

O cerebral, o mental e o social: contornos a uma sociologia do sonho

Por Gabriel Peters

<https://blogdolabemus.com/2025/05/27/o-cerebral-o-mental-e-o-social/>

Causalidade não é identidade: experiências dependem do cérebro, mas não são processos cerebrais

Imagine, por favor, um *dragão voador*. Feche os olhos por alguns instantes caso isso torne o exercício mais fácil.

Agora, imagine um *tigre correndo na floresta*.

Pois bem. Segundo a evidência neurocientífica disponível, a evocação de tais imagens em sua mente depende de processos cerebrais. Afirmar que mecanismos do cérebro *possibilitam* tais imagens mentais não implica, no entanto, postular a *identidade* entre os primeiros e as últimas – isto é, supor que as engrenagens materiais do cérebro *são* as imagens experimentadas pela subjetividade.

Por mais que as visualizações mentais se ancorem causalmente no cérebro, a tal ponto que desapareceriam junto com toda vida subjetiva (ao que parece) caso este órgão deixasse de funcionar, elas possuem uma *realidade própria*. Nos termos do filósofo da mente John Searle, as figuras imaginadas existem sob uma “ontologia de primeira pessoa” (Searle, 1997), diretamente acessível apenas a quem as experiencia.

Com efeito, se pudéssemos, durante os momentos em que você realiza o exercício imaginativo, abrir cirurgicamente sua cabeça para observar o que se passa “lá dentro”, veríamos apenas o que está “lá dentro” do seu crânio (isto é, seu cérebro), não o dragão voador ou o tigre correndo “lá dentro” de sua *mente*. Um processo análogo ocorreria, para lembrar um exemplo bizarro do filósofo Thomas Nagel (1987: 30), caso um neurocientista doidão resolvesse abrir o crânio de um sujeito e *lamber* seu cérebro no momento mesmo em que ele saboreia um chocolate: o neurocientista sentiria o gosto gosmento do cérebro, certamente não o gosto do chocolate tal qual vivenciado pelo sujeito de cabeça aberta.

As ilustrações oferecidas acima são caminhos concretos para apontar que as experiências subjetivas, inclusive os sonhos, são um domínio de existência *emergente* em relação aos processos cerebrais que as possibilitam. O domínio mental depende do domínio biológico (do qual emerge), o qual depende aliás do domínio químico (do qual emerge), que depende do domínio físico (do qual emerge), sem que as propriedades de cada um desses domínios ontológicos emergentes sejam idênticas ou redutíveis aos domínios dos quais dependem.

Se quiser uma discussão mais técnica sobre essa “ontologia estratificada” de domínios de existência emergentes (delícia!), dê uma olhada nisso [aqui](#).

Imaginação socializada: a experiência é diretamente acessível apenas à primeira pessoa, mas é profundamente influenciada por outras pessoas

Deixemos o chocolate de lado e voltemos às imagens internas da mente. A referência à acessibilidade *direta* da imagem somente para a/o imaginante não precisa pressupor que a *gênese* da imagem dependa somente da pessoa que a imagina, muito menos que a imagem, por ser diretamente acessível apenas à primeira pessoa, seja completamente *incomunicável* a quaisquer outros indivíduos. Em termos técnicos, uma “ontologia de primeira pessoa” não significa necessariamente *solipsismo*.

Para começo de conversa, a própria evocação das imagens na mente depende também de *fatores causais de ordem social*, como o aprendizado da linguagem que possibilita a interpretação dos significantes “dragão voador” e “tigre correndo” lidos na página. A influência do social na mente também ocorre pela exposição prévia a um *repertório coletivo de imagens* (como aquelas disponíveis em livros infantis, filmes, desenhos etc.), no qual a mente se baseia para evocá-las, frequentemente de modo *involuntário* para quem imagina.

No mais das vezes, não escolho os atributos da imagem de dragão ou de tigre que minha mente evoca rapidamente quando solicitada a fazê-lo. É a minha mente que, em instantes, “escolhe” uma imagem a partir de um banco mnemônico internalizado; ou, de modo ainda mais impressionante, produz sua própria síntese imagética criativa a partir de diferentes elementos daquele estoque de memórias de imagem. Pense agora em um.....cachorro. Cá está! Eu e, depois, você dissemos à sua mente para pensar em uma imagem de cachorro, e a imagem que surgiu foi “selecionada” por sua mente, não por “você”.

No mais, dando testemunho de suas fontes sociais exteriores, a figuração interna da mente individual não deixa de compartilhar características diversas com outras figurações mentais individuais. Tal compartilhamento deriva, por óbvio, da *socialização dessas diferentes mentes individuais* em bancos imagéticos idênticos ou similares[i].

Por uma sociologia da mente (inclusive dos sonhos)

A *reverberação* do social na psique individual: eis uma caracterização do domínio investigação sociológica no qual se inserem não apenas os sonhos, mas também quaisquer outras modalidades de comunicação da mente consigo mesma. Ao meu ver, a sociologia não deveria analisar somente experiências sociais em sentido estrito, mas quaisquer experiências socialmente *condicionadas*. Ela inclui no seu escopo, portanto, mesmo as vivências mais solitárias do indivíduo, desde que se trate de um indivíduo minimamente socializado – e um mínimo grau de socialização é, para lembrar uma obviedade frequentemente esquecida, condição mesma de sobrevivência para o organismo humano.

Por exemplo, quando um indivíduo no banho reflete sobre sua vida completamente só, sem compartilhar suas reflexões internas com ninguém, ele o faz conversando silenciosamente consigo mesmo em português – portanto, em um idioma que ele não inventou, mas interiorizou a partir do seu contexto social. A dependência da linguagem nesse momento mais íntimo significa, por seu turno, dependência multidimensional de uma *cultura*: como mostraram diferentes abordagens nas ciências humanas desde um texto clássico de Edward Sapir (1929), idiomas não são completamente “neutros” em relação a cosmovisões, na medida em que podem impregnar-se de pressupostos diversos quanto ao mundo, favorecendo certas possibilidades semânticas em detrimento de outras. Nesse sentido, o modo pelo qual o indivíduo dá inteligibilidade aos seus dilemas, assim como ensaia soluções para eles, já é condicionado pelo próprio idioma com o qual ele conversa consigo.

E nem dissemos que o diálogo mental silencioso do indivíduo também traz a marca de outras influências sociais além de um idioma étnico ou nacional. Por exemplo, na medida em que a socialização em uma *estrutura de classes* implica acesso desigual a capital cultural, incluindo aí saberes e vocabulários voltados a conferir significado a vivências interiores, os rumos daquela conversa interna manifestarão as consequências de tal distribuição diferencial. Estas vão da maior ou menor riqueza do repertório linguístico que os indivíduos possuem para entender suas próprias emoções até as discrepantes

gramáticas de interpretação psicológica a eles disponibilizadas pelos seus contextos sociais – por exemplo, uma gramática que interpreta transtornos psíquicos em termos religiosos (digamos, o impulso para usar uma droga entendido como tentação demoníaca pelo fiel neopentecostal de uma comunidade pobre), outra que os toma em termos laicos (digamos, o mesmo impulso para usar uma droga entendido como manifestação de um “vazio existencial” ou de um conflito inconsciente por um psicanalisando de classe média alta).

De volta ao cérebro e ao sonho

Os argumentos expostos acima contra o reducionismo neurológico na elucidação das experiências humanas também valem, como já vimos, para a experiência onírica. Por outro lado, criticar o reducionismo neurológico não significa simplesmente limitar o papel explicativo da neurociência, mesmo em uma abordagem sociológica, a um pressuposto vago de que os mecanismos de produção do sonho dependem de “algum” substrato cerebral. Várias das características do sono e do sonho que a sociologia pressupõe ou descreve *só podem ser propriamente explicadas*, com efeito, como resultado de mecanismos cerebrais.

Sem sequer um pinga de pretensão à exposição precisa de tais mecanismos (leia o livração de Sidarta Ribeiro [2019]), podemos começar por aqueles que transformam o sonho em alucinação ou, nos termos de Freud, nossa “psicose normal” (Freud, 1975: 199) de todas as noites: o bloqueio cerebral da percepção de estímulos sensoriais externos, em função do qual a psique deixa de experimentar o aposento em que dorme como a “realidade”, passando a viver como reais as cenas que se apresentam no sonho.

Mas é também o caso das seguintes características do sono e dos sonhos:

- o predomínio de conteúdos imagéticos na experiência onírica ou, para citar Freud de novo (2019: 356), a “preferência...dada” pelo sonho à “representabilidade” com “imagens visuais” (preferência aparentemente associada à alta atividade do “córtex visual occipito-temporal de ordem superior” [Nir; Tononi, 2010: 3]);
- o relaxamento dos controles lógicos sobre a associação de ideias e do senso do (ir)real, do (im)plausível, do absurdo, do inacreditável etc. operante na vigília (relaxamento aparentemente derivado da diminuição da atividade de “regiões cerebrais como córtex

cingulado posterior, córtex parietal inferior, córtex orbitofrontal e córtex pré-frontal dorsolateral”) (Ibid.: 6);

– o fato de que nenhum sonho é afetivamente anódino, mas sempre possui alguma significação emocional para a/o sonhador/a (aparentemente efeito da alta ativação de “estruturas límbicas e paralímbicas, como a amígdala, o córtex cingulado anterior e a ínsula” [Ibid.]);

– a significativa frequência das *sensações oníricas de movimento*, aparentemente relacionada à alta atividade do “córtex pré-motor”, combinada a mecanismos inibidores do movimento real oriundos (se entendi direito) do “tronco encefálico”;

Modelos dos diferentes “cérebros” que se conjugam no sistema nervoso do animal humano, definidos segundo suas distintas escalas evolucionárias, também soam úteis como hipóteses explicativas de várias propriedades oníricas que abordagens interpretativas, como as da sociologia e da psicanálise, apreendem e pressupõem nas suas interpretações.

O fato de que uma parte evolutivamente mais recente do cérebro humano, como o neocórtex, tem sua atividade reduzida no sono, frente às partes comparativamente mais antigas do órgão, como o sistema límbico e o tronco encefálico (o “cérebro reptiliano”), soa como uma hipótese plausível para explicar tanto os *exageros* da vivência onírica quanto sua tendência a traduzir questões mais verbais e abstratas em modos de experiência mais “básicos” do ponto de vista evolucionário, como *movimentos corporais*, *atmosferas afetivas* e *experiências sensoriais*.

Com Bernard Lahire, vimos que o sonho é uma expressão de problemas que preocupam a pessoa em sua vida de vigília, porém em uma linguagem que privilegia essas últimas modalidades de experiência. Assim, por exemplo, em vez de um sonho no qual o sujeito se pergunta verbalmente “o que devo fazer com a minha vida de agora em diante?”, a experiência onírica situa o mesmo sujeito em uma caminhada por uma cidade desconhecida em que ele não sabe bem por onde deve seguir. Em vez de representar rivais acadêmicos que preocupam o sonhador na vigília como adversários verbais, para dar outra ilustração, o sonho de um pesquisador pode reduzir as nuances do conflito intelectual a uma troca mais básica de xingamentos.

Entendamos bem: a rigor, como sociólogos e psicólogos, não precisamos saber que p#%”&rra significam palavras como “occipito-temporal” e similares para perceber que o sonho frequentemente traduz problemas existenciais, os mesmos que o sujeito frequentemente elabora na vigília por uma via discursiva (p.ex., na conversa com amigos ou no relato a um terapeuta), *em experiências visuais, afetivas e cinéticas*. Isto dito, caso essa tradução onírica esteja conectada a níveis desiguais de operação de partes do cérebro com diferentes escalas evolucionárias, ela confere certa credibilidade às visões do sonho que o associam à “memória da espécie” humana. Não se trata de postular, por óbvio, a tese sobrenatural de que um indivíduo seria capaz de acessar hoje, digamos, lembranças efetivas de indivíduos ancestrais já falecidos. Trata-se, sim, da ideia de que aqueles modos de pensamento mais antigos na história da espécie são os mesmos mais comumente ativados nos sonhos[ii].

“Primário” é tu, tatu!

A ideia de que o sonho constitui uma espécie mais “primária” de pensamento em relação à consciência da vigília possui, talvez, alguma dose de verdade – a ser recuperada, porém, somente após a filtragem de amplas camadas de interpretação problemática. Assim como a noção psicanalítica de “processo primário” se misturou frequentemente, de modo infeliz, a abordagens etnocêntricas que tomavam o pensamento de populações não ocidentais como “primitivo”, “pré-lógico” e que tais, a caracterização do sonho como “menos sofisticado” do que a vigília também deriva frequentemente de alguma forma reducionista de racionalismo.

É o caso, por exemplo, de interpretações que associam arbitrariamente a sofisticação intelectual à acuidade verbal ou ao controle lógico sobre as associações de ideias – em detrimento, digamos, da riqueza de conteúdo visual, da inventividade analógica ou dos tantos aspectos em que os sonhos são, a bem da verdade, muito mais “sofisticados” do que os conteúdos mentais produzidos e manejados na vigília.

Mas há mais! Como aprendemos com Lahire, diversas modalidades do pensamento de vigília, tais quais o devaneio e a lembrança, são *mais parecidas com o sonho*, no que toca às propriedades listadas acima, do que com aquelas maneiras de pensar privilegiadas pelo racionalismo, isto é, aquelas centradas no discurso verbal, no controle lógico e moral das associações de ideias e no máximo grau de literalismo (em oposição à linguagem metafórica). Vejamos.

Quando alguém me pergunta, por exemplo, “Como era sua convivência com suas avós?”, minha primeira experiência não será a de um discurso verbal interno, mas tomará a forma de um “*cinema interno*” com imagens e sequências afetivamente carregadas (p.ex., de seus rostos ou de cenas de convivência). Tal qual ocorre com os sonhos, essas evocações de memória podem até incluir o discurso verbal, como alguma conversa marcante que mantive com minhas duas avós. No entanto, não há dúvida quanto à relativa primazia *temporal* de conteúdos imagético-afetivos no momento interno da comunicação (i.e., no momento em que “respondo” *para mim mesmo* à pergunta que outra pessoa fez a mim). É só depois que recorro a uma comunicação verbal que possa transmitir ao interrogante algo da minha experiência sentida (p.ex., “lembrei de quando minha avó me disse [tal coisa] no aniversário dela”).

O que vale para a rememoração do passado se aplica também a antecipações do futuro, como já haviam notado pragmatistas como John Dewey (Cf. Peters: no prelo) quando cunharam o conceito de “ensaio imaginativo” como modo de reflexividade ou “autocomunicação” entre os seres humanos. Por exemplo, caso alguém me pergunte “como você acha que será sua vida daqui a cinco anos?”, minha resposta interior, uma vez mais, tomará antes a forma de uma *visualização imaginativa* do que de uma deliberação puramente verbal, ainda que componentes verbais possam combinar-se a tal visualização.

Quanto aos devaneios, não resisto em evocar uma passagem de Antonio Candido sobre *Angústia*, de Graciliano Ramos. Na reflexão livre de uma mente deixada a si mesma, encontramos ingredientes que também emergem na experiência onírica, como o *salto entre diferentes temporalidades* e a *mistura entre percepção externa e introspecção*:

“Se, por exemplo, está andando de bonde, o narrador registra em atropelo a percepção do exterior, quase delira com as agruras por que vem passando, foge na imaginação para certo período da mocidade, recua por um mecanismo associativo até a infância, volta à obsessão presente e à visão deformada da rua” (2024: 91).

Sublinhar parecenças entre o sonho e o devaneio na vigília não implica negar diferenças expressivas de *intensidade* entre um e outro, como a possibilidade de que a experiência onírica radicalize ainda mais aqueles traços notados por Candido, como os “atropelos” entre diferentes temporalidades – por exemplo, em vez de saltar da cena adulta do

presente para a infância e daí de volta, o sonho *mistura* as entidades, colocando pessoas lembradas da época de infância naquela mesma cena adulta do presente.

Metáforas carnavais: na vida e no sonho

Finalmente, já vimos que Lahire, quando matiza o contraste demasiado extremo que alguns intérpretes propõem entre o sonho e a vigília, nota que as metáforas estão longe de operar apenas nos sonhos e na arte. Ao contrário, como mostraram George Lakoff e Mark Johnson em um livro clássico (1980), *as metáforas já impregnam, em alto grau, os discursos e raciocínios cotidianos da mente desperta em interação com outros*.

No mais, considerando o que dissemos acima sobre a dimensão *cinética* dos sonhos, não surpreende que Lakoff e Johnson também tenham evidenciado, em outra obra (1999), o quanto tais metáforas bebem de *termos oriundos da experiência corpórea em meios físicos*: “Fulano é o *maior* intelectual vivo”; “não sei se Marcelo Freixo está à *esquerda* de Lula”; “estou *correndo* para entregar esse trabalho no prazo”; “meu chefe me deixou completamente *no escuro* em relação ao que ele estava fazendo”; “naquela época, eu estava na merda”. E assim por diante...

Nesse sentido, na linha daquelas “literalizações de metáforas” que Lahire tomou como características do sonho assim como de certas criações literárias (e.g., *A metamorfose* de Kafka), certas metaforizações visuais, corporais, sensoriais etc. presentes na linguagem com que formulamos nossas questões existenciais na vigília, como “me sinto empacado na vida” ou “não sei que caminho seguir”, podem aparecer *literalizadas* em sonhos – por exemplo, na experiência onírica de querer se mover e não conseguir ou, ainda, de caminhar por uma cidade desconhecida com uma sensação de desorientação.

Mergulhar mais a fundo em tais questões exige estudos oníricos de caso mais detalhados.

Volto com eles em breve.

Notas

[i] Claro que as semelhanças não excluem, por outro lado, a possibilidade de discrepâncias interindividuais nas figurações imagéticas. O fato de que as imagens evocadas pelo significante “tigre”, entre falantes de português, sejam suficientemente similares para permitir a comunicação não impede, por exemplo, que alguns indivíduos pensem em tigres brancos em vez de amarelos, em tigres de desenhos animados em vez de imagens filmadas de documentários sobre a “natureza selvagem” etc.

Fonte: Blog do Labemus [www.blogdolabemus.com]

[ii] A expressão “mais frequentemente” indica, por outro lado, que não se está negando aqui a possibilidade de que certos sonhos de certos sonhadores, em certos momentos, possam se manter bem mais próximos àqueles modos de pensamento “evolucionariamente mais recentes” que caracterizam porções de nossa vigília – por exemplo, um sonho no qual uma discussão acadêmica verbal predomina sobre a visualidade.

Referências

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. (1937-1939):* Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *A interpretação dos sonhos*. Obras completas. Volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NIR, Y., & TONONI, G. (2010). Dreaming and the brain: from phenomenology to neurophysiology. *Trends in Cognitive Sciences*, 14(2), 88–100, 2010.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books, 1999.

NAGEL, Thomas. *What does it all mean?*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

PETERS, Gabriel. Hábito, *habitus* e reflexividade: um diálogo experimental entre praxiologia e pragmatismo. Aceito para publicação em *Sociedade & Estado*, no prelo.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SAPIR, Edward. The Status of Linguistics as a Science. *Language*, 5(4), 207-214, 1929.

SEARLE, John. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Tags [Filosofia da mente](#) • [Gabriel Peters](#) • [imaginação](#) • [Sonhos](#)