria algo para além do corpo, para além do organismo, mas apenas uma disposição deste organismo em comportar-se desta ou daquela maneira. Ryle quer mostrar que não há disjunção alguma entre verbos mentalistas como “desejar”, “pensar”, “sentir, por exemplo, e seus correlatos comportamentais. Não haveria o que separar (como no dualismo cartesiano), pois são a mesma coisa, diferenciando-se apenas no sentido lógico das proposições que aludem, ora aos aspectos mentais (que seriam puramente conceituais), ora aos aspectos comportamentais (que seriam, estes sim, descritos por eventos no tempo e no espaço). É interessante observar o seguinte trecho da reflexão de Ryle:

Não nego, por exemplo, que existem processos mentais. Fazer contas de dividir é um processo mental, tal como dizer uma piada. Mas digo que a frase “existem processos mentais” não significa a mesma espécie de coisa que é expressa por “existem processos físicos”, e portanto não faz sentido ligar ou desligar as duas (2002, p. 22).

Quer dizer, “existem processos mentais” é uma proposição lógica de caráter conceitual, e “existem processos físicos” é uma proposição lógica de outra

espécie, pois é de caráter físico, material. São categorias lógicas distintas. Não haveria o que ligar ou separar se, de fato, a mente fosse apenas um conceito, ao passo que o corpo e os comportamentos exibidos por este atuam na esfera dos fenômenos naturais. Em suma, entre os eventos considerados “naturais”, você pode tentar explicar ligações do tipo “causa-efeito” entre entidades físicas que sejam identificadas em separado. Assim como entre os eventos considerados “conceituais”, você também pode estabelecer ligações ou separações do tipo “abstratas”. Mas obviamente jamais se poderia estabelecer ligações entre entidades destes dois grupos lógicos distintos. Em lógica, deve-se respeitar a coerência da categoria a que se está lidando, e o que Ryle faz para criticar Descartes é, ao invés de separar o problema mente-corpo em dois conjuntos de fenômenos que interagem, separa-los em duas categorias lógicas distintas, o que acabaria por completo com o problema uma vez que seria absurdo tentar ligar ou desligar duas coisas quando na verdade só existe uma delas a fazer parte da esfera dos eventos naturais, a saber, o comportamento do organismo. Tudo o mais seria meramente conceitual. É o que ele tenta demonstrar com um outro exemplo ilustrativo, o do comprador de luvas. Seria um equívoco dizer que ele “comprou uma luva da mão esquerda, uma luva da mão direita e um par de luvas” (p. 22). Seria uma falsa disjunção. A conjunção “e” estaria obviamente fazendo uma redundância desnecessária e absurda, pois na verdade estar-se-ia falando de uma só coisa, de uma só idéia e não de duas coisas distintas. E o que Ryle faz é estender este raciocínio para o problema mente-corpo:

É perfeitamente correto dizer, com ar lógico, que existem mentes e com outro ar, também lógico, que existem corpos. Mas estas expressões não indicam duas espécies de existência [mas, isto sim,] dois sentidos diferentes de existir” (p. 23).

Assim, Ryle quer nos convencer de que corpo e mente são diferentes apenas enquanto termos de categorias lógicas distintas, uma material e a outra abstrata. É relevante notar que Ryle não é um reducionista. Seria um mau caminho a se tomar, por quem queira criticá-lo, o de classificar seus argumentos como sendo reducionistas. Só há o que reduzir quando existem **duas** entidades

naturais em jogo, e Ryle está nos dizendo que só existe **uma**. Um filósofo materialista poderia criar uma teoria reduzindo os fatores mentais aos processos cerebrais. Um filósofo idealista poderia fazer exatamente o contrário, reduzindo os fatores cerebrais e corporais a processos da mente, da alma ou do espírito. Em ambos os casos, estar-se-ia impingindo a redução de uma coisa natural à outra. Mas Ryle nega ambas as versões, sublinhando o fato de que o reducionismo “pressupõe a legitimidade da disjunção” (p. 22). A versão de Ryle é ainda mais radical, e talvez o epíteto mais apropriado para classificá-lo seja o de um **nominalista** pós-moderno, ao estilo de Ockham, com certo rasgo **conceitualista**, ao estilo de Abelardo³⁷. Ryle quer passar a “navalha” no mito cartesiano e cortar “o mal pela raiz”, pois ao negar até mesmo o reducionismo, ele consegue eliminar por completo qualquer possibilidade lógica de dualismo. Contudo, restou ainda explorarmos aquela brecha fenomenológica aludida momentos atrás. Esta brecha, como dissemos antes, toca os próprios fundamentos da construção teórica de Ryle, pois a todo o momento ele está implicitamente dizendo que a mente não é um fenômeno, negando, com isso, uma possibilidade tão lógica quanto a de considerá-la apenas como um conceito. Quando Ryle afirma que mente e corpo são diferentes apenas nos termos de dois conjuntos distintos de proposições lógicas, está implicitamente afirmando que eles **não** são distintos enquanto dois conjuntos de fenômenos naturais. Colocá-los, mente e corpo, como sendo diferentes no âmbito da fenomenologia seria, para Ryle, um erro categorial, pois estaríamos conferindo o mesmo estatuto de natureza e corporeidade a estes dois termos, o que é absurdo para sua concepção, já que só à matéria este atributo seria fidedigno. Assevera Ryle: “a crença de que há uma oposição diametral entre mente e matéria vem da crença de que são termos do mesmo tipo lógico” (p. 22).

Talvez não por acaso Ryle não faz uso do termo “fenômeno” no escopo de suas argumentações. Podemos imaginar que a presença desta palavra lhe traria

³⁷ Refiro-me à época da filosofia escolástica, especialmente às figuras de Guilherme de Ockham (1284-1349) e Pedro Abelardo (1079-1142), os quais, entre outros, discutiam freneticamente a questão dos “universais”, e dividiam-se entre pontos de vista calcados no realismo, no nominalismo e no conceitualismo.

algum sentimento de desconforto, pois ela permite que a noção de “mente” seja respeitada no mesmo grau de existência que os demais processos naturais. Ora, não se esclareceu definitivamente ainda, em pleno século XXI, se a mente é apenas um conceito ou se ela é um fenômeno à parte, exibindo propriedades ainda não conhecidas pela nossa ciência. Tomando a mente como um conceito, só restaria aos argumentos de Ryle uma complementação com os estudos sobre o cérebro e suas funções, e ao comportamentalismo de Skinner fazer as pazes com a ciência cognitiva³⁸. Em suma, só lhes restaria abrir a “caixa preta” para desvendar o último elo de uma complexa cadeia de comportamentos. Mas tomando-se a mente como um fenômeno, o quadro argumentativo muda totalmente de figura. O que estamos sugerindo aqui é muito similar ao que David J. Chalmers expõe em seu livro *The Conscious Mind*, quando estabelece uma diferenciação entre dois modos de se conceber a mente:

O primeiro é o conceito de mente *fenomenal*. Este é o conceito de mente enquanto uma experiência consciente, e de um estado mental como um estado experimentado conscientemente. Este é o mais perplexo aspecto da mente e o aspecto sobre o qual eu me concentrarei. [...] O segundo é o conceito de mente *psicológico*. Este é o conceito de mente enquanto a base causal ou explanatória para o comportamento. Um estado é mental, neste sentido, se desempenha o justo papel causal na produção do comportamento. [...] No conceito fenomenal, a mente é caracterizada pelo modo como *sente*; no conceito psicológico, a mente é caracterizada pelo que ela *faz* (1996, p. 11).

É claro que Chalmers faz um emprego do qualificativo “psicológico” de um modo a aproximá-lo mais das abordagens comportamental e cognitiva. Não vamos aqui entrar no mérito da questão que se abriria se lembrássemos das demais escolas que compõem o caleidoscópio da ciência psicológica. O próprio Chalmers se justifica a respeito deste emprego em um parágrafo à parte. Importa entender que na trilha de Ryle, ou mesmo na trilha do comportamentalismo de Skinner, sendo a mente concebida como conceito ela não poderia desempenhar alguma causa sobre o comportamento, o que não impede aí que se fale em “mente” como um conceito que corresponda a um conjunto de processos do

³⁸ Apesar de atualmente um número razoável de psicólogos se auto intitulem “cognitivo-comportamentais”, é sabido que Skinner foi resistente às assertivas cognitivistas até os últimos momentos de sua vida.

organismo capazes, estes sim, de causar a emissão de um conjunto de comportamentos (o que corresponderia à trilha do funcionalismo e das ciências cognitivas). Quanto ao modo “fenomênico” de se conceber a mente, levantado por Chalmers e corroborado por nós, basta lembrar que ele é tão plausível quanto o modo puramente conceitual asseverado por Ryle ou o modo “psicológico” mencionado por Chalmers em que as idéias de Ryle se vinculariam com as noções cognitivistas. Uma tal constatação não chega a ser ousada; é apenas factual: o termo “mente” só perderá definitivamente o *status* de fenômeno no dia em que absolutamente todos os meandros inerentes a este termo, como os *qualia* e principalmente a “consciência”, puderem ser descritos em termos comportamentalistas, funcionalistas, cognitivistas e neurológicos. Se isso chegar a ocorrer, só poderemos a partir daí falar de “mente” num sentido figurado, como propõe Ryle, pois todos saberão, leigos e eruditos, que estaremos nos referindo apenas a um conceito, uma impressão a nós causada, cujo pando de fundo é uma mescla de processos orgânicos e comportamentais complexos. Ora, mas isto **não** ocorreu! O debate continua em aberto! Declarar tais assertivas soaria tão fictício quanto o fantasma da máquina criticado por Ryle. Se não sabemos ainda se a mente é apenas um conceito ou se de fato é um fenômeno natural, torna-se uma questão de opção epistemológica o ponto de partida que se irá escolher.

Se concebermos, então, a mente como um fenômeno, a assertiva de que “não há como conceber uma ligação ou separação entre duas coisas que na verdade são a mesma” torna-se inócua, pois estaríamos contando agora, face ao problema mente-corpo, com **dois fenômenos**, isto é, duas entidades com o mesmo *status* de categoria fenomenológica ou, como preferiria dizer Ryle, “natural”, “física”. Fenômenos com propriedades diferentes, por certo, mas que podem interagir de algum modo ainda não explicado pela ciência. Quer dizer, se corpo e mente são postulados, ambos, como fenômenos, então passam a pertencer a uma mesma categoria “fenomenológica” e, assim sendo, afirmar que corpo e mente compreendem conjuntos distintos de propriedades naturais, como querem os dualistas de propriedades, **passa a ser uma proposição lógica**.

Eis de novo o já mencionado erro de Ryle, dito agora de outra maneira: ele constrói dedutivamente uma crítica à teoria cartesiana, mas negligencia o fato de que seu postulado inicial não exclui necessariamente o postulado de que a mente possa ser encarada como um fenômeno. Este é o primeiro dos erros que este ensaio visava salientar. Chamá-lo-emos de **o erro epistemológico**. Nele, estávamos a tratar da negligência epistemológica de Ryle em desconsiderar a possibilidade lógica (e não menos empírica) de que a mente possa ser concebida também como fenômeno. Mas há um segundo erro cometido por Ryle que, de acordo com nosso entendimento, obriga-nos a aprofundar uma discussão em torno da própria noção de fenômeno, e igualmente das noções de matéria e natureza. Claro que o primeiro erro que apontamos em Ryle diz respeito apenas à sua negligência, não à sua opção epistemológica. Que ele considerasse a mente como um *flatus vocis* puramente conceitual é filosófica e plenamente aceitável. Esta sua opção não esteve em questão, pois era o seu direito epistemológico de optar. Mas alguém pode perguntar: o que estaria por detrás desta opção? O que motivaria um pensador a postular a mente como apenas um conceito? Que pré-concepções estariam por detrás das próprias concepções de Ryle? Se analisarmos novamente os mesmos argumentos e ilustrações de Ryle, já mencionados quando tratávamos do primeiro erro, é possível extrair deles novas revelações. Ao que tudo indica, parece haver uma confusão em torno das noções de “fenômeno”, “conceito”, “percepção”, “natureza” e “matéria”. Segundo nosso entendimento, Ryle é imprudente com relação à categoria de “coisa”. Chamaremos a este de **o erro fenomenológico**.

Quando comentamos os exemplos ilustrativos empregados por Ryle, estávamos apresentando seu raciocínio sem entrar em pormenores das próprias imagens suscitadas nas ilustrações. Elas foram mencionadas no intuito de captarmos o estilo argumentativo de Ryle. Na medida em que lidava com a mente como se esta fosse apenas um conceito, não é de admirar que os exemplos da universidade, da divisão do exército, do jogo de críquete, dentre outros, angariassem tantos adeptos, pois o paralelo entre estes exemplos e o problema mente-corpo era imediato. A mente estaria para o corpo (e seu comportamento)

assim como a universidade estaria para o arranjo dos prédios (e demais estabelecimentos que a compunham). Mas agora que o postulado inicial de Ryle em situar a mente como conceito foi “relativizado” por nossas reflexões na primeira parte deste ensaio, estamos em condições de revelar certos aspectos que devem ter passado despercebidos por muitos dos leitores de Ryle, relativamente às noções de “coisa”, de “definição” desta coisa, da coisa como “fenômeno”, etc. Ryle não discute estes assuntos, pois eles estão à margem de suas considerações e possivelmente se os discutisse seu sistema de valores epistêmicos seria abalado³⁹. Pois afinal, quando ele afirma (em tom crítico a respeito da doutrina oficial) que “as diferenças entre o físico e o mental eram assim vistas como diferenças dentro da estrutura comum das categorias de “coisa”, substância”, “atributo”, “estado”, “processo”, “mudança”, “causa” e “efeito” (p.19) e, mais adiante, que “a crença de que há uma oposição diametral entre mente e matéria vem da crença de que são termos do mesmo tipo lógico” (p. 22), está implicitamente deixando antever seus pressupostos a respeito da própria “matéria”, tanto quanto do que entendia por “natureza”. Ryle viveu no século XX, mas com a “cabeça” no século XIX. Tal atitude epistemológica não foi privilégio de Ryle. Muitos outros pensadores do século XX, como os membros do neopositivismo (só para citar um exemplo) ainda pareciam apegados a uma certa concepção de natureza comum ao século XIX. O termo “naturalismo” virou quase sinônimo de “materialismo”, embora tenha havido algumas exceções. De um certo ponto de vista histórico, podemos considerar o século XIX como a “arrebentação” da onda mecanicista e materialista cujas primeiras elevações principiaram no século XVII. Um *Zeitgeist* pode atravessar séculos! E certamente que o período inaugurado com aquela onda de materialização do mundo atravessou os séculos posteriores, indo arrebentar com toda a sua força no século XIX. Ryle parece, deste mesmo ponto de vista histórico, um exemplo típico de pensador ainda fortemente apegado ao *Zeitgeist* que findava. Não é fácil para um pensador abandonar certos critérios; é tão difícil quanto para um padre abandonar sua fé, ou

³⁹ O único momento em que Ryle faz menção a estas questões aparece em um tópico de seu livro, no capítulo VII, mas de modo algum ele discute os mesmos critérios que estamos a discutir aqui, e que seriam por certo também discutidos por um pensamento fenomenológico mais criterioso.

um ativista abrir mão de sua ideologia. Sim, pois o século XX viria a ser um “século revolucionário”, no sentido mesmo em que o eminente historiador da ciência Thomas S. Kuhn o empregara no seu famoso ensaio publicado nos anos 60. E se analisamos os critérios utilizados por pensadores como Ryle, fica-nos a impressão de que estamos a ler uma obra que, muito embora escrita no século XX, não está com este século devidamente “sintonizada”. Vale a pena citar o trecho de um artigo do eminente Professor Bento Prado Júnior, em que manifesta sua perplexidade diante de alguns aspectos retrógrados tanto do século XX quanto do XXI:

Quando me propus tal tema, para esta conferência, tinha em mente um dos paradoxos de nossa contemporaneidade [...] Cogitava exclusivamente na volumosa produção das chamadas **cognitive sciences** e pensava apontar como, em algumas de suas manifestações, tal literatura nos devolve à atmosfera do naturalismo de meados do século XIX, que exigiu vários “retornos a Kant”, bem como os esforços simultâneos de Bergson, de Husserl e de toda a linha da filosofia analítica. O paradoxo seria o seguinte: tudo se passa como se boa parte dos pensadores contemporâneos ignorassem todas as grandes obras do século XX. Hoje, muitos não se escandalizariam, apenas “modernizariam” a frase de Büchner, há 150 anos atrás, segundo a qual o cérebro seria uma espécie de “glândula” e o pensamento, sua “secreção” (PRADO JÚNIOR, 2004, p.1).

Com efeito, Ryle não escreve como um leitor de Husserl ou Bergson (seus contemporâneos) e menos ainda Kant, embora tivesse tentado algumas aproximações entre seu conceito de “imaginação” (de cunho mais positivista) com as noções de Sartre (um filho da fenomenologia) a este respeito⁴⁰. Husserl e Bergson eram contemporâneos um pouco “mais velhos” do que Ryle e, portanto, suas principais idéias já estavam à baila nas principais discussões filosóficas do século em que viveu Ryle. Mas as acepções ryleanas repousam em diferenças radicais com relação àquela porção da fenomenologia que dá ênfase ao **sujeito que observa**, especialmente àquela tomada de empréstimo por alguns físicos de partículas da virada dos séculos, quando a física de então precisava

⁴⁰ Leia-se o ensaio do Professor Bento Prado Júnior, “A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica”, como parte integrante da coletânea de ensaios publicada pela editora Paz e Terra sob o título “Alguns Ensaios: filosofia, literatura, psicanálise”.

desesperadamente de uma nova epistemologia que se adequasse aos paradoxos emergentes. Ora, no século XX, o século de Ryle, a flecha dos tempos estava apontando para esta nova direção e talvez não por acaso, pelas artimanhas do próprio *Zeitgeist*, a fenomenologia de Husserl tenha surgido em um paralelo cronológico perfeitamente sincronizado com a revolução científica que ocorria nos laboratórios de física. Com a física quântica, resgatam-se algumas velhas noções idealistas no que tange à **perspectiva** daquelas já mencionadas categorias de “coisa”, de “matéria” e de “natureza”, todas elas intimamente dependentes da noção de “fenômeno”, tão efervescente no século XX. E quando se lê Ryle não se tem esta impressão, ou seja, não se tem a impressão de estar-se diante de uma obra em sintonia com estes acontecimentos. Mas quais são, então, os critérios que Ryle não discute a respeito das coisas da natureza? Teria Ryle um compromisso tácito com aquele materialismo “duro” ainda presente no século XIX? Façamos uma breve revisão de alguns daqueles exemplos ilustrativos empregados no primeiro capítulo de sua obra. Parece, como já dito anteriormente, um corpo de argumentos sólido e inabalável, bastante coeso mesmo. Mas uma revisão mais atenta destes mesmos argumentos mostrar-se-á reveladora quando, diferentemente de Ryle, lançarmos um olhar mais sintonizado com os acontecimentos do século XX.

No exemplo da universidade, você pode dizer que **concretamente** visitou prédios, mas não a universidade; “concretamente” não se visitou a universidade, mas apenas “conceitualmente”, de acordo com a ótica de Ryle. A “universidade”, o “espírito de equipe”, a “divisão do exército”, o “casamento”, a “mente”, e uma infinidade de palavras que empregamos no cotidiano devem, segundo ele assevera, serem encaradas apenas como conceitos. A fim de se desvencilhar do mentalismo em nosso vocabulário, Ryle precisou fazer uma espécie de separação entre o que para ele era o “joio” (mentalismo) e o que considerava o “trigo” (as palavras que aludem, segundo ele, a coisas observáveis na natureza). Tal empreita só seria possível através de uma epistemologia “maniqueísta”, na qual se “condena” toda uma parcela de nossa linguagem em prol de uma outra parcela sobre a qual ele poderia se apoiar. Em termos bem alegóricos, Ryle se apóia

sobre os “prédios”, enquanto entidades indubitavelmente concretas como que dizendo: “estes são concretos, a universidade é apenas um conceito”. O mesmo vale para: “o cérebro, o corpo e o comportamento são concretos, a mente é apenas um conceito”. Mas se levarmos às últimas conseqüências este argumento, então seremos forçados a dizer que nem mesmo os prédios foram visitados “concretamente”. Pois o “prédio” é um conceito igual ao de universidade. Vamos pensar: quando você entra num dos prédios da universidade pode, de acordo com a ótica de Ryle, se perguntar: “ok, vi várias salas deste prédio, vi quadros nas paredes, vi escadas e elevadores, portas e pilastras, mas onde está a entidade “prédio”?” “Por acaso a entidade “prédio” é algo *para além* da disposição dos móveis, salas, portas e janelas, e tudo o mais que pude aqui presenciar?” “Não seria o “prédio” tão conceitual quanto a universidade?” Algum ryleano pode contra-argumentar: “basta você sair do prédio e enxergá-lo de fora, na sua totalidade e aí poderá dizer “aí está o prédio”, “isto aí é o prédio”. Porém, com o conceito “universidade” pode se dar o mesmo. Você sobrevoa o campus de helicóptero e dirá: “lá embaixo está a universidade, este campus com todos aqueles prédios, ruas e demais estabelecimentos. Algum mediador, tentando amenizar a contenda poderá dizer: espere...! O que está acontecendo é que estamos diante de uma relação “parte-todo”, e o único modo de esclarecermos esta dúvida filosófica é decidirmos se o critério para julgarmos estas noções será o das “partes” ou o dos “todos”. Isto nos remete inevitavelmente a alcunha de Christian von Ehrenfels (1859-1932) quando discorria a respeito do que chamou de *Gestalt Qualitäten* (qualidades configuracionais), e, igualmente, às célebres assertivas em torno das relações figura-fundo, de Max Wertheimer, Kurt Koffka e Wolfgang Köhler. No momento em que você coloca o “prédio” como a figura de apoio para uma epistemologia que pretende separar dois grupos de categorias lógicas, como desejava Ryle, é natural que a noção de “universidade” sofra um decaimento de seu status filosófico de “coisa” para um status filosófico de “conceito”. Mas se subvertermos aquela ilustração, como acabamos de fazer, a própria noção de “prédio” passa a ficar comprometida, bastando que os focos de nossas atenções (as figuras em cena da Gestalt) sejam as partes menores que

compõem aquele prédio. Ao procedermos assim, vemos a noção de prédio desvanecer-se tal como a noção de universidade no exemplo de Ryle. É a noção de “percepção” o que está por detrás das cortinas deste cenário filosófico. Ryle constrói, no fundo, toda a argumentação de sua crítica em cima de bases fisicalistas, pois para ele as palavras “mente” e “universidade” não aludem a uma substância, mas apenas a um conceito, ao passo que os prédios do campus e os comportamentos do corpo humano corresponderiam à categoria de “coisas” e, portanto, observáveis. Ryle tem nos “prédios” a sua “garantia” de concretude. Mas precisamente aí repousa o segundo erro de Ryle, o que chamamos acima de erro fenomenológico: ele confia plenamente que pode separar nosso vocabulário em dois grandes grupos de categorias lógicas, baseando-se num conceito de materialidade e de natureza que só era plausível até o século XIX. Ora, quando subverto a ilustração feita por Ryle, dou-me conta de que, em última análise, até mesmo as coisas que julgamos concretas são **conceituais**. De um ponto de vista fenomenológico **tudo é conceitual**⁴¹. O prédio pode virar mero conceito quando o retiro do foco de minha percepção e dou atenção às partes que o compõem. O átomo virou também um mero conceito quando os físicos se deram conta de que ele era divisível em partes cada vez menores, que não era, enfim, aquela bolinha de bilhar idealizada pelos pensadores da antiguidade. Da universidade ao átomo, do átomo à universidade, tudo pode ser decomposto em partes, ora mais definíveis, ora mais generalizáveis quando as próprias partes são decompostas em outras ainda menores. Se o critério de “palpabilidade” for empregado para se fazer a separação lógica e lingüística intencionada por Ryle, então o critério de “conceitualidade” também pode ser empregado para desfazer ou desvanecer qualquer ilusória pretensão que tenhamos em nos apoiarmos sobre a experiência sensorial. Na verdade, Ryle não se deu conta de que os conceitos, não importa se aludindo a substantivos “concretos” ou “abstratos”, são **em si mesmos**, um recurso “**híbrido**” de nossa linguagem para mediar exatamente a relação de dois mundos que ele dizia não haver. Nesta mediação conceitual, podemos, como

⁴¹ Alguns pensadores e suas respectivas escolas de psicologia ou filosofia preferem chamar de “representações”.

num pêndulo fenomenológico, atribuir concretude a algumas coisas, como o prédio, e, no momento seguinte, atribuímos-lhe uma abstração, bastando que para isso nosso ato de conceituar dê mais ênfase ao fato de não conhecermos na íntegra o que seja o prédio, pois apenas temos impressões genéricas dele, o que o transforma a partir deste instante em um conceito. Aliás, é bom lembrar que estas constatações sobre o caráter híbrido de alguns termos de nossa linguagem, bem como de uma série de aspectos dos fenômenos naturais, constitui a própria hipótese de nosso trabalho, a ser elucidada em capítulo para este fim. No livro já citado do Professor TEIXEIRA, há uma passagem bastante lúcida a este respeito:

Ora, esse programa de terapia lingüística proposto por Ryle parece bastante tentador. Mas será exequível? A questão que se coloca é: será sempre possível fazer essa separação ou haverá alguns termos híbridos, inerentes ao modo como empregamos a nossa linguagem cotidiana que resistiriam a esse tipo de terapia? [...] Tomemos por exemplo as noções de distância e de *medida* de distâncias, tais como quilômetros e metros. Será possível situar a idéia de quilômetro no vocabulário físico? Ou devemos situá-la no vocabulário mental? Podem os quilômetros que existem entre a Terra e a Lua serem identificados com algo *físico* do mundo? Certamente que não. Mas, por outro lado, não é possível conceber a distância a não ser como algo físico. Quilômetros e outras medidas, como por exemplo, graus centígrados, teriam uma existência tênue entre o físico e o mental. [...] – Certamente não podemos borrifar tinta num pensamento, numa crença ou num desejo, mas podemos dizer que um pensamento ocorre na minha cabeça – e ocorrer no espaço ou em algum lugar certamente constitui uma propriedade física. Uma dor pode ser intensa, da mesma forma que afirmamos que uma chama de fogão é intensa. Um desejo pode embrulhar meu estômago, o mesmo que ocorre quando como um sanduíche de alho. [...] Entretanto, a análise lingüística dificilmente poderia classificar como transgressões categoriais as afirmações de que o pensamento ocorre na minha cabeça, que a dor é intensa ou que um desejo embrulha meu estômago: essas sentenças não só fazem sentido como o fazem precisamente por transitar entre o físico e o mental. (2000, p. 113).

Palpabilidade e abstração parecem ser dois extremos idealizados pela nossa razão. Entre o mais palpável e o mais abstrato, nossa linguagem e os termos de seu vocabulário parecem oscilar como que num *dégradé*, em meio ao qual podemos situar nossa noção de “conceito”. Haveria conceitos mais próximos do extremo “real” das coisas às quais atribuímos a noção de concretude; e haveria conceitos mais próximos do extremo “ideal” (racionalista, se assim podemos

chamar) das coisas às quais atribuímos a noção de abstração⁴². Mas, pensando em termos bem fenomenológicos, tudo seria, como dito anteriormente, **conceitual**, ou ainda, **representacional**. Nossos conceitos, portanto, visto de um ponto de vista estritamente fenomenológico, podem ser encarados como um recurso **híbrido** de nossa linguagem, pois são eles, independente da teoria que os aborde (psicanálise, behaviorismo, gestaltismo, etc.) que fazem a **mediação** entre o mais concreto mundo natural captado pelos sentidos e o mais abstrato mundo perceptual captado pela nossa razão, emoção e intuição. Com o quadro em *dégradé* que acabamos de sugerir, podemos dizer que a “universidade” é, a um só tempo, abstrata e palpável, o mesmo valendo para os “prédios”. Depende apenas da perspectiva fenomenológica que se tenha em um dado momento. Ao contrário do que suporia Ryle, nosso conceito de universidade pode permitir uma maior aproximação de uma concretude, assim como nosso conceito de prédio pode permitir uma maior abstração. O exemplo do “casamento” não é diferente. Visto por uma ótica ryleana, ele seria um mero conceito (no sentido mais abstrato da palavra, como Ryle fez para “universidade”). Mas, subvertendo-a, podemos focar as partes observáveis do casamento, pois há momentos e “flagrantes” empíricos do casamento que são perfeitamente objetiváveis. Ele é um conceito, no sentido ryleano que é o que estamos chamando de abstrato, quando generalizado, mas tem momentos concretos, empíricos e, portanto, objetivos. A palavra mais cara a pensadores como Ryle, o “comportamento”, também é uma generalização conceitual. Se alguém lhe pedir para definir comportamento, qualquer definição será uma generalização de um número infinito de possibilidades comportamentais. O que é um comportamento? Um gesto, uma atitude, a vestimenta que se usa, o modo de falar, a própria fala, os comportamentos “encobertos” de Skinner, e infinitas outras coisas. Para todas elas que, em parte, são empíricas e objetivas, tivemos que criar a palavra “comportamento” para que se pudesse conceituar-lhe, ou seja, todas aquelas possibilidades observáveis *ad infinitum* foram

⁴² Considerando-se como válida esta exposição que estamos apresentando, em que os conceitos oscilam entre estes dois extremos, será bastante oportuna uma comparação desta idéia com a exposição que Carl Gustav Jung faz em torno das noções de “concretável” e “não-concretável”. Trataremos disso na seqüência deste trabalho, no capítulo IV, quando também estaremos esboçando melhor nossa fenomenologia de dupla-face através dos conceitos opostos de realismo e idealismo, natureza e espírito, concreto e abstrato.

generalizadas pela mediação da palavra “comportamento”. É preciso discernir também entre “definição” e “conceito”. É temerário falar em definições em uma realidade da qual só temos impressões. Para definir algo, seria preciso isolar o conjunto completo de emissões fenomenais oriundas de nossa percepção do objeto, o que, na prática, é inviável. Dizer que a universidade se esgota no conjunto de prédios que a compõem (e, portanto, é só um conceito) confere igual direito epistemológico de afirmar que os prédios também se esgotam no conjunto de partes (móveis, paredes, salas, etc.) que os compõem. Não haveria uma “solidez” plena em qualquer destes objetos que nos permitisse ter uma absoluta certeza filosófica de suas ontologias. E na verdade, as generalidades conceituais, que Ryle atribuía à mente, à universidade, ao casamento e demais palavras “mentalistas” de nosso vocabulário, existem exatamente pelo fato de que a fenomenologia intrínseca às coisas do mundo e às coisas que captamos deste mundo jamais se esgotam nas supostas definições que delas fazamos, e daí necessitarmos das generalizações. Em outras palavras, a fenomenologia intrínseca à mente e a todos os “mentalismos” vai sempre além da capacidade que temos para apreendê-los com nossa ciência, até mesmo naquilo que julgamos de mais concreto, como as “coisas” do mundo ou o “comportamento” dos seres deste mundo. As generalizações, e por consequência, as conceituações, são um “mal” necessário em nossa relação com o mundo e o erro típico de pensadores ortodoxos como Ryle foi pensar que se podem esgotar as possibilidades fenomenológicas de um objeto pelo recorte epistemológico que extraímos dele. Nem a universidade, nem o átomo, nem o casamento, nem a mente e, pelo que parece, nem mesmo o cérebro, se esgotam com a soma das propriedades e conteúdos que deles conseguimos extrair por meio de nossas observações. Nada neste universo parece “esgotar-se”, por mais que ampliemos o alcance de nossas percepções com a invenção de aparelhagens tecnológicas dirigidas para este fim, daí porque, como diria Merleau-Ponty,

As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual

antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho (1999, p. 4).

Além da fenomenologia, o século de Ryle nos trouxe a revolução quântica já mencionada. Com ela, o separatismo lingüístico pleiteado por Ryle fica ainda mais comprometido, pois de lá para cá não podemos mais agir e pensar como “realistas ingênuos” em relação às “coisas” do mundo. Elas não são tão concretas quanto pensávamos. Elas não são mais aquele porto seguro materialista idealizado pelos ardorosos mecanicistas do epílogo renascentista. O critério de palpabilidade, ou poderíamos chamar de “tangibilidade”, para, com base nele, taxar todo um conjunto de fenômenos como meros conceitos ou abstrações não se sustenta mais. A reivindicação neopositivista de poder afirmar: “isto aqui “presta” para a ciência, este outro aqui não”, ou ainda, “isto aqui é “científico”, aquilo lá não”, tornou-se obsoleta, isto é, desatualizada seria mais adequado, pois não prestou a devida atenção aos acontecimentos do próprio período que viu nascer a epistemologia quântica. Para nós, assim como para Chalmers, as palavras “mente”, “consciência”, e tudo quanto seja suscitado pelo termo “*qualia*”, aludem a fenômenos legítimos, pois em nossas concepções os fenômenos naturais não precisam ser dependentes de uma materialidade ingenuamente “sólida” como era a tópica até o século XIX. Existem várias manifestações naturais que não são localizáveis no espaço, e tampouco respeitam a expectativa de uma concretude subjacente. Um físico de partículas pode afirmar num primeiro momento: “estou diante de um átomo”. No momento seguinte ele pode dizer: “mas isto que eu chamei de átomo não passa de um conceito, pois na verdade os modelos que utilizo para falar “dele” não correspondem necessariamente ao “real”. Ora, se levarmos estes fatos em consideração, parece que o “fantasma da máquina” de Ryle começa a despertar de seu mausoléu filosófico, e o feitiço ryleano se voltar contra seu feiticeiro. Pois podemos, ao final, fazer valer a crítica nominalista-conceitualista de Ryle contra tudo aquilo que ele respeitava como

sendo “concreto”, contra tudo aquilo que ele situava num patamar lógico diferenciado como a categoria das “coisas”. A física quântica mostra que devemos ser mais cautelosos no que diz respeito à expectativa que temos diante das coisas da natureza, não somente quanto à suposta concretude delas, mas principalmente no que tange às expectativas que muitos pensadores têm de separar o joio do trigo, na ingênua atitude epistemológica que pensa estar nos livrando de uma ilusão, quando na verdade pode estar vedando os olhos da própria razão. Como no mito de Saturno, Ryle foi um dos pais da filosofia da mente que terminou devorando sua própria criação. Felizmente, Júpiter escapou, e continuamos a filosofar...!

FREUD: MONISTA OU DUALISTA?

O que é a glória do cético mais perspicaz diante da vida de um homem que suporta um mundo na sua cabeça e a totalidade da natureza na sua imaginação?

Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854)

O ensaio a seguir reúne um conjunto de prolegômenos que tentam situar a obra de Sigmund Freud (1856-1939) epistemológica e historicamente, colocando em foco o já comentado **problema mente-cérebro** e, a partir dele, o problema de uma concepção para o objeto psicológico. Para tal, e de acordo com as aulas ministradas pelo Professor Richard Theisen Simanke a respeito da metapsicologia freudiana, no período do cumprimento de créditos na Universidade Federal de São Carlos, bem como sobre alguns de seus ensaios, situaremos estas considerações em torno principalmente de duas das obras de Freud: *Entwurf einer Psychologie* (*Projeto de uma psicologia*, 1895/1950) e *Die Traumdeutung* (*A Interpretação dos sonhos*, 1900). Um apoio adicional para o presente ensaio advirá de algumas das obras do Professor João de Fernandes Teixeira no tocante à filosofia da mente. Estaremos também circunscrevendo esta problemática mediante o emprego de dois conceitos do historicista alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911), quais sejam, o das *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e o das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), constantes nas obras *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (*Introdução às ciências do espírito*, 1883) e *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, 1910).

A finalidade deste terceiro ensaio será, então, a de tentar extrair algumas conseqüências epistemológicas do confronto de uma das mais importantes escolas de psicologia com o problema mente-cérebro. Um exame acurado desta

confrontação poderá fornecer elementos que se revelem preciosos no curso de nossa hipótese acerca do objeto psicológico. Pois a psicanálise de Freud, porquanto seja aqui avaliada na qualidade de uma importante teoria a respeito do objeto psíquico, oferece certas peculiaridades epistemológicas que lhe possibilitam uma apreensão mais “intimista” da relação entre este objeto e sua dependência com respeito ao problema mente-corpo. Esta é uma teoria que permite observar em estilo acurado o quão presente é este problema filosófico na história da psicologia, tanto quanto na história da psiquiatria, ainda que tenhamos a impressão de um “passar ao largo” por parte de muitos dos respectivos pensadores neste campo de estudos, quando nos pomos a ler suas obras em pleno fomento de uma ciência incipiente que se formava na virada do século XIX para o XX. De modo algum se pretende fechar as questões em torno da epistemologia da obra freudiana aqui. Esta não é a intenção deste capítulo-ensaio. Sabe-se das variadas possibilidades de enfoque da psicanálise, contempladas por engajados intérpretes da obra freudiana. O intuito dos próximos parágrafos, cujo foco se concentrou sobre as duas obras de Freud supracitadas, foi apenas o de colher o contraste de alguns aspectos que suscitam a “marca” do problema mente-corpo e, conseqüentemente, aludem à dubiedade do objeto psicológico. Diante da psicanálise, uma das teorias psicológicas mais impactantes do século XX, cabe a pergunta: como deveremos situá-la epistemologicamente? Em especial, frente à filosofia da mente, como se posiciona a psicanálise?

Entre as peculiaridades da obra freudiana, que podem esboçar adequadamente a intrínseca dependência entre a história da psicologia e o problema central da chamada “filosofia da mente”, está uma que aponta para “duas” possíveis abordagens epistemológicas da obra freudiana frente a este problema. Pois em comparação com outras escolas, como a behaviorista, marcadamente monista, por exemplo, a interpretação da teoria psicanalítica parece encerrar um componente de ambigüidade que se pode até considerar inevitável, o que melhor será esclarecido com o desenvolvimento deste ensaio. Esta ambigüidade, melhor do que em qualquer outro traço de qualquer outra das demais escolas de psicologia, revela o próprio jogo das faces de um mesmo

objeto psicológico, constelado na interface entre as funções cuja gênese atribuímos ao cérebro, de um lado, e os fenômenos que atribuímos à idéia de mente, do outro. Esta mesma ambigüidade, que já suscitou acalorados debates a respeito da diacronia da obra freudiana, pode também suscitar um olhar mais íntimo do que de costume para o problema mente-corpo através de uma teoria psicológica, desde que o pesquisador atente para o fato de que o problema em questão, latente em sua dubiedade, adquire o ápice de sua expressão exatamente quando as leituras desta teoria resvalam em sua ambigüidade.

Os primeiros matizes desta problemática em abordar a obra de Freud podem ser obtidos através de uma análise epistemológica do *Projeto*. Como bem salienta o Professor Simanke em sua série de ensaios acerca dos conceitos de consciência e representação na metapsicologia freudiana, não são poucos os que consideraram o *Projeto* como sendo uma “recaída” de Freud às tentações de se firmar a psicologia sobre bases exclusivamente biológicas. De acordo com a ótica destes intérpretes,

O *Projeto...*, [...], consistiria num recuo com relação a esta tendência inicial, uma última recaída do Freud neurologista em seu apego ao modelo cientificista, materialista e naturalista que sua formação médica lhe proporcionou, antes que ele enfim se rendesse definitivamente às evidências dos fatos e enveredasse de vez pelo caminho que conduziria à fundação da psicanálise ([2004?], p. 2, [no prelo?]).

Para estes, a legítima expressão da teoria freudiana é obtida com a publicação da *Interpretação*, na qual Freud irá empregar uma linguagem mais próxima da hermenêutica e das humanidades, em cuja direção já apontariam os principais lances conceituais de *Estudos sobre Histeria*, publicado em 1895 conjuntamente com Josef Breuer (1842-1925), e de *Sobre a concepção das afasias*, de 1891. De fato, na *Interpretação*, as diretrizes epistemológicas de Freud tendem para o norte de uma bússola psicodinâmica, em cujo ideário é concedido farto espaço para as coisas do onírico, da imaginação, da fantasia e do abstrato, traduzidos em uma linguagem que oscila entre o científico e o literário. Entre os intérpretes de Freud que melhor deixam transparecer o estranhamento

diante do *Projeto*, quando se tenta situar epistemologicamente a obra de Freud, por certo que L. A. Garcia-Roza representa um exemplo oportuno quando manifesta, na *Introdução à metapsicologia freudiana*, que

“é no mínimo surpreendente que após a publicação de *A interpretação das afasias* e dos *Estudos sobre a histeria*, o futuro autor de *A interpretação dos sonhos* proponha uma psicologia como uma ciência natural. Ciência natural (*Naturwissenschaft*) e não ciência do espírito (*Geisteswissenschaft*)” (2004, p.71).

Não admira que *Traumdeutung* goze de maior destaque na consideração dos intérpretes de Freud se comparada às demais obras, particularmente ao *Projeto*. Além da linguagem deste último configurar-se técnica e densamente mais trabalhosa, também é preciso considerar que em *Traumdeutung* Freud parece sintetizar toda uma trajetória de maturação de suas investigações, pois ele sabia desde há muito que os fenômenos psíquicos, além de não poderem ser explicados a contento pelas teorias localizacionistas, também careciam de uma linguagem que lhes fosse mais apropriada. Aqueles processos que no *Projeto* eram explicados em termos de **quantidades** trocadas por certos sistemas de neurônios, na *Interpretação* podiam ser vislumbrados mediante o emprego de uma linguagem mais **qualitativa**, mais próxima daquilo que de fato caracteriza o que é humano, pois não são poucas as alusões e analogias que Freud faz às passagens literárias, em franca exposição de suas “veias românticas”, como poderia afirmar o historiador da psiquiatria dinâmica Henri F. Ellenberger na obra *The discovery of the unconscious* (A descoberta do inconsciente). Não obstante tais investidas qualitativas em *Traumdeutung*, Freud parece respeitar, ainda assim, a simetria de propriedades entre o que é da mente e o que é do corpo, particularmente no capítulo VII desta obra, no qual, para surpresa de muitos, parece fazer não somente o resgate das assertivas predominantemente neurais do *Projeto* como também parece buscar uma comunhão entre estas e todo o manancial de conteúdos oníricos e hermenêuticos dos capítulos precedentes de *Traumdeutung*. Este fato complica ainda mais a discussão sobre a epistemologia freudiana, uma vez que não é tão simples polarizar estas duas obras como “antagônicas”, a fim de

caracterizá-las se, no seio da obra *Traumdeutung*, percebe-se um capítulo “referenciando” o *Projeto*. De qualquer modo, *A Interpretação dos sonhos* pode ser considerada uma obra bem mais “apelativa” do que as demais, no sentido mesmo de que muitos enxergam nela a síntese das reais intenções epistemológicas de Freud, as quais, apesar do capítulo VII, tenderiam mais favoravelmente para aquela conotação humanista que comumente se apreende da obra *Interpretação*. Garcia-Roza, em *Freud e o Inconsciente*, conserva-se relutante diante da importância representada pelo capítulo VII no conjunto da obra freudiana, quando afirma:

Já foi dito que o capítulo VII de *A interpretação de sonhos* é o herdeiro do *Projeto* de 1895 [...] Devemos entender por isso que no capítulo VII Freud retoma um ponto de vista “metapsicológico” e não que entre o *Projeto* e a *Interpretação de sonhos* exista uma linha teórica contínua. Entre os dois textos há, na verdade, uma diferença profunda: no lugar da energia postulada no *Projeto* e dos neurônios que lhe servem de suporte material, *A interpretação de sonhos* fala do *desejo* e de idéias investidas (2005, p. 76).

Mas se assim o for, nesta abordagem que vê Freud “superando”, em 1900, a “recaída” de cinco anos antes, e conferindo peso apenas aos aspectos hermenêuticos e analógicos presentes na *Interpretação*, por certo estar-se-ia privilegiando aí uma espécie de monismo não-fisicalista, antinaturalista, ou ainda, “mentalista”, para avaliarmos a obra freudiana. Mas uma tal avaliação não soaria algo estranha para um pensador tão apegado às asas do evolucionismo darwinista? Ao contrário, se levarmos em conta que Freud parece respeitar, como dito há pouco, a simetria entre a mente e o corpo, pelo viés de uma leitura que encare o capítulo VII como um contraponto biológico fundamental no pensamento de Freud, poderíamos, então, enxergar no montante de sua obra uma regência do princípio dualista? Eis o início de uma controvérsia!

A polêmica em meio às discussões sobre a epistemologia da obra freudiana parece depender intrinsecamente do peso que cada pesquisador confere às duas obras de Freud aqui destacadas. É uma questão do “olhar” que se lança sobre elas. Há os que preferem “abstrair” o *Projeto* do montante da obra freudiana,

sendo esta uma tendência que predominou por muito tempo entre os pesquisadores, especialmente alguns psicanalistas. Garcia-Roza (2004/2005), nas duas obras já citadas, ambas muito bem escritas por sinal, chega a considerá-lo um texto “pré-psicanalítico”, representando a “pré-história” da psicanálise. É, conforme a explanação acima, uma das versões possíveis para se interpretar a diacronia da obra freudiana, linha de entendimento esta que não carece de bons argumentos em seu favor. Contudo, mais recentemente, novas reflexões acerca da relevância do *Projeto* no traçado da obra freudiana vêm recebendo a asserção dos acadêmicos, a começar pela série de ensaios já aludida do Professor Simanke⁴³. Como se procurará mostrar mais adiante, qualquer discurso psicanalítico que se queira “completo” deveria passar também por uma epistemologia solidamente calcada nos princípios naturalistas e, por isso mesmo, na fisiologia do sistema nervoso, particularmente no **cérebro**. Contrariando esta tendência, porém, muitos dos discursos parecem restringir-se àquela linguagem puramente simbólica, incorrendo exatamente, como alertara Freud, no perigo de se “tomar os andaimes pelo edifício” (1999 p. 517). Assim, não seria apenas na *Interpretação* que o pesquisador poderia enxergar a maturação de uma síntese na obra freudiana. No *Projeto*, apesar de empregar linguagem bem distinta daquela, pode-se ver também o prelúdio de uma síntese, ainda que prematura em sua tentativa. Nas palavras do Professor Simanke:

Nesse contexto, pode-se compreender que o *Projeto*... não se reduza a uma opção retrógrada e já anacrônica pela fisiologia em detrimento do sentido ou pela neuroanatomia em detrimento da linguagem, mas que constitua a primeira grande tentativa de síntese e de conciliação entre esses pares aparentemente antagônicos empreendida por Freud ([2004?], p. 61, [no prelo?]).

Até agora, vislumbramos duas possibilidades de situar a obra de Freud: ou vemo-la como aquele “monismo mentalista”, calcado sobre a importância isolada da obra *Interpretação* e jogando para “debaixo do tapete” a relevância do capítulo VII, ou vemo-la como um “dualismo”, calcado ainda sobre a maior relevância da

⁴³ Recentemente foi defendida uma Dissertação de Mestrado em História da Ciência pela PUCSP sob o título “O Projeto para uma psicologia científica de Sigmund Freud” (2005), onde o autor Tito Lívio Ferreira Vieira também destaca a enorme importância do *Projeto* para a obra freudiana.

mesma obra, mas sem desprezar a presença do capítulo VII, ou seja, um dualismo que ainda estaria conferindo um maior peso às propriedades do mental, mas sem negligenciar sua vinculação com os sistemas do “aparelho”. O problema de se considerar com atenção a presença deste capítulo é que muitos dos intérpretes viam-se confusos neste ínterim, pois não parecia “combinar” com todo o restante desta mesma obra, daí que alguns simplesmente ignoravam sua importância, e outros, mais desavisadamente ainda, ignoravam a importância do *Projeto*, ao qual este capítulo certamente aludia.

Vê-se que a obra *Interpretação* bastaria, por si só, para enxergarmos em Freud duas possibilidades de leitura de sua epistemologia da mente, conforme delineado acima. Mas se uma nova importância a respeito do *Projeto*, conforme vem ganhando mais adeptos recentemente, for levada em consideração, estas duas classificações sugeridas acima parecem não esgotar todas as possibilidades de caracterização epistemológica da obra freudiana. Toda a discussão “muda de figura”, por assim dizer, quando a importância do *Projeto* é trazida à luz, deixando-se de encará-lo como um texto “apócrifo” no montante da obra de Freud. Ao que tudo indica, este texto parece representar a “pedra de toque” de sua epistemologia. É no *Projeto* (e, como já lembrado, em algumas passagens da *Interpretação*) que podemos pressentir o empenho de Freud em respaldar-se sobre bases biológicas e, não se distanciando em nenhum momento destas, poder elaborar e tratar do que fosse propriamente psicológico. O “inconsciente”, porquanto seja de maior relevância que a própria consciência para a psicanálise, possui um *locus* enquanto coordenadas de seu espaço, não ao estilo dos localizacionistas da tradição Brücke-Meynert-Wernicke, tampouco ao estilo nebuloso e excessivamente abstrato das algumas interpretações da psicanálise, mas ele pode ser referendado aos **processos cerebrais**. Nas palavras de Freud:

Temos tratado os processos psíquicos como algo que possa prescindir do conhecimento dado pela consciência, existindo independente de tal consciência. Assim, estamos preparados para descobrir que algumas de nossas suposições não serão confirmadas pela consciência. Se não nos deixarmos desconcertar por tal fato, segue-se desse pressuposto que a consciência não proporciona nem conhecimento completo, nem seguro, dos processos neurônicos; cabe considerá-los em primeiro lugar e em

toda extensão como inconscientes e cabe inferi-los do mesmo modo que as outras coisas naturais (In: GABBI Jr., 2003, p. 187, sem grifos no original).

No *Projeto*, absolutamente todas as funções mentais possuem uma “referência” em dois postulados fundamentais para Freud: a “concepção quantitativa” e a “teoria neurônica”, sendo esta um tributo às recentes descobertas que se vinha obtendo no âmbito da neurofisiologia, e aquele um tributo de confiança indelével de Freud a algumas leis da física⁴⁴. Curiosamente, esta obra que não foi publicada em vida, parece ser a que mais verossimilhança possui com relação às reais intenções investigativas de Freud. E não deve ter sido por acaso que Freud encerra a *Interpretação* com um capítulo que aludia claramente ao conteúdo do *Projeto*. Aliás, convém citar um trecho do referido capítulo VII da *Interpretação*, no qual Freud afirma algo bastante concernente e coerente com o trecho do *Projeto* que acabamos de citar:

O que fazemos aqui, mais uma vez, é substituir um modo topográfico de representar as coisas por um modo dinâmico. O que consideramos móvel não é a própria estrutura psíquica, mas sua inervação. [...] as representações, os pensamentos e as estruturas psíquicas em geral nunca devem ser encarados como localizados em elementos orgânicos do sistema nervoso, mas antes, por assim dizer, *entre* eles, onde as resistências e facilitações [*Bahnungen*] fornecem os correlatos correspondentes (1999, p. 583).

A bem da verdade, é uma experiência curiosa reler a *Interpretação* depois de ler atentamente o *Projeto*, pois o dom humano que faz a nós “hermeneutas” é

⁴⁴ Há fortes indícios da influência da psicofísica de Fechner no tocante às tentativas de Freud para conciliar a noção de trocas intercelulares de quantidade com os postulados da física sobre energia e lei geral do movimento. J. F. Herbart é outra figura de enorme relevância, pois é a ele que as primeiras tentativas de quantificação dos processos mentais remontam. Não se pode deixar de mencionar também as asserções herbartianas acerca do que chamou de “princípio de autopreservação”, uma espécie de regulador biológico das idéias, cuja concepção antecipou vários aspectos do conceito freudiano de inconsciente. Cabe ainda mencionar a importância de dois outros personagens da história da psicologia: J. S. Mill, de quem Freud foi tradutor e, segundo Gabbi Jr., cujo solo filosófico empirista e associacionista é inalienavelmente presente em toda a construção da psicanálise; e F. Brentano, cuja “psicologia do ato”, em sua noção de uma consciência que sempre “aponta” para um objeto (esteja ele presente ou não) e de que a representação deste (*Vorstellung*) possui um significado exatamente porque se relaciona com outras representações e não propriamente com um objeto do mundo exterior, deixou marcas indeléveis para o jovem Freud que, à época de estudante de medicina, conviveu com Brentano por dois anos durante seus cursos em Viena.

sempre sensível a novas luminescências. A presença “dissimulada” do *Projeto* na *Interpretação* não seria, no lançar destas luzes, apenas uma base subliminar para o restante da obra freudiana, mas o seu maior ponto de partida e, certamente se Freud ainda fosse vivo, o de sua chegada.⁴⁵ Como afirma Ellenberger em sua obra já mencionada “... muitas das idéias formuladas no *Projeto* estavam por reaparecer sob novas e variadas formas nas subseqüentes teorias psicanalíticas de Freud” (1970, p. 480). O oposto do afirmado acima também é interessante – reler o *Projeto* após ler acuradamente a *Interpretação* – é possível “antever” o surgimento desta no corpo de certas passagens daquele. É o caso, por exemplo, de observar a exposição, no *Projeto*, da seção 20, parte I, intitulada sugestivamente de “A análise do sonho”, onde Freud afirma que os sonhos são “realizações desiderativas” (In: Gabbi Jr., 2003, p. 215).

Claro que estamos admitindo, agora, esta outra possibilidade de enfoque para a linha de desenvolvimento da obra freudiana, sem a pretensão de demonstrá-la irrefutável, tão somente com a intenção de visualizarmos as implicações epistemológicas a partir deste outro ângulo de visão da teoria freudiana, que coloca o *Projeto* em patamar diferente do que normalmente se assume. O que importa neste momento, mais do que demonstrar a irrefutabilidade desta ou daquela versão, é a de situarmos a partir delas as implicações que nos direcionem para um Freud “monista” ou “dualista”. Pois são variados os “pesos” que se podem atribuir ao *Projeto* e à *Interpretação* e, em meio a eles, às propriedades do que seja do âmbito do mental e do âmbito do neural. Boa parte da análise epistemológica da obra freudiana depende destes “pesos”. Tampouco se trata, aqui, de reproduzir os argumentos do Professor Simanke para sustentar a relevância do *Projeto*, até porque não é este o objetivo principal do presente ensaio, mas, isto sim, tomá-los de empréstimo, como “gancho” mesmo, que nos permita examinar de perto as implicações oriundas, neste caso, de uma leitura da obra de Freud na qual entenda ser o *Projeto* “uma peça fundamental na

⁴⁵ Basta observar as interessantes tentativas que neurocientistas vêm empreendendo atualmente, no intuito de aproximar a teoria freudiana de algumas descrições do cérebro, como em dois artigos publicados recentemente pelo neuropsicanalista Mark Solms: “Freud está de volta”, da coleção “viver mente&cérebro”, e “A interpretação dos sonhos e as neurociências”, ambos da revista *Scientific American*.

construção da teoria psicanalítica” (SIMANKE, [2004?], p. 63, [no prelo?]). Assumindo, então, esta outra versão de leitura da obra freudiana, que retira o *Projeto* da posição de elemento estranho e o situa como base fundamental de toda elaboração da psicanálise, temos invertidos os pratos de sua balança epistemológica, e os pesos de seus conteúdos passam a ser revistos, o que nos coloca frente a uma necessária reconsideração das bases naturalistas de Freud. Estaríamos aderindo às palavras que dão início ao *Projeto*: “o propósito [seria] fornecer uma psicologia científica e naturalista” (FREUD In: GABBI Jr., 2003, p. 175).

Consideremos, pois, uma dupla assunção: a de que o *Projeto* é bem mais importante do que se supunha e, ao lado desta, a de que convém interpretar o capítulo VII da *Interpretação* como uma referência a ele. Considerando que estes dois fatos alteram a disposição dos pratos da “balança freudiana”, uma terceira variante de leitura epistemológica desponta a partir daqui, qual seja, a de um **“monismo biológico”** ou **“organicista”**. Pois se torna uma possibilidade entender que todas as metáforas e “imagens figuradas” da *Interpretação*, que Freud empreendeu para tratar dos aspectos e funções psicológicas, fossem apenas um “recurso heurístico” para falar do principal, os processos neuronais, o que altera significativamente o semblante da teoria freudiana, antes hermenêutica, agora predominantemente naturalista. É, aliás, como a encara Paul Laurent Assoun em seu livro *Introdução à epistemologia freudiana*, no qual tece uma linha de interpretação da obra freudiana sob a égide das *Naturwissenschaften*, em franca associação com o monismo. De fato, associar “monismo” e “ciências da natureza” é fácil, cômodo e imediato,⁴⁶ pois a maior crítica que se faz ao dualismo repousa em sua separação de processos vitais que, ao contrário, nos parecem inexoravelmente ligados. Pode-se dizer que o monismo “combina” melhor com uma teoria calcada em bases naturalistas, ainda que nesta tendência incorra-se

⁴⁶ Se bem que existam teorias dualistas que também são calcadas sobre uma base conceitual naturalista, como é o caso do dualismo de pensadores como Frank Jackson e David Chalmers.

quase que invariavelmente em formas dissimuladas de reducionismo⁴⁷. De acordo com Assoun,

Na epistemologia freudiana [...] não há lugar para um dualismo. Tanto isto é verdade, que a distinção entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften* remete a uma distinção de duas esferas axiologicamente diferentes. Ainda é pouco dizer que, para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*: na realidade, não há, literalmente falando, ciência senão da natureza. *Naturwissenschaft* equivale, praticamente, a *Wissenschaft*. Quer dizer: a ambição de cientificidade remete, de modo exclusivo e pleonástico, a uma norma que emana da ciência da natureza. É por este motivo que, nos escritos de Freud, a alternativa é tão clara: se a psicanálise é uma ciência digna desse nome, então ela é *Naturwissenschaft* (1983, p. 50, sem grifos no original).

Sem entrarmos aqui no mérito da questão se as assim chamadas “ciências do espírito” são (ou não) apenas e tão somente uma parte integrante das *Naturwissenschaften*⁴⁸, o fato é que Assoun busca desconstruir aquela noção de uma “antinomia” na obra freudiana, esforçando-se por revelar, a todo momento, sua mais absoluta continuidade⁴⁹. Obviamente, se levarmos em conta todos os argumentos aqui apresentados, não poderíamos conceber uma ruptura do Freud de 1900 com relação ao *Projeto* sob pena de desvinculá-lo também de suas mais fortes tradições de pesquisa, aquelas representadas a partir da metade do século XIX pela tríade fisicalista Helmholtz-Brücke-DuBois-Reymond. E como bem observa Hilton Japiassu, “ele jamais renunciou a essa ambição. Durante toda a sua vida, não hesita um instante em dizer e redizer que a psicanálise pertence à família das *Ciências da Natureza (Naturwissenschaften)*” (1998, p.35). É inequívoco e indiscutível, portanto, que Freud comunga com uma tradição de pesquisa que se fortaleceu bastante no século XIX e norteou o trabalho de muitos neuroanatomistas e neurofisiologistas, tradição esta a que Ellenberger chama de “mitologia cerebral”, tendência psiquiátrica nomeada de *Somatiker* pelos alemães,

⁴⁷ Complementando a nota de rodapé imediatamente anterior, também existem teorias que concebem um monismo não calcado em bases naturalistas, chamadas de “monismo idealista”.

⁴⁸ Discordaremos de Assoun no tocante a esta distinção conceitual oriunda do historicismo alemão, pois tenderemos, na presente Tese, a estabelecer uma convergência destes conceitos com a hipótese a ser trabalhada.

⁴⁹ Afirmativa esta também freqüentemente reiterada pelo Prof. Richard T. Simanke durante o curso de suas aulas sobre a metapsicologia freudiana no ano letivo de 2005.

e a qual ele explica como sendo “a tendência corrente de então para descrever fenômenos psicológicos e psicopatológicos em termos de estruturas cerebrais reais ou hipotéticas” (1970 p. 434). Assim, parece bem mais sensato enxergar na obra de Freud não uma ruptura epistemológica da *Interpretação* em relação ao *Projeto*, mas, isto sim, um “salto epistemológico” que o fez superar o localizacionismo na direção de enfoques psicodinâmicos e funcionais, algo que em muito se deveu às influências de figuras como J. M. Charcot (1825-1893) e Hughlings Jackson (1835-1911).

De tudo o que foi dito e refletido até agora, vê-se que não é fácil decidir se a obra de Freud é monista ou dualista, não podendo o estudioso deixar-se levar pelas primeiras aparências. Tratar da epistemologia freudiana é também tratar, por conseqüência, de toda uma convergência de tradições, de toda uma síntese de resultados experimentais, conceitos e especulações, obtidos e sugeridos por contemporâneos e antecessores. Mas as pistas que conduzem ao melhor dos entendimentos acerca da epistemologia freudiana, se monista ou dualista, precisam necessariamente passar por aquelas reflexões que, dependendo da interpretação que se faça, apontam para um Freud “*Geisteswissenschaftler*” ou para um Freud “*Naturwissenschaftler*”, para uma obra freudiana “*continuísta*” ou “*descontinuísta*”. Com efeito, é mais fácil decidir se Freud é um adepto das *Geisteswissenschaften* ou das *Naturwissenschaften*, do que se sua obra é monista ou dualista. Este último posicionamento precisa passar por aqueles outros desdobramentos que acabamos de apontar.

Se fizermos um balanço de nossas análises e considerações esboçadas até o presente momento, já nos é possível abdicar de algumas delas, por eliminação daquelas noções que se nos pareçam inconcebíveis diante do já exposto. A fim de clarear o caminho que conduza este ensaio para um desfecho final, reitera-se aqui a assunção de que Freud e sua obra são predominantemente caracterizados por um inveterado **naturalismo**. Em curtas palavras, Freud é um ***Naturwissenschaftler***! Quanto a isso, parecem não restar mais dúvidas. Concordamos também com a visão ***continuísta*** do Professor Simanke e de

autores como Assoun, Ellenberger e Japiassu, dentre outros. Concludente com isso, somos forçados a abdicar radicalmente daquela possibilidade aludida no início deste ensaio acerca de um “monismo mentalista” para caracterizar a obra de Freud, primeiramente porque não seria possível conciliá-lo com seu forte rasgo naturalista, e em segundo lugar porque a assunção de uma continuidade é, indiretamente, uma assunção do *Projeto*, uma obra que certamente não prima pela ênfase no mentalismo. Assim, restam, até o presente, duas das três alternativas já mencionadas: a do **dualismo** e a do **monismo biológico** (ou **organicista**). Tendo eliminado o suposto “mentalismo” na obra de Freud e também a idéia de que houvesse uma ruptura epistemológica, como no olhar dos descontínuistas, reitera-se a posição de Assoun em face de tais constatações – elas são as pistas que conduzem-nos decisiva e definitivamente para aquele **monismo biológico** como sendo a marca epistemológica da obra de Freud. Esta é sua opção interpretativa! Para Assoun, “... vamos encontrar, na base da epistemologia freudiana, um *monismo* caracterizado e radical” (1983, p. 51). Observando o trecho a seguir, é possível perceber de que maneira Assoun associa o naturalismo e o continuísmo com a noção de monismo quando afirma:

É verdade que há no cerne do freudismo uma problemática energética e uma teoria do sentido. Freud, porém, [...] jamais separou o destino de sua problemática energética e de sua teoria do sentido. Freud não é alguém que passeia de uma à outra, tentando mantê-las juntas e obtendo maior ou menor êxito: ele nunca dissociou uma da outra! [...] [ele] não passeia do naturalismo à hermenêutica, como de um lugar ao outro: nele, naturalismo e hermenêutica estão vinculados como uma única e mesma linguagem (1983, p. 30, sem grifos no original).

Ocorre, porém, que continuísmo e naturalismo não nos remetem necessariamente a um monismo. Dissemos, momentos atrás, que estas noções “combinam-se” mais fácil e freqüentemente com o monismo, em comparação com o dualismo. Mas como já esclarecido anteriormente em nota de rodapé para este fim, existem concepções dualistas perfeitamente calcadas em bases naturalistas, fato este que impede uma associação unilateral destas constatações a respeito de Freud com o monismo. Excluir o dualismo como opção, baseado na continuidade

e no naturalismo da obra de Freud, não seria plausível. A opção dualista não estaria de todo descartada. A fim de analisarmos satisfatoriamente o problema epistemológico freudiano de todos os ângulos, precisamos dar chance às tentativas de explicação dualista frente à obra de Freud. Ademais, detendo-nos na assertiva assouniana, não estaríamos incorrendo no engano diametralmente oposto àquele que consideraria Freud um monista mentalista? Serão os aspectos humanistas (também marcantes na obra de Freud) totalmente redutíveis às ciências da natureza, como querem os críticos do historicismo de Dilthey? Como conciliar um monismo biológico com tantos “capítulos” da obra de Freud versando em linguagem tão próxima do que nos faz “sentido”?

Não se trata de uma “recidiva” em nossa análise, no sentido de supervalorizar os aspectos hermenêuticos à revelia de suas primordiais bases naturalistas. Já superamos esta fase do presente ensaio. Trata-se, isto sim, de balancear os pesos para sua derradeira depuração. Pois é inegável o tom hermenêutico e em prol do sentido que Freud dedica ao montante de sua obra. Como conciliar as duas faces da obra freudiana? O próprio Assoun admite esta dificuldade quando diz que:

Todo o problema da epistemologia freudiana parece concentrar-se numa única questão: como é possível que a explicação econômica *passa por* uma interpretação que versa sobre significações e, em sentido oposto, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica? (1983, p. 33).

Embora admitindo a mesma complexidade, e tratando com respeito as diferentes alternativas de solução por parte dos autores por ele citados, Assoun não enxerga o mesmo impasse que estes autores. Para Assoun, o dualismo de alguns deles é “sinônimo” do impasse que enxergam, isto é, a decorrência de uma leitura da obra de Freud que termina mesmo neste impasse e, por isso, culmina no dualismo. O motivo latente para tais leituras equivocadas, segundo Assoun, residiria num fundo histórico tendencioso à época em que a psicanálise é forjada, fundo este que acabou por contaminar a leitura da epistemologia freudiana por parte de muitos de seus intérpretes. No itinerário que faz por diversos autores que

se propuseram a discorrer sobre a epistemologia da psicanálise, em meados do século XX, Assoun analisa os comentários de intérpretes como Ludwig Binswanger, Maria Dorer, Paul Ricoeur e Jean Hyppolite, dentre outros, atribuindo tanto os impasses, experimentados por estes, quanto as tentativas de interpretação dualista para a psicanálise, à querela de métodos vigente em plena passagem dos séculos XIX para o XX. A “má interpretação” da obra de Freud seria oriunda do fato de que naquela época eclode a clivagem entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”, a chamada “*Methodenstreit*” (conflito dos métodos), fomentada por vários pensadores, entre eles, Dilthey. O que Assoun e todos estes autores comungam repousa na concepção de um Freud naturalista. Mas o diferencial entre eles surge quando Assoun, como dito acima, não entende um impasse de Freud diante daquela polaridade “energia-sentido”, como se ele cambiasse de um pólo a outro, ao passo que os demais intérpretes, ao contrário, reconheceram a legitimidade deste impasse, ou seja, reconheceram que havia um problema epistemológico de difícil solução no âmbito da psicanálise.

Se fôssemos, agora, explicar em termos da filosofia da mente esta postura epistemológica de Assoun, seria cabível adequá-la com o que se passou a chamar, a partir dos anos 50/60 do século passado, de “teorias da identidade”, propostas por figuras como as de U. T. Place e J.J.C. Smart. Como nos explica o Professor João de Fernandes Teixeira, em seu livro *Mente, cérebro & cognição*, “essas teorias propõem que estados mentais são idênticos a estados cerebrais ou estados do sistema nervoso” (2000, p. 69). Ora, esta é uma saída filosófica para a epistemologia de Assoun frente à obra de Freud – um monismo biológico no qual entenda-se que “estados mentais são estados cerebrais”, como bem nos esclarece o Professor Teixeira (p.71). Assoun, querendo ver em Freud um monista-naturalista, e ao mesmo tempo não podendo negligenciar a presença dos aspectos hermenêuticos, tão fartos na psicanálise, livra-se do impasse dizendo que “naturalismo e hermenêutica estão vinculados como uma única e mesma linguagem” (supracitado). Pois tendo descartado a opção de interpretar Freud como sendo um dualista, Assoun precisou encontrar uma solução epistemológica que não obliterasse o apelo dos aspectos humanistas no pensamento de Freud.

O problema de se analisar, em filosofia da mente, uma teoria qualquer, reside no fato de que tanto no monismo quanto no dualismo “paga-se um preço” às vezes “caro” por uma ou outra opção. Se no monismo prima-se pela integração dos processos estudados, peca-se quase sempre no problema das reduções – se no dualismo prima-se pelo respeito àquelas diferenças entre o que é do físico e o que é do humano, peca-se pelos paradoxos oriundos de sistemas calcados em clivagens. E mais – se as teorias monistas (com exceção do monismo idealista) procuram atender às reivindicações de uma ciência calcada em ideais deterministas, iluministas e positivistas, as teorias dualistas, por seu turno, mostram-se sensíveis à complexidade do objeto psicológico, evitando ao máximo uma restrição em suas abordagens que pudesse comprometer a própria riqueza fenomenológica oriunda do objeto. No caso do monismo, em suas várias formas já concebidas pela filosofia da mente, convém escolher, então, aquelas mais brandas, a fim de melhor se compreender a posição de Assoun. Uma outra de suas formas, além das já aludidas teorias da identidade, reside no que se conhece em filosofia da mente por “propriedades emergentes” (ou superveniência), através da qual busca-se um monismo que evite incorrer em reducionismo. Sem querer entrar em detalhes destas teorias⁵⁰, basta dizer que, sob esta ótica, as qualidades hermenêuticas, na obra de Freud, fariam o papel de propriedades que emergem a partir de uma base física, o cérebro e todo o sistema nervoso. E a vantagem desta forma de monismo está no fato de que tais propriedades não se reduziriam aos processos neurais, em vista mesmo de sua complexidade e linguagem próprias. Haveria um respeito pela linguagem e expressividade dessas propriedades que emergem a partir dos processos neurais, os quais, para Freud, constituíam a própria gênese tanto dos processos inconscientes quanto dos conscientes.

Contudo, face à opção de Assoun, estaria a opção dualista totalmente descartada? Afinal, como dito acima, ela continua sendo uma alternativa para se tentar esclarecer a epistemologia freudiana, alternativa esta que em nada

⁵⁰ O Professor J. de F. Teixeira oferece vários exemplos ilustrativos da teoria de superveniência em sua obra já mencionada no corpo do texto.

comprometeria nossa assunção de que Freud é naturalista e de que sua obra é traçada por uma linha de desenvolvimento contínua, sem rupturas. Passemos um olhar acurado no seguinte trecho da *Interpretação*, quando Freud apresenta os méritos de um pensador romântico, Karl Albert Scherner⁵¹ (1825-1889), a respeito de uma obra que este havia escrito sob o título *Das Leben des Traumes (A vida dos sonhos)*, quase exatos 40 anos antes da publicação de *Traumdeutung*:

... eu poderia registrar um protesto contra a arrogância que descartaria a teoria de Scherner sem examiná-la. Sua teoria se fundamenta na impressão causada pelos sonhos num homem que os considerou com extrema atenção e que parece ter tido um grande talento pessoal para pesquisar as coisas obscuras da mente. Além disso, ela versa sobre um assunto que, por milhares de anos, tem sido considerado pela humanidade como enigmático, sem dúvida, mas também como importante em si mesmo e em suas implicações. [...] pode-se afirmar honestamente que, na tentativa de explicar os sonhos, não é fácil evitar ser fantasioso. As células ganglionares também podem ser fantasiosas. O trecho que citei nas pp. 93-4, de um pesquisador sóbrio e rigoroso como Binz, e que descreve o modo como o início do despertar penetra furtivamente na massa de células adormecidas do córtex cerebral, não é menos fantasioso – nem menos improvável – do que as tentativas de Scherner de chegar a uma interpretação. Espero poder demonstrar que há por trás destas últimas um elemento de realidade, embora tenha sido apenas vagamente percebido e lhe falte o atributo de universalidade que deve caracterizar uma teoria dos sonhos [convém aqui lembrar que o atributo de “universalidade” alude a uma “ciência” dos sonhos, no que esta tem de mais ortodoxo]. Entrementes, o contraste entre a teoria de Scherner e a teoria médica nos mostrará os extremos entre os quais as explicações da vida onírica oscilam dubiamente até os dias de hoje (1999, p. 104, sem grifos no original).

O trecho acima é repleto de significações para a obra freudiana. De forma concisa, demonstra a enorme habilidade e o brilhante esforço de Freud para caminhar por entre os dois “extremos” das expressividades da vida mental, ou seja, entre uma expressão humanista (“fantasiosa”) e uma outra científica (“médica”). Mas não é só isso! O que se revela ainda mais interessante, é que Freud, ao que tudo indica, visualiza não apenas um jogo de extremos, mas ao mesmo tempo parece saber e aceitar bem a possibilidade de se enxergar nos

⁵¹ É lastimável que se tenha tão pouco material sobre a vida e obra deste genial pensador. Nem mesmo a *Wikipédia*, uma enciclopédia virtual bastante consultada nos dias de hoje, possui ainda uma página dedicada a K. A. Scherner, ao menos até o momento em que esta tese está sendo redigida. Oxalá possamos ver em breve uma página dedicada a este pensador!

“gânglios” a “mesma” “fantasia” que no âmbito das interpretações de seus processos propriamente ditos. É, aliás, precisamente aí, que podemos perceber com mais clareza a “veia romântica” de Freud – não apenas os processos humanos devem ser “naturalizados”; inversamente, os processos naturais também podem ser “humanizados” – é nesta **fusão** de linguagens, a naturalista e a humanista, que devemos encarar a própria linguagem de Freud. Talvez por isso Assoun tenha se mostrado tão convencido do monismo de Freud. Aliás, embora já tenhamos dito que o naturalismo não conduza unilateralmente a um monismo, é fato que, independente desta associação, o monismo se presta adequadamente para caracterizar a obra freudiana. Diante destas constatações, somos forçados a concordar com Assoun. E embora também tenhamos discordado de Assoun quanto à sua posição diante das idéias de historicistas como Dilthey, precisamos abstrair momentaneamente deste parecer, e nos ater às reais intenções epistemológicas de Freud, o que nos conduz, real e inexoravelmente, a um monismo naturalista, ou seja, tudo aponta para esta avaliação epistemológica da obra freudiana. Em outras palavras, concordamos com a conclusão de Assoun, mas discordamos de alguns meios pelos quais ele possivelmente chegou a ela. Segundo Assoun,

“... no momento em que a psicanálise freudiana emerge para a cientificidade, deveria ver-se confrontada com a questão imediata de seu lugar num tabuleiro que este longo processo constituíra. A emergência ao saber devia responder à interpelação preliminar. [...]: “És ciência da natureza ou ciência do espírito?” (1983, p. 48).

Mas (continua ele) “quando Freud intitula a psicanálise de “ciência da natureza”, percebemos que respondia a essa interpelação” (p. 48). Assim, o único motivo que Assoun enxerga para as “más interpretações” da obra de Freud residiria, reforçando o que já mencionamos momentos atrás, naquela contenda dos métodos que eclode ainda no século XIX, entre ciências do espírito e ciências da natureza, posto que o próprio Freud já havia prontamente se posicionado, não deixando margens para dúvidas quanto à situação de sua obra. A ambigüidade estaria com os intérpretes de Freud, mas não com o próprio Freud. E é verdade!

Com efeito, Freud nunca deixou dúvidas a este respeito. Mas por que, então, o conjunto de sua obra fomenta ainda hoje tantas discordâncias no que tange à sua epistemologia? Se o próprio mentor de uma teoria se posiciona claramente quanto ao que se deve entender de suas bases epistemológicas, por que haveriam os seus intérpretes de fomentar tais dissonâncias?

Há momentos da epistemologia nos quais um problema parece estar apenas nos olhos do observador; mas há outros em que o problema é inerente ao objeto observado. O caráter de ambigüidade aqui suscitado pode ser visualizado em três instâncias: 1- no pensador (Freud) e sua obra; 2- na fenomenologia intrínseca ao objeto aí estudado; ou 3- nos intérpretes da obra. Se, na ótica de Assoun, há uma ambigüidade na leitura dos intérpretes, podemos dizer que na ótica da filosofia da mente há uma ambigüidade no cerne do objeto aí estudado. As indagações acima só começam a receber um tratamento adequado quando se entende que elas traduzem uma indagação ainda mais fundamental da filosofia da mente, qual seja, a do recorrente **problema mente-cérebro**. Esta é uma **variável epistêmica** que o próprio Freud não contava. E nem deveria, pois são indeterminações que escapam ao controle do autor de uma obra. Estamos falando de um fenômeno, as relações mente-cérebro, que ainda não foi solucionado, e tampouco o foi à época do surgimento da psicanálise. Ora, a psicanálise, e qualquer outra teoria que se arvore no saber psicológico, deverá se haver com este problema filosófico, porquanto exista uma relação de dependência intrínseca entre as concepções de objeto na psicologia e os problemas enfrentados pela filosofia da mente. Se nesta última temos um paradoxo, naquela só poderemos ter ambigüidades. E esta dependência se justifica em face mesmo da indefinição das concepções de objeto que se verifica no próprio âmbito das escolas de psicologia. Na verdade, podemos dizer que Assoun cometeu certo “abuso epistemológico⁵²”, pois associou indiscriminadamente naturalismo e monismo, e também associou indiscriminadamente a querela dos métodos com o dualismo. Do mesmo modo que a primeira associação não constitui uma condição

⁵² Devo esta expressão ao querido Prof. Roberto de Andrade Martins, em recordação de vários momentos de suas aulas no programa de Mestrado em História da Ciência pela PUC/SP.

sine qua non, na segunda associação Assoun parece estar colocando o dualismo dos intérpretes de Freud como unicamente decorrente daquela contenda fomentada pelos historicistas, atribuindo a ambigüidade não ao próprio seio do fenômeno, mas apenas ao olhar dos intérpretes, um olhar contaminado, segundo ele, por um *Zeitgeist* historicista. Para Assoun, o dualismo de alguns dos intérpretes de Freud é sinônimo da ambigüidade de seus olhares, uma ambigüidade nutrida pela querela dos métodos que se fez valer tanto no século XIX quanto no XX. Negligencia, pois, o fato de que esta ambigüidade possa estar contida também no próprio seio do objeto psicológico. Ignora também o fato de que a “clivagem” dos métodos, a *Methodenstreit* que, segundo ele, seria o motivo encoberto dos dualismos nas leituras daqueles intérpretes, possa estar refletindo uma clivagem **fenomenológica** que escapa ao controle mesmo dos mais rigorosos e mais atentos estudiosos da psicanálise ou de qualquer outra teoria psicológica. É preciso lembrar que na psicanálise de Freud, em si mesma, não há declaradamente a presença de ambigüidades ou descontinuidades, assim entendemos. Porém, também é preciso lembrar que ela se insere num saber mais amplo do que suas fronteiras teóricas, um campo psicológico cujo objeto maior, em sua complexidade, sujeita todos os objetos menores focados pelas respectivas escolas de psicologia ao mesmo problema epistemológico lembrado pela filosofia da mente. Portanto, Freud, ou qualquer outro mentor das demais escolas de psicologia que se firmaram a partir de Wundt, não poderia “controlar” os passos e o rumo de suas incursões teóricas, pois, se considerarmos que o objeto psicológico seja repleto de ambigüidades, é natural que suas leituras sejam igualmente ambíguas, tão variadas quanto os olhares dos seus intérpretes. Ora, estamos tentando dizer que a ambigüidade verificada nalguns intérpretes de Freud talvez não seja uma distorção epistemológica de suas leituras, mas, isto sim, uma ambigüidade inevitavelmente vinculada à natureza do objeto de estudo da psicologia, e não menos da psicanálise. Existe um “quê” de mistério fundamental nas coisas da mente e do humano que mal foi tangenciado pela nossa ciência e pela nossa filosofia. E a cautela diante de um mistério é sempre mais sensata do que um reducionismo precipitado...!

Mas como, afinal, devemos nos posicionar diante da epistemologia da obra de Freud? Ora, esta indagação já foi respondida! A pergunta pertinente aqui talvez se melhor formule assim: como devemos nos posicionar diante das **implicações** epistemológicas da obra freudiana? Que Freud encarasse a própria obra como sendo monista e calcada em bases naturalistas, parece ser a melhor de suas leituras. Isto já foi discutido. Mas as implicações de uma obra sempre vão além de seu mentor, e não podemos desprezar a relevância que estas implicações tiveram na leitura de todos aqueles intérpretes que viram na epistemologia da psicanálise aspectos dualistas. Estas são fronteiras e alcances na obra de Freud que ele próprio, como se disse antes, não poderia prever, pois uma teoria, uma vez lançada e vingada, nunca pára. Ademais, como também já procuramos mostrar desde a Introdução desta tese, o que está em jogo aí é um problema filosófico dos mais complexos de toda a história do pensamento ocidental. Mesmo com as melhores intenções de Freud pautadas num monismo-naturalista para sua obra, isto, ainda assim, não impediria que vazassem as implicações epistemológicas decorrentes de uma teoria que tenta conciliar aspectos naturais e aspectos humanistas. Existem lacunas na obra de Freud, como também em todas as demais teorias psicológicas, lacunas estas imediatamente referentes ao problema mente-cérebro. Ainda não possuímos uma descrição objetiva (nos moldes exigidos pela linguagem da ciência ortodoxa) do que sejam fenômenos como o “pensamento” ou a “consciência”. Indo mais longe, não possuímos uma descrição precisa para todos os processos que se concebam pela designação dos *qualia*. Qualquer descrição de uma sensação de cor, por exemplo, em última instância é sempre uma descrição subjetiva, não se rendendo às descrições de um reducionismo fisicalista. Se estes problemas, que habitam uma linha tênue entre a objetividade buscada pela ciência e a “imponderabilidade” das experiências conscientes, já tivessem sido resolvidos, não estaríamos aqui discutindo a epistemologia da obra freudiana, mas, possivelmente, as “aplicações da obra freudiana na vida cotidiana⁵³”. E certamente este ensaio não se destinaria a um doutorado em filosofia da mente. Ora, se tais lacunas existem, e se uma

⁵³ Fazendo um trocadilho com um de seus textos mais conhecidos.

teoria sempre continua avançando sob a égide de seus intérpretes, era de se esperar que o monismo naturalista não desse conta de todas as inquietações daí resultantes, isto é, ele sozinho não poderia esgotar toda a fenomenologia aí envolvida. Tais inquietações, ao lado da ambigüidade inerente ao objeto psicológico, dão espaço para interpretações dualistas que, se não podem ser atribuídas às intenções de Freud (conforme nos fizemos entender até aqui), contudo podem ser encaradas como o próprio avanço da teoria além das intenções de seu mentor, pois as implicações deixadas por uma grande obra fornecem novos horizontes para a leitura de seus intérpretes. A julgar por estas reflexões, devemos ter em mente aquelas três instâncias, a saber, a do mentor da obra, a do objeto por ele estudado e a dos intérpretes. Pela primeira delas, já alcançamos um desfecho epistemológico satisfatório. Mas não ainda com as duas últimas, pois é a partir delas, isto é, de uma análise mais cautelosa deste objeto e de uma consideração aos intérpretes que foram sensíveis à ambigüidade deste objeto, que podemos dar vazão às implicações da obra de Freud. Concedamos, então, o direito de expressão para a alternativa dualista, como simbolizadora não apenas das incertezas e lacunas ainda presentes no campo, como também do próprio diálogo⁵⁴ no avanço da teoria psicanalítica. A alternativa dualista pode entrar em nossa discussão pela brecha das “implicações”. Ora, uma teoria genial sempre deixa para o futuro um legado de implicações, e um gênio como Freud certamente teria preservado as brechas para suas futuras interpretações.

Dentre as formas de dualismo, precisamos, como no caso do monismo, contar com a que se mostre a mais branda, no intuito de não ofender os principais postulados da obra freudiana. De modo análogo à teoria monista das propriedades emergentes, a teoria dualista chamada de **dualismo de propriedades**, postulada principalmente por Thomas Nagel e David Chalmers, consegue evitar muitos dos percalços comumente decorrentes de uma posição mais radical. Esta modalidade de dualismo, em contraste com o dualismo de substâncias postulado por Descartes no século XVII, pode calcar-se perfeitamente

⁵⁴ Em alusão ao título desta Tese.

em bases naturalistas (o que atenderia as reivindicações do modelo freudiano). A título de comparação, é possível dizer que se existem formas de monismo que tentam evitar a incursão em reducionismos, aqui estamos diante de uma forma de dualismo que tenta evitar a incursão em paradoxos insustentáveis. Nas palavras do Professor Teixeira:

Contrariamente ao dualismo substancial, o dualista de propriedades pode sustentar que alterações físicas no cérebro podem resultar em alterações na mente. Haveria algum tipo de conexão causal entre mente e cérebro. Contudo, o dualista de propriedades não aceita que uma descrição física do mundo possa ser tão completa a ponto de nela poderem ser incluídos também os fenômenos mentais (2000, p. 91, sem grifos no original).

De modo semelhante à aplicação da teoria das propriedades emergentes à obra freudiana, aqui também podemos dizer que, no dualismo de propriedades, as funções mentais **emergem** dos processos neurais, mas, uma vez emergentes, tais funções (ou propriedades mentais) passam a constituir “algo *para além* das propriedades físicas” [do cérebro] (TEIXEIRA, 2000, p. 91). Na verdade, as diferenças entre a teoria monista “branda” já explanada e a teoria dualista “branda” de que se trata agora são bastante sutis, não cabendo este espaço para uma discussão em mais pormenores. A “brandura” epistemológica de ambas serve para aproximá-las, podendo-se até confundi-las. Pode-se adiantar, entretanto, que no dualismo de propriedades não se ressalta tão enfaticamente a dependência do mental em relação ao seu substrato material, como se faz no monismo das propriedades emergentes. É como se neste último se salientasse o enfoque de “cima para baixo”, isto é, a preocupação de “apontar” de onde vieram tais propriedades emergentes do mental – elas vêm de seu substrato cerebral (físico) e dependem dele na mesma relação hierárquica que vê no universo todos os demais fenômenos como também dependentes de um substrato físico. No dualismo de propriedades, esta hierarquia e esta dependência não são tão salientados, pois o enfoque se concentra “de baixo para cima”, salientando uma espécie de “salto ontológico” por parte das propriedades mentais que, embora tenham como ponto de partida seu substrato físico, passam a adquirir um status de **independência** no tocante às leis que as regem e, conseqüentemente, à sua

epistemologia. São, portanto, ***perspectivas diferenciadas***. Ou seja, embora se aceite aqui a noção de que exista uma conexão causal entre mente e cérebro e que alterações neste podem resultar em alterações naquela, o dualista de propriedades sempre reafirma sua posição de que o mental é algo “para além” do físico, daí “não [aceitar] que [como nos explica Teixeira] uma descrição física do mundo possa ser tão completa a ponto de nela poderem ser incluídos também os fenômenos mentais” (supracitado). Um dos problemas desta forma de dualismo (como no monismo, no dualismo também arcamos com certas conseqüências), é bem explicado pelo Professor Teixeira, quando afirma que “o dualista de propriedades aposta na desesperança de se encontrar uma interpretação física dos estados subjetivos e conscientes” (2000, p.91, sem grifo no original). Ora, se aplicada à obra freudiana, esta forma de dualismo traz alguns problemas, em particular porque Freud, sabidamente, não só nutria tais esperanças como, mais ainda, estava convicto delas. Poder-se-ia rejeitar prontamente a adequação do dualismo de propriedades para a obra freudiana, baseando-se unicamente nesta incompatibilidade entre este postulado dualista básico e as expectativas de Freud. Se você é um freudiano naturalista e ortodoxo, por certo já a terá rejeitado. E, inversamente, não haveria como “remediar” este postulado do dualismo de propriedades admitindo-se um fiscalismo completo no futuro, sem o prejuízo de afrontar um dos seus princípios mais basilares – transformar-se-ia, o dualismo de propriedades, numa teoria *ad hoc*⁵⁵, apenas aguardando maiores esclarecimentos proporcionados pela tecnologia científica, o que certamente também não corresponde às expectativas de seus mentores. Aliás, isto pode soar incoerente – deve pensar o leitor neste exato instante – foi dito momentos atrás que esta modalidade de dualismo calca-se em bases naturalistas – e agora afirma-se o “contrário”, ou seja, que o dualismo de propriedades não tem (e nem quer ter) uma expectativa futura de explicação dos estados subjetivos e conscientes por algum modelo teórico fiscalista. Ocorre, porém, que esta incoerência é apenas aparente. O que está em jogo, aqui, é o conceito que fazemos de “natureza”, controvérsia, aliás, bastante recorrente em algumas discussões epistemológicas

⁵⁵ De caráter provisório.

contemporâneas. Assim como não devemos vincular indiscriminadamente naturalismo com monismo, também não cabe vincular inadvertidamente o conceito de natureza com a expectativa fisicalista. Numa conceituação digamos “curta”, vincula-se, não raro, a palavra natureza aos processos físico-químicos, o que não surpreende diante de uma ciência e uma filosofia tão firmada sobre os alicerces do reducionismo. Pois “explicar” e “conhecer”, nos moldes do pensamento ocidental, afiguraram-se verbos quase “dependentes” do verbo “reduzir”. O problema é que alguns fenômenos da natureza, como bem salientam os dualistas de propriedades, como Chalmers, não admitem o processo epistemológico da redução. E nem o modelo mecanicista e tampouco um modelo “quimicista”⁵⁶ conseguem, sozinhos, esclarecer certos conjuntos de propriedades fenomenológicas exibidas por alguns destes eventos naturais. Carga elétrica, massa, espaço-tempo e gravidade, dentre outros, já são aceitos como entidades elementares fundamentais. Por quê não o haveriam de ser as propriedades que chamamos de mentais, particularmente as que se referem ao fenômeno da consciência, ou aos *qualia*? É como nos esclarece o Professor Teixeira:

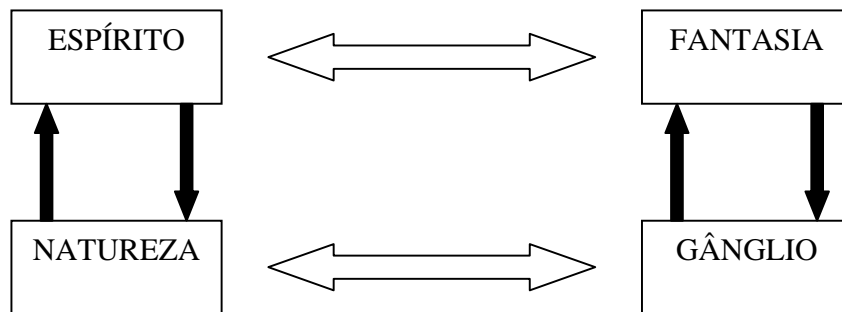
[Chalmers] sugere que uma teoria da consciência deve tomar a noção de *experiência consciente* como sendo um elemento básico. A experiência consciente deve ser considerada como uma característica fundamental do mundo, do mesmo jeito que massa, carga eletromagnética e espaço-tempo. Muitos fenômenos são explicáveis em termos de entidades mais simples do que eles, mas isto não pode ser generalizado. Às vezes, certas entidades precisam ser tomadas como primitivas ou *fundamentais*, ou seja, como constituindo entidades cuja natureza não pode ser explicada em termos de algo mais simples. [...] Chalmers sustenta que consciência e experiência subjetiva devem ser tomadas como elementos básicos ou fundamentais de qualquer teoria da mente; que essas devem ser ponto de partida e não ponto de chegada, por não serem passíveis de uma redução ou explicação em termos de entidades mais simples derivadas da neurociência ou da física (2000, p. 99).

Se concebermos uma outra conceituação, algo mais “ampla” ou “dilatada”⁵⁷ do significado epistemológico que fazemos de “natureza”, torna-se viável entender

⁵⁶ Estou consciente de formar um neologismo. Ele é cabível e oportuno se comparado e justaposto ao termo “mecanicismo”.

⁵⁷ Ver a obra *A Permuta dos Sábios* (capítulo IX), publicada em 2003 pelo autor da presente Tese, em que o conceito de natureza é trabalhado epistemologicamente no sentido de uma “dilatação”.

que no dualismo de propriedades o conceito de natureza *inclui*, ou melhor, *compreende* certas propriedades que, além de não poderem ser explicadas nos termos do fisicalismo, são encaradas como características fundamentais, tão elementares quanto alguns conceitos da física. Nesta, o pensamento ocidental já conheceu algumas várias explicações do que seja o fenômeno gravitacional, por exemplo, sem, no entanto, haver se decidido por qualquer delas como sendo a derradeira explicação. Isto não impediu que adaptássemos nossa ciência a este fenômeno, mesmo que ainda não o saibamos explicar a contento. Para os âmbitos da psicologia e da filosofia da mente, bem poderíamos considerar a noção de “mente consciente” como uma entidade elementar e fundamental da natureza, o que, por conseqüência, a tornaria irreduzível. Em nos permitindo uma tal “dilatação” da idéia que temos de natureza, estaríamos conferindo aos conceitos de “consciência”, “*qualia*” ou “experiência subjetiva” o mesmo status de legitimidade filosófica e científica que atribuímos sem questionamento àquelas noções da física. Se expandíssemos conceitualmente o que entendemos pela designação de “natureza”, isto possibilitaria uma aproximação entre o monismo naturalista de Freud, calcado num substrato cerebral, e o dualismo de propriedades de Chalmers e Nagel. E uma tal expansão conceitual não poderia ocorrer em solo epistemológico mais adequado do que o encontrado na filosofia romântica da virada do século XVIII para o século XIX. Pelas influências sofridas com o romantismo, o conceito de natureza freudiano poderia estar guardando significações mais profundas do que normalmente se imagina. Por “natureza”, Freud bem poderia compreender o que o filósofo romântico F. W. Schelling (1775-1854) asseverava: “a natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível” (2001, p. 115). Fazendo um trocadilho entre esta sentença e aquela citação das palavras de Freud, feita momentos atrás, poderíamos dizer: “o gânglio é fantasioso, a fantasia é ganglionar”. Nesta equivalência de analogias, o espírito schellinguiano está para a fantasia freudiana, como a natureza física para o gânglio nervoso, conforme o esboço abaixo:



Em outras palavras, se podemos “naturalizar” os fenômenos humanos, dizendo que uma percepção estética, por exemplo, possa ser descrita e explicada por uma linguagem neural, por que não inverter tal enunciado numa linguagem **complementar**, na perspectiva oposta que admite podermos “romantizar” os processos neurais aí envolvidos, isto é, uma “estética” não apenas dependente de nossa percepção, mas **imane**nte na própria “natureza” dos sistemas neurais? Se alguns puderam pensar que a linguagem humanista devesse se resumir a uma linguagem fisicalista, por que não pensar complementarmente o seu oposto? Pode ser que a natureza, fisicamente concebida, **também** seja “romântica”, como imaginavam pensadores como Goethe, Schelling e outros artífices que influenciaram sobremaneira a obra de Freud.

Esta complementaridade de linguagens coaduna-se com o dualismo de propriedades. De fato, é só no conceito romântico de natureza que se possibilita uma leitura da obra de Freud pelo dualismo de propriedades. Naquela citação de um trecho da *Interpretação* (quando Freud fala dos “gânglios” e da “fantasia”), Assoun certamente enxergaria a “fusão” das linguagens, dos conceitos, circunscrevendo sua noção monista. Mas quando lembramos que Freud, além de

darwinista, também foi um romântico, uma nova aclimação conceitual desponta aos olhos de nossa epistemologia. E não admira que possamos ver no dualismo de alguns dos intérpretes de Freud justamente um “sintoma” que aponta para este “prognóstico” da análise epistemológica freudiana. Estes intérpretes foram sensíveis à complexidade e à ambigüidade intrínseca ao objeto psicológico. Foram sensíveis especialmente à dubiedade das linguagens aí envolvidas, algo deveras semelhante com o que ocorreu na física de partículas na virada dos mesmos séculos em que irrompe a psicanálise de Freud, quando os físicos precisaram lidar com a dubiedade dos fenômenos subatômicos, gerando a célebre máxima quântica, até hoje incólume, que diz: “a matéria é onda e partícula”. Conforme já se explicou, esta dupla face do fenômeno mental pode ser encarada, de fato, de duas maneiras, ambas tendo como base o conceito romântico de natureza: se pensarmos nos termos do monismo brando das propriedades emergentes (superveniência), diremos que Freud teria conseguido “fundir” estas duas faces em um *continuum* psicofísico, tendo como pano de fundo epistemológico uma mescla de seu arraigado monismo darwinista com o conceito que os românticos faziam de natureza; se pensarmos nos termos de algum tipo de dualismo também mais brando, temos de lembrar que a obra de Freud, e o fenômeno aí estudado, ainda geram implicações, e que, aos olhos dos intérpretes de hoje, torna-se uma plausível possibilidade compatibilizar estas implicações com o dualismo de propriedades. Uma dilatação do conceito de natureza, como ao estilo dos românticos, propicia ambas as leituras da filosofia da mente para o conjunto e as implicações da obra freudiana. Esta é uma influência filosófica, a do romantismo, que não podemos subestimar na epistemologia de Freud. Se muitos intérpretes de Freud até hoje pecam por eximirem-no de sua face naturalista (a do *Projeto*), muitos ainda traem-no por ocultarem sua face romântica.

JUNG: A BUSCA POR UM “CAMINHO DO MEIO”

Nunca poderás encontrar os limites da alma, por mais que percorras os seus caminhos, tão profundo é o seu logos.

Heráclito (Fragmentos - Séc. VI – V a.C.)

In medio stat virtus
(A virtude está no meio)

O ano de 2006, período a partir do qual esta tese começou a ser redigida, não lembrou apenas dos 410 anos de Descartes, ou dos 150 anos do nascimento de Freud. Celebrou também um centenário desde a primeira carta registrada entre Freud e Carl Gustav Jung (1875-1961), em 1906. Estes dois pensadores guardavam bem mais do que algumas acirradas diferenças teóricas que acabaram culminando em um inevitável rompimento. Contemplados à luz da filosofia da mente, desponta também uma profunda semelhança no tocante ao modo como lidaram com o objeto psíquico, radicada muito provavelmente no apreço que ambos tinham com os princípios do Romantismo. Convém que façamos, então, um breve paralelo epistemológico entre algumas de suas principais bases teóricas. Pois para se chegar a compreender adequadamente as diferenças entre dois pensadores, é de bom tom que saibamos considerar primeiramente as suas semelhanças. Em seguida a este paralelo, adentraremos mais propriamente o pensamento junguiano, onde este circunscreve o objeto psicológico e o problema mente-corpo, examinando, para este fim, alguns dos textos que atualmente compõem as chamadas “obras completas”, ou melhor, “coletadas”⁵⁸ (*Collected*

⁵⁸ Em respeito ao que aprendi com o querido Prof. Armando de Oliveira e Silva, empregarei o termo “coletadas” daqui por diante, ao invés de “completas”, pois este último não traduz a realidade, uma vez que os volumes traduzidos pela Editora Vozes diretamente do alemão compreendem apenas uma parte da obra de Jung. Outro motivo para esta distinção recai no fato de que, neste momento, estão sendo compilados todos os trabalhos de Jung que ainda não haviam sido lançados, numa nova publicação que irá se chamar, esta sim com maior fidedignidade, de “Obras Completas”, pela Philemon Foundation.

Works), cujas menções se farão presentes à medida que transcorram as idéias deste capítulo-ensaio. Além destes textos, que retratam o parecer de Jung a respeito de nossa temática, há também passagens que foram fruto de sua interlocução por quase três décadas com o físico de partículas do grupo de Copenhague, Wolfgang Pauli (1900-1958), transmitidas mediante uma série de correspondências compiladas e publicadas poucos anos atrás por Carl A. Méier (1996) sob o título *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung, un intercambio epistolar, 1932-1958*, da qual poderemos extrair preciosos conceitos que muito interessam aos fins desta tese, alguns dos quais surgem nos volumes das obras coletadas apenas como versões conceituais aproximadas. Neste caso, faremos uso de uma carta em especial, redigida nos anos 50 por Jung. De Pauli, propriamente, há um artigo publicado por Harald Atmanspacher e Hans Primas (2006), no qual os autores conseguiram reunir alguns momentos em que Pauli se manifestou a respeito das relações entre a mente e a matéria, intitulado *Pauli's ideas on mind and matter in the context of contemporary science* (As idéias de Pauli sobre a mente e a matéria no contexto da ciência contemporânea). Deste artigo, iremos citar alguns trechos que se revelem úteis ao propósito deste capítulo.

Nas balanças epistemológicas de Freud e de Jung, enquanto dois intérpretes da natureza humana, poderíamos dizer que havia um acordo tácito sobre não se furtarem a uma honesta tentativa de conciliar as duas faces do fenômeno psicológico, aludidas pela expressão do problema mente-corpo. Não que eles estivessem deliberadamente interessados em discutir este problema filosófico. Tanto quanto Freud, Jung também não parece ter se preocupado em abordar este tema de modo direto. Notam-se esparsamente distribuídos em sua obra momentos nos quais o problema mente-corpo é refletido, fruto também da forma como seus textos foram compilados e organizados nas obras coletadas, pois, em sua grande maioria, estes volumes não nasceram originariamente como livros, mas como a reunião de diversas conferências, artigos, ensaios e outras formas de comunicação. Embora esparsos, são trechos de cabal importância para nossas reflexões subseqüentes, uma vez que nos auxiliarão a reformular a base “natural” e “fenomenal” sobre a qual o problema mente-corpo pode ser pensado.

Jung certamente estava a par, como Freud, das dificuldades enfrentadas por qualquer estudioso que se esmere na conciliação entre os aspectos mais concretos da fisiologia psíquica e a sua contraparte mais abstrata, normalmente designada pelos *qualia*, e que em Freud havíamos atribuído à sua hermenêutica. Ponderando estas impressões, talvez seja mais sensato afirmar que as trajetórias de Freud e de Jung são uma curiosa mistura de confrontação e evitação deste problema. Suas obras não podem ser apontadas como “cartesianas”, no sentido da diferenciação das “substâncias” que esmiuçamos no primeiro capítulo. Tampouco podem ser qualificadas na categoria de teorias “separatistas” ou “eliminativistas”, pois era notório o empenho de ambos em deslindar o complexo de relações entre a mente e o corpo num único amálgama que vivificava o corpo na mente e concretizava a mente no corpo, sem precisar reduzir as propriedades de um ao outro. É neste sentido que situamos suas posturas como de evitação dos piores impasses oriundos do problema mente-corpo. Não obstante tal esquiva, estas duas obras, talvez mais intimamente do que as demais escolas de psicologia, encontraram-se em não poucos momentos como que rodeadas pelas imponderabilidades do objeto psicológico. Conforme argumentamos no terceiro capítulo (sobre Freud), e mesmo no segundo capítulo (sobre Ryle), a fenomenologia dúbia do objeto psicológico não é o resultado da arbitrariedade epistêmica dos mentores das diversas teorias, mas algo intrínseco à natureza deste objeto. O que entendemos ser arbitrário, ou melhor seria dizer, idiossincrásico, diz respeito ao peso que cada um dos diversos mentores atribui a um dos pratos da balança mente-corpo, o que gera toda sorte de combinações a partir do padrão de fenomenologia binária, sobre a qual já discorreremos na Introdução desta tese. É aí, portanto, que situamos as posturas de Freud e de Jung na qualidade de uma inevitável confrontação com este problema, pois a dubiedade do objeto psicológico foi sentida de perto por ambos, à revelia de seus esforços para conciliar as incongruências verificadas e evitar suas indesejáveis implicações.

É especialmente oportuno retomarmos aqui uma passagem do capítulo anterior, quando Freud expunha sua admiração para com a figura de Scherner,

em cujo trecho deixaria escapar que “as células ganglionares também podem ser fantasiosas”. E mais adiante, na mesma citação, palavras que testemunham estar ele ciente do que chamamos acima de “confronto” com o problema, quando afirmava que “o contraste entre a teoria de Scherner e a teoria médica nos mostrará os extremos entre os quais as explicações da vida onírica oscilam dubiamente até os dias de hoje”. Por mais que, como vimos, Freud tivesse uma clara propensão para o monismo naturalista, mostrava-se cauteloso a respeito do que ele mesmo percebia ser dúbio, no tocante à prática psiquiátrica. Demonstrando a mesma sensibilidade ao problema, Jung também pressentia esta dubiedade em seu ofício psiquiátrico. Em 1928, em um trabalho intitulado *A estrutura da alma*, lançado numa revista de publicação europeia, Jung deixaria escapar uma sentença que reafirmaria aquele breve momento da percepção freudiana, quando diria que “da mesma maneira que as condições do meio ambiente, as condições fisiológicas, também as pulsões glandulares provocam fantasias carregadas de afetos” (JUNG, 1998a, p. 160). A já comentada “fusão de linguagens”, quando refletíamos sobre aqueles trechos durante o capítulo dedicado a Freud, pode igualmente ser verificada aqui. O termo que melhor parece se ajustar ao empenho tanto de Jung quanto de Freud seria a “psicofísica”, normalmente lembrada em associação com a figura G. T. Fechner (1801-1887), a quem Freud se referia como “o grande Fechner”. Se bem que suas “psicofísicas” fossem mais dadas a uma mediação qualitativa, da distância que divide os processos da mente com relação aos processos do corpo. O Romantismo, comum aos dois pensadores, permitia vivificar e dinamizar as concepções que tinham do corpo e seus processos, e enxergar nele um espectro mais amplo de possibilidades do que meramente poderia explicar o localizacionismo dos primeiros fisiologistas, ainda comprometidos com um mecanicismo tardio. No sentido oposto, o mesmo Romantismo ao estilo da *Naturphilosophie*⁵⁹ também permitia “encarnar” as concepções que tinham do psiquismo humano, tornando a idéia de “mente” como que indistinguível da idéia que tinham de natureza. Mente

⁵⁹ “Filosofia da natureza”. Foi um movimento mais específico dentro do próprio Romantismo, do qual o mais conspícuo representante foi Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854).

e corpo tinham, então, sua distância estreitada, de um modo inequivocamente análogo à proximidade estabelecida por Schelling entre “espírito” e “natureza”.⁶⁰

Pudemos refletir em Freud de que modo tal estreitamento se consolidou. Um de seus grandes méritos, certamente, repousa num modelo de mente “dinâmico”, ao invés de “localizado” ou “estático”, um passo que deu muito além de seus predecessores de formação nos domínios da fisiologia. Contudo, Freud jamais abandonou o apego que tinha nestas mesmas bases naturalistas, fato este que procuramos ressaltar no capítulo anterior. Como teria dito Jung, em um necrológio a Freud editado em outubro de 1939, “Freud era um “neurologista” e jamais deixou de sê-lo” (1985a, p. 36). É precisamente aí que começa a despontar, não ao nível da teoria, mas ao nível da epistemologia⁶¹, sua principal diferença com respeito a Jung. Se reouvermos a imagem daquela “balança epistêmica”, à qual estivemos nos referindo neste ensaio, e mesmo desde a Introdução desta tese, é plausível dizer que um equilíbrio perfeito entre os pratos de realismo e idealismo, ou entre natureza e espírito, é quase uma utopia tão temerária quanto querer “isolar” o fenômeno da “consciência” em algum tipo de procedimento experimental. E com Freud não é diferente – em sua psicanálise o prato da balança que apresenta maior “massa” é inegavelmente o do naturalismo darwinista – o que a torna uma teoria deveras complexa e até ambígua em certo sentido, pois tenta harmonizar a concepção de natureza darwinista com a concepção de natureza pautada no Romantismo, razão pela qual, conforme já vimos, há espaço para tantas interpretações da psicanálise, umas pendendo para os aspectos naturalistas (a neuropsicologia precoce de Freud, no *Projeto*), outras pendendo para os aspectos hermenêuticos (o Romantismo tardio de Freud, na *Interpretação*). Na complexa combinação que Freud constrói entre darwinismo e Romantismo, há um brilhante empenho em se tentar enxergar os aspectos

⁶⁰ “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível” (SCHELLING, 2001, p. 115).

⁶¹ Não há modo mais acurado de comparar duas teorias do que analisando-se suas bases epistêmicas. É neste nível mais fundamental da análise que algumas evidências emergem, permitindo uma comparação mais fidedigna e justa entre as diferenças teóricas de dois ou mais pensadores. Em geral, o que se faz é apenas comparar as teorias em si mesmas, isto é, seus conceitos, métodos e hipóteses de trabalho, deixando-se de lado suas bases de fundamentação histórica e epistemológica.

propriamente “humanos” como que emergindo da própria complexidade natural, ou seja, complexidade esta que, segundo ele, seria capaz de dar conta da explicação dos processos mentais, a partir do que frequentemente se referia como o “aparelho”⁶². Precisamente neste “peso” do prato darwinista é que Freud e Jung se separam. Freud parece fundar sua unidade psicofísica na natureza mais concreta do cérebro e seus intrincados meandros nervosos. Jung funda sua unidade psicofísica na própria fenomenologia da “psique”⁶³. É bem oportuno, para este fim, citar o trecho de uma Conferência realizada por Jung em Zurique, em 1908, período no qual seus contatos com Freud ainda estavam no pleno vigor de sua maturação. Observe o leitor a preocupação de Jung em situar a psique quando afirmava que:

A psiquiatria é uma enteada da medicina. Os demais ramos da medicina possuem a grande vantagem: o método científico. Em todos esses ramos, existem coisas palpáveis e visíveis, trabalha-se com métodos de pesquisa da física e da química, o bacilo perigoso pode ser observado através de um microscópio, e o bisturi do cirurgião não se detém diante de nenhuma dificuldade da anatomia, descobrindo os órgãos mais vitais e inacessíveis. A psiquiatria, a arte de curar a psique humana, encontra-se ainda em frente à porta, procurando em vão pesar e medir, segundo o método científico. Já sabemos, há muito tempo, que ela trata de um órgão determinado, do cérebro. Mas é somente para além do cérebro, para além da base anatômica que aparece o que nos importa, isto é, a psique, cuja essência indefinível foge sempre às explicações mais engenhosas (JUNG, 1986a, p. 143, sem grifos no original).

A apresentação desta Conferência recebeu o título de *O conteúdo da psicose* e, tal como observaram os próprios editores no Prefácio das *Collected Works* (quando anunciavam este trabalho ao lado de outros no mesmo volume), “a visão que tinha Jung das doenças mentais já encerrava os germes que o levariam a abandonar definitivamente a psicanálise” (RIKLIN, et al. In: JUNG, 1986a, p. IX). Na verdade, Jung procurava, desde o início, por um ponto de apoio para o objeto psíquico que não se confundisse com o das ciências naturais. É neste sentido,

⁶² O “cérebro”, em toda a sua complexidade fisiológica e celular.

⁶³ Note-se que Jung também emprega o termo “alma”, na mesma acepção que “psique”, em diversos momentos de seus textos.

inclusive, que se percebe um certo rasgo historicista no pensamento de Jung, o mesmo que buscava diferenciar ciências da natureza das ciências do espírito. No Prefácio à terceira edição de sua obra *Wandlungen und Symbole der Libido* (Transformações e símbolos da libido), publicada pela primeira vez em 1911, Jung diria que:

A psicologia não pode prescindir da contribuição das ciências do espírito, sobretudo da história do espírito humano. É sobretudo a história que hoje nos permite coordenar a imensa quantidade de material empírico e reconhecer a importância funcional dos conteúdos coletivos do inconsciente. A psique não é uma coisa dada, imutável, mas um produto de sua história em marcha. Assim, não só secreções glandulares alteradas ou relações pessoais difíceis são as causas de conflitos neuróticos; entram em jogo também, em igual proporção, tendências e conteúdos decorrentes da história do espírito. (JUNG, 1986b, p. XIX).

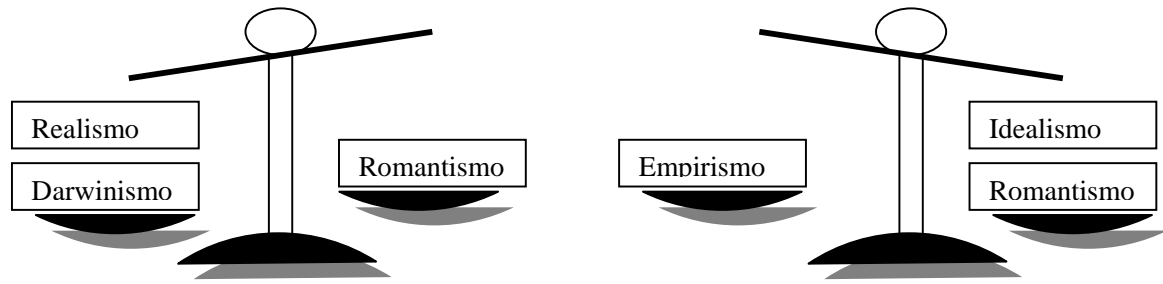
Se é plausível dizer que em Freud prepondera a marca do darwinismo, a freqüente menção ao termo “psique”, por Jung, desvelava nitidamente o seu tributo com a filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860), a quem ele se referia como o “padrinho” de algumas das idéias que estava desenvolvendo (JUNG, 1985b, p. 6). Não que este filósofo tivesse passado despercebido pelo arguto olhar freudiano. Com efeito, Freud conhecia de perto a obra deste pensador. Mas é uma questão dos “pesos” que podemos conferir às diferentes influências epistemológicas que sofreram, e que se revelam na própria fundação de seus sistemas “psicofísicos”. Este alvo, em suas obras, é perseguido por vias opostas, uma partindo do cérebro, outra da noção de psique. Há também elementos claramente positivistas no pensamento de Freud – sabe-se que por repetidas vezes ele fazia questão de referir-se à psicanálise como uma “ciência”. Com Jung, esta preocupação não era a tônica. E nem poderia – sua obra inclui, entre outras, a influência sofrida por elementos advindos do pensamento mágico-vitalista, bem como do pensamento oriental. E sua interlocução por quase três décadas com a epistemologia da física quântica⁶⁴ é mais do que suficiente para

⁶⁴ Refiro-me à já comentada influência que sofreu do físico de partículas do grupo de Copenhague, Wolfgang Pauli (1900-1958). Recomendo a leitura de um livro que publiquei sobre este assunto, *A permuta dos sábios* (2003), já mencionado em outra nota de rodapé durante o capítulo sobre Descartes.

salientar-lhe um modelo de mente muito calcado nalguns aspectos do indeterminismo, o que não só colocava-o em frontal contraste com o determinismo presente no modelo freudiano, como também distanciava-o sobremaneira do estilo positivista de concepção para as leis naturais. Pode-se dizer que o prato realista⁶⁵ da balança epistêmica de Freud tem um peso equivalente ao do prato idealista na balança epistêmica de Jung. Isto porque, no pensamento deste último, a carga romântica parece ter uma presença ainda maior do que em Freud, e se podemos apontar algum contraponto a ela, na balança epistêmica junguiana, no lugar do darwinismo colocaríamos o seu inalienável caráter empírico, o mesmo que, para a surpresa dos críticos, fez com que Jung aperfeiçoasse e renunciasse o que hoje se conhece por “polígrafo”, quando de suas primeiras experiências em psicofísica, junto a uma aparelho desenvolvido desde o final do século XIX, o galvanômetro, que era empregado para medir as oscilações da resistência elétrica do corpo a partir de certos estímulos físicos ou emocionais. Jung não só ajudou a aperfeiçoar este aparelho, como também ampliou suas aplicações, empregando-o juntamente com o seu Teste de Associação de Palavras.⁶⁶ O esquema abaixo é conveniente para ilustrar a disposição das balanças epistêmicas desses dois pensadores. A primeira balança retrata as bases epistêmicas da psicofísica freudiana; a segunda balança retrata as bases epistêmicas da psicofísica junguiana:

⁶⁵ Este é outro daqueles vocábulos, muito empregados pelos filósofos, que pode facilmente gerar confusão. Assim como fiz com o termo “naturalismo”, destacando seus dois sentidos em nota de rodapé no capítulo sobre Descartes, também se faz necessário esclarecer em que sentido empreguei este termo para Freud. Estou empregando-o no sentido moderno, ou seja, o “realismo” cuja acepção confere aos objetos do mundo um maior “peso” na relação com o conhecimento. No sentido medieval, este termo vinha em oposição ao “nominalismo”, o que significa dizer que sua acepção era bastante próxima do que hoje se denomina por “idealismo”.

⁶⁶ Recomendo a leitura dos volumes II e III das Obras Completas, publicadas pela Editora Vozes. Nestes dois volumes, em especial no terceiro, o leitor encontrará detalhadamente o envolvimento de Jung com estes experimentos, registrados nos primeiros anos do século XX. O teste de associação de palavras consiste em submeter o paciente a uma série de palavras-estímulo, pedindo-se a ele que mencione a primeira palavra que lhe vier à mente a partir das que ouvir. Registram-se suas respostas, os tempos destas respostas e demais reações que por ventura surjam.



Obviamente, estas balanças não estão “completas”. Em um dos pratos da balança freudiana adicionaríamos o próprio empirismo que destacamos na balança junguiana. Em ambas as balanças também atribuiríamos influências advindas do associacionismo e, finalmente, se fôssemos esboçar balanças que se quisessem fiéis às suas respectivas epistemologias de base, poderíamos mesmo escrever dois novos ensaios para cada um deles, o que nos desviaria das metas estabelecidas para este capítulo-ensaio. Importa, para estes fins, que as balanças epistêmicas esboçadas acima ilustrem adequadamente os diferenciados “pesos” que certos princípios tinham para estes dois pensadores. Assim consideradas, estas ilustrações nos permitem visualizar graficamente as semelhanças e as diferenças entre as bases epistêmicas de Freud e de Jung. Mas, particularmente, permitem visualizar o grau de importância, esboçado pelos “pesos”, que tinham para Jung o idealismo e o romantismo, equivalente à importância que desempenhavam o realismo e o evolucionismo na obra de Freud.

O idealismo presente no pensamento de Jung lembra, em muitos aspectos, de alguns dos princípios mais fundamentais das obras de Kant, Schelling e Schopenhauer, especialmente no sentido de radicar toda a esfera do conhecimento em torno da psique. Esta, segundo ele, seria “a *conditio sine qua non* do mundo enquanto objeto” (JUNG, 1998a, p. 176), pois “é o único fenômeno imediato deste mundo percebido por nós e por isto mesmo a condição indispensável de toda experiência em relação ao mundo.” (1998a, p. 145). Em termos kantianos, isto significava reaver a metáfora da revolução copernicana, quando o filósofo afirmou, no prefácio escrito em 1787 à segunda edição de sua *Crítica da Razão Pura*:

Copérnico, que, depois de não ter conseguido ir adiante com a explicação dos movimentos celestes ao admitir que todo corpo de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor deixar que o espectador se movesse em torno dos astros imóveis. [...] pode-se então tentar o mesmo no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição devesse regular-se pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* deles; se, porém, o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza do nosso poder de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade (KANT, 1974, p. 12).

Em curtas palavras, Kant assumia estar invertendo a ordem dos fatores de uma longa tradição da filosofia, na qual prevalecia uma postura realista que situava os objetos como os derradeiros reguladores do conhecimento, devendo nossa razão estar submetida a eles. Em sua “revolução filosófica”, Kant subverte esta sujeição aos objetos, situando-os à mercê da ordem imposta, *a priori*, pela nossa razão. A filosofia kantiana devolve ao “observador” o seu trono no centro do “sistema solar” do pensamento ocidental. Ainda que Kant buscasse por uma solução conciliatória entre racionalismo e empirismo cético, é na esfera do “sujeito” que ele radica o conhecimento, o mesmo sujeito que em Schopenhauer era tido como “o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45). A cumplicidade de Jung com estes pensadores residia em fazer um contraponto ao que ele considerava os abusos de uma ciência excessivamente “realista”, que ainda negligenciava a fenomenologia própria da esfera psíquica. Ilustrando este contraponto, é interessante citar um momento de sua pronúncia durante a Conferência realizada em 1926, na Sociedade Literária de Augsburg, em meio a uma série de outras conferências reunidas sob o tema geral de “Natureza e Espírito”:

Para explicar rapidamente o que entendo por ponto de vista psicológico, devo mostrar que é possível duvidar seriamente da legitimidade exclusiva do ponto de vista realista. Tomemos como exemplo o que uma mente ingênua consideraria como a mais real de todas as coisas, a saber, a matéria. Ora, a respeito da natureza da matéria temos apenas suposições teóricas obscuras, que, por sua vez, nada mais são do que imagens produzidas pela alma. É minha percepção que traduz os movimentos ondulares ou as emanações solares em luz. É minha alma, com sua riqueza de imagens, que confere cor e som ao mundo; e aquela

certeza racional sumamente real que chamamos experiência é um aglomerado complicadíssimo de imagens psíquicas. [...] Vivemos imediatamente apenas no mundo das imagens. (JUNG, 1998a, p. 337).

A radicação no sujeito schopenhaueriano, ou na razão do sistema filosófico kantiano, é o equivalente da radicação junguiana na psique. Em todas elas, o que emerge em comum acordo é o destaque ao observador. E entenda-se, desde já, que nesta acepção junguiana os termos *qualia* ou a expressão “mente consciente” são perfeitamente aproximados de seu conceito de “psique”. É na senda de investigações da fenomenologia oriunda deste conceito, portanto, que Jung constrói seu pensamento. Mas o que vem a ser a “psique”? Quem é este “sujeito” que conhece? Schopenhauer, na obra *O mundo como vontade e representação* (2005), diria que este sujeito “é aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém” (p. 45). Jung, diria que “ninguém sabe o que é a “psique”, como ninguém sabe até onde a natureza da psique se estende” (1998a, p. 430). Obviamente, uma resposta definitiva para estas perguntas faria nossa tese terminar por aqui, pois elas circunscrevem inexoravelmente o objeto psicológico, o que tornaria inútil continuarmos com nossa problematização em torno deste objeto. Mas o fato é que a névoa que recobre a psicologia ainda não foi dissipada, e tudo aquilo que apresentamos na Introdução continua atual. Isto não impede que continuemos a trilhar um caminho que nos conduza à formulação daquele modelo híbrido para o objeto psicológico, pois a noção de modelo, conforme havíamos explicado, antecede a da própria definição. Aliás, assumir de antemão esta perplexidade diante do objeto psíquico é dar o primeiro passo rumo a uma investigação que faça jus à natureza ímpar da ciência psicológica. Qualquer investigação que se queira sensata neste campo deve começar com a mesma postura que tiveram os pensadores até agora mencionados, ou seja, a cautela de procedência filosófica deve servir de exemplo à necessária cautela de procedência científica, tendo-se em mente que o objeto de estudo desta ciência possui certas características que comprometem definições precipitadas. Atento a estes problemas, Jung já com sessenta anos de idade ainda dava declarações desconcertantes a respeito do cenário caótico que envolvia tanto a psicologia

quanto a psiquiatria. Em 1935, na série de conferências que proferiu em uma clínica de Londres, conhecidas por *Tavistock Lectures*, Jung afirmaria que:

Parece-me, às vezes, que a psicologia ainda não compreendeu nem a proporção gigantesca de sua missão, nem a perplexidade e desanimadora complicação da natureza de seu objeto: a própria psique. É como se mal estivéssemos acordando para essa realidade, com a madrugada ainda muito obscura para compreendermos perfeitamente o porquê da psique, constituindo-se no *objeto* da observação e do julgamento científicos, ser ao mesmo tempo o seu *sujeito*, o *meio* através do qual se fazem tais observações (1998b, p. 25).

Esta é uma tônica que se pode dizer, sem receio de errar, ter acompanhado toda a trajetória de Jung, do seu tenro início como psiquiatra, trabalhando junto a Eugen Bleuler (1857-1939) na clínica Burghölzli, em Zurique, nos primeiros anos do século XX, até os tempos de sua maturidade, como se pode ver na citação acima. Desde o início de sua carreira, incomodava-o a intransigência das variadas formas de reducionismo praticadas “em nome da ciência”. De volta àqueles anos, naquela mesma Conferência pronunciada há exatamente um século atrás, citada alguns parágrafos acima, *O conteúdo da psicose* (1908), vale a pena examinar outro lance revelador desta preocupação de Jung para com o objeto psíquico, quando dizia:

A psiquiatria nasceu, portanto, no seio de um materialismo pernicioso. E isto é compreensível. Há muito tempo ela vem privilegiando o órgão, o instrumento, em detrimento da função. A função se apresenta como um apêndice do órgão e a psique como apêndice do cérebro. Assim, na moderna psiquiatria, a psique ocupa um espaço bem pequeno. Enquanto foram feitos grandes progressos no campo da anatomia cerebral, quase nada sabemos sobre a psique, talvez menos do que antes. A moderna psiquiatria se comporta como alguém que pretendesse descobrir o sentido e a finalidade de um edifício, fazendo a análise mineral de suas pedras. Façamos uma estatística para ver quais e quantos doentes mentais apresentam lesões cerebrais significativas! (JUNG, 1986a, p. 145, sem grifos no original).

As últimas linhas desta citação são oportunamente evocativas. O leitor mais atento deve estar pensando: “eu já li alguma coisa sobre metáfora com

edifícios!” Eis que ressurgue a parábola mais famosa de Ryle, a respeito de sua tentativa em desfazer a idéia de “mente”, comparando-a com a noção de “universidade”. Naquela narrativa alegórica, estes dois termos estariam aludindo apenas a meros conceitos, *nomina, flatus vocis*, como diriam os escolásticos medievais defensores do nominalismo, e não a coisas reais. Mas toda a argumentação ryleana, como vimos, fundava o seu conceito de “coisa palpável” sobre bases típicas do século XIX, isto é, subentendia uma noção de matéria ainda calcada num realismo ingênuo, que confundia a substância material com a noção de “solidez”. Mas de sua alegoria, para este momento, é ainda mais pertinente retomarmos a forma como Ryle construiu sua argumentação, no sentido tipicamente reducionista do “grande” para o “pequeno”. Quer dizer, para Ryle, os edifícios (ou prédios) eram “reais”, mas não o conjunto que os abrangia, que chamamos de “universidade”. Este último seria mero conceito. Conforme demonstramos naquele capítulo, esta argumentação pode facilmente ser invertida sobre as mesmas bases empregadas por Ryle, inversão esta que poderia tornar o “prédio” um mero conceito, e a “universidade” algo palpável, uma vez que a noção de coisa (que preferimos chamar de fenômeno) varia sempre do mais concreto ao mais abstrato, algo que depende do ponto de vista do observador. Na ocasião, evocamos a idéia gestáltica para nos auxiliar neste esclarecimento, mas qualquer pesquisador atualizado sabe que muita coisa depende das condições em que se encontra o observador, particularmente na física relativista e na física quântica. Ora, a metáfora junguiana do trecho acima é exatamente uma inversão da argumentação de Ryle – este valorizava o “pequeno” para sustentar “substancialmente” o conceito do “grande”; Jung valoriza o sentido fenomenológico do “grande”, o qual não pode ser suficientemente explicado por uma redução ao “pequeno”. Pois o sentido (e a finalidade de um edifício) vai muito além dos minerais que o compõem. Como talvez afirmasse Chalmers (1997), as propriedades do sentido e da finalidade do edifício são diferentes das propriedades dos minerais, não podendo ser reduzidas a estas últimas.

Mas o pronunciamento de Jung naquela Conferência não evoca somente a narrativa ryleana. Quando ele critica o fato de que “a função se apresenta como

um apêndice do órgão e a psique como apêndice do cérebro” também está invertendo o sentido da metáfora freudiana dos “andaimes” em relação ao “edifício”. Na tendência mais realista de Freud, os andaimes do prédio (o “aparelho” nervoso) eram a parte “real” de todo o sistema, e não poderiam ceder este trono à parte das imagens que transitavam energeticamente por estas estruturas, da mesma forma que num microscópio as imagens surgem em pontos ideais em meio ao espaço de suas lentes (FREUD, 1999, p. 517). “Não tomemos os andaimes pelo edifício”, dizia Freud. O “edifício freudiano”, então, seria equivalente ao “ponto de vista psicológico” que Jung se esforçava por ressaltar, mas que Freud submete ao aparelho (aos andaimes do sistema). O peso de valores que cada um deles atribui, ora ao sentido do edifício, ora às estruturas físicas que o compõem, desvelam com nitidez suas antagônicas posturas epistêmicas. Comparando mais de perto ambas as metáforas, o cérebro, na fala de Jung, está para os andaimes na fala de Freud, assim como o edifício deste último para a psique na fala de Jung. Só que “cérebro” ou “andaimes”, em Freud, recebem o “grosso” da carga epistêmica enquanto causalidade do edifício como um todo, carga esta que, em Jung, é depositada no próprio sentido do “edifício” ou na vivência imediata da “psique”, sem a necessidade do estabelecimento de conexões causais, como veremos mais adiante. Veja o leitor, novamente, que são duas óticas válidas, cada uma a partir de um princípio. São opostas, pois trilham aquela psicofísica almejada por ambos a partir de um dos extremos da fenomenologia binária do problema mente-corpo. Esta oposição entre a psicofísica realista de Freud e a psicofísica idealista de Jung, em última análise, pode ser tomada como complementar, pois revelam, na verdade, os dois aspectos da fenomenologia em torno do objeto psicológico que viemos colocando em evidência até aqui.

Uma outra ponta de interpretação que podemos extrair daquele pronunciamento junguiano diz respeito ao emprego do termo “apêndice”. Na filosofia da mente, este termo nos remete ao conceito de “epifenômeno”, particularmente difundido por Frank Jackson na década de 80 do século passado, em seu artigo *Epiphenomenal Qualia* (1982), no qual defende um dualismo

epifenomenal para a relação corpo-mente. Embora Jackson se esforçasse por salvaguardar a noção de mente em seu dualismo, em franca crítica ao fisicalismo de autores como os Churchlands, acabou situando a “mente consciente” na mesma categoria epistêmica das diversas versões psiquiátricas e psicológicas que situam, como afirmara Jung, “a psique como apêndice do cérebro”. Ora, um epifenômeno é apenas o efeito colateral de um processo subjacente. Situar a mente consciente (os *qualia*) desta maneira é degradar o seu *status* epistemológico à condição mesmo de um “apêndice” do cérebro. Em resposta a isso, o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) teria dito exatamente o inverso, muito antes do nascimento oficial da própria filosofia da mente, em sua famosa obra *Matière et Mémoire* (Matéria e Memória):

O cérebro não deve portanto ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é “efetuar a comunicação”, ou fazê-la aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe (BERGSON, 1999, p. 26).

Bergson, como Jung, não reduz a esfera do mental à esfera do corpo. Jung, ao estilo de Bergson, quer situar a oposição fundamental deste problema em uma “balança epistêmica” mais justa, ou seja, disposta de tal modo que os aspectos abstratos de tudo o que aluda ao sujeito humano possam ser equiparados de modo mais simétrico com relação aos aspectos concretos da existência humana. Na medida em que Jung se defrontava com esta desigualdade, constelada por uma ciência que sabidamente privilegiava o enfoque realista, é natural que o seu viés idealista ficasse cada vez mais acentuado, até por uma necessidade de compensação dos exageros que percebia. Em suas palavras, Jung chegaria a dizer que: “sufocado pela multidão dos objetos externos conhecidos, o sujeito de todo conhecimento eclipsou-se temporariamente, até a aparente inexistência”⁶⁷ (1998a, p. 176). Mas era preciso buscar, então, um enfoque para o objeto psicológico que conseguisse transpor o cabo de guerra estabelecido pelos extremos nomeados por realismo e idealismo, ainda que, como dissemos acima, um equilíbrio perfeito entre eles seja quase uma utopia. Ora,

⁶⁷ Trecho extraído da célebre Conferência que publicou sob o título *Der Geist der Psychologie* (Do espírito da psicologia), em 1946, a qual figura hoje como “Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico”, tal como publicada pela Editora Vozes para a língua portuguesa no Volume VIII das Obras Coletadas.

mas que enfoque ou modelo para o objeto psicológico pode ser melhor do que algum que justamente pressuponha este paradoxo? Não seria a “psique”, usando a terminologia de Jung, a própria cristalização de uma antinomia? Se assim o for, um modelo para concebê-la deve pressupor esta ambigüidade, a mesma pressentida tanto por Freud quanto por Jung. Em uma Conferência realizada em 1935⁶⁸, na Associação de Medicina de Zurique, Jung se coloca a este respeito quando afirma:

As contradições em qualquer ramo da ciência comprovam apenas que o objeto da ciência tem propriedades que por ora só podem ser apreendidas através de antinomias; como a natureza ondulatória e corpuscular da luz. [refere-se ao dualismo onda-partícula] Só que a psique é de natureza infinitamente mais complicada que a luz, razão certamente do grande número de antinomias necessárias à descrição satisfatória da essência do psiquismo. Uma das antinomias fundamentais é a proposição: *a psique depende do corpo, e o corpo depende da psique*. Para ambas as afirmações desta antinomia existem provas óbvias, de tal maneira que um juízo objetivo não poderá decidir-se pela preponderância da tese sobre a antítese. A existência de contradições válidas põe em evidência as dificuldades extraordinárias que o objeto da investigação coloca à inteligência do pesquisador; por isso, ao menos por enquanto, as afirmações que se podem fazer são válidas apenas relativamente (JUNG, 1988, p. 2).

Este trecho sintetiza vários de nossos argumentos para o objeto psicológico. Quando Jung afirma que a complexidade do objeto psíquico justifica o “grande número de antinomias necessárias à descrição satisfatória da essência do psiquismo”, está corroborando nossa problematização em torno deste objeto, quando postulávamos, durante a Introdução, acerca das variadas combinações que as diversas escolas de psicologia engendram a partir do que chamamos de padrão de fenomenologia binária. E da forma como se coloca a respeito do que entendia serem as relações entre a psique e o corpo, ali pelos anos 30, já é possível antever um conceito que amadureceria com a ajuda de seu mais duradouro interlocutor, Wolfgang Pauli, mas que só tomaria a forma de publicação nos anos 50: sincronicidade⁶⁹. Pois quando evidencia a antinomia “a psique

⁶⁸ “Princípios básicos da prática da psicoterapia”.

⁶⁹ Este conceito de Jung afirma que as relações entre a mente e o corpo podem se dar em um nível “acausal”, isto é, acontecimentos psíquicos e acontecimentos físicos poderiam se entrecruzar em um tipo de conexão que Jung chamou inicialmente de “coincidências significativas”, algo muito semelhante com o princípio medieval de *correspondentia*, no qual o princípio de causalidade não se aplica como caminho de explicação.

depende do corpo, e o corpo depende da psique”, está de outra forma, colocando em xeque o princípio de causalidade do qual se vale a ciência para explicar a relação entre as coisas. A relação de causalidade unilateral, que normalmente se postula do corpo como “causa” e da psique como “efeito” torna-se relativizada aí, cedendo lugar a uma relação bilateral. Deste modo, talvez este princípio, tão caro à ortodoxia de nossa ciência, não seja o mais adequado para explicar o problema mente-corpo e, com ele, uma definição para objeto psicológico. Para a construção deste tipo de reflexão, era preciso, primeiramente, portanto, retirar aquela noção de observador, sujeito ou psique de sua condição de subordinação causal aos processos físicos. Era preciso o derradeiro estabelecimento daquilo a que Schopenhauer postulou como sendo “duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis” (2005, p. 46), quando se referia à díade sujeito-objeto, isto é, em outros termos, o estabelecimento de uma relação que respeitasse a simetria natural entre as manifestações da mente e do corpo. Pois, em lugar de considerar a mente consciente como mero conceito (Ryle), ilusão de nossa linguagem do senso comum (Rorty, Churchlands), ou um epifenômeno do cérebro (Jackson), por que não assumir de uma vez por todas que estamos diante de um fenômeno?!! Contrariando o critério de Ryle, podemos encarar a mente consciente como um fenômeno legítimo. Aparentemente, esta é a terminologia mais adequada para tratarmos do objeto psicológico em sua circunscrição pelo problema mente-corpo, não apenas porque permite um enfoque não-reducionista das manifestações dos *qualia*, mas também porque possibilita superar o impasse, até certo ponto, entre monismo e dualismo, conforme veremos nos próximos parágrafos.

Embora bastante pertinente, não é fácil pensar “fenomenologicamente”. Obriga o pensador a vencer uma série de obstáculos ditados pelos seus próprios preconceitos filosóficos e científicos, exercitando-se no que E. Husserl (1859-1938) gostava de chamar de *époché*, conceito este retomado de Aristóteles, ou seja, praticando a suspensão temporária dos próprios juízos, toda vez que se quer abarcar um fenômeno de modo mais fidedigno (HUSSERL, 2001, p 38). Em se

Na obra *A permuta dos sábios* (XAVIER, 2003), o capítulo VI é dedicado exclusivamente à elucidação deste conceito.

tratando do objeto psicológico, tal suspensão de juízos infelizmente pouco se verifica. E o esperado respeito à sua fenomenologia de dupla-face, conforme chamamos na Introdução, em boa parte das teorias acaba sendo tragado por variadas formas de reducionismo, o que compromete, por sua vez, aquele reconhecimento mútuo de pertencerem à mesma ciência, que também já discutimos na abertura desta tese. De acordo com nosso entendimento, o caminho para o reconhecimento da unidade científica da psicologia passa pelo reconhecimento de sua própria fenomenologia. Porém, de acordo com Chalmers (1997), ainda parece haver forte resistência a este reconhecimento. Segundo seu entendimento, o avanço nas ciências cognitivas, por exemplo, não teria representado uma quebra da ortodoxia que quase sempre norteou o tratamento da ciência para os processos mentais, no sentido em que negligencia a fenomenologia intrínseca a estes processos. O impacto principal do avanço cognitivista foi abrir a “Caixa de Pandora” skineriana e olhar para os conteúdos proibidos que haviam no interior desta caixa, buscando os nexos causais de seus mecanismos com o comportamento observado. Com efeito, as ciências cognitivas, em comunhão com as neurociências, detêm o valioso mérito de terem avançado pelos domínios do que passou a ser conhecido por *software* do comportamento humano, na medida em que constroem uma engenhosa ponte entre este comportamento e o *hardware* que o acompanha⁷⁰. Em relação a B. F. Skinner (1904-1990), isto já teria representado uma enorme revolução, contrária ao que ele esperava. Mas para o fenômeno da “consciência”, esta fusão que acabou se verificando entre behaviorismo e cognitivismo não abriu os cadeados de sua clausura epistemológica. Quer dizer, no determinismo de boa parte destas teorias, não há muito espaço para a fenomenologia específica dos *qualia*, desde que, na busca por uma explanação dos comportamentos, suas causas sejam depositadas em processos mentais e cerebrais que não precisam necessariamente ser “conscientes” (CHALMERS, 1997). Conforme assevera o

⁷⁰ Nesta metáfora cognitivista, o hardware dos processos mentais estaria situado particularmente no cérebro, enquanto o software, que na linguagem computacional são os programas que “rodam” no hardware, poderia ser atribuído às funções mentais clássicas, tais como sensação, percepção, atenção, memória, aprendizagem, pensamento e linguagem.

mentor do dualismo de propriedades, “do ponto de vista das ciências cognitivas, um estado interno responsável por causar um comportamento é igualmente mental, seja este consciente ou não” (1997, p. 11). É neste sentido que Chalmers situa uma parte considerável das versões teóricas em psicologia, entre elas as cognitivistas, quando diferencia aqueles dois modos de concepção para a mente que já havíamos citado durante o segundo capítulo, quando discutíamos sobre Ryle. A concepção assim nomeada por Chalmers como “psicológica” daria conta de explicar sobre as bases causais do comportamento, concentrando-se “no que a mente faz”. A concepção por ele nomeada como “fenomenal” concentrar-se-ia “no modo como esta mente sente” (1997, p. 11). Chalmers se esforça por um resgate desta última versão do conceito de mente, deixada de lado por uma ortodoxia que se fez marcante do século XIX para cá. De acordo com sua avaliação, os engajamentos destas teorias psicológicas:

estabeleceram como ortodoxa a idéia de que a explanação do comportamento não é de modo algum dependente de suas noções fenomênicas. A mudança do behaviorismo para a ciência cognitivo-computacional, em sua maior parte, preservou esta ortodoxia. Embora tal mudança tenha trazido de volta o papel desempenhado pelos estados internos, os quais poderiam mesmo serem chamados de estados “mentais”, não havia nada particularmente fenomenal sobre eles. Estes estados eram admitidos precisamente ao nível de sua relevância na explanação do comportamento; qualquer qualidade fenomenal associada era, na melhor das hipóteses, deixada de lado (CHALMERS, 1997, p. 14).

Esta crítica e concomitante diferenciação que Chalmers estabelece no *métier* psicológico é um interessante ponto de partida antes de adentrarmos as assertivas de Jung neste tipo de reflexão, em cujos escritos a terminologia fenomenológica começa a se fazer mais presente a partir dos anos 30. Chalmers, em seu dualismo de propriedades, consegue filosofar de modo mais simétrico do que o dualismo de Jackson, justamente porque dispõe a dupla-face do fenômeno mental de modo a respeitar equivalentemente suas manifestações físicas e corporais de um lado, e suas manifestações subjetivas e conscientes de outro, sem precisar, para isso, recorrer ao epifenomenalismo. Em uma afirmação também desconcertante, que vai muito ao encontro das críticas desfechadas por

Jung, Chalmers salienta que “esta assimilação do fenomenal pelo psicológico [refere-se às duas formas de concepção] me parece ser um erro tão grande quanto a assimilação cartesiana do psicológico pelo fenomenal” (1997, p. 15). Mas por que é tão difícil lidar com a fenomenologia do objeto psicológico? Será um preço tão caro a se pagar para uma ciência?

Todo o drama ao redor de uma concepção para o objeto psicológico parece derivar mesmo de sua própria fenomenologia. Nenhum outro objeto de estudo carrega este estigma. O simples fato de ser um fenômeno que reverbera para a autoconsciência inaugura, por assim dizer, antes mesmo de sua complexidade propriamente dita, um observador que se confunde com o objeto observado. Por um lado, como diria Brentano (1973), o grande precursor da filosofia fenomenológica, este é o maior prodígio da psicologia se comparada às demais ciências. Por outro, esbarra em choque frontal com alguns dos princípios mais caros à Ciência. Como dissemos no início desta tese, estamos diante de uma ciência *sui generis*. E como diria Jung, em Conferência que data de 1928, em Zurique⁷¹:

Na psicologia de hoje somos forçados a admitir que o psíquico, na qualidade de mais imediato, é o mais desconhecido, ainda que pareça o mais plenamente conhecido. [...] Sem dúvida, isto seria um princípio heurístico muito útil por onde começar. [...] Precisamente por ser a psique tão imediata é que a psicologia foi descoberta tão tarde. E, por estarmos ainda nos inícios de uma ciência, é que nos faltam conceitos e definições para apreender os fatos. Faltam conceitos e definições, mas não faltam fatos. Pelo contrário, somos cercados, quase encobertos pelos fatos, em flagrante contraste com a situação das outras ciências onde devemos, por assim dizer, procurá-los e cujo grupamento natural, como no caso dos elementos químicos e das famílias de plantas, nos dá um conceito só compreensível *a posteriori*. Bem diferente é a situação com a psique: aqui uma atitude com visão empírica nos mergulha apenas na torrente sem fim de nosso acontecer psíquico subjetivo (1991a, 485).

Quando Jung se refere à exuberância de “fatos” que circunscrevem o objeto psicológico está, em outros termos, mostrando-se atento aos seus “fenômenos”. E o seu irrepreensível caráter empírico – como ele gostava de dizer: “os objetos

⁷¹ Esta Conferência foi proferida no Encontro de Médicos de Doentes Mentais, e figura hoje como um dos anexos à obra *Tipos Psicológicos*.

de que me ocupo situam-se dentro dos limites do experimentável (1998a, p. 146) – ao contrário de estabelecer crivos rígidos à sua coleta de informações, mantinha-o receptivo a todas as manifestações que pudesse abarcar, fosse da realidade natural, fosse da realidade psíquica. Esta é a postura fundamental que se pode apontar no Jung “pensador da psicologia”. Foi esta franca disposição diante dos fatos (fenômenos) que permitiu-lhe avançar por fronteiras do horizonte psicológico que infelizmente eram (e ainda são) atribuídas apenas às investigações de cunho metafísico. Isto nos remete, *en passant*, àquela clivagem ocorrida ao tempo de Descartes – o século XVII, conforme discutíamos naquele capítulo, contribuiu sobremaneira para a cristalização de um hiato intransponível entre natureza e espírito, o que gerava situações no mínimo curiosas, tal como a atitude epistemologicamente “separatista”, e não menos contraditória, de alguns religiosos que podiam ser, dependendo da ocasião, ou metafísicos de ofício, ou inveterados mecanicistas – Esta “síncope histórica” que eliminou o “vitalismo”, único princípio heurístico capaz de servir de elo entre espírito e natureza àquela época, por um lado deu grande impulso à ciência em seus aspectos materiais, mas por outro acabou gerando um ambiente intelectual no qual estudar “metafísica” não podia mais se confundir com estudar a “matéria”. O problema é que a natureza, que segundo entendemos abarca esta e todas as demais clivagens, não se comporta como “apartada” de um trono celestial, mas, como procuraremos argumentar no próximo capítulo, é muito mais provável que a natureza, em seu conceito “ampliado” ou “dilatado”, particularmente pelo Romantismo de Schelling, seja um *dégradé* com inúmeras possibilidades entre os extremos que nossa fenomenologia capta como “concreto” e “abstrato”, ou “matéria” e “espírito”. De qualquer modo, o que terminou prevalecendo nos séculos que se seguiram, ao invés do resgate de antigos princípios, almejado pelos românticos, foi a inclemente navalha de Ockham positivista⁷². Eis porque, já em pleno vigor do século XX, Jung ainda tinha de se justificar a respeito de suas pesquisas nos mais variados campos, quando, vez por outra, dizia: “a psicologia não pode e não quer afirmar “verdades”

⁷² Permito-me aqui estabelecer esta expressão metafórica, em alusão ao nominalismo de Guilherme de Ockham (1300-1349), cujas idéias influenciaram bastante o Positivismo da segunda metade do século XIX.

metafísicas. Ela se ocupa exclusivamente da *fenomenologia psíquica* (1998b, p. 309).

A terminologia fenomenológica, portanto, e a idéia que ela encerra, combinava-se perfeitamente à atitude de abertura diante dos fatos, típica do pensamento de Jung, atitude esta que podemos chamar de um empirismo não-reducionista. Jung tinha bem claro para si mesmo os “limites do experimentável”, como também tinha, na via oposta, bem evidente para si mesmo todo um montante de fenômenos naturais e humanos que simplesmente não se encaixavam naqueles “crivos de seleção” da ciência ortodoxa. Ora, uma tendência comodista de muitos representantes desta ortodoxia, quando defrontada com aquilo que Kuhn conceituou como “anomalias”, sempre foi colocá-las à deriva, em uma condição de marginalidade com respeito ao *status* vigente na ciência. Pois como lidar com um fenômeno como a “consciência”? Como poderia uma ciência pautada na objetividade, lidar com esta faceta subjetiva da psicologia, à qual Chalmers se referiu como “fenomenal”?

A cisão estabelecida entre o mundo objetivo da matéria e o mundo inatingível do espírito, pelo século XVII, deveria ceder lugar a um outro tipo de fronteira, muito mais sábia e ponderada do que a ocorrida naquele tempo. E isto, de fato, foi realizado por Kant no século seguinte. À sua época, havia uma contenda entre empirismo e racionalismo bastante semelhante à existente entre realismo e idealismo. Alguns intérpretes da história do pensamento consideram estas oposições irrelevantes. Não pensamos que seja o caso. Elas expressam, de uma maneira ou de outra, a mesma atávica oposição que a existência nos outorga entre sujeito e objeto, oposição esta que também se expressa, por sua vez, no problema mente-corpo e, conseqüentemente, nas dificuldades de conceituação para o objeto psicológico. Kant consegue, habilmente, sanar boa parte daquele antagonismo quando estabelece a diferenciação entre fenômeno e o termo que cunhou, “númeno”. Sem a pretensão, obviamente, de uma exposição mais completa da obra de Kant, o trecho a seguir será suficiente para darmos curso às nossas reflexões:

Quando consideramos os objetos dos sentidos – como é justo – simples fenômenos, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não a conhecermos como é constituída em si mesma, mas apenas seu fenômeno, isto é, a maneira como nossos sentidos são afetados por este algo desconhecido. O entendimento, portanto, justamente por admitir fenômenos, aceita também a existência das coisas em si mesmas, donde podemos afirmar que a representação de tais seres, que servem de fundamento aos fenômenos e, por conseguinte, a representação de simples seres inteligíveis, não só é admissível como inevitável. Nossa dedução crítica não exclui de maneira alguma tais coisas (*noúmena*) (KANT, 1974, p. 143).

O que Kant está nos dizendo é que o termo “fenômeno”, transliterado do grego como *phainómenon* (“coisa que aparece”), já pressupõe, em si mesmo, um outro ente que lhe dê fundamento, a “coisa em si mesma” por detrás do véu das aparências de nossos sentidos, o que passou a chamar de “númeno”. Pois se captamos “aparências”, estas originam-se a partir de alguma coisa e, ainda que não saibamos o que são estas coisas, nossa razão é capaz de inferi-las. De acordo com o estabelecimento desta fronteira, portanto, não podemos ter acesso à natureza última das coisas, mas apenas às suas imagens, os fenômenos. Depreende-se claramente a partir daqui a primeira sentença que dá início à obra mais robusta de Schopenhauer: “o mundo é minha representação” (2005, p. 43). Na mesma obra, Schopenhauer ainda diria, parafraseando Kant: “a experiência inteira é apenas conhecimento do fenômeno, não da coisa-em-si” (p. 237).

A diferença deste tipo de fronteira filosófica, entre fenômeno e númeno, com relação àquela clivagem seiscentista, entre natureza e espírito, pode ser assim elucidada: na separação radical entre natureza e espírito, constelada com a inauguração da Modernidade na forja do mecanicismo, as coisas naturais, em sua máxima diferenciação das espirituais, passam a ser encaradas ingenuamente como coisas “reais”. Assim procedendo, também se estabeleceu, na via oposta, uma complacência para com as coisas do espírito, em sua máxima abstração, tão intocável e inalcançável que só poderia ser tratado pelos religiosos ou pela ultra-refinada racionalidade cartesiana. Em outras palavras, nesta forma de limitação para o conhecimento, dividindo coisas físicas do lado da existência e coisas

metafísicas do lado da transcendência, o “realismo” ganhou poderes além de sua competência, caindo naquilo a que costumeiramente chamamos de “ingênuo”, pois não haveria mais qualquer tipo de reflexão crítica a respeito de nossas relações com os objetos do mundo, uma vez que este tipo de reflexão é justamente oriunda da contraparte mais abstrata e idealista, a mesma que havia sido apartada do mundo da matéria, relegada aos confins religiosos e recônditos racionalistas. Daí porque, como explicamos no primeiro capítulo, tenha-se gerado a separação tão drástica entre mente e corpo, na qual, segundo nosso entendimento, Descartes teria sido o “último elemento a chegar à cena do crime”. A limitação do conhecimento implícita aí dizia respeito apenas a “competências”: aos filósofos naturais mecanicistas caberia tratar do mundo da matéria; aos religiosos caberia tratar do mundo de seus dogmas transcendentais; e não se poderia, em hipótese alguma, estreitar a distância que os separava. Isto gerou conseqüências também para o lado da religiosidade ortodoxa que, diferentemente dos cultos pagãos, não mais podia cultuar seus ritos em comunhão com a natureza. Já com respeito à fronteira estabelecida por Kant entre fenômeno e númeno, a limitação de nosso conhecimento volta-se não para uma clivagem entre dois mundos, mas para o próprio sujeito, o ator principal no cenário deste conhecimento. Nesta fronteira, as tendências realista e empirista, que até então supervalorizavam, respectivamente, os objetos e os sentidos, são abrandadas pela noção de fenômeno, que vai dizer: “isto aí que você está olhando ou pegando é apenas a aparência do objeto, captada e organizada pelos teus sentidos e pela tua consciência!” E as tendências idealista e racionalista, antes relegadas aos mais altos confins da metafísica cartesiana ou religiosa, passavam a ser contempladas com a simples revalorização do sujeito que conhece neste mundo e nesta mesma natureza. Imanência e transcendência eram, então, reaproximadas com o auxílio filosófico que concebe a fronteira entre fenômeno e númeno.

Em grande medida, Jung pôde contar com esta base filosófica estabelecida no século XVIII. Daí derivaram muitas de suas conceituações e conjecturas, especialmente em torno de alguns conceitos que, à medida que amadureciam em seu pensamento, foram sendo apresentados em forma de pares de opostos e

simétricos, tais como arquétipo – imagem arquetípica, representável – irrepresentável, concretável – não-concretável. Estes pares, em especial, traziam no seu bojo a marca indelével do pensamento kantiano, pois Jung frisava a importância de diferenciar as imagens arquetípicas dos arquétipos em si mesmos, as representações daquilo que as fomenta, e a concretabilidade daquilo que não podemos conceber. Em síntese, por detrás de qualquer imagem consciente, há sempre um númeno inconsciente, inalcançável para nossa razão, fronteira esta que Jung sempre lembrava em seus escritos, particularmente nos anos 40, quando seu conceito de arquétipo atingiria o ápice de sua maturação⁷³. É bem verdade que a tendência de Jung em refletir sobre pares de opostos há muito já conduzia seus pensamentos, algo herdado possivelmente de suas leituras de Schelling, um estilo no qual não poupava esforços para refletir acerca dos inúmeros paradoxos que envolvem a condição humana. Como psiquiatra, por exemplo, Jung estava bem atento às fronteiras entre consciente e inconsciente. Mas o problema mente-corpo, porquanto fosse mais um daqueles “pares de opostos”, era recorrente em seus escritos e palestras. De volta aos anos 20, naquela mesma Conferência proferida na Sociedade Literária de Augsburg, Jung teria dito:

A alma e o corpo são presumivelmente um par de opostos e, como tais, são a expressão de *uma* só entidade cuja natureza não se pode conhecer nem a partir das manifestações materiais exteriores nem através das percepções interiores e diretas. [...] Externamente, este ser é um corpo material mas, considerado do interior, parece constituído de uma série de imagens das atividades vitais que têm lugar no organismo. Os dois constituem uma só realidade, e acomete-nos a dúvida se, no final de contas, toda esta separação entre alma e corpo nada mais seja do que mero expediente da razão para que percebamos os dois lados da mesma realidade, uma separação – conceitualmente necessária – de um

⁷³ “Arquétipos”, de acordo com a concepção junguiana, podem ser entendidos como sendo os fatores ordenadores que condicionam *a priori* nossa percepção, racionalização e interpretação de mundo. Suas imagens equivalem às categorias kantianas ou às “idéias” de Platão. Assim, as noções que possuímos, de “pai”, “mãe”, “beleza”, “herói”, “perfeição”, “bem” e “mal”, dentre outras, são apenas alguns exemplos das inúmeras formas através das quais construímos nossa imagem de mundo e de existência. Fiel à fronteira kantiana, Jung vai reiterar nos anos 40 o fato de que não temos acesso consciente à fonte última destes arquétipos, uma fonte que Jung nomeou como “psicóide”, o equivalente do númeno kantiano. O que temos deles é apenas a sua vivência, uma vivência que nos chega em forma de imagens, tal como do Sol só conseguimos formar uma idéia indireta através de seu calor e luminosidade, mas jamais somos capazes de contemplá-lo diretamente com os olhos.

só e mesmo fato em dois aspectos aos quais atribuímos indevidamente até mesmo uma existência autônoma. (1998a, p. 335).

Uma leitura desavisada da obra junguiana poderia interpretá-la como “dualista”. Mas esta não é a mais fiel de suas leituras. A questão é que Jung não fechava os olhos àquilo que viemos chamando de fenomenologia da dupla-face, ou binária. Pelo contrário, mantinha-se atento às diversas “antinomias”, como ele mesmo gostava de se referir, das relações entre psique e corpo. Mas, assim como Freud não abandonava em momento algum a sua âncora em Darwin, Jung também não abria mão de seu porto seguro em uma concepção de natureza unificada, outra herança dos românticos. E graças à fronteira filosófica kantiana, já era possível lidar com esta antinomia de modo a considerar suas antagônicas manifestações como fenômenos que, embora diferentes, fossem oriundos da mesma fonte (um númeno subjacente). Em lugar de um dualismo, a passagem acima aproxima-o sobremaneira do monismo de atributos de Baruch Spinoza (1632-1677), um filósofo que, em pleno século XVII, ainda conseguia manter natureza e espírito unidos por um elo que não precisava ser causal, pois tratavam-se apenas de atributos diferentes, oriundos de uma mesma essência. Em suas palavras, “a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância compreendida desde logo sob um atributo, como sob outro” (SPINOZA, In: ZWEIG, 1955, p. 120).

Uma outra leitura desavisada, poderia confundir o monismo spinoziano com a chamada teoria da identidade mente-corpo. Mas não demora muito para o leitor mais atento perceber que no pensamento do filósofo pós-renascentista não há qualquer vestígio de reducionismo, ao passo que nesta teoria contemporânea tal “identidade” ocorre às expensas de tudo o que é mais caro aos aspectos idealistas. Ora, o problema com o diálogo das imponderabilidades do problema mente-corpo é que as tentativas de fundirem os extremos antinômicos terminam, não raro, com a pulverização de um na “substância” do outro. Este nosso parecer é corroborado por Chalmers. Em certo momento de sua obra, ele expressa um raciocínio que se mostra bem atento à noção de “diálogo” entre opostos que dá

título a esta tese, no sentido de que chega a conjecturar sobre um elo mais profundo, análogo à noção de númeno, que estreite a distância entre mente e corpo, mas cuja concepção não deveria priorizar uma das partes deste diálogo à revelia da outra:

Concebivelmente, alguma análise profunda poderia revelar uma conexão fundamental entre o fenomenal e o psicológico [refere-se, respectivamente, aos aspectos abstratos da mente consciente e aos aspectos corpóreos da mente que subjazem seu comportamento, conforme já explicado em momentos anteriores], mas isto não seria uma tarefa trivial, e não é algo a ser alcançado por estipulação de prioridades. Assimilar o fenomenal à prioridade do psicológico, para alguma explanação profunda, seria como que trivializar o problema da experiência consciente; e assimilar o psicológico ao fenomenal seria como limitar vastamente o papel do mental na explicação do comportamento (CHALMERS, 1997, p. 16).⁷⁴

Tal como dissemos, e tal como Jung também percebia, a tendência da modernidade sempre foi em prol da fenomenologia material:

Em algum lugar a alma é corpo vivo, e corpo vivo é matéria animada; de alguma forma e em algum lugar existe uma irreconhecível unidade de psique e corpo que precisaria ser pesquisada psíquica e fisicamente, isto é, tal unidade deveria ser considerada pelo pesquisador como dependente tanto do corpo quanto da psique. A concepção materialista concedeu a primazia ao corpo e relegou a psique à categoria de fenômeno derivado e de segunda classe [...] um “epifenômeno”. O que em si é uma boa hipótese de trabalho, ou seja, que o fenômeno psíquico vem condicionado pelos processos corporais, tornou-se no materialismo, um desmando filosófico. Qualquer ciência séria sobre o organismo vivo há de rejeitar este desmando, pois [...] tem patente diante dos olhos que a matéria viva ainda possui um segredo indecifrado (JUNG, 1991a, p. 500).

A possibilidade de amortizar os descompassos entre realistas e idealistas, ou entre racionalistas e empiristas, com o advento dos postulados kantianos de fenômeno e númeno, não chega naturalmente a resolver o problema mente-corpo e, tampouco, o problema de uma definição para o objeto psicológico. Mas se

⁷⁴ Repare-se que Jung e Chalmers fazem uso diferente do termo “psicológico”, embora ambos estejam defendendo os mesmos aspectos fenomenológicos do objeto psíquico. Para evitar confusão, é bom que se diga que o uso que Jung faz do ponto de vista “psicológico” é análogo ao que Chalmers faz do termo “fenomênico” ou “fenomenal”.

levamos em consideração que de um mesmo númeno podem advir duas categorias distintas de fenômenos que nos chegam à percepção, esta assunção já é um enorme passo para a filosofia da mente. E pensar nestes termos não chega a ser uma concepção tão exótica para os dias atuais. Em um nível bastante profundo, tanto da matéria quanto do que chamamos de espírito, tanto do corpo quanto da mente, podemos entender que haja um númeno subjacente e unificado, análogo aos conceitos da física quântica como “emaranhado” ou “superposição” dos objetos subatômicos, conceitos estes que nos falam da possibilidade, por exemplo, de que a mesma partícula possa ser captada (fenômeno) simultaneamente em diversas posições. Isto sem mencionar o bem conhecido dualismo onda-partícula, o qual muito lembra a própria dicotomia do problema mente-corpo. Os paradoxos do mundo subatômico, então, lembram sobremaneira os paradoxos das relações mente-corpo. Númenos, arquétipos, emaranhados ou superposições, o fato é que captamos a realidade de um modo no qual as diferenças e separações entre as coisas parecem repousar sobre um manto de interconexões. Assim, fenômenos (Kant), propriedades (Chalmers), atributos (Spinoza) ou representações (Schopenhauer), seriam as diferentes roupagens a encobrir um único elo vital psicofísico, cuja realidade essencial desconhecemos. Daí que a contenda entre monismo e dualismo, em especial, também deixa de ser tão acirrada, podendo até mesmo ser integrada em um modelo filosófico mais amplo. Pois, de acordo com o raciocínio acima, podemos dizer que, ao nível dos fenômenos, somos inevitavelmente dualistas, e ao nível apenas inferível do númeno, somos inapelavelmente monistas. Em curtas palavras, é possível ser monista e dualista simultaneamente, desde que se recorra às noções de fenômeno e númeno, pois no momento em que prestamos atenção às diferenças entre corpo e mente, são os fenômenos díspares que se destacam, mas quando nossa razão nos diz que eles agem simultaneamente, e ainda assim, não se consegue encontrar um nexos causal, torna-se plausível inferir que se tratam das diferentes expressões de um mesmo substrato, ou seja, daquilo a que Heisenberg teria chamado de “energia ou matéria fundamental” (1999, p. 222), quando também se esforçava por aclarar os paradoxos quânticos, entre eles o dualismo

onda-partícula. Compreendendo-se o problema mente-corpo desta forma, monismo e dualismo passam não mais a ser vistos como uma contenda de métodos na qual um sairá “vencedor” e o outro será derradeiramente proscrito das discussões filosóficas. Pois no lugar de uma ótica de exclusão passa a vigorar uma ótica **complementar** para a discussão. Ademais, se o dualismo, com este raciocínio, passa a ocupar apenas a esfera dos fenômenos, resolve-se, por consequência, o maior dos problemas daquele dualismo tradicional, pois não precisamos mais falar, essencialmente, de dois mundos, duas naturezas ou dois cosmos, uma vez que a natureza última de tudo seria um único substrato universal. E, como última implicação que podemos apontar, o conjunto destas constatações pode nos conduzir a um caminho metodológico que permita a elaboração de um modelo também mais amplo para o objeto psicológico, sem os tropeços de concepções reducionistas ou eliminativistas.

Mas seria possível estabelecer a mesma ótica de complementaridade entre realismo e idealismo? Que as noções kantianas, como afirmamos no início do parágrafo anterior, tenham amortecido esta oposição, é um fato incontestável. Mas esta contenda parece ser de grau mais complexo do que o existente entre monismo e dualismo. Entre sujeito e objeto deve haver algo mais a ser dito do que a opção por um ou por dois conjuntos de propriedades ou fenômenos que analisamos no problema mente-corpo. De acordo com Jung, então, qual seria um possível “caminho do meio” entre estes opostos?

Muito embora seja inegável o predomínio do caráter idealista na obra de Jung, conforme ressaltamos no início deste capítulo-ensaio, suas idéias jamais abandonaram uma tendência que ele repetidamente atribuía a si mesmo como “simétrica”, isto é, a mesma tendência que orientava suas reflexões em pensamentos que se estruturavam na forma de pares de opostos. Esperar de Jung que ele se contentasse com o pedestal inatingível de um idealismo não contrabalançado pela sua contraparte realista não é conhecer o verdadeiro intuito do pensamento junguiano. A noção de complementaridade (da qual iremos tratar em mais pormenores ao final deste capítulo), e o tipo de enfoque que esta noção

evocava, era extremamente atraente ao modo de Jung encarar as coisas relativas ao problema mente-corpo. Pouco a pouco, então, Jung caminha para um enfoque mais complementar, exatamente porque conciliatório, pois pondera entre realismo e idealismo, situando o ponto de vista psicológico, que gostava de chamar de psique ou anima, exatamente a meio caminho entre estes extremos, algo que vai ao encontro também de nossa hipótese para o objeto psicológico enquanto um ente híbrido. Já nos anos 20, ainda na mesma Conferência ocorrida em Augsburg, intitulada “Espírito e Vida”, ele anteciparia este enfoque com a seguinte afirmação:

Não tenho a pretensão de contestar nem a validade relativa do ponto de vista realista, a do *esse in re* [do ser real], nem a do ponto de vista idealista, a do *esse in intellectu solo* [do ser apenas no intelecto]; gostaria apenas de unir estes opostos extremos através do *esse in anima* [do ser na alma] que é justamente o ponto de vista psicológico (JUNG, 1998a, p. 337).

Com esta colocação, Jung só queria reiterar a função da psique como o “órgão” por excelência de nossas representações de mundo, sejam as representações oriundas da fenomenologia material, sejam as da fenomenologia que normalmente atribuímos ao terreno dos valores universais, intelectuais e espirituais. É precisamente aí que o pensamento de Jung surpreende, quando ele passa a situar a psique (anima) como o “terceiro elemento” entre estas duas tendências opostas. Novamente Jung parece se debruçar nos ombros de Kant e Schopenhauer ao situar a psique em tal configuração, se bem que possamos também rastrear esta influência em outras raízes, especialmente no pensamento mágico-vitalista, no qual era muito comum a disposição da tríade matéria-anima-espírito. Normalmente tendemos a pensar no problema mente-corpo como sendo o problema entre uma coisa impalpável e misteriosa (a mente) e outra concreta e bem conhecida (o corpo). Mas de um ponto de vista fenomenológico e não menos epistemológico, tanto o corpo quanto a mente, tanto a matéria quanto o que chamamos de espírito, resultam “misteriosos”, na mais precisa acepção desta palavra. E a única coisa neste par de opostos da qual podemos estar certos é a

de que estes extremos nos chegam à consciência, ou seja, aquilo que comumente se chama de conhecimento “imediativo”. Ora, a imediatez de qualquer conhecimento se dá no sujeito que conhece, não importa se você o chame de “consciência”, “organismo”, “cérebro”, “alma”, “comportamento encoberto”, ou “psique”.

Embora a afirmação acima já antecipasse algumas das mais importantes assertivas de Jung, seria somente alguns anos mais tarde que este almejado equilíbrio entre realismo e idealismo poderia atingir um ponto ótimo de maturação em seu pensamento. Dissemos momentos atrás que a terminologia fenomenológica começa a se fazer mais presente na obra de Jung a partir dos anos 30. É também a partir desta mesma década que principiam suas incursões pela epistemologia da física quântica, certamente o ponto mais alto de sua trajetória intelectual em se tratando de suas idéias acerca das relações mente-corpo. Tendo como interlocutor por quase três décadas um físico como Wolfgang Pauli, a história da ciência pôde registrar um dos mais interessantes encontros interdisciplinares ocorridos no mundo ocidental. Com o chamado encontro Jung-Pauli⁷⁵ uma verdadeiramente amadurecida ponte epistemológica entre mente e corpo começava a tomar forma em meados do século XX. No decorrer desta interlocução, que se estenderia através de troca de cartas até quase o final dos anos 50, Jung e Pauli engendrariam as idéias para a busca de uma unidade psicofísica, uma “linguagem neutra” (como chamavam), confrontando diversos postulados e conceitos a partir de seus respectivos campos de estudo. Jung vai ao encontro da matéria, sob a influência da nova física de partículas ali representada pela figura de Pauli. Este, por sua vez, quer inteirar-se dos aspectos psíquicos, sob a influência da psicologia do inconsciente representada pela figura de Jung. Era como se cada um deles buscasse pelos elementos da formação de seu interlocutor, em uma troca mútua que gerou discussões de extrema importância tanto para a psicologia quanto para a física (XAVIER, 2003). Ora, se o estado de fragmentação do objeto psicológico é a consequência mais direta do

⁷⁵ Esta é a expressão que formei no livro *A Permuta dos Sábios*, que publiquei em 2003, para o qual já fiz referência em outros momentos desta tese.

problema filosófico mente-corpo, e se este problema, por sua vez, é a expressão mais sintética, pode-se dizer, da relação entre “espírito” e “matéria”, e não menos entre idealismo e realismo, o que poderia ser mais frutífero para este tipo de investigação do que o encontro entre um físico de partículas e um psiquiatra-psicólogo? Em uma das cartas dirigidas a Pauli, redigida em 1953, há uma sucessão dos raciocínios de Jung que confirmam aquele enfoque complementarista do qual falávamos acima. Esta carta, sob vários aspectos, denotava o ápice e a consagração de longas trocas epistolares com seu maior interlocutor. É nela que se pode perceber também a mesma idéia contida naquela citação dos anos 20, desta vez com a clara influência catalisadora de seus contatos com a física de Pauli. Assim, diria Jung em um de seus trechos:

A grande dificuldade com a qual o pensamento tropeça reside com freqüência em que a antítese não reza: *physis versus* psique, mas *physis versus* pneuma [refere-se ao espírito], enquanto a psique representa o meio entre os dois. Na história moderna considerou-se o espírito como parte integrante da psique e se o identificou como a função do intelecto. Desta maneira, desapareceu, por assim dizer, de nosso campo de visão e foi substituído pela psique, e nos resulta difícil conceder ao espírito uma autonomia e uma identidade como os designamos sem objeção à matéria. Não sei se minha propensão às intuições simétricas é um mero prejulgamento, porém, a mim parece de rigor o pensar complementarmente: à matéria pertence a não matéria; acima, abaixo; à continuidade, a descontinuidade; etc. Um é a condição do outro (JUNG In: MEIER, 1996, p. 166).

De fato, como afirma Jung, o termo “espírito” ainda causa certo desconforto no ambiente acadêmico. Este termo, e seus correlatos, passaram a denotar a própria “sombra” do projeto científico que se consolidou com a modernidade. Com o separatismo mecanicista do século XVII, do qual comentávamos anteriormente, os “bons” objetos da ciência ganham destaque sobre a sombra dos “maus” objetos. Em outras palavras, as coisas que nossos sentidos percebem como mais concretas ganhavam supremacia, perante a ciência, sobre as coisas que nossas percepções captam como mais abstratas, o que justifica, em certo sentido, a necessidade de pensadores como Dilthey em salvaguardar e estabelecer o estatuto das ciências do espírito. O pensamento ocidental assim constituído

esteve habituado, por séculos, a estabelecer aquela fronteira entre o concreto e o abstrato, o físico e o metafísico, na ingênua crença de que se situavam, a ciência e boa parte da filosofia, do lado “correto” das coisas concretas e físicas. Era como se a ciência precisasse se justificar no crivo de um porto seguro realista que não admitia quaisquer outras formas de objeto de estudo que não compartilhassem da solidez dos objetos materiais. Foi-se o tempo, contudo, de depositar na matéria uma absoluta e confiante solidez do que concebemos por “real”, e nas coisas do espírito apenas uma desconfiável névoa de delírios que concebemos por “ideal”. A rigor (epistemológico), de acordo com Jung, ambos são metafísicos:

Na medida em que “espiritualismo” e “materialismo” são expressões sobre o ser, representam juízos metafísicos. São admissíveis só como necessidades do processo de apercepção, ou seja, como etiquetação de categorias de representações do tipo: “isto é de origem espiritual (ou bem, ideal)” ou “isto é de origem física (ou bem, material [real] [...]). O juízo metafísico em curso situa sempre uma parte do psíquico fora, com o que se impede uma unificação de idéia e matéria. A união dos dois domínios só pode realizar-se em um terceiro meio [...] onde tanto a idéia como a matéria se despojam de seus hipotéticos ser em si e para si e se as iguala a um terceiro, isto é, à psique do observador. Em nenhum outro lugar que não seja a psique do indivíduo pode realizar-se a unificação e ser experimentada e reconhecida a consubstancialidade de idéia e matéria (1996, p. 146).

E novamente a rigor (desta vez, fenomenológico), é plausível concluir que ao longo de toda nossa existência captamos e etiquetamos (como diria Jung) certas coisas como “abstratas”, isto é, vivenciamos (*Erlebnis*) uma classe especial de fenômenos que nossa linguagem exprime através de termos como “abstrato”, “espiritual”, “*qualia*”, etc., mas que a modernidade preferiu classificar como “menos” fidedigno do que as coisas pertencentes a uma outra classe de fenômenos, para a qual nossa linguagem empresta termos como “concreto”, “material”, “físico”, etc. A discriminação lingüística sugerida por Ryle propõe que a classe fenomênica das coisas abstratas só mereçam o status de “conceito” (num sentido debilitado para este termo, ou seja, do *flatus vocis*, pois poderíamos empregá-lo num sentido fenomenológico, o que ele não fez). Mas se formos

rigorosos e francos em nossas constatações, não podemos negligenciar uma classe e supervalorizar a outra. Pois é nossa consciência que diferencia duas classes de fenômenos, diametralmente opostas, sem nos “dizer” que uma delas é “real” e a outra mero “conceito”. Ela apenas elege suas diferenças, colocando-as na mesma categoria de fenômenos. Seguindo este raciocínio, falar do que percebemos dos objetos materiais é tão legítimo quanto falar do que percebemos de nossos pensamentos, sentimentos, intuições e imaginação. Aos “olhos” de nossa consciência, não importa se alguns fenômenos são rotulados pela nossa linguagem como “mais abstratos” e outros como “mais concretos”. Todos são percebidos como tais. Ao segurar determinada fruta com minhas mãos, minha consciência diz que isto é uma representação; minha cultura poderá dizer que se trata de uma maçã; e minha linguagem pode classificá-la como um substantivo concreto. Ao inspirar-me com a leitura de um poema, minha consciência também diz que se trata de uma representação; minha cultura poderá nomeá-la como inspiração; e minha linguagem irá classificá-la como um substantivo abstrato. Os objetos designados por “maçã” e “inspiração” são, igualmente, dois enigmas para nossa epistemologia, e os “atos” de experimentar a maçã e a inspiração, como diria Brentano, iguala-os como duas representações para nossa consciência.

Esta é uma atitude fenomenologicamente franca diante do problema mente-corpo que, se não nos capacita a desvendar todos os seus mistérios, ao menos organiza nossas idéias sobre um terreno de investigações mais “limpo”, livre das discordâncias entre o que capta nossa consciência e o que ditam algumas linhas investigativas que negligenciam a ponta mais abstrata de nosso *dégradé* perceptivo. Na verdade, ao contrário do que entenderam muitos críticos, Jung não constrói uma teoria psicológica que beira à metafísica. O que ele faz é reformular a noção evocada por este termo, desfazendo a confusão que a modernidade cristalizou entre o adjetivo de metafísico e o adjetivo de abstrato. As coisas abstratas não são necessariamente metafísicas, pois o que captamos como abstrato (como os *qualia*) já é fenômeno! Metafísico é o “indizível” por detrás do abstrato. Na concepção junguiana, “metafísico” é tudo o que está além, ou fora, de nossas representações, inclusive o “ser” das coisas que julgamos serem “sólidas”

ou “concretas”. Em última análise, o “ser” de qualquer coisa que se encontre fora do âmbito de nossas representações é sempre metafísico, não importando se aos nossos sentidos físicos, ou às nossas percepções, esta ou aquela coisa se configure como concreta ou abstrata. “Empírico”, por outro lado, é tudo o que seja passível de nos chegar à consciência, seja oriundo de uma fonte que “etiquetamos” (ou “rotulamos”) como material, seja oriundo de uma fonte “etiquetada” como espiritual. Assim, a ontologia do “espírito” não é mais metafísica do que a ontologia da “matéria”, um “pensamento” não é mais metafísico que um “comportamento”. Pois se analisarmos as bases últimas sobre as quais se assentam um comportamento ou um pensamento, esbarraremos, em ambos os casos, em certos limites que apontam para fronteiras metafísicas. O estabelecimento sensato desta fronteira é de fundamental importância para prosseguirmos com nossos argumentos. Da forma como a ciência moderna lidou com este conceito, outorgando-o unilateralmente às coisas abstratas, ficou a falsa impressão, em consonância com o separatismo seiscentista, de que tudo quanto fosse metafísico tivesse sido expurgado para o domínio das religiões e afins. Numa espécie de cenário “absolutista”, nossa ciência poderia, então, caminhar com passos firmes rumo ao futuro, sem quaisquer laços com a metafísica, o que em muito foi corroborado e consagrado com o positivismo dois séculos depois. Assim, perdeu-se de vista a principal função desempenhada pelo conceito de metafísica, a saber, o estabelecimento de uma fronteira. O que se está tentando dizer aqui é que o próprio avanço da ciência e da filosofia depende, por estranho que possa parecer, de se ter bem clara a fronteira representada pelo conceito de metafísica, exatamente para se garantir a tão cobiçada segurança nos conhecimentos que acumulamos. Quando Kant postulou esta fronteira ao tratar da distinção entre fenômeno e númeno, em nenhum momento de sua filosofia a metafísica é “esquecida”, como parece ter ocorrido com a modernidade. Um dado sutil parece ter passado despercebido em alguns leitores de Kant: o fato de não podermos falar sobre os conteúdos metafísicos não significa a mesma coisa que perder de vista aquela fronteira metafísica, retirando-a de cena. Ora, saber que em uma casa há um porão totalmente escuro, sem a possibilidade de adentrá-lo

porque você está sem a luz, não quer dizer que o porão deixe de existir naquela casa. Vez ou outra, você irá lembrar que abaixo de sua casa há um porão, especialmente quando alguns encanamentos apresentarem problemas...!

Mas para chegar a esta reformulação envolvendo a noção de metafísica, Jung introduz, em suas conversas epistolares com Pauli, dois novos conceitos que também reformulam a semântica que normalmente atribuímos ao termo “concreto”, quando afirma que:

A respeito do “ser” e do “não ser” [...] eu nunca falo de “ser” mas sim de *concretável* [feststellbar] e *não-concretável* [nichtfeststellbar] *hic et nunc* [aqui e agora]. [...] O ser potencial da matéria em *Aristóteles* significa [...] um grande passo adiante. Ser e não ser são, a meu modo de ver, juízos metafísicos inadmissíveis que só suscitam confusão, ao passo que “concretável” e “não-concretável” *hic et nunc* levam em conta a vinculação do real e do não real ao observador inalienável (1996, p. 145).

É somente no âmbito daquelas cartas que surge esta nova conceituação na trajetória da obra junguiana. Com os conceitos de “concretável” e “não-concretável”⁷⁶, equivalentes às noções de representável e irrepresentável, mas com um requinte semântico em sua conceituação, Jung subverte, por assim dizer, a noção que nos habituamos a associar com o qualificativo de “concreto”. A escolha desta terminologia por Jung não é sem uma boa razão. Propositadamente, Jung desloca a imagem de “segurança” suscitada por este termo, da posição de um realismo ingênuo para a posição do que poderíamos chamar de um realismo mais ponderado. Pois a fronteira epistemológica que a noção de “concretude” pode estabelecer foi empregada pela modernidade como se aludisse diretamente ao “ser” dos diversos objetos do mundo. Tomando de empréstimo os antigos conceitos aristotélicos de “ato” e “potência” (o que agradaria muito à filosofia de Brentano), Jung desvincula a noção de concretude do “ser” dos objetos, vinculando-a, ou melhor, devolvendo-a ao “observador

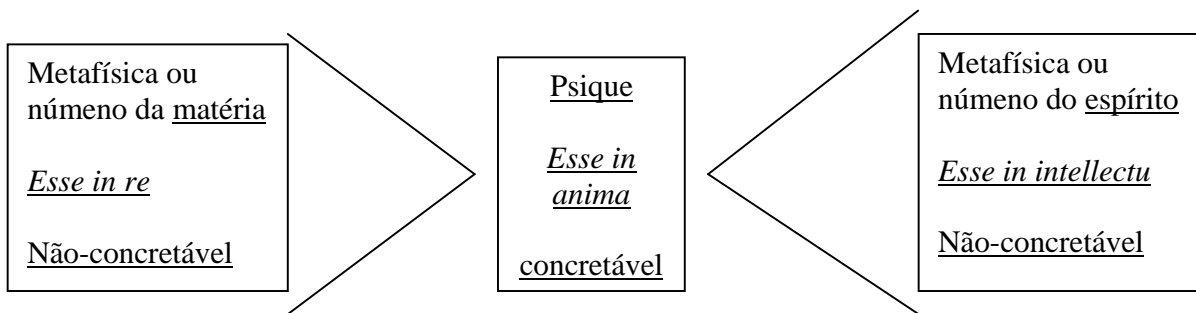
⁷⁶ Na tradução do alemão e depois do espanhol, opto conscientemente pela forma “concretável” ao invés de “concretizável”, apenas por uma questão de estética vocabular. Poder-se-ia também traduzir como “realizável”.

inalienável”, como afirmara no trecho há pouco citado (o que agradaria muito às filosofias de Kant e Schopenhauer). Deste modo, a realidade ou concretude das coisas, num sentido fenomenológico, não está lá fora nos objetos, mas em nosso psiquismo. Concretáveis não são nem o ser do espírito, nem o ser da matéria. Concretáveis seriam apenas as representações possíveis destes dois extremos que nos chegam à consciência. Há coisas potencialmente latentes nos objetos de nossa existência, mas que só chegam a se tornar conteúdo ou ato no momento em que consolidamos suas representações, ou seja, quando as tornamos concretas para nossa percepção e compreensão. Do ser último dos objetos, materiais ou espirituais, só captamos o que seja concretável. Além desta possibilidade imposta pelos limites de nossa consciência, e dos próprios objetos, está algo que só podemos inferir e nomear, chamando este “algo” de “númenos”, “irrepresentáveis” ou “não-concretáveis”. Nas palavras epistolares de Jung:

Podemos dizer de um objeto que é psíquico quando é concretável só enquanto representação. Porém quando tem propriedades que apontam para uma existência própria [...], então nos inclinaremos de forma natural a considerá-lo como não-psíquico (1996, p. 162).

Dos objetos que designamos por “maçã”, “inspiração”, “átomo”, “arquétipo”, “mente” ou “edifício”, por exemplo, captamos imagens que se nos apresentam no que podemos ordenar como duas grandes classes de fenômenos, conforme já sugerimos por diversas vezes ao longo deste trabalho, gerando, então, o que nossa linguagem classifica como substantivos que recebem o qualificativo de “concreto” e substantivos que recebem o qualificativo de “abstrato”. Estas duas grandes classes de fenômenos podem, por sua vez, ser sintetizadas e designadas pelos conceitos de “matéria” e “espírito”. É importante esclarecer novamente que, na acepção junguiana, com a qual concordamos, os termos “abstrato” e “concreto” aludem a fenômenos oriundos de duas fontes, e o termo “concretáveis” alude a ambas as classes destes fenômenos, na medida em que foram “concretados” pela psique, isto é, em outras palavras, na medida em que foram “realizados” pela nossa consciência. O esquema abaixo ilustra graficamente a tríade que situa a

psique como o elo entre as duas classes fenomenológicas, respeitando a sugestão de Jung para esta relação:



Cada uma destas classes de nossa fenomenologia binária, se levadas ao extremo, desembocam no que a filosofia vem chamando por séculos de “realismo” e “idealismo”. Se o estatuto da ciência moderna tivesse ponderado entre estes dois pólos, certamente não estaríamos dedicando tantos parágrafos para discutir até que ponto devemos confiar nos objetos, ou a partir de que ponto é a consciência do sujeito que dita as regras do conhecimento. Definitivamente, a modernidade que prevaleceu e perdurou até o século XIX não se situa em uma posição mediadora. Todas as expectativas de seu projeto de conhecimento repousaram por aproximadamente dois séculos e meio em uma das pontas da bipolaridade fenomenológica, em outras palavras, em uma confiança desmedida (*Hybris*) na ponta que designamos por material, subestimando o fato de que neste seu porto seguro ilusório, os fantasmas da metafísica ainda assim criariam sementes. O momento é oportuno para mexermos um pouco nos pesos desta balança epistêmica. Se matéria e espírito, realismo e idealismo, nos falam de

“pólos” fenomenológicos, é hora de começarmos a considerar com atenção o “eixo” que une esta bipolaridade. Como já sabemos, Jung dirá que este eixo é a própria psique:

A psique é o “médium”, (precisamente o “terceiro”), no qual têm lugar representações de procedência física ou espiritual. [...] Se quisermos aclarar este dilema do “terceiro”, devemos verificar que matéria e espírito são dois conceitos diferentes que designam coisas antagônicas e que apesar de *representações* de distinta procedência são [ambos] psíquicos. [...] Enquanto a psique representa às duas entidades metafísicas, quer dizer, não diretamente concretáveis, como conceitos, une a estas duas entidades antagônicas ao dotá-las de uma forma de existência psíquica e elevá-las deste modo à consciência (1996, p. 160).

É importante ter em mente que este conceito junguiano de “psique” já não era mais o mesmo de 20 ou 30 anos antes. Trata-se de um conceito intimamente ambientado com a física quântica. Para Jung, falar de psique, matéria ou espírito, em última instância, é falar de desdobramentos que podemos representar, oriundos de uma única fonte metafísica. A psique seria o elo de encontro entre os extremos fenomenológicos designados por matéria e espírito, elo este que a um só tempo diferencia as captações e unifica suas fontes. Ela é a mediadora que pode “concretar” as coisas vindas do espírito e as da matéria. Este “órgão” que a natureza nos dotou para captarmos fenômenos e que corresponde ao objeto da psicologia não era encarado por Jung ao modo do fantasma na máquina de Ryle. Tampouco, Jung submete este conceito ao mesmo processo de refinamento elaborado por Descartes. Bem ao contrário, o conceito junguiano de psique resgata, de certo modo, aquilo que o tempo de Descartes quis sacrificar, o vitalismo. Como vimos, entre a densa concepção de matéria mecanicista e a etérea concepção de espírito racionalista não havia espaço conceitual para algo que pudesse representar o elo entre estes extremos. Escorando-se na física de Pauli, Jung podia finalmente construir uma conceituação para o objeto psicológico que guardasse íntima relação com a matéria, desta vez não mais a matéria inerte e inanimada dos mecanicistas, mas a matéria cheia de paradoxos e intrínsecas abstrações, consagrada pelos físicos de Copenhague e renunciada sob vários aspectos pela filosofia romântica da *Naturphilosophie*, filosofia esta que

representou, sob vários aspectos, uma exceção em meio ao projeto mecanicista que se consolidou com a modernidade. O trecho a seguir pode ilustrar adequadamente a apreciação junguiana para o conceito de psique:

A natureza da psique toma parte nas duas intuições hipotéticas, espírito e matéria, e [...] como estas, é não concretável. O objeto desta indicação é dar a entender que quando existe algo material, também a psique forma parte disso. Em um juízo geral, isto deve ser complementado com a frase: enquanto existe o espiritual, a psique participa nisso. Esta participação é concretável, toda vez que haja representações que são etiquetadas em parte como de origem espiritual, em parte como de origem material. Sem embargo, a forma na qual esta participação se dá na realidade é algo que não pode ser concretado, pois a matéria, a psique e o espírito são, em si mesmos, de natureza desconhecida e portanto metafísicos (1996, p. 161).

Esta conceituação para o termo psique aponta para a mesma conceituação designada por expressões nas quais a noção de psicofísica esteja implicada. Ao empregar o termo psique, portanto, Jung sempre tinha esta noção em mente, como pano de fundo conceitual. Na verdade, o que ele, Pauli e outros pensadores alcançaram conceitualmente foi uma forma de lidar com a fenomenologia do problema mente-corpo que não pulverizasse uma das pontas desta bipolaridade. Expressões como “harmonia pré-estabelecida” (Leibniz), “paralelismo psicofísico” (Fechner), “unidade de vida psicofísica” (Dilthey) e, mais recentemente, “linguagem neutra” (Jung e Pauli), há muito tentavam abarcar de forma “isonômica” ⁷⁷ a riqueza fenomenológica do objeto psicológico, o que não quer dizer que tenham obtido um êxito definitivo, nem para este objeto e tampouco para o que origina a complexidade deste objeto, o problema mente-corpo. É extremamente difícil tratar de um objeto que fenomenologicamente se apresenta de forma dúbia, mas para o qual, intuitiva e conceitualmente, sabemos que precisamos dar-lhe um conceito unificado. Novamente aludindo à alquimia, lembra a tão freqüente analogia que seus artífices faziam da *anima* como

⁷⁷ Tomo emprestado este termo do âmbito do Direito e da Política para empregá-lo à epistemologia e à fenomenologia. Naqueles, este termo significa igualdade perante a lei, nestes significa igualdade perante nossa consciência enquanto observadores imparciais.

simbolizada pelo elemento mercúrio. Algumas daquelas alegorias diziam: “*mercurius est medium coniungendi*” (O mercúrio é o meio de união) (JUNG, 1990, p. 214), isto é, o mercúrio era o elemento que fazia a ponte entre as reações de materiais oriundos de fontes bem diferentes. Deixavam bem claro, tais alegorias, que sem a mediação do elemento mercúrio tais reações entre os opostos representados por aquelas substâncias não seriam possíveis. O mercúrio seria o nosso “híbrido” medieval, com características físicas e etéreas simultaneamente, mas que, justamente por isso, não se deixaria apreender facilmente – qualquer um que deixe sobre uma mesa uma porção deste mineral verá como é difícil “capturá-lo” – simbolicamente, ele é “fugaz”, tal como o objeto psicológico. Nosso intuito, aqui, não é retomar conceitos antigos, mas reavivar simbolicamente suas noções de base, sob uma ótica afinada com a linguagem de nosso próprio tempo, linguagem esta na qual é perfeitamente viável uma semântica sintonizada com os princípios epistemológicos da física quântica. E o século XX, de fato, foi muito pródigo em conceitos que viessem em auxílio das tentativas de se lidar com os paradoxos intrínsecos a toda sorte de fenômenos dúbios, fartos na física de partículas como na psicologia. Certamente, o conceito nomeado por complementaridade, da alcunha de Niels Bohr (1885-1962) é dos mais relevantes tanto para uma discussão atualizada da filosofia da mente quanto do objeto psicológico. Graças a este conceito, os físicos puderam absorver o constrangimento provocado por alguns comportamentos subatômicos inconcebíveis para certos parâmetros lógicos. Significou, à época, uma readaptação de seus valores epistêmicos, na medida em que precisariam modificar não a forma como a matéria “deveria” se comportar em limites muito pequenos, mas a forma como se deveria “observá-la”, incorporando nesta observação outros valores que conflitavam justamente com aqueles princípios que deram a forja da modernidade mecanicista. Vejamos o que Pauli diz a este respeito, em um dos trechos compilados por H. Atmanspacher e H. Primas:

O problema geral da relação entre psique e physis, entre o interior e o exterior, dificilmente pode ser considerado como resolvido pelo termo “paralelismo psicofísico”, aprimorado no último século. Todavia, talvez, a ciência moderna [refere-se à física quântica – daí alguns preferirem chamar o século XX de pós-modernidade] nos tenha trazido mais perto

de uma concepção mais satisfatória para esta relação, na medida em que estabeleceu a noção de *complementaridade* dentro da física. Seria mais satisfatório se physis e psique pudessem ser considerados como aspectos complementares da mesma realidade (PAULI In: ATMANSPACHER & PRIMAS, 2006, p. 24).

Com efeito, conforme já esclarecemos, os reflexos mais diretos do problema mente-corpo são sentidos pela ciência psicológica, sendo o maior sintoma destes reflexos exatamente a dificuldade de uma definição para o seu objeto de estudo. Se nossas conjecturas acerca das fronteiras representadas pelos conceitos de fenômeno e númeno estiverem no caminho certo, a conclusão provisória que podemos oferecer é a de que para lidar com este objeto é preciso uma postura igualmente paradoxal, e o princípio cunhado por Bohr pode nos auxiliar nisso. O caminho que se nos afigura mais sensato até o presente momento transita por este princípio epistêmico, exatamente porque ele incorpora e permite a expressão paradoxal do objeto psicológico em sua fenomenologia de dupla-face. Podemos conjecturar que a complementaridade se dê entre as duas classes de fenômenos designadas por matéria e espírito, ou ainda entre mente e corpo, tal como ocorre entre a manifestação da micro matéria como “onda” e como “partícula”. Mas é importante que o leitor compreenda que este princípio não fala de duas coisas diferentes se relacionando; ele trata de duas manifestações (fenômenos: mente-corpo, onda-partícula) que despontam a partir de uma única fonte (númeno). Como já afirmamos anteriormente, isto nos permite conciliar monismo e dualismo em um modelo filosófico mais amplo, bem mais condizente com a verdadeira natureza do objeto psicológico. Aos que preferirem lidar ao nível dos fenômenos, é plausível falar em dualismo; aos que preferirem lidar ao nível mais profundo do conceito de númeno (ou seus correlatos) é plausível falar em monismo, desta vez não mais aquele tipo de monismo que deixava à deriva toda a metade da laranja representada pelos *qualia*. Esta era a preferência de Pauli, o que pode ser constatado no trecho a seguir:

É verdade que a distinção de “físico” e “psíquico” é inevitável no mundo empírico dos fenômenos [...] Mas, a partir do momento em que a matéria se converte em um abstrato, realidade invisível para o físico moderno, as

perspectivas para um monismo psicofísico tornaram-se muito mais favoráveis (2006, p. 26).

Seja numa ótica dualista (porque complementar fenomenologicamente), seja numa ótica monista (porque integrada numericamente), o emprego de nossa hipótese para o objeto psicológico enquanto um ente híbrido começa a adquirir os contornos de seu *design* conceitual. Pois esta terminologia condensa, em um só conceito, a idéia de unidade para o objeto psicológico (na medida em que se refere a um só objeto com a característica especial de ser híbrido) e a idéia de dualidade para este objeto (pois leva em conta sua fenomenologia paradoxal). Em outras palavras, a hipótese do “híbrido” denota o emprego de um termo que designe duas classes de fenômenos e ao mesmo tempo seja sintético o suficiente para falar de um só objeto de estudo para a ciência psicológica. Como dissemos na Introdução desta tese, e iremos aclarar ainda melhor no próximo capítulo, não se trata de uma definição para o objeto psicológico, mas de um modelo. Ainda é temerário falar em definição, pois nossa ciência e filosofia ainda não encontraram uma forma de linguagem que permita nomear um objeto que se manifeste paradoxalmente pela via do corpo e pela via dos *qualia*, simultaneamente. Neste caso, é factível afirmarmos que além de *sui generis*, a psicologia ainda precisará aguardar tempos futuros se quiser adquirir um status de coesão epistemológica compatível com o de outras ciências. Esta também era a perspectiva de Pauli. Nas palavras de seus dois compiladores:

Pauli especulava que uma ciência do futuro irá se referir a tal realidade básica nem como psíquica, nem como física, mas como alguma coisa que seja de ambos e [ao mesmo tempo] de nenhum deles [em particular]. Ele sugeriu que os domínios mental e material da realidade básica deveriam ser entendidos como aspectos complementares sob os quais esta realidade pode aparecer (ATMANSPACHER & PRIMAS, 2006, p. 24).

Uma definição, portanto, exigiria que conseguíssemos empregar uma única linguagem para tratar do paradoxo intrínseco ao objeto psicológico, o que ainda não é o caso. Já dispomos de conceitos alternativos, como o de

complementaridade. Mas ele só permite falar de um modelo, não de uma definição. Contudo, a geração de um modelo é o passo imediatamente anterior à geração de uma definição. Jung parecia estar consciente disso, quando chegou a afirmar na Conferência intitulada *Der Geist der psychologie* (Sobre o espírito da psicologia), publicada em 1946:

Felizmente, a Física mostrou aos psicólogos que podemos conviver com uma aparente *contradictio in adiecto* [contradição nos termos]. Encorajado por este exemplo, o psicólogo pode, portanto, lançar-se corajosamente à procura da solução deste problema controvertido, sem ter a sensação de saltar fora dos trilhos do mundo das ciências naturais. Não se trata, evidentemente, de *afirmar alguma coisa*, mas de construir um *modelo* que prometa um questionamento mais ou menos proveitoso. Um modelo não nos diz que uma coisa seja assim ou assim; ele apenas ilustra um determinado modo de observação (1998a, p. 191).

O conceito de complementaridade fala de duas manifestações que correspondem uma à outra, quer dizer, são os dois reflexos fenomenológicos de uma única fonte subjacente. Nossa hipótese do “híbrido” pode ser encarada, por ora, como o equivalente psicológico deste princípio da física. Que implicações epistemológicas este modelo pode ter para a psicologia? É disto que trataremos no próximo capítulo-ensaio.

UM MODELO HÍBRIDO PARA O OBJETO PSICOLÓGICO

Da substância indivisível, que se comporta sempre de maneira invariável, e da substância divisível, que está nos corpos, entre os dois, misturando-os, uma terceira espécie de substância intermediária, compreendendo a natureza do Mesmo e a do Outro.

Platão (Diálogos – Séc. V – Séc. IV a.C.)

Os dogmas mudam e o nosso saber é enganoso, mas a natureza não erra: sua marcha é segura e certa.

Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Antes de entrarmos nas implicações, vamos discutir um pouco sobre as razões que nos levaram a sugerir um novo modelo para o objeto psicológico. Pode-se perguntar: por que a necessidade de um modelo diferenciado para a psicologia? Antecipadamente, podemos adiantar dois bons motivos, ambos aludidos na Introdução: o primeiro vai direto ao cerne do maior problema epistemológico desta ciência, que podemos nomear como a falta de coesão para o enfoque de seu objeto de estudo; o segundo motivo pauta-se no fato de que a psicologia carece de um modelo próprio, que podemos nomear como a falta de uma identidade. Retomando brevemente algumas passagens da Introdução desta tese, convém reiterar o sentido que estamos conferindo para o termo modelo: um conjunto de noções básicas que interferem decisivamente no critério de seleção para um objeto de estudo, no caso, o objeto psicológico, noções estas que antecedem e preparam o caminho para uma definição mais coesa dentro da ciência em questão, algo bastante próximo da noção kuhniana de “paradigma”, apenas com um sentido mais específico, referindo-se à forma de seleção (ou abordagem) do objeto de estudo. Um modelo, segundo o que estamos querendo salientar, “fala” indiretamente do modo de observação que se lança sobre o objeto de estudo. Assim como se diz que boa parte de uma resposta já se pode

encontrar na própria pergunta, também se pode dizer que boa parte do que se irá apreender de um dado objeto já se encontra nas expectativas do observador. Isto pode parecer óbvio, *a priori*, mas geralmente suas conseqüências são pouco refletidas, *a posteriori*. A conceituação kuhniana de “paradigma” talvez já bastasse para exprimir esta idéia, não fosse pela fenomenologia singular do objeto psicológico que nomeamos por “dupla-face”. O conceito de “modelo”, como dissemos acima, trata diretamente das variadas formas de seleção para o objeto de estudo, pondo em xeque a captação deste ou daquele objeto segundo suas possibilidades fenomenológicas, ao passo que o conceito de paradigma é muito útil para dar início a esta problematização, pondo em xeque uma análise mais abrangente dos princípios epistemológicos que norteiam as diferentes teorias. Começaremos este capítulo-ensaio com estas reflexões, até podermos dar seqüência a seu conteúdo, com a discussão a respeito das implicações de nossa hipótese para a ciência psicológica.

É interessante notar que a psicologia nunca desfrutou de um modelo legítimo, um modelo que dissesse respeito especificamente à natureza e à ontologia de seu objeto de estudo. Desde o seu nascimento como ciência autônoma, ao cabo do século XIX, a psicologia precisou respaldar-se nos conceitos e nos métodos próprios da física, o que era notório através de expressões que se referiam à mente como sendo composta de “elementos”, ou sendo chamada de “aparelho”, esta última bastante empregada por Freud. As “idéias simples” dos empiristas eram encaradas mesmo como “átomos mentais”, num modelo de mente cuja complexidade era “construída” a partir dos conteúdos mais simples, tal como as engrenagens de um maquinário, marcas que em muito lembravam a vestimenta epistemológica do mecanicismo deixado como legado desde o século XVII. Ainda hoje, não é incomum ouvir expressões como: “esta característica faz parte do seu mecanismo mental...”. Mas também houve o empréstimo de outro modelo, o da química, particularmente com a contribuição da metáfora de John Stuart Mill (1806-1873), quando comparou a combinação das idéias simples, advindas das sensações, com o que ocorre com os elementos que compõem a molécula da água, dando origem ao seu famoso conceito de “química

mental”. Este conceito contrabalançava o enfoque mecanicista com um enfoque mais dinâmico, sugerindo uma capacidade ativa de nossa mente em sínteses irreduzíveis aos elementos de sua composição original. Tanto a molécula da água (fruto de uma reação química) como um complexo de idéias (fruto da empiria) passariam a exibir propriedades novas, que não poderiam ser encontradas separadamente em seus elementos de origem – a propriedade “líquida” não se poderia encontrar no hidrogênio, tampouco no oxigênio, ambos gases; um pensamento ou idéia mais elaborada não se poderia encontrar em sensações captadas isoladamente pelos nossos sentidos físicos – Esta metáfora também aparece com respeito à molécula do ácido sulfúrico, pois “um conhecimento das propriedades de oxigênio e enxofre não nos permite deduzir, sem observação e experimentos sistemáticos, as propriedades do ácido sulfúrico” (MILL, 1971, p. 466) – O modelo pautado na química já representava, então, algum “salto ontológico” na direção de uma maior verossimilhança com a natureza própria do fenômeno mental, pois outorgava à mente humana uma faculdade de representação e combinação destas representações que não se enquadrava na concepção estática de um modelo mecânico. Até mesmo Wundt, cuja obra não pôde abdicar do empréstimo “compulsório” da física mecanicista, pôde se beneficiar do modelo “químico”⁷⁸ advindo de Stuart Mill, o que pode se verificar em seu conceito de “síntese aperceptiva” ou “princípio de síntese criadora” (WUNDT, 1971, p. 499). Ultimamente são duas as principais vestimentas que vêm emprestando suas características para que o objeto psicológico possa se “justificar” perante a comunidade científica: uma delas é oriunda do campo organicista (genética e neurofisiologia), e a outra é oriunda da linguagem típica da tecnologia de informação (ciência cognitiva). No formato organicista, o objeto psicológico é quase que literalmente “identificado” com o cérebro, ou muitas vezes “reduzido” às determinações dos genes. No formato cognitivista, empresta-se dos sistemas eletrônicos de informação o *design* para se configurar uma idéia de como deve ser o “processamento” mental.

⁷⁸ Assim gosto de chamá-lo.

Não que tais empréstimos de modelos sejam de todo inapropriados para uma ciência incipiente como a psicologia. Em certo sentido, eles foram indispensáveis aos primeiros passos de um campo de pesquisas que se arriscava a investigar o inefável objeto psicológico. Muitas das analogias com máquinas, *softwares*, campos de força e com reações químicas foram necessárias para que se pudesse falar do objeto psicológico de um modo que parecesse minimamente entendível. Mas quando uma ciência, que ainda não dispõe de um modelo próprio, passa a revestir-se dos modelos de suas “irmãs” mais velhas ou contemporâneas, o quadro epistemológico pode ser caótico. É muito oportuna a seguinte passagem do livro *Psicologia: uma (nova) introdução*, escrito por L. C. M. Figueiredo e P. L. de Santi:

Ainda hoje, após mais de cem anos de esforços para se criar uma psicologia científica, os estudos psicológicos mantêm relações estreitas com muitas ciências biológicas e com muitas ciências sociais. Isto parece ser bom e, na verdade, indispensável! Mas várias vezes é mais fácil, por exemplo, um psicólogo experimentalista que trabalha em laboratórios com animais, tais como o rato e o pombo, entender-se com um biólogo do que com um psicólogo social que estuda o homem em sociedade. Este, por sua vez, poderá ter diálogo mais fácil com antropólogos e lingüistas do que com muitos psicólogos que foram seus colegas na faculdade e que hoje se dedicam à clínica psicoterápica. E, quando o psicólogo se põe a estudar temas como pensamento e solução de problemas, ele inevitavelmente se aproxima da filosofia e, em particular, da teoria do conhecimento (FIGUEIREDO & SANTI, 2004, p. 15).

Este é o quadro bem conhecido por todos os que se dedicam ao estudo da psicologia. Deixando a perplexidade que isto possa despertar de lado, o que se percebe é uma imensa riqueza de interfaces da psicologia com os mais variados campos, sem, contudo, podermos apontar com clareza onde ela própria se situa. É como se ainda estivesse “espalhada” por entre os demais ramos do conhecimento, como se, após ter se desvincilhado de suas origens na filosofia e na medicina, ainda não tivesse conseguido reunir todas as suas diferentes facetas compartilhadas nas interfaces com as demais ciências, num modelo unificado e mais abrangente. Todo este quadro de dissonância é gerado pela falta de um

modelo. Como ainda não existe um consenso acerca de uma configuração mais abrangente para o objeto psicológico, a psicologia sempre se viu obrigada a se “modelar” no escopo das demais ciências. E em cada interface que estabelece, ora no campo das ciências do espírito, ora no campo das ciências da natureza, pode vislumbrar um pouco de sua própria imagem refletida no espelho do modelo de cada uma das ciências representativas destes dois domínios.

Diante de tantos modelos já aplicados ao estudo da psicologia, é de se concluir que seu objeto seja versátil o bastante para se permitir “modelar” de formas tão diferentes. De fato, como já vimos, são muitas as combinações possíveis a partir de uma fenomenologia de dupla-face, ou binária, analogamente à própria estrutura dos computadores (cujo sistema binário gera a unidade de medida computacional), que inspiraram o modelo cognitivista para o objeto psicológico. Em todas as misturas possíveis da psicologia com outras ciências, com outros campos e outros modelos, sua fenomenologia versátil é refletida de uma ou outra forma, realçando aquelas características que estejam de acordo com este ou aquele modelo epistêmico. Com duas classes distintas de fenômenos para caracterizar o objeto psicológico, uma corporal e a outra abstrata, nomeadas genericamente por “matéria” e “espírito”, há muitas maneiras possíveis de enfocá-lo e “defini-lo”, a partir de como o observador, em sua tradição de pesquisa, pondera os pesos de cada uma destas classes e, principalmente, combina-os.

Ora, em cada um dos modelos tomados de “empréstimo” pela psicologia, os crivos de seleção para o objeto psicológico privilegiam inevitavelmente certas características. É sempre aquilo que se realça de um bojo de complexidade possível no seio do objeto. Assim, um crivo de seleção comprometido com o ideário mecanicista, por exemplo, irá configurar um modelo para o objeto com o mesmo *design* mecanicista, salientando aqueles aspectos da mente que “lembrem” e permitam “felizes” analogias com as máquinas. Em se tratando do objeto psicológico, este e os demais modelos são perfeitamente adaptáveis, em razão mesmo de sua versatilidade. Com efeito, há várias características humanas que lembram o jeito mecânico de “funcionar”, momentos em que nossas atitudes

funcionam no “automático” ou simplesmente quando nos portamos passivamente, obedecendo a comandos involuntários. A própria estrutura do corpo pode, sob vários aspectos, ser comparada a de uma máquina, comparação esta que já deve ter ofertado títulos e subtítulos a livros de anatomia.

Mas o empréstimo de modelos cujas características pertencem a ontologias diferentes consegue ser totalmente adequado à ontologia do objeto psicológico? Por certo que não. Em cada um destes modelos, certas peças do quebra-cabeça psicológico ficam de fora, o que gera um indesejável prejuízo de interpretação. Isto não significa o abandono das bases epistêmicas das diversas escolas de psicologia só porque se nortearam por este ou aquele modelo para o objeto psicológico, tampouco o abandono de seus métodos ou principais conceitos. Não se está pondo em xeque as teorias em si mesmas, mas os modelos que as norteam, os quais, além de não conseguirem uma fidedignidade à complexa fenomenologia do objeto psicológico, permanecem fragmentados, perdendo-se de vista aquilo que nomeamos na Introdução como “objeto maior” da ciência psicológica.

Um modelo que se queira mais pertinente ao objeto da psicologia deve ser fiel, antes de qualquer coisa, ao seu caráter paradoxal, estudado pelos filósofos da mente na forma do problema mente-corpo. Quando a psicologia puder nortear os passos de suas pesquisas visualizando um modelo mais fiel e abrangente, será capaz de reaproximar os aspectos privilegiados pelas diferentes escolas em um campo de estudos interdisciplinar, unindo os nós de diferentes tramas em um mesmo “tecido” que possa nos dar os contornos reais do alcance da ciência psicológica. O modelo pertinente a uma ciência, exatamente por ser fiel à sua própria natureza, deve lembrar seus praticantes de que lidam com um objeto com estas e aquelas características fenomênicas, o que, além de fomentar uma maior coesão baseada num modelo mais amplo, também evita conclusões precipitadas ao longo das pesquisas. A hipótese do “hibridismo” busca atender a esta necessidade, oferecendo um novo modelo para nortear as investigações do objeto psicológico, em uma configuração que se revele abrangente o bastante para

reaproximar as escolas de psicologia, o que chamamos acima de coesão. A oferta de um novo modelo é plenamente justificável, na medida em que a psicologia deva possuir um estatuto epistêmico autônomo, ou seja, não mais dependente do *design* emprestado de outras ciências, o que chamamos acima de identidade.

Nossa hipótese, então, pode ser assim resumida: a psicologia é uma ciência híbrida, porque seu objeto é um híbrido que se situa em meio a uma já antiga e conhecida polaridade nomeada por Wilhelm Dilthey como *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito). Diferentemente de Dilthey, portanto, a hipótese do híbrido psicológico não situa este objeto no seio das ciências do espírito, como se poderia facilmente esperar. De acordo com todo o conjunto de nossos argumentos expostos até aqui, situamo-lo no espaço intermediário (híbrido) destas duas classificações, o que poderia gerar o vocábulo alemão *Psychewissenschaften* (ciências da psique). Com efeito, o espectro de características híbridas na psicologia é mais comum do que talvez se pudesse supor. Ela já nasce de uma hibridação – basta lembrar que seu surgimento só foi possível graças a uma confluência possibilitada pelo século XIX, ocorrida entre a filosofia e a fisiologia – se aplicarmos aí a conceituação diltheyana, um casamento ocorrido entre uma tradição representante do espírito (filosofia) e outra representante da natureza (fisiologia). Talvez por isso seja tão difícil congregar as escolas de psicologia – algumas se escoram numa destas tradições, outras se escoram na tradição oposta. “Assim, o antagonismo entre o filósofo e o cientista natural é condicionado pelos seus antitéticos pontos de partida”, diria Dilthey (1991, p. 67). Mas nenhuma das escolas poderia vangloriar-se de abarcar a totalidade do objeto psicológico na perspectiva de seus objetos isolados, o que chamamos na Introdução de “objeto menor”, do mesmo modo que não podemos visualizar todo o alcance deste objeto apenas pela ótica da filosofia, ou apenas pela ótica da fisiologia. Nos departamentos de psicologia espalhados pelo país, presentes em universidades, centros universitários e alguns institutos oficiais, é curioso observar a indefinição em situar a psicologia, ora figurando em meio às ciências humanas (ou humanidades), ora em meio às biológicas (às

vezes aparecendo com o nome de “saúde”). Isto é apenas um dos sinais que aponta para a singularidade do objeto psicológico, quer dizer, um objeto cuja competência de investigação se presta a mais de uma classificação, similar à situação que enfrenta o livreiro ou bibliotecário quando precisa enquadrar determinado livro que poderia facilmente classificar-se como pertencente a duas, três ou até quatro categorias de assunto. Outra analogia possível é com o perfil do “homem brasileiro” – os antropólogos bem sabem da complexidade intrínseca a um povo cujas fontes étnicas, genéticas e culturais provêm de origens distintas – Quando se está diante de um híbrido, não adianta muito recorrer às suas fontes paternas, a fim de se tentar compreendê-lo na íntegra, a não ser como um ponto de partida para a síntese subsequente. Tal como na metáfora de Stuart Mill para as idéias complexas, podemos dizer que no objeto psicológico são novas propriedades que emergem com a síntese das diferenças originais, oriundas de suas duas grandes tradições primordiais, o que pede, por conseguinte, por enfoques que possibilitem a completa expressividade do novo conjunto resultante. Um híbrido é assim – denota sempre uma incógnita: ele é o resultado do cruzamento entre duas origens distintas e, por isso, guarda seu parentesco com elas; porém, por ser uma mistura, já não pode mais ser identificado como a “continuidade” da primeira origem, ou da segunda; ele é o “terceiro” que desponta de um cruzamento; ele é o produto dos seus “pais”, por um lado, mas a sua característica “nova”, por outro, subverte a própria herança de sua paternidade.

Este hibridismo latente no objeto psicológico já se deixou revelar das mais variadas formas ao longo da curta história da psicologia, como vimos na análise que fizemos dos quatro pensadores até aqui trabalhados. Em alguns, o híbrido psicológico manifestava-se na forma de uma ambigüidade, como pontuamos na psicanálise de Freud, ambigüidade esta que suscitava, inclusive, o emprego da expressão “concomitantes dependentes”, a fim de sintetizar a presença do problema mente-corpo no *métier* psicológico freudiano⁷⁹; em outros, poderíamos

⁷⁹ Para mais detalhes do emprego desta expressão, veja-se a este respeito o artigo de Monah Winograd, do grupo de pesquisas “Matéria Pensante”, intitulado “Entre o corpo e o psiquismo: a noção de concomitância dependente em Freud”, referenciado ao final deste trabalho.

vê-lo na própria distinção de substâncias, como em Descartes, quem, em virtude das contingências de sua época, viu-se em sérias dificuldades para reconciliar o que antes era mediado pelo princípio vitalista; em Jung, o híbrido caracteriza-se na busca por um “caminho do meio”, o *médium coniungendi*. Ryle tentou encobrir este hibridismo do objeto psicológico, constelado na relação mente-corpo, negando a idéia de mente como fenômeno, mas não conseguiu evitar que no próprio exercício de nossa linguagem, permeada de “conceitos”, esteja implícita a noção de uma polaridade entre o concreto e o abstrato, polaridade esta mediada pela própria idéia de “mente” ou “consciência” que ele quis eliminar.

Além dos quatro pensadores que destacamos para os fins de nossa investigação, podemos estender as marcas e atribuições do híbrido psicológico a outras instâncias da história da psicologia. Em Wundt, este hibridismo é factível em sua obra dividida em dois grandes blocos, uma nomeada por “psicologia fisiológica”, esta a mais conhecida, e a outra por “psicologia dos povos” (*Völkerpsychologie*). Até mesmo Meynert, o rígido e criterioso fisiologista que tanto influenciou a formação de Freud, empregava o termo “imagem” para se referir indiscriminadamente às esferas da mente e da fisiologia corporal que a acompanhava⁸⁰. Não importa se no âmbito mais biológico da fisiologia que acompanha os processos psíquicos, ou no âmbito mais cultural que sabidamente deixa a sua marca na formação da personalidade, o caráter híbrido é volátil o bastante para se deixar perceber de ponta a ponta nos mais variados e antagônicos enfoques para o objeto psicológico. L. S. Vygotsky (1896-1934) e a corrente de psicologia que se conhece por “sócio-histórica”, busca situar este objeto na dialética que se processa entre as influências ambientais (culturais) e a herança onto e filogenética do desenvolvimento humano. Se fôssemos atribuir a este interacionismo vygotskyano nosso qualificativo de “híbrido”, poderíamos chamá-lo de um “híbrido dialético”, se bem que guarde marcantes diferenças com o híbrido numênico-fenomenológico que esta tese está defendendo. William James (1842-1910), em sua obra mais conhecida, *The principles of psychology*

⁸⁰ Veja-se a este respeito o artigo da mesma fonte da nota anterior, intitulado “Notas sobre as idéias de Brücke, Meynert e do jovem Freud acerca do sistema nervoso e do psiquismo”.

(Os princípios da psicologia), publicada em 1890, tenta abarcar o que estamos salientando na forma de um “hibridismo psíquico” com um projeto de pesquisa que situava a psicologia como uma “ciência da vida mental, tanto de seus fenômenos quanto de suas condições” (1977, p. 1). Fechner, em seu *Elemente der psychophysik* (Elementos de Psicofísica), publicado em 1860, faria uma analogia que acentua a dupla perspectiva que podemos ter com respeito ao objeto psicológico, como se pode ler no trecho abaixo:

Quando dentro de um círculo, seu lado convexo está escondido, coberto pelo lado côncavo; inversamente, quando fora, o lado côncavo é coberto pelo convexo. Ambos os lados estão tão indivisivelmente ligados quanto o lado material e o mental do homem, e podem ser vistos como análogos aos seus lados interno e externo. É tão impossível, estando colocado no plano do círculo, ver simultaneamente os dois lados do círculo, quanto ver ambos os lados do homem, a partir do plano da existência humana. Apenas quando mudamos nosso ponto de vista se muda o lado do círculo que vemos, de forma que vemos o lado escondido atrás do que vimos antes. [...] Agora se torna evidente porque ninguém poderia observar a mente e o corpo, simultaneamente, embora estejam tão indissolivelmente ligados (FECHNER, 1971, p. 732).

Também na esfera da discussão entre realismo e idealismo o caráter híbrido do objeto psicológico se deixa flagrar. Basta observar com atenção a dupla possibilidade que se constela quando refletimos na relação entre sujeito e objeto, algo que fica patente no modo como Schopenhauer e Brentano situam esta relação. O primeiro diria que “tudo o que existe [os objetos] existe para o sujeito” (2005, p. 45); o segundo diria exatamente a sentença oposta, quando afirma que “todo fenômeno mental [sujeito] é caracterizado [...] na direção para um objeto” (1973, p. 88). É fácil notar, nesta inversão “complementar” de declarações, que o caráter paradoxal aí latente é o responsável pelas duas vias opostas de abordagem da relação sujeito-objeto. Ora, o objeto psicológico se situa exatamente no ponto de interseção destas duas vias, o que deflagra seu inalienável caráter híbrido. Em uma analogia com a física quântica, na interpretação que Amit Goswami faz das telas do artista gráfico holandês M. C.

Escher (1898-1972) ⁸¹, este ponto de interseção onde estamos situando o objeto psicológico pode se encarado como o “nível inviolado” de “hierarquias entrelaçadas”, através do qual supostamente qualquer sistema que se apresente paradoxal pode ser explicado mediante um “salto” para fora deste sistema, uma espécie de “ponto neutro” que permita a observação a partir de outro nível (GOSWAMI, 2000). O objeto psicológico, manifesto em seu hibridismo, seria este ponto neutro em relação à fenomenologia de dupla-face do problema mente-corpo.

Este caráter do objeto psicológico, segundo entendemos, sempre esteve presente, mas pouco compreendido, exatamente por não se permitir “enquadrar” totalmente numa ou noutra das duas grandes tradições do conhecimento que Dilthey teve o mérito de conceituar. Entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften* hipotetizamos um saber cujo objeto é híbrido, mediando simultaneamente as características destes dois pólos, epistêmica e fenomenologicamente. Indo um pouco mais fundo nesta conceituação, entende-se com esta hipótese que o objeto psicológico coincide com o próprio elo que faz a ponte entre as ciências da natureza e as ciências do espírito ou, como afirma o Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, A. A. L. Ferreira, em seu artigo *A psicologia como saber mestiço...* (2003):

A psicologia poderia legitimar o seu estatuto derradeiramente híbrido, num devir antropofágico, devorando contribuições das ciências sociais e naturais, miscigenando-as numa representação natural dos humanos e numa representação social dos entes naturais (p. 6)

A interessante análise que o professor faz do saber psicológico no artigo supracitado é baseada, como já informado na Introdução, na obra do filósofo e antropólogo francês Bruno Latour. Embora por caminhos diversos, o ponto de chegada de seus argumentos se assemelha ao nosso, e tanto seu artigo quanto esta tese desfecham uma crítica à modernidade. Segundo o professor, os

⁸¹ Goswami, em seu livro *O universo autoconsciente* (2000), apresenta as telas *Galeria de Arte e Mãos desenhando*.

híbridos, em Latour, seriam o resultado indesejável de uma “purificação” promovida pela modernidade dos entes nomeados por ser humano e natureza, entes subjetivos e objetivos, purificação esta que terminaria cindindo ou apartando o homem e sua cultura da ciência que se põe a estudar a natureza (FERREIRA, 2003, p. 2). A “proliferação dos híbridos”, como salienta o professor com base em Latour, na qual ele inclui outros objetos que não somente o psicológico, apontaria para o fracasso da modernidade em sua tentativa de purificação dos domínios natural e humano (Idem, p. 4). Nesta perspectiva, o qualificativo de “híbrido”, sugerido por Latour e corroborado pelo professor, pode ser encarado como o sintoma de uma “patologia de época”, e por isso, a psicologia, que se põe a estudar um destes “híbridos”, teria sérios problemas em situar-se como ciência dentre as demais, exatamente por arvorar-se em um domínio não legitimado pela ortodoxia científica. Em suma, toda a fundamentação dos argumentos desta perspectiva nos remete à crítica do “separatismo” moderno, que também viemos efetivando ao longo desta tese. Mas fica a pergunta: como será que o professor e seu mestre Latour veriam o caminho que percorremos baseado, sobretudo, no par de opostos conceituais nomeados por númeno e fenômeno? Ainda, a partir de suas perspectivas, como iriam encarar a diferenciação conceitual proposta por Dilthey, uma vez que ela aparentemente reforça esta separação?

A conceituação diltheyana é de extrema relevância e utilidade para qualquer trabalho acadêmico que se esmere no exercício de diferenciação das ontologias entre os dois grandes grupos de ciências. É através desta conceituação que aquele abuso epistêmico em prol da materialização excessiva dos objetos do conhecimento pôde ser contrabalançado. Em especial, o pólo designado pelas ciências do espírito recebe, assim, a sua salvaguarda. Como diria Dilthey, em uma crítica que não poupa sequer o nome de Kant, “nenhum sangue verdadeiro corre pelas veias do observador construído por Locke, Hume e Kant, apenas o diluído extrato da razão como uma mera atividade do pensamento” (1991, p. 50). A ênfase que Dilthey deposita na busca por uma fundamentação e legitimação das ciências do espírito, então, desemboca, inevitavelmente, em uma conceituação que destaca a diferenciação, de modo análogo à ênfase nutrida por

Jung no idealismo, a fim de contrabalançar os excessos cometidos em nome de um realismo abusivo. Além de Jung, este procedimento diltheyano também nos remete à distinção que Descartes faz entre mente e corpo, a qual foi cristalizada pela posteridade como “separação”. Como argumentamos em seu capítulo, Descartes não distingue para separar, como, agora, estamos reiterando o fato de que Dilthey não diferencia para clivar. Afinal, um caminho do meio, equilibrado e unificado, passa primeiro pelo reconhecimento de seus extremos. Mas a modernidade quis permanecer, o quanto pôde, apenas no pólo mais grosseiro de um realismo ancorado por uma concepção densa de matéria. Ainda assim, há quem veja nesta diferenciação uma permanência do separatismo que viemos condenando, na medida em que aparta as coisas do “humano” em relação às coisas da natureza, como é o caso em que P. L. Assoun acusa Dilthey como um dos responsáveis pela “*Methodenstreit*”. Não pensamos que esta seja a melhor forma de encarar a conceituação diltheyana. Certamente, qualquer teórico em seu bom senso não vê com bons olhos este hiato gerado pela modernidade. Neste sentido, nossa ótica não é diferente. Contudo, é preciso que nos lembremos do conceito de “natureza”, por demais tendencioso, pleiteado pela modernidade, conceito este que, como já dissemos por diversas vezes, só deixava transparecer a ponta material da fenomenologia natural. É isto o que pensadores como Dilthey, Schelling e os demais historicistas e românticos se esforçam por contrabalançar. O século XVII, conforme procuramos esclarecer desde o capítulo sobre Descartes, perdeu muito da riqueza conceitual inerente à cosmovisão que perdurou até meados do Renascimento. A partir de então, por “natureza” entendeu-se algo já bem mais pobre conceitualmente do que o naturalismo que vigorava no pensamento de muitos renascentistas. O “moderno” conceito de natureza supostamente deveria abarcar a totalidade de nossas existências, atuando como a base natural de toda a nossa epistemologia, mas isto não foi possível e o prejuízo sofrido logo daria sinais. O historicismo e o romantismo de certo modo atuam como reações ao abuso da modernidade. A diferenciação estabelecida por Dilthey em pleno século XIX pode ser encarada, então, como um “mal necessário”, pois abriu caminho para um resgate do que havia sido perdido

epistemologicamente, revalorizando e revelando a metodologia e a “natureza” própria dos objetos das ciências do espírito. Fenomenologicamente, também, ela pode ser empregada para orientar nosso raciocínio em termos de duas polaridades fenomênicas, as quais viemos designando por uma fenomenologia de dupla-face, gerando duas classes designadas por natureza e espírito, independentemente de suas fontes metafísicas, o que muito concorda com a versão junguiana de encarar esta polaridade. Nas palavras de Dilthey:

Não importa o que os fatos metafísicos possam ser, porquanto seja o homem uma unidade de vida, ele pode ser considerado a partir de dois pontos de vista [...]: contemplado a partir de dentro, ele é um sistema de fatos mentais, mas para os sentidos ele é uma totalidade física (1991, p. 67).

Críticos a esta diferenciação, como Assoun, alegam que em se tratando de “ciência” seria redundante falar-se da “natureza”, e que, na verdade, é a única categoria legítima. Mas o que Assoun e outros teóricos parecem não ter compreendido é que de tão materializada que se tornou a cosmovisão do homem moderno, logo após o *Zeitgeist* mecanicista, foi preciso que se falasse destacadamente de certas propriedades da existência humana “em separado”, a fim mesmo de precisar o seu valor. Vejamos, portanto, na conceituação de Dilthey, um modo de reconhecimento de toda a riqueza e complexidade da própria natureza, na medida em que, confrontando-a ao espírito humano, desvela um quadro mais completo e dialógico de toda uma fenomenologia que incorruptivelmente nos aborda à consciência. Apesar de situarmos o objeto psicológico entre os dois pólos conceituados por Dilthey, não coincidente, portanto, com as ciências do espírito, a idéia do híbrido também pode ser inferida em seu pensamento, quando ele trabalha a noção que nomeou por “unidade de vida psicofísica” (*Lebenseinheit*). Nesta noção é possível visualizar uma reaproximação entre as duas modalidades de ciências que ele se dedicou a diferenciar. Este é um quadro mais justo, porque mais completo, para o cenário da “natureza humana”. A natureza dos físicos, se confrontada com o espírito dos filósofos, desvela o próprio objeto dos psicólogos. Obviamente, esta é uma

reflexão imprescindível tanto ao problema mente-corpo quanto ao objeto psicológico.

Se encararmos, então, a diferenciação de Dilthey pela ótica fenomenológica, podemos facilmente entender que por natureza se estava a designar a sua fenomenologia material, em contraste com a fenomenologia espiritual do pólo oposto. Ora, podemos começar a conceituar, desde já, esta idéia de natureza como o seu sentido “restrito”, distinto do que iremos aclarar mais adiante como o seu sentido “dilatado” ou “ampliado”, o qual já mencionamos no capítulo sobre Freud. Em outras palavras, toda vez que o termo natureza figura como diferenciado do espírito humano, podemos concebê-lo numa ótica restrita. Como argumentamos acima, tal diferenciação teve a sua necessidade, epistêmica, ontológica e fenomenológica. Mas o problema mente-corpo e, conjuntamente, o objeto psicológico, não suportam óticas que permaneçam na diferenciação. É preciso reintegrar o que foi separado (pela modernidade) e diferenciado (pela filosofia). O “antídoto” para o separatismo e, concomitantemente, para o abuso cometido em prol de uma cosmovisão materialista, pode estar em uma concepção de natureza que exhiba algo mais do que apenas a fisicalidade estéril dos mecanicistas, em uma concepção dilatada ou ampliada. Nesta perspectiva, a natureza deveria refletir, em seu bojo, o próprio espírito humano. Certamente, o pensador que melhor conseguiu exprimir esta noção foi F. W. Schelling. Na senda deste filósofo, encontramos o ambiente adequado para discutirmos as implicações geradas pela nossa hipótese sobre o objeto psicológico. Elas tangem os conceitos de natureza e causalidade. Na obra *Idéias para uma filosofia da natureza*, de 1797, pode-se obter uma descrição das duas formas de se encarar a natureza que estamos postulando. Na concepção restrita, Schelling afirma que:

A natureza fenomenal [...] é a informação fenomenal da essência na forma, enquanto tal ou na particularidade, ou seja, a natureza eterna, na medida em que ela se torna corpo e, portanto, se apresenta a si mesma, através de si mesma, como forma particular (2001, p. 135)

Na concepção dilatada, ou ampliada, a natureza ressurgue conceitualmente como o absoluto que compreende a um só tempo sua própria forma restrita e sua contraparte ideal:

A natureza, na medida em que aparece como *natureza*, quer dizer, como esta unidade *particular*, já está, por conseguinte, enquanto tal, já *fora* do absoluto, não a natureza como o próprio ato absoluto de conhecimento (*natura naturans*), mas sim a natureza como mero corpo ou símbolo daquele (*natura naturata*). No absoluto, ela é, como uma unidade, com a unidade oposta – que é a do mundo ideal –, mas, justamente por isto, no absoluto, nem a natureza é como natureza, nem o mundo ideal como mundo ideal, mas sim ambos como um só mundo (SCHELLING, 2001 p. 135, sem grifos no original).⁸²

O modelo híbrido para o objeto psicológico que estamos sugerindo suscita uma reflexão profunda sobre o que concebemos por “natureza”. Com efeito, este modelo pede por uma ampliação das potencialidades que atribuímos ao “mundo natural”, o que não pode ser conseguido pela limitada concepção de natureza ao modo que a modernidade consagrou, sua concepção restrita. É interessante notar que tanto a ciência quanto a filosofia há muito vêm sustentando esta concepção. Quando se fala em natureza costuma-se imaginar um cenário bruto de matéria densa, inanimada e bem “concreta”. A partir de uma sucessão de complexidades desta matéria bruta emergiriam os seres vivos e, continuando na mesma cadeia hierárquica de complexidades, a natureza assim concebida atingiria sua “obra-prima”, a consciência humana. É fácil ver nesta hierarquia uma linearidade progressiva do mais denso ao mais abstrato, exatamente o plano de expectativas do projeto positivista de A. Comte (1798-1857). De fato, é difícil não sucumbir a este plano, tão detalhadamente forjado pela modernidade e corroborado pelo positivismo. Mas houve quem outorgasse à natureza certas potencialidades que não desenham o mesmo cenário de hierarquias, mas um cenário de desdobramentos. Seguindo as pegadas de Schelling, este cenário pode ser nomeado por *natura naturans*, o que estamos chamando de concepção dilatada ou ampliada. Nesta concepção, torna-se possível inter-relacionar fenômenos tão

⁸² Schelling herda estas duas conceituações (grifadas por mim) do pensamento de Santo Agostinho (354-430).

dísparos como os *qualia* e os processos fisiológicos, exatamente pela perspectiva “ampliada” que permite desdobrar de um mesmo cenário natural os dois extremos da polaridade fenomenológica representados por matéria e espírito⁸³. Pois o problema basilar com o qual lida a filosofia da mente e a psicologia é o fato de que não se trata apenas de dois fenômenos distintos. O problema é que eles se apresentam à nossa consciência indissoluvelmente conectados e, ao mesmo tempo, conservam suas diferenciações fenomênicas: somos capazes de perceber o fenômeno do corpo; também somos capazes de perceber o fenômeno de nossa mente consciente; mas não é nem o primeiro nem o segundo que nos intriga, mas o terceiro fenômeno, que aponta para a conexão destes dois eventos, ou seja, à nossa consciência, estas duas cadeias fenomênicas apresentam-se juntas, interconectadas. Schelling se coloca esta questão, quando afirma:

Não perguntamos como é que é possível em geral uma ligação da alma e do corpo [...] mas sim – o que podemos compreender e devemos responder – como é que a representação de uma tal ligação simplesmente pôde ter surgido *em nós* (2001, p. 107).

Na concepção restrita da *natura naturata* é temerário buscar uma explicação para tal representação, particularmente porque em algum ponto daquela hierarquia ocorre um “salto” do mais denso ao mais abstrato que o conceito ortodoxo de natureza não consegue elucidar. Em uma conceituação de natureza onde os últimos fundamentos são concebidos materialmente, é no mínimo um “transtorno epistêmico” ter de lidar com fenômenos que se comportam como “anomalias” o que, no caso do problema mente-corpo, traduz-se pela dificuldade de se tentar relacionar uma classe fenomênica material com outra classe fenomênica abstrata ou espiritual. Como encontrar fundamentos materiais para fenômenos imateriais? Eis a questão que os paradoxos intrínsecos ao objeto psicológico colocam para o moderno conceito de natureza. Ainda assim, os modelos e métodos mais ortodoxos da ciência se esforçam por descobrir o elo

⁸³ Muito semelhante à noção agostiniana de *natura naturans* e à sua reformulação por Schelling, é a noção de um alquimista tardio do século XVII, Gerardus Dorneus, que postulou o conceito de *Unus Mundus*, extensamente trabalhado por Jung em alguns de seus escritos.

vital em algum momento da hierarquia de complexidades materiais que imaginam para a natureza, sempre na esperança de que tudo quanto percebemos como abstrato possa derradeiramente ser explicado como efeito ou “conseqüência” do que percebemos como mais denso ou concreto. Não estamos dizendo que o problema esteja em se buscar explicações com base natural. O que estamos chamando à atenção é o modo de se conceber o cenário natural. Podemos indagar: será o modo hierárquico o mais adequado para explicar a natureza, empregando-o para se tentar compreender as relações entre as duas cadeias de fenômenos designadas por matéria e espírito? A direção linear e unilateral que aponta do mais denso para o mais abstrato é a única possível para desenharmos um cenário epistêmico para a investigação dos fenômenos naturais? É viável “enxertar” entre a matéria e o espírito outras matérias que justifiquem o espírito? Schelling responderia:

Podemos esconder o que há de cortante nesta oposição [refere-se à oposição entre espírito e matéria] através de todo o gênero de ilusões, podemos introduzir entre o espírito e a matéria tantas matérias intermediárias que se tornem cada vez mais sutis, mas, uma vez qualquer, deve, todavia, surgir um ponto onde espírito e matéria se tornam um só (2001, p. 111).

Quando as dificuldades de conciliar fenômenos tão díspares se intensificam, alguns procedimentos epistêmicos parecem extrapolar certos limites do bom senso, quando insistem em tentar encontrar, no âmbito da fenomenologia mais abstrata, fundamentos da fenomenologia mais densa. Já houve, por exemplo, quem buscasse encontrar a teoria da relatividade nos meandros microscópicos do cérebro de Einstein, ou quem atribua algum propósito para a existência não à nossa consciência, mas aos nossos genes⁸⁴. O ortodoxo, às vezes, pode soar tão ou mais exótico do que o heterodoxo. É chegado o momento, após quase um século da interpretação quântica do Grupo de Copenhague, de efetuarmos uma ponderação sobre nossas assertivas para os objetos do conhecimento. Afinal, no problema mente-corpo e com o objeto

⁸⁴ É o caso das extravagantes explicações do biólogo inglês Richard Dawkins.

psicológico, lidamos com entes imponderáveis! A expectativa realista da modernidade tornou-se tão acentuada que muitos não se apercebem dos abusos cometidos em nome de um realismo inconscientemente projetado sobre estes objetos. Na concepção ampliada de natureza, que esta tese situa como uma das implicações da hipótese do híbrido psicológico, nem a matéria é condição para o espírito, nem o espírito é condição para a matéria. Não é o corpo condição para a mente, nem a mente condição para o corpo. Todos são desdobramentos fenomenológicos de uma mesma unidade psicofísica natural. Isto porque o termo “condição” implica a noção de causalidade. Pergunta-se: é possível aplicar-se esta noção ao problema mente-corpo? Nunca é demais refletirmos sobre esta crítica à luz da revolução científica provocada pela Física Quântica.

Entre as maiores dificuldades que se enfrenta no problema mente-corpo está a tentativa de explicá-lo com o emprego do princípio de causalidade. Este é um problema que nos desafia, de certo modo, a um exercício de desapego, como ocorreu com os pensadores do Grupo de Copenhague, quando se debatiam com os paradoxos quânticos no começo do século passado. Foi preciso, naquela ocasião, abrir mão de certos princípios lógicos para que se pudesse ao menos estabelecer um novo modelo para a micro-matéria que não guardasse “amarras” com o modelo da física clássica. Não era mais possível a mesma concepção de matéria como algo puramente sólido, pois não era mais possível a mesma concepção seiscentista para o átomo que se acreditava “indivisível”. Tornou-se inviável a aplicação de certos princípios excludentes da lógica para eventos dúbios. A velha máxima de Parmênides sobre a identidade do Ser tinha de ceder lugar (ou conviver com) ao aspecto mutante da natureza, o qual tinha mais espaço no pensamento de Heráclito. Até mesmo o conceito de probabilidade foi adaptado para os eventos quânticos, adquirindo um significado mais “indeterminista”. Pois no lugar do determinismo, passou-se a falar em “incertezas” (Heisenberg); no lugar de antinomias aparentemente insolúveis, passou-se a falar em complementaridade onda-partícula (Bohr); no lugar do tradicional modelo em que o observador era colocado como expectador distante e neutro em relação aos objetos naturais, consagrou-se um observador “partícipe” no próprio resultado final

de uma observação, não mais um “retratista” imparcial da natureza, mas um observador que fazia parte da própria “paisagem”, assumida e conscientemente permeada pelas contingências de sua observação, tanto quanto por suas próprias idiossincrasias arquetípicas (Pauli) ⁸⁵.

Podemos, agora, imaginar que com o problema mente-corpo, e não menos com o objeto psicológico, estejamos em vias de um processo algo semelhante. “Átomo” e “mente” podem ser os limites fenomenológicos que a natureza impõe para a epistemologia de nossa Ciência. Limites a partir dos quais precisamos empregar outros princípios. Pois com a filosofia da mente e com a epistemologia da psicologia encontramos-nos em uma situação deveras assemelhada à que ocorreu com a física de partículas naquele momento. Na verdade, a revolução quântica acabou “preparando o terreno” para que outros campos de investigação se encorajassem a reformular suas questões diante de certos eventos naturais. E a filosofia não pode e nem deve abster-se desta responsabilidade reflexiva. Não pode fingir que esta revolução não ocorreu! Não pode pensar sobre a natureza como se pensava ao estilo ortodoxo que predominou até o século XIX. A filosofia e a psicologia devem estar atualizadas com estas mudanças. Um questionamento sério a respeito do princípio de causalidade está entre as mais importantes implicações da revolução de Copenhague. Se, por um lado, a noção de causalidade se presta muito bem a certo grupo de eventos do mundo natural, por outro, não se pode esperar que este princípio consiga atender a totalidade da natureza. Como diria Schelling, “causa e efeito são algo de passageiro, de transeunte, mero fenômeno” (2001, p. 89). A relação mente-corpo parece ocupar uma posição natural que pede por outros princípios elucidativos, no mesmo caminho que as partículas subatômicas. Se adotarmos a noção da fenomenologia de dupla-face (ou padrão binário) para o problema mente-corpo, que viemos defendendo até aqui, podemos dizer então que o objeto psicológico é um ente híbrido que respeita as mesmas leis de complementaridade do dualismo onda-partícula, permitindo-se observar mediante duas classes fenomênicas distintas, que emergem provavelmente de um númeno unificado. Ora, se são dois atributos

⁸⁵ A este respeito, veja-se o capítulo V da obra *A permuta dos sábios* (XAVIER, 2003).

(Spinoza), representações (Schopenhauer), concretabilidades (Jung), propriedades (Chalmers) ou fenômenos (Kant), que emergem a partir de uma mesma natureza psicofísica, única e indivisa, em outras palavras, se são duas cadeias de fenômenos que nomeamos pelas propriedades do corpo, por um lado, e pelas propriedades da mente, por outro, a partir de um mesmo númeno, então não há mais necessidade de se aplicar o princípio de causalidade. Pois só há “causa” possível entre dois entes que sejam diferentes na sua “ontologia”. E no problema mente-corpo, segundo o entendimento desta tese, eles só são diferentes na sua fenomenologia. Uma coisa não pode “causar” a si própria, mas ela pode desdobrar-se em duas “roupagens” distintas para os órgãos dos nossos sentidos, e para a atenção de nossas consciências. Trata-se de um mesmo ente híbrido, o objeto psicológico, que se permite transitar entre os dois extremos fenomenológicos que captamos a partir das aspirações do espírito humano, de um lado, e da natureza no seu sentido restrito, de outro. Mas ao final, em concordância com Schelling, no estreitamento da distância que antes separava matéria e espírito, a natureza se torna completa e tão enriquecida que já se confunde com o espírito, e este, tão “real” que se visualiza na matéria. Eis um possível legado que nos deixa a hipótese do híbrido psicológico: no lugar de um hiato de incomensurabilidades, podemos começar a pensar em um diálogo de imponderabilidades.

PALAVRAS FINAIS

A ciência termina nas fronteiras da lógica, o que não ocorre com a natureza, que também floresce onde teoria alguma jamais penetrou. A “venerabilis natura” (venerável natureza) não pára no antagonismo, mas serve-se do mesmo para formar um novo nascimento.

Carl Gustav Jung (1875-1961)

Terminamos o capítulo anterior discorrendo sobre algumas das implicações geradas com a hipótese do híbrido psicológico. Poderíamos discorrer sobre outras, mas preferimos deixá-las para a seqüência no prosseguimento de outros trabalhos acadêmicos. Contudo, de todas as implicações que esta tese espera, pode-se dizer que a mais relevante, no que tange à sua pragmática, seja a de fomentar nos estudiosos de psicologia um sentido de união (coesão) do qual há muito esta ciência carece. Pelas próprias contingências do *Zeitgeist* oitocentista, a psicologia desabrochou sob um firmamento “separatista”, e resulta difícil para os psicólogos abstraírem de suas próprias escolhas no sentido de enxergarem o todo mais abrangente que o objeto psicológico compreende. Para que a convivência entre as diferentes comunidades de estudo, no *métier* psicológico, não continue a ser um “diálogo de surdos”, podemos começar a seguir o norte de uma bússola epistêmica que as faça lembrar de que lidam com fenômenos desdobrados a partir de um mesmo objeto. Este é o “objeto maior” desta ciência. A identificação restrita e unilateral com os objetos menores das escolas, sem a perspectiva do objeto maior, só conduz à fragmentação da psicologia, algo que já se tornou corriqueiro entre os estudiosos. Aqui cabe recordar a belíssima lição de sabedoria contida na parábola do poeta americano John Godfrey Saxe (1816-1887), *The Blindmen and the Elephant* (Os cegos e o elefante), na qual seis homens cegos descrevem o que percebem de um elefante. Cada um deles só pode descrever uma parte do animal total, baseados no que captam a partir de sua perspectiva

sensorial. Um descreve o que percebe a partir de um lado do corpo, outro a partir da orelha, um terceiro a partir da perna do animal, e ainda outro tocando a tromba, um quinto cego apalpando as presas, e por fim o último deles segurando a cauda do elefante. De modo análogo, a “miopia epistêmica”, no caso da psicologia, está na incapacidade de visualizar o todo mais abrangente desta ciência, absolutizando aspectos do objeto maior que deveriam ser tratados apenas como parciais. É claro que o lado do corpo, a orelha, a perna, a tromba, as presas e a cauda fazem parte do elefante. Elas são “reais”. De igual modo, o comportamento, o inconsciente, o corpo, a linguagem, a consciência, etc., também são parte integrante do todo maior da natureza humana. Mas, assim como na parábola de Saxe, deve haver algum elo que unifique todos estes objetos menores em um todo mais amplo e coerente, ainda que não possamos visualizá-lo com a clareza esperada.

A Ciência, de um modo geral (e cada uma das escolas de psicologia, de um modo específico) parece esquecer de que lida apenas com fenômenos, quando se ilude pensando que lida com númenos. Na medida em que esta fronteira estabelecida por Kant e Schopenhauer ainda não tenha sido devidamente assimilada pela nossa ciência, o caráter “relativo” dos fenômenos priorizados pelas respectivas escolas adquire um perigoso caráter absolutista. “Absoluto” deveria ser, apenas, a perspectiva de um objeto maior para a psicologia, ainda que, até o presente momento, só possamos conceber modelos que se aproximem de contemplar um quadro fenomênico mais amplo para este objeto. A ciência psicológica é de uma complexidade tão singular, que talvez a noção de “modelo” não seja apenas *ad hoc*, isto é, pode ser que só possamos lidar com o objeto psicológico na perspectiva de um modelo mesmo, quase como uma brincadeira com argila, na qual ela se permite moldar ao estilo de cada um, durante o tempo em que permanecer umedecida. E o objeto psicológico está longe de ressecar seus conteúdos...!

Há um clima de expectativas nas discussões que envolvam o problema mente-corpo e o objeto psicológico. Há muito ainda por ser revelado. Neste

sentido, pode-se atribuir toda a responsabilidade das respostas ao tempo futuro. Mas, como tudo o que envolve o objeto psicológico e o problema mente-corpo, aqui também podemos esbarrar em um paradoxo muito interessante. Muitos já devem ter notado que quanto mais avança nossa tecnologia e métodos de pesquisa, tanto mais se incrementa, em vários setores, um resgate de saberes antigos. A história da ciência, por vezes, parece comportar-se como uma extensa *uroboros*, retorcendo-se entre a cabeça que aponta para o futuro e a cauda que nos remete ao passado. Muito do que foi tratado por esta tese, por exemplo, no que tange ao híbrido psicológico, poderia facilmente ser atribuído ao princípio vitalista que se perdeu com o advento do mecanicismo. Muitas das exóticas conclusões às quais chegaram os pensadores das partículas quânticas já puderam ser comparadas com as assertivas fantásticas das alegorias alquímicas. A lição que podemos extrair disso é a de que, de tempos em tempos, convém contemplar o passado, buscando enxergar, em nosso caso, o que foi perdido com o advento da modernidade. Seria muito interessante voltar a estudar alguns saberes que pululavam no *Zeitgeist* medieval e renascentista, e confrontá-los com o que já sabemos até o presente momento. Não tenho dúvidas de que os que fizessem isso se surpreenderiam com a quantidade de *insights* ou antevistas de nossos ancestrais que acabaram se confirmando do século XX para cá. Na verdade, isto já vem sendo feito. Muitos pesquisadores, ainda incompreendidos em seus métodos pouco ortodoxos, vêm conseguindo estabelecer inúmeras analogias entre o que nossos recursos tecnológicos alcançaram e o que os antigos pensadores renunciavam. A natureza, ou melhor, a *natura naturans* de Schelling, vem “pregando peças”! Talvez para constranger nosso sentido de linearidade temporal, forçando-nos a reconhecer o valor “atual” de alguns conceitos relegados ao passado, oriundos muitas vezes de filósofos esquecidos; ou, como afirma a mensagem da epígrafe junguiana supracitada, para desafiar nossos intelectos na convivência com aquilo que nossas lógicas preconcebidas não esperariam dos objetos; talvez, ainda, para educar nossas condutas e interlocuções no sentido da verdadeira interdisciplinaridade.

REFERÊNCIAS

ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. *Da alquimia à química: um estudo sobre a passagem do pensamento mágico-vitalista ao mecanicismo*. São Paulo: Landy, 2001.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1978.

_____. *Introdução à epistemologia freudiana*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

ATMANSPACHER, Harald; PRIMAS, Hans. Pauli's ideas on mind and matter in the context of contemporary science. *Journal of consciousness studies*, 13, n. 3, p. 5-50, 2006.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOHM, David. *A totalidade e a ordem implicada: uma nova percepção da realidade*. Tradução de Mauro de Campos Silva. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BRENTANO, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello et al. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, Peter. *O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. Tradução de João Azenha Jr. & Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHALMERS, David J. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1997.

_____. O enigma da consciência. *Scientific American – Brasil*, São Paulo, n. 4, p. 40-49, 2004.

CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-45. (Vol. XXXIII).

_____. Catecismo positivista. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 101-302. (Vol. XXXIII).

COTTINGHAM, John. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes*. Tradução de Dora Vicente & Georgina Segurado. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

DEBUS, Allen G. *El hombre y la naturaleza en el renacimiento*. México: Fondo de cultura economica, 1996.

DESCARTES, René. Discurso do método. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33-79. (Vol. XV).

_____. Meditações. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 81-150. (Vol. XV).

_____. As paixões da alma. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 223-304. (Vol. XV).

_____. Cartas a Elisabeth. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 307-328. (Vol. XV).

DI BIASE, Francisco; AMOROSO, Richard. (Orgs.). *A revolução da consciência: novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Tradução de Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis RJ: Vozes, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the human sciences*. USA: Princeton University Press, 1991.

ELLENBERGER, Henri F. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. USA: Basic Books, 1970.

FECHNER, Gustav Theodor. Elemente der psychophysik (trecho selecionado). In: BORING, E. G. ; HERRNSTEIN, R. J. (Org.) *Textos básicos de história da psicologia*. Tradução: Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 732-733.

FERREIRA, Arthur Arruda Leal. *A psicologia como saber mestiço: o cruzamento múltiplo entre práticas sociais e conceitos científicos*. 2003. Disponível em: <<http://www.necso.ufrj.br/Ato2003/Arthur.htm>> Acesso em: 10 fev. 2008.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. ; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. *Psicologia: uma (nova) introdução*. 2. ed. São Paulo: Educ, 2004.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Edição comemorativa. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

GABBI Jr, Osmyr Faria. (Ed.) *Notas a um projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana . 1: sobre as afasias, o projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. *Introdução à metapsicologia freudiana 2: a interpretação do sonho (1900)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *Freud e o inconsciente*. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: uma biografia intelectual*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: ed uerj & Contraponto, 1999.

GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente: como a consciência cria o mundo material*. 3. ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

HEISENBERG, Werner. *Física e filosofia*. 4. ed. Tradução de Jorge Leal Ferreira. Brasília: Edições Humanidades (Editora Universidade de Brasília), 1999.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. Elementos para uma elucidação fenomenológica do conhecimento. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Zeljko Loparié & Andréa Maria Altino de Campos Loparié. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 13-17. (Vol. XLI).

JACKSON, Frank. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, p.127-136, 1982.

_____. What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, v. 83, n. 5, p. 291-295, 1986.

JAMES, William. The principles of psychology. In: *great books of the western world*. MAYNARD R. (Ed.). Chicago: Britannica, 1977. (Vol. 53).

JAPIASSU, Hilton. *Psicanálise: ciência ou contraciência?* 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

JUNG, Carl Gustav; PAULI, Wolfgang. *The interpretation of nature and the psyche*. Translated by R. F. C. Hull and Priscilla Silz. New York: Bollingen Foundation / Pantheon Books, 1955.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos experimentais*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis RJ: Vozes, 1995. (Obras Coletadas, Vol. II).

_____. *Psicogênese das doenças mentais*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis RJ: Vozes, 1986a. (Obras Coletadas, Vol. III).

_____. *Freud e a psicanálise*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis RJ: Vozes, 1989. (Obras Coletadas, Vol. IV).

_____. *Símbolos da transformação*. Tradução de Eva Stern. Petrópolis RJ: Vozes, 1986b. (Obras Coletadas, Vol. V).

_____. *Tipos psicológicos*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis RJ: Vozes, 1991a. (Obras Coletadas, Vol. VI).

_____. *A dinâmica do inconsciente*. Tradução de PE Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis RJ: Vozes, 1998a. (Obras Coletadas, Vol. VIII).

_____. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991b. (Obras Coletadas, Vol. XII).

_____. *O espírito na arte e na ciência*. Tradução de Maria de Moraes Barros. Petrópolis RJ: Vozes, 1985a. (Obras Coletadas, Vol. XV).

_____. *A prática da psicoterapia*. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis RJ: Vozes, 1988. (Obras Coletadas, Vol. XVI).

_____. *A vida simbólica*. Tradução de Araceli Elman & Edgar Orth. Petrópolis RJ: 1998b. (Obras Coletadas, Vol. XVIII – I).

_____. _____. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis RJ: Vozes, 2000. (Obras Coletadas, Vol. XVIII - II).

_____. *Sincronicidade*. Tradução de PE. Dom Mateus Ramalho Rocha. 2. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1985b.

_____. *Mysterium coniunctionis*. Tradução de Frei Valdemar do Amaral. Petrópolis RJ: Vozes, 1990.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 7-98 (Vol. XXV).

_____. Prolegômenos. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 99-193 (Vol. XXV).

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária & Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira & Nelson Boeira. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994. (Coleção debates, n. 115).

_____. *A tensão essencial*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira. Lamarck e o vitalismo francês. *Perspicillum*, 9, 25-68, 1995. Disponível em: <http://ghc.ifi.unicamp.br/pdf/lacpm-04.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2008.

MASSIMI, Marina; GUEDES, Maria do Carmo (Orgs.). *História da psicologia no Brasil: novos estudos*. São Paulo: Educ & Cortez Editora, 2004.

MEIER, Carl A. *Wolfgang Pauli y Carl G. Jung: un intercambio epistolar 1932-1958*. Madrid, Espanha: Alianza Editorial, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

McGUIRE, William (Ed.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Tradução de Leonardo Fróes e Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MILL, John Stuart. *A system of logic...* (trecho selecionado). In: BORING, E. G. ; HERRNSTEIN, R. J. (Org.) *Textos básicos de história da psicologia*. Tradução: Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 463-467.

NAGEL, E. ; NEWMAN, J. (Ed.) *Prova de Gödel*. 2. ed. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1998.

PAULI, Wolfgang. Ideas of the unconscious from the standpoint of natural science and epistemology. In: ENZ, Charles P. & von MEYENN, Karl (Ed.), *Writings on physics and philosophy*. Trad. inglesa de Robert Schlapp. Berlim, Germany: Springer-Verlag, 1994. p. 149-164.

_____. Phenomenon and physical reality. In: ENZ, Charles P. & von MEYENN, Karl (Ed.), *Writings on physics and philosophy*. Trad. inglesa de Robert Schlapp. Berlim, Germany: Springer-Verlag, 1994. p. 127-135.

_____. Matter. In: ENZ, Charles P. & von MEYENN, Karl (Ed.), *Writings on physics and philosophy*. Trad. inglesa de Robert Schlapp. Berlim, Germany: Springer-Verlag, 1994. p. 27-34.

_____. The philosophical significance of the idea of complementarity. In: ENZ, Charles P. & von MEYENN, Karl (Ed.), *Writings on physics and philosophy*. Trad. inglesa de Robert Schlapp. Berlim, Germany: Springer-Verlag, 1994. p. 35-42

_____. Science and western thought. In: ENZ, Charles P. & von MEYENN, Karl (Ed.), *Writings on physics and philosophy*. Trad. inglesa de Robert Schlapp. Berlim, Germany: Springer-Verlag, 1994. p. 137-148.

_____. The influence of archetypal ideas on the scientific theories of Kepler. In: ENZ, Charles P. & von MEYENN, Karl (Ed.), *Writings on physics and philosophy*. Trad. inglesa de Robert Schlapp. Berlim, Germany: Springer-Verlag, 1994. p. 219-279.

POPPER, Karl R. Três concepções acerca do conhecimento humano. In: *Os pensadores*. CIVITA, V. (Ed.). Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 385-409. (Vol. XLIV).

PRADO JÚNIOR, Bento. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. A aurora do século XXI: onde estamos? De volta ao século XIX. In: (?) , Fazenda Jandaia, SP, UFSCAR, 2004. p. 1-13.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990. (Vol. I).

_____. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990. (Vol. II).

_____. *História da filosofia : do Romantismo até nossos dias*. Trad. brasileira de Álvaro Cunha. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1991. (Vol. III).

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. 2. ed. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. USA: The University of Chicago Press, 2002.

SHELLING, Friedrich von. Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 213-223 (Vol. XXVI).

_____. Organismo e mecanismo. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 225-229 (Vol. XXVI).

_____. *Idéias para uma filosofia da natureza*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL) & Imprensa Nacional – Casa da Moeda (INCM), 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHULTZ, Duane P. ; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da psicologia moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves. 8. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

SIMANKE, Richard Theisen. *Memória, afeto e representação: o lugar do Projeto... no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana*. São Carlos, 2004(?). 66 f. Ensaio(?). Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de São Carlos.

SOLMS, Mark. Freud está de volta. *Scientific American Brasil*. São Paulo, n. 25, p. 51-57, 2004.

_____. A interpretação dos sonhos e as neurociências. *Viver mente&cérebro – Scientific American*. São Paulo, n. 150, p. 28-36, 2005.

SPINOZA, Baruch. Pensamentos metafísicos. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-46 (Vol. XVII).

_____. Tratado da correção do intelecto. In: CIVITA, V. (Ed.). *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 49-76 (Vol. XVII).

TEIXEIRA, João de Fernandes. *O que é filosofia da mente*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção primeiros passos, Vol 294).

_____. *Mente, cérebro e cognição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. *Filosofia da mente e inteligência artificial*. Campinas, SP: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da ciência, 1996. (Coleção CLE, Vol. 17).

_____. (Org.) *Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos, SP: EDUFSCar, 1996.

_____. *Filosofia da mente: neurociência, cognição e comportamento*. São Carlos SP: Claraluz, 2005.

_____. *Filosofia e ciência cognitiva*. Petrópolis RJ: Vozes, 2004.

_____. O mito da neurocartografia I. *Redepsi* (Coluna “Mente, cérebro e consciência”). 2006. Disponível em: <<http://www.redepsi.com.br/portal/>> Acesso em: 06 nov. 2006.

_____. O mito da neurocartografia II. *Redepsi* (Coluna “Mente, cérebro e consciência”). 2006. Disponível em: <<http://www.redepsi.com.br/portal/>> Acesso em: 06 nov. 2006.

_____. O mito da univocidade da ciência. *Redepsi*. (Coluna “Mente, cérebro e consciência”). 2005. Disponível em: <<http://www.redepsi.com.br/portal/>> Acesso em: 17 nov. 2006.

_____. O enterro da psicologia. *Redepsi*. (Coluna “Mente, cérebro e consciência”). 2005. Disponível em: <<http://www.redepsi.com.br/portal/>> Acesso em: 10 set. 2006.

_____. O que é comportamento? *Redepsi*. (Coluna “Mente, cérebro e consciência”). 2007. Disponível em: <<http://www.redepsi.com.br/portal/>> Acesso em: 17 nov. 2007.

VIEIRA, Tito Lívio Ferreira. *O “projeto para uma psicologia científica” de Sigmund Freud*. São Paulo, 2005. 74 f. Dissertação (Mestrado em História da Ciência) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

VYGOTSKY, L. S. *Pensamento e linguagem*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

XAVIER, César Rey. *A permuta dos sábios: um estudo sobre as correspondências entre Carl Gustav Jung e Wolfgang Pauli*. São Paulo: Annablume, 2003.

WHITE, M. *Isaac Newton, o último feiticeiro: uma biografia*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WINOGRAD, Monah. Entre o corpo e o psiquismo: a noção de concomitância dependente em Freud. Revista *Psychê*, ano VIII, n.14, 2004. Disponível em: http://br.geocities.com/materia_pensante/concomitancia_dependente.htm. Acesso em 03 agosto 2008.

_____. Notas sobre as idéias de Brücke, Meynert e do jovem Freud acerca do sistema nervoso e do psiquismo. *matériapensante*. Disponível em: http://br.geocities.com/materia_pensante/notas_brucke_meyn_freud.html. Acesso em 03 agosto 2008.

WUNDT, Wilhelm. *Grundriss der psychologie* (trecho selecionado). In: BORING, E. G. ; HERRNSTEIN, R. J. (Org.) *Textos básicos de história da psicologia*. Tradução: Dante Moreira Leite. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 491-500.

ZWEIG, Arnold. *O pensamento vivo de Spinoza*. Tradução de Gastão Pereira da Silva. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1955.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABRAHAM, L. *Alchemical imagery*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: edições 70, 1988.

_____. *A intuição filosófica*. Tradução de Maria do Céu Patrão Neves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

CAPARRÓS, António. *História da psicologia*. Lisboa: Plátano Edições Técnicas, 1999.

CLARKE, J. J. *Em busca de Jung: indagações históricas e filosóficas*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

DAVIDOFF, Linda L. *Introdução à psicologia*. Tradução de Lenke Perez. 3. ed. São Paulo: Pearson Education, 2001.

D'AMBROSIO, Ubiratan. A transdisciplinaridade como acesso a uma história holística. In: WEIL, Pierre; _____. & CREMA, Roberto. *Rumo à nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento*. 3. ed. São Paulo: Summus, 1993.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. Tradução de Camila Pedral Sampaio e Sybil Safdié. São Paulo: Harbra, 1986.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. *Matrizes do pensamento psicológico*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. 6. ed. São Paulo: Escuta, 2002.

GARDNER, Howard. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. 3. ed. Tradução de Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

GOODWIN, C. J. *História da psicologia moderna*. Tradução de Marta Rosas. São Paulo: Cultrix, 2005.

GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica*. Tradução de Hugo di Prímio Paz. São Paulo: Editora Convívio, 1980.

HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HORGAN, John. *A mente desconhecida: por que a ciência não consegue replicar, medicar e explicar o cérebro humano*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

JAPIASSU, Hilton. *Questões epistemológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discourse on metaphysics and the monadology*. Translated by George R. Montgomery. New York: Prometheus Books, 1992.

LEGRAND, Gerard. *Dicionário de filosofia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1991.

LOPES, Carlos Eduardo; ABIB, José Antônio Damásio. O behaviorismo radical como filosofia da mente. *Psicologia: reflexão e crítica*, 16(1), p. 85-94, 2003.

MAHONEY, Michael J. *Processos humanos de mudança: as bases científicas da psicoterapia*. Tradução de Fábio Appolinário. Porto Alegre: ARTMED, 1998.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MARX, M. H.; HILLIX, W. A. *Sistemas e teorias em psicologia*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973(?).

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, v. LXXXIII, n. 4, 1974. Disponível em: <http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html>. Acesso em: 20 abril 2004.

POPPER, Karl R. ; ECCLES, John C. *O cérebro e o pensamento*. Tradução de Sílvio Meneses Garcia et al. Campinas, SP: Papyrus; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

RESENDE, Rodrigo; VERSIGNASSI, Alexandre. O que é a consciência? *Sapiens – Super Interessante*, n. 2, p. 24-31, 2004.

ROBINSON, Daniel N. *Toward a science of human nature: essays on the psychologies of Mill, Hegel, Wundt, and James*. New York: Columbia University Press, 1982.

ROTH, Michael S. (Org.). *Freud: conflito e cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

SCHNITMAN, Dora F. (Org.). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: ARTMED EDITORA, 1996.

SCHULTZ, Duane P. ; SCHULTZ, Sydney Ellen. *Teorias da personalidade*. Tradução de Eliane Kanner. São Paulo: Thomson, 2006.

SCIENTIFIC AMERICAN BRASIL. Segredos da mente. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial, n. 4, 2004. 98 p. Edição Especial.

SCIENTIFIC AMERICAN HISTÓRIA. Os grandes erros da ciência. São Paulo: Ediouro, Segmento-Duetto Editorial, n. 6, 2007. 98 p. Edição Especial.

SERBENA, Carlos Augusto; RAFFAELLI, Rafael. Psychology as scientific discipline and discourse of the soul: epistemological and ideological questions. *Psicol. estud.*, Maringá, v. 8, n. 1, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722003000100005&lng=en&nrm=iso> . Acesso em: 10 fev. 2008.

_____. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.

SKINNER, B. F. *Sobre o behaviorismo*. Tradução de Maria da Penha Villalobos. São Paulo: Cultrix, 2004.

TITCHENER, Edward Bradford. *Systematic psychology: prolegomena*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.

_____. *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*. New York: The Macmillan Company, 1909.

TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. As controvérsias entre dualistas e materialistas na filosofia da mente contemporânea. *Episteme*, Porto Alegre, n. 12, p. 77-98. 2001. Disponível em: <http://www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/pdf/numero12/episteme12_artigo_tourinho.pdf> Acesso em: 29 maio 2008.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana*. Tradução de Maria Rita Secco Hofmeister. Porto Alegre: ARTMED, 2003.

WERTHEIMER, Michael. *Pequena história da psicologia*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 6. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.