



CONSCIENTE E INCONSCIENTE EM CLAVE FENOMENOLÓGICA

10.62506/phs.v6i33.325

Conscious and Unconscious in a Phenomenological Key

PEDRO M. S. ALVES*

Consciente e Inconsciente en Clave Fenomenológica

Resumo: Este artigo trata das dimensões consciente e inconsciente da vida mental. Distingo o sentido transitivo da consciência, estar consciente de algo, intencionalidade, do sentido adjetival ou adverbial, estar consciente ou conscientemente direcionado a algo. Mostro que um ato intencional pode ser consciente ou inconsciente no segundo sentido e argumento que, a partir dessa posição, podemos formular boas perguntas sobre o que é a consciência e sua função na vida mental. Para alcançar esse resultado, começo enquadando o tópico na tradição da psicologia anterior a Husserl, ou seja, Lipps e Brentano, e, em seguida, descrevo a dimensão inconsciente a partir do aparato conceitual da fenomenologia.

Palavras-chave: Fenomenologia, Consciência, Inconsciente, Intencionalidade, Vida Mental.

Abstract: This article deals with the conscious and unconscious dimensions of mental life. I distinguish the transitive sense of consciousness, being conscious of something, intentionality, from the adjectival or adverbial sense, being conscious or consciously directed towards something. I show that an intentional act can be conscious or unconscious in the second sense and argue that, from this position, we can ask good questions about what consciousness is and its function in mental life. To achieve this result, I begin by framing the topic in the tradition of psychology before Husserl, namely Lipps, and Brentano, and then describe the unconscious dimension from the conceptual apparatus of phenomenology.

Keywords: Phenomenology, Consciousness, Unconscious, Intentionality, Mental Life.

Resumen: Este artículo aborda las dimensiones consciente e inconsciente de la vida mental. Distingo el sentido transitivo de consciencia (ser consciente de algo, intencionalidad) del sentido adjetivo o adverbial (ser consciente o estar conscientemente dirigido hacia algo). Demuestro que un acto intencional puede ser consciente o inconsciente en el segundo sentido y argumento que, desde esta perspectiva, podemos plantearnos preguntas relevantes sobre qué es la consciencia y su función en la vida mental. Para lograr este resultado, comienzo por enmarcar el tema en la tradición de la psicología anterior a Husserl, concretamente Lipps y Brentano, y luego describo la dimensión inconsciente desde el aparato conceptual de la fenomenología.

Palabras Clave: Fenomenología, Consciencia, Inconsciente, Intencionalidad, Vida Mental.

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal. Email: psalves2@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5259-9367>



Die Sachen selbst warten noch auf uns...

1. Consciente e Inconsciente em Retrospectiva

Começo com esta pergunta: Tem uma teoria satisfatória da vida mental de incorporar uma dimensão inconsciente?

Tal pergunta remete para outra e só pode ser respondida à sua luz: Que é, então, ser ou estar consciente? Uma teoria do inconsciente supõe uma delimitação da vida mental consciente, e vice-versa. Trata-se, pois, de perguntas que se conjugam e que só em conjunto poderão ser tratadas.

O conceito de *inconsciente* não é estranho para os psicólogos. Não me estou referindo ao conceito psicanalítico de “inconsciente”, mas a uma mais trivial incorporação do princípio analítico de uma vida mental não-consciente na investigação psicológica.

Já em 1896, Theodor Lipps, antes de Freud publicar o seu primeiro trabalho sobre a interpretação dos sonhos (onde, aliás, se lhe refere elogiosamente), havia dado uma célebre conferência de encerramento do Congresso Internacional de Psicologia, em Munique, intitulada “O Conceito de Inconsciente na Psicologia”. Aí, começava com a asserção terminante de que a questão do inconsciente não é tanto *uma* questão psicológica, mas mais *a* questão da Psicologia (Lipps, 1896: 1).¹ No mesmo tom assertivo, a conferência terminava com estas palavras: “O conceito do inconsciente na Psicologia [...] não é nem hipotético nem místico, mas antes a expressão para factos comprovados”, para logo de seguida acrescentar que um tal conceito “inclui, ao mesmo tempo, a renúncia explícita a assunções metafísicas em Psicologia, a adesão consistente ao ponto de vista psicológico da observação, a confissão modesta de não ser capaz de fazer tudo e, finalmente, a convicção da regência necessária da Psicologia pura nas questões de Psicofisiologia” (Lipps: 1896, 18).² Lipps tinha aqui em mente a sua obra decisiva de 1883, *Factos Fundamentais da Vida Anímica*, onde justamente tal conceito positivo fora introduzido no trabalho analítico-descritivo da observação psicológica, em efectiva abstracção de quaisquer pressupostos metafísicos, ou seja, para ele, sem rebater o psíquico, tanto o consciente como os seus processos inconscientes, sobre o substrato fisiológico da vida mental, à maneira para ele bem conhecida de Wundt e de Fechner (Lipps: 1896, 4-6).

Com a tese do inconsciente, Lipps não está afirmando a existência de qualquer conteúdo de consciência (*Bewusstseinsinhalt*) inconsciente, o que seria uma contradição nos próprios termos. Está, antes, pondo-se de um ponto de vista dinâmico e afirmando que os conteúdos conscientes emergentes têm, em muitos casos, uma gênese em processos que não são conscientes e que, no entanto, pertencem ainda ao campo da vida mental. Como afirma nessa obra, “As actividades que geram o conteúdo da consciência são também inconscientes.” (Lipps, 1883: 33). Um exemplo notável de Lipps é o da rejeição liminar de uma opinião que ouvimos, sem nos apercebermos da cadeia de representações passadas que estão na base dessa espontânea rejeição actual (Lipps: 1896, 10).³ Ele designa-as como “representações potenciais” (*potentielle Vorstellungen*, Lipps: 1896: 11). No entanto, o termo é talvez impróprio, porque tais representações estão activas e são a motivadoras do acto actual de rejeição, enquanto o potencial é simplesmente algo virtual e, por isso, ineficaz. Para o dizer de uma forma que Lipps rejeitaria provavelmente, mas que se aproxima do que pretendo aqui defender, trata-se verdadeiramente de representações *actuais* mas *inconscientes*, de tal modo que a vida mental é, tal como Lipps afirmara acerca do “Eu real”, a unidade de conteúdos conscientes e inconscientes.

Se olharmos para o outro lado da cena psicológica coeva, encontramos a Psicologia descritiva de Brentano e, com ela, uma posição diametralmente oposta quanto à questão do inconsciente em Psicologia. Como é bem sabido, Brentano examina *ex professo* o problema da admissibilidade, ou não, do conceito de inconsciente num longo capítulo da sua *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico*, publicada em 1874. A sua posição de base pode ser bem apreendida nas seguintes três asserções:

1 „Die Frage, mit der es dieser Vortrag zu thun hat [die der Begriff des Unbewussten], ist weniger eine psychologische Frage, als die Frage der Psychologie.“

2 „Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie, so sagte ich oben, sei weder hypothetisch noch mystisch, sondern Ausdruck für feststehende Tatsachen. Er zugleich in sich schließt den ausdrücklichen Verzicht auf metaphysische Annahmen in der Psychologie, die konsequente Festhaltung des psychologischen Standpunktes der Betrachtung, das bescheidene Bekenntnis des Nicht-alles-Könnens, endlich die Ueberzeugung von der nothwendigen Führerschaft der reinen Psychologie in den Fragen der Psychophysiologie.“

3 „Ich höre einen Satz aussprechen. [...] Nehmen wir an, ich verhalte mich ablehnende. Frage ich mich nun nachträglich, was diese Ablehnung oder Verneinung stammt ihrem besonderen affektiven oder Stimmungscharakter bedingte, so finde ich: das Bedingende war nicht ein einzelner Gedanke, der meinem Bewusstsein in Augenblick der Ablehnung vorgeschwobt hätte, sondern eine unabsehbare Fülle von Erfahrungen und Erlebnissen, von belehrenden und erzieherischen Einflüssen; kurz ein Tausenderlei von Vorstellungen, die mir im Laufe meines Lebens zu Teil geworden sind.“



1. A marca distintiva do psíquico é a *intencionalidade* (a consciência de...).
2. Todo acto intencional *está consciente*.
3. Esta consciência é uma *autoconsciência*

A própria palavra comumente usada por Brentano para a intencionalidade, *Bewusstsein von...*, *consciência-de...*, sugere a ideia que toda consciência transitiva de qualquer coisa deverá ter a própria *estar consciente*, *bewusst sein*. Trata-se de duas coisas diferentes, porém. Uma, é a direcção intencional para um objecto ou conteúdo, portanto, a consciência-de em sentido transitivo; outra, é o sentido adjetivo, estar-consciente, ou o que também podemos chamar o sentido adverbial: estar *conscientemente* dirigido para um objecto. No primeiro sentido, a negação da consciência seria, obviamente, uma supressão da própria intencionalidade: uma consciência-de que *não é* consciência é um nada. No entanto, o sentido adverbial permite a sua negação. De facto, tem sentido a pergunta de saber se o acto intencional, enquanto consciência de qualquer coisa, é *consciente* ou *inconscientemente* realizado. Por exemplo, particularizando o termo “consciência-de”, na percepção de X, não tem sentido falar de uma não-percepção (não-consciência) de X; mas tem todo o sentido saber se a percepção de X é *consciente* ou *inconscientemente* realizada.

A resposta de Brentano é subtil e matizada. Por um lado, reconhece que uma consciência (de) inconsciente não é uma *contradictio in adjecto*. Escreve:

Muitas pessoas abanam a cabeça perante esta pergunta. Assumir uma consciência inconsciente [*ein unbewusstes Bewusstsein*] parece-lhes absurdo. E também psicólogos eminentes, como, por exemplo, Locke e John Stuart Mill, querem ver aí uma contradição imediata. Só quem prestar atenção às determinações anteriores dificilmente julgará isso. Reconhecerá que aquele que levanta a questão de saber se existe uma consciência inconsciente não está a ser ridículo da mesma forma que aquele que queira saber se existe um vermelho não vermelho. Uma consciência inconsciente não é mais uma *contradictio in adjecto* do que uma visão não vista. (Brentano: 1874, 133)⁴

Por outro, dá o passo decisivo de interpretar esta consciência em sentido adverbial *intencionalisticamente*, ou seja, como uma segunda forma de intencionalidade ou consciência em sentido transitivo. Desse modo, este estar-consciente assume o sentido de estar dirigido sobre um segundo objecto. Qual? O próprio *acto* intencional. Assim, para ele, todo acto dirigido primariamente para um objecto ou conteúdo está secundariamente dirigido para si próprio: a *intentio recta* conjuga-se com uma *intentio obliqua*, e assim desponta essa tese brentaniana de fundo de que toda consciência-de está não só consciente, mas também que essa segunda consciência é uma *autoconsciência*. Como todos saberão, para a óbvia objecção de que o segundo acto também deveria estar consciente e assim sucessivamente, numa regressão ao infinito, Brentano giza uma mereologia que distingue as partes separáveis (*die ablösbaren Teile*) e as partes puramente distintivas (*die bloss distinktionellen Teile*), não-separáveis, de um todo. A unidade das *intentiones recta* e *obliqua* num mesmo acto é, para ele, justamente um caso de partes simplesmente distintivas.

Assim, à pergunta sobre o inconsciente, Brentano pode responder com um peremptório “Não”. Embora conceptualmente possível, toda a vida psíquica *está* consciente. Ela é para si própria *transparente*, *auto-delimitada* e *imediatamente dada* numa percepção interna, que é indubitável, ou seja, como hoje se diz, na perspectiva da “primeira pessoa”. Com isso, ele retoma a tradição dualista cartesiana, que define o mental pela *autoconsciência*, ao mesmo tempo que afasta outras conceptualizações modernas do inconsciente, tais como as célebres “pequenas percepções” e as “percepções *inapercebidas*” de Leibniz. Surpreendentemente só para alguns, Kant é também um subscritor desta tese que Brentano exclui.

2. Pode haver uma teoria fenomenológica do inconsciente?

A Fenomenologia de Husserl seguiu a via da Psicologia descritiva de Brentano, antes de se reformular como uma filosofia transcendental. Significa isso que ela tem de partilhar o mesmo “horror ao inconsciente”? A visão mais tradicional da fenomenologia husseriana vai nesse sentido: a Fenomenologia é um estudo reflexivo das vivências (*Erlebnisse*), tal como elas se dão na certeza apodíctica do *ego* adquirida pela redução transcendental, as quais são a base para uma variação destinada a obter leis eidéticas puras relativas a uma vida de consciência em geral e seus correlatos intencionais. Como Husserl reconheceu nas *Meditações Cartesianas*, a certeza *apodíctica* do “eu sou” e a certeza *adequada* não se sobreponem (Husserl, 1950: 62-63). Isso significa que a vida de consciência nunca está em totalidade presente para si própria, mas, pelo menos *prima facie*, não significa abrir as portas para uma dimensão subterrânea, inconsciente, da vida subjectiva. Aliás, Jean-Paul Sarte haveria de levar esta fascinação cartesiano-brentaniana a um ponto extremo no seu ensaio sobre A

⁴ „Mancher wird über eine solche Frage den Kopf schütteln. Ein unbewusstes Bewusstsein anzunehmen, scheint ihm absurd. Und auch bedeutende Psychologen, wie z. B. Locke und J. S. Mill, wollten darin einen unmittelbaren Widerspruch erblicken. Allein wer auf die vorangehenden Bestimmungen achtet, wird kaum mehr so urtheilen. Er wird erkennen, dass, wer die Frage erhebt, ob es ein unbewusstes Bewusstsein gebe, nicht in ähnlicher Weise lächerlich fragt, wie einer, der wissen möchte, ob es eine nicht-rothe Röthe gebe. Ein unbewusstes Bewusstsein ist so wenig als eine ungewöhnliches Sehen ein *Contradictio in adjecto*.“



Transcendência do Ego, ao manter a ideia de uma transparência total da consciência para si própria, a ponto de fazer do *ego*, enquanto pólo dos actos (o “*Je*”), dos estados e das qualidades (“*Moi*”) uma unidade constituída *pela e para a consciência* na reflexão que ele designa como “impura”, e não o *sujeito* da consciência. Por mor da total transparência, a consciência não diz sequer “eu”, pois “tudo é claro e lúcido na consciência”. O eu, com a sua “opacidade”, não é um “habitante” da consciência, dado que ela “[...] é pura e simplesmente consciência de ser consciência [de um] objecto” e nada mais (Sartre: 2003, 98).⁵ Não admira o quão Sartre foi um estrénuo opositor da ideia de inconsciente.

Há ventos contrários dentro da própria fenomenologia, porém. Referir-me-ei apenas a três casos notáveis, porque tocam em aspectos que pretendo desenvolver de seguida.

O primeiro é de um fenomenólogo provindo, não por acaso, do círculo formado pelos ex-alunos de Lipps em Munique: Moritz Geiger. Num longo ensaio intitulado “Fragmento sobre o Conceito de Inconsciente e a Realidade Psíquica”, publicado em 1921 no *Jahrbuch*, de que era co-editor, Geiger aponta incisivamente a limitação de fundo da “psicologia das vivências” (*Erlebnispsychologie*) de feição brentaniana. Logo nas primeiras páginas, afirma: “Não faltaram vozes a apontar a contradição entre a riqueza da vida mental [ou “vida anímica”: *seelisches Leben*] e os resultados pobres e esquemáticos da sistemática da Psicologia das vivências” (Geiger: 1921, 3). Mais à frente no seu ensaio, explica onde reside a pobreza da psicologia das vivências. Ela tem, em sua opinião, que ver com o modo como se delimita o campo temático de um estudo da mente. Trata-se, em suma, de confundir o *ponto de partida* com o *objecto* da Psicologia: “A proposição trivial de que a investigação começa com a vivência de consciência é transformada na proposição [...] doutrinária de que a vivência de consciência representa o domínio de realidade da Psicologia.” (Geiger: 2021, 12). É assim que, como sublinha,

Se esta direção psicológica chega a reconhecer um psíquico que não é uma vivência – um inconsciente, portanto –, é apenas para preencher as lacunas na conexão da consciência: só a sucessão de vivências, mesmo que pressuponha um inconsciente, continua a ser importante para ela – as vivências devem ser descritas e sistematizadas. Esta psicologia das vivências é comparável a uma ciência natural que não descreve os acontecimentos reais da natureza objectiva, mas apenas a sucessão contingente dos campos de percepção que se apresentam a uma pessoa. (Geiger: 2021, 5)⁶

O segundo caso notável é Eugen Fink, assistente de Husserl na última fase de sua carreira. Na edição da Husserliana de *A Crise das Ciências Europeias*, o editor, Walter Biemel, inseriu um apêndice ao §. 46, cujo título é justamente “Suplemento de Fink sobre o problema do inconsciente”. A ideia de fundo é notável. A oposição entre vida consciente e inconsciente, nomeadamente o da “psicologia das profundezas” (*Tiefenpsychologie* – uma alusão talvez a Freud e Adler), está baseada numa *ingenuidade* na compreensão desses conceitos. Nesse contexto, o debate sobre se a vida consciente é o cerne da vida mental ou apenas uma sua dimensão fundada (*eine fundierte Dimension*) faz apelo a fenómenos disponíveis em atitude natural – como a vigília, a experiência, a acção deliberada, ou os casos opostos do sono, desmaio, ou de ser arrastado por impulsos obscuros, etc. – que, no entanto, carecem de uma elucidação de princípio no quadro da fenomenologia transcendental. Tal ingenuidade baseia-se, pois, numa lacuna ou omissão (*Unterlassen*) de análise intencional. E essa omissão transforma-se na ilusão de que a vida consciente é algo de *imediatamente dado* na experiência natural, tal como a vida dita inconsciente o seria também. Eis, portanto, aqui a ideia de fundo de Fink: Se considerarmos numa análise fenomenológico-transcendental o emaranhado sem fim de implicações intencionais, os horizontes, as sedimentações de sentido que envolvem cada acto intencional consciente, verificaremos quão ilusória e ingénua é a ideia de que a vida de consciência está imediatamente dada e patente para os próprios sujeitos que a protagonizam – o mito da imediatez e da completa transparência para si próprio cai, assim, por terra. Como diz, “não sabemos o que a consciência é”. A completa auto-explicação da subjectividade é o sistema da fenomenologia transcendental. A que está apresentada no texto de *A Crise* é, na expressão de Fink, apenas o A-B-C da análise intencional. Ela move-se no terreno da *consciência* (*Bewusstsein*) e põe por vez primeira a descoberto o que ser-consciente ou a “consciencialidade” (*Bewusstheit*) significa. Só a partir desse ponto de vista poderá, de seguida, o problema transcendental do ser-inconsciente (*Unbewusste*) vir a ser delimitado no seu sentido e, correlativamente, poderá ser ponderado o problema de saber se o inconsciente pode ser metodologicamente alcançado através dos instrumentos da analítica intencional. Como Fink afirma no fecho do seu curto, mas incisivo texto:

5 «Le Je transcendantal c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est conscience d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant. Tout est donc claire et lucide dans la conscience : l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence.»

6 „Wenn diese psychologische richtun überhaupt noch ein Psychisches anerkennt, das nicht Erlebnis ist - ein Unbewusstes, also - so geschieht es doch nur, um die Lücken, im Bewusstseinszusammenhang auszufüllen: allein die Aufeinanderfolge der Erlebnisse bleibt ihr, auch wenn sie ein Unbewusstes annimmt, als Wichtiges -, die Erlebnisse solle beschreiben werden und systematisiert. Diese Erlebnispsychologie ist einer Naturwissenschaft vergleichbar, die nicht das reale Geschehen in der objektiven Natur beschreibt, sondern nur die Aufeinanderfolge der zufälligen Wahrnehmungsfelder, die sich einem Menschen darbieten.“



Enquanto a exposição do problema do inconsciente for determinada por uma tal teoria implícita da consciência, ela é, em princípio, filosoficamente ingénua. Só depois de uma análise *explícita* da consciência poderá o problema do inconsciente ser em geral posto. No entanto, só no processo de domínio desta problemática se tornará claro se o “inconsciente” é explicitável pelos meios metodológicos da análise intencional. (Fink: 1976, 475)⁷

O terceiro caso notável é o próprio Husserl. De facto, ninguém foi mais atento a fenómenos da vida de consciência que transgridem o paradigma brentaniano da Psicologia dos actos e das vivências. Se bem que tenha mantido até o fim a ideia de um sujeito senhor e absolutamente consciente de si próprio, que vive numa auto-responsabilidade total, ninguém se adentrou mais fundo nas dimensões subjacentes da vida subjectiva: a passividade, tanto a estésica, como a passividade oréctica dos impulsos (*Trieb intentionalität*) e a “instintiva”, como ainda a dimensão da passividade tímica dos sentimentos e emoções. Acresce a isso o foco cada vez maior na alternância entre vida desperta e vida dormente (*waches und dumpfes Leben*), a teoria fenomenológica, apenas esboçada, das habitualidades, as sedimentações de sentido que actuam surdamente no *ego* do presente vivo, bem como o tecido complexo da rede de implicações intencionais (*intentionale Implikationen*) envolvidas em cada acto intencional consciente. Ou seja, na expressão feliz de Moran, todas aquelas “experiências em que o *ego* se encontra a si mesmo sem saber bem como a elas chegou” (Moran: 2017, 8). Husserl trata esta dualidade a partir dos conceitos tradicionais de um eu da “liberdade” ou “espírito” e de um eu da “natureza”. Num passo de *Ideias-II*, escreve: “Se tomarmos, portanto, o ego pessoal no seu contexto de desenvolvimento, encontramos dois estratos [...]: o mais elevado é o especificamente espiritual, o estrato do *intellectus agens*, o *ego* livre como *ego* de actos livres [...]. Este *ego* especificamente espiritual, como sujeito de actos espirituais, [...] encontra-se dependente de um *fundo obscuro* de traços de carácter, disposições originais e ocultas, por sua vez dependentes da natureza” (Husserl, 1976: 276).⁸

É, no entanto, num outro apêndice de *Ideias-II* que Husserl vai directo à dimensão que tenho como crucial para uma teoria fenomenológica da vida mental. Como proporei de seguida, a minha descrição não entende o par consciente-inconsciente em sentido adjetivo em alternativa ou em hierarquia, mas antes como uma dualidade de *momentos sempre operantes, concomitantes e interactuantes* na complexão de conjunto da vida mental. O texto de Husserl reza assim:

Em todo caso, todo o “eu-faço mecânico” é simples natureza. Um impulso sensorial surge, o impulso de fumar, por exemplo; pego num charuto e acendo-o, enquanto a minha atenção, as actividades do meu *ego*, na verdade, o meu ser-afectado consciente é bastante diferente: sou estimulado por pensamentos, sigo-os, examino-os activamente, aprovo-os, desaprovo-os, etc. Aí, temos afecções do *ego* e reacção “inconscientes”. O ser-afectado vai para o *ego*, mas não para o *ego* desperto do voltar-se para “consciente”, da ocupação, etc. O *ego* está constantemente vivendo no meio de sua “história”, todas as suas vivacidades [*Lebendigkeiten*] anteriores declinaram e continuam a ter efeito, em tendências, em ideias ocorrentes, transformações ou semelhanças de vivacidades anteriores, novas formações fundidas em conjunto a partir dessas semelhanças, etc. – tal como na esfera da sensibilidade primordial, cujas formações também pertencem ao meio do *ego*, à sua posse actual e potencial. (Husserl: 1976: 338)⁹

3. A estrutura da mente: consciência e inconsciência

No texto que acabo de citar, Husserl vai directo ao ponto que me interessa sublinhar. A expressão “eu mecânico” não será a mais feliz. Melhor seria, de facto, denominar esses processos como as “automaticidades da vida mental”. Na verdade, todos as conhecemos. Por exemplo, nos jogos que exigem rapidez e destreza, o sistema perceptivo-motor actua muito mais rapidamente que a consciência. Tal acontece também quando dirigimos absortos em pensamentos, de modo que, chegados ao nosso destino, mal ou quase nada lembramos das vicissitudes de nossa viagem. No entanto, estivemos atentos a tudo e dirigimos o automóvel com sucesso a partir dessas rotinas aprendidas. Só quando qualquer coisa no caminho não pode ser resolvida por elas,

7 „Solange die Exposition des Problems des Unbewussten durch eine solche implizite Theorie über das Bewusstseins bestimmt ist, ist sie prinzipiell philosophischen naiv. Erst nach einer expliziten Analytik des Bewusstseins kann das Problem des Unbewussten überhaupt gestellt werden. In der arbeitsmäßigen Bewältigung dieses Problems aber wird es sich allein zeigen, ob das “Unbewusste” mit den methodischen Mitteln der intentionalanalyse auslegbar ist.“

8 „Nehmen wir also das persönliche Ich in seinen Entwicklungszusammenhange, so find wir zwei Stufe [...]: die höhere ist die spezifisch geistige, die Schicht des *intellectus agens*, des freien Ich als Ich der freien Akte [...]. Dieses spezifisch geistige Ich, als Subjekt der Geistesakte, die Persönlichkeit, findet sich abhängig von einem dunklen Untergrunde von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von der Natur.“

9 „Jedenfalls bloße Natur ist alles “mechanische Ich-tue”. Es regt sich ein sinnlicher Trieb, der Trieb etwa zu rauchen, ich greife zur Zigarette und zünde sie an, während meine Aufmerksamkeit, meine Ichtätigkeiten, ja mein bewusstes Affiziertsein ganz so anders ist: mich regen Gedanken an, ich folge ihnen nach, ich verhalte mich zu ihnen aktiv prüfend, billigend, missbilligend etc. Da haben wir „unbewusste“ Ichaffektionen und Reaktion. Das Affizierende geht auf das Ich, aber nicht auf das Wache, auf das Ich der „bewussten“ Zuwendung, Beschäftigung etc. Immerfort lebt das Ich im Medium seiner „Geschichte“, alle seine früheren Lebendigkeiten sind herabgesunken und wirken nach, in Tendenzen, in Einfällen, Umbildungen oder Verähnlichungen frühere Lebendigkeiten, aus solchen Verähnlichungen zusammengeschmolzenen neuen Gebilden etc. – ganz wie in der Sphäre der Ursinnlichkeit, deren Gebilde auch zum Ichmedium, zu seiner aktuellen und potentiellen Habe gehören.“



salta todo o processo motor e perceptivo para o campo da consciência, para que tomemos uma decisão. O mesmo acontece sempre na nossa vida mental, por exemplo, na constante regulação do corpo, na percepção e resposta imediatas, enquanto nosso campo de consciência está direcionado para outros temas. Na verdade, a mente como que processa em *paralelo* um conjunto de rotinas simultâneas, com fraca interconexão. A *integração* e a organização *serial* são apenas relativas a uma parte e têm que ver com o que designamos como a “vida consciente” de um eu. Mais a mais, há um constante vai-e-vem entre as duas dimensões: processos conscientemente aprendidos tornam-se rotinas que desempenhamos inconscientemente; dimensões passivas, como a vida pulsional e emocional, podem irromper subitamente no campo da experiência consciente. O sonambulismo é um caso extremo em que a vida consciente parece ter-se eclipsado, o que não obsta a que os sonâmbulos deambulem, pratiquem actos habituais, estereotipados, e mesmo, como aconteceu já, consigam dirigir. Tudo isso são casos de *vida mental* sem nota do “ser-consciente”.

Contudo, a casuística é aqui inapropriada. Necessitamos de uma delimitação conceptual da estrutura da mente, para que tais processos, conscientes ou inconscientes, sejam convenientemente categorizados e postos em seu devido lugar.

A seguinte categorização é simplesmente um primeiro esboço. Encontramos:

1. Um estrato *passivo* cujas configurações são simplesmente encontradas de antemão na vida activa do *ego* – ele comporta elementos sensíveis que denominarei “*estésicos*” (de ἀισθητικός), elementos que têm que ver com o fundo emocional e de sentimentos, que denominarei “*tímico*” (de θύμος) e a dimensão impulsiva, desiderativa e volitiva, que designarei por “*oréctica*” (de ὄρεξις). A pré-doação estética, com as suas formas internas de configuração de conteúdos que afectam o *ego* e a que ele dá livre curso, ou não, foram estudados por Husserl nas suas lições sobre génesis passiva (Husserl: 1966). Dos campos oréctico e tímico não há qualquer abordagem de conjunto, mas encontram-se textos incisivos no conjunto de manuscritos publicados em três volumes com o título *Estudos sobre a Estrutura da Consciência* (Husserl: 2020), particularmente nos segundo e terceiro volumes (o quarto é um apêndice de crítica textual).
2. Os actos de intencionalidade volitiva, valorativa e, na base, perceptiva, que podem ganhar complexidade crescente, com complexidade sintáctico-categorial, até a objectividades de entendimento e ao juízo sob a forma do “*em geral*” (*überhaupt*). Esta “*genealogia*” está bem apresentada na obra organizada por Landgrebe, com base nos textos de Husserl, intitulada *Experiência e Juízo* (Husserl: 1999).
3. O sucedâneo do “*objecto indireto*” da psicologia de Brentano: a vivência (*Erlebnis*) ou o ser-vivido (*erlebt*) enquanto tal, onde se aloja, na ortodoxia husserliana, algo como uma autoconsciência pré-reflexiva e não-objectual (voltarei a este ponto já de seguida).
4. Finalmente, um dispositivo de auto-recuperação da vida mental, a recordação, a par da auto-antecipação na expectativa (casos de “*presentificação tética*” – *thetische Vergegenwärtigung*); bem como um outro de auto-objectivação temática: a reflexão (*Reflexion*).

Relativamente ao ponto 3 acima, o que encontramos por todo lado – na esteira de Husserl, aliás – é a tese de que os objectos são intencionados, mas os actos, eles próprios, são vividos, isto é, não estão co-presentes como objectos secundários à maneira de Brentano, mas estão, outrossim, dados numa forma pré-objectiva e pré-reflexiva de autoconsciência. Este sentido da *vivência* tem obviamente que ver com o que comecei por definir como “*consciência*” em sentido adjetivo ou adverbial: o estar *conscientemente* intencionalmente dirigido para um objecto X.

Há, porém, aspectos profundamente problemáticos nesta concepção da vivência, do viver e do vivido.

Primeiro, os actos, e também os estados, estão dados *a quem*? Trata-se do que comumente se designa como o “*dativo da manifestação*”. Se se responder: para o sujeito que os *vive* e assim os tem como *seus*, uma nova pergunta nos surge, inevitavelmente: como caracterizar, então, esse sujeito? Se, para evitar assumir que a vivência é já um *objecto* para um eu, coisa que é insustentável, respondermos: “esse sujeito define-se simplesmente como *aquele que continuamente vive em seus actos e estados*”, andaremos manifestamente num círculo: afirmamos um sujeito *para as* vivências dizendo que ele é o sujeito *das* vivências. As vivências são vividas por *mim* e eu sou *aquele* que vive as vivências. Já Lipps tinha topado com esta circularidade na sua conferência sobre Psicologia. Escreveu: “Não é aceitável definir o psíquico como pertencente ao sujeito ou ao ‘eu’, e depois voltar a definir o sujeito como a conexão do psíquico ou do ‘eu’.” (Lipps: 1896, 5-6).¹⁰

Em segundo lugar, há uma questão de princípio. Poderemos afirmar que, por uma lei de essência, todo e qualquer acto (ou estado) tem *necessariamente* de ser vivido? Isso seria assim se um acto intencional ou um estado, *sem* um vivenciar concomitante, fosse inconcebível. No entanto, vendo de perto, não parecer ser esse o caso. O conceito de intencionalidade é uma unidade genérica que contém vários tipos ou espécies. Assim, por exemplo, dizer “há uma percepção de X” e “há uma intencionalidade perceptiva de X” são equivalentes, na medida em que

¹⁰ „[...] Die Psychologie habe zu Gegenständen ihrer Betrachtung die Bewusstseinserlebnisse. Hierin liegt die Beziehung zu einen, der erlebt [...] . Natürlich darf nich gesagt werden, das Ich oder Subjekt sei der Zusammenhang der Vorstellung oder der psychischen Tatsachen. Dies hieße im Kreise drehen und mit dem Fragenden sein Spiel treiben. Was eine „Vorstellung“ oder ein psychischer Tatbestand sei, dies ist ja eben die Frage, um sich handelt. Es geht nicht an, das Psychische als das dem Subjekt oder „mir“ Zugehörige, und dann wiederum das Subjekt als den Zusammenhang des Psychischen oder „mir“ Zugehörigen zu definieren.“



“percepção” é uma espécie do género “intencionalidade” (ou *Bewusstsein*, no sentido transitivo de *Bewusstsein von etwas*). No entanto, *Erlebnis*, vivência, não é género para actos intencionais ou estados. Isso torna-se flagrante quando o exprimimos verbalmente. Dizer “quero X” não é equivalente a “tenho a vivência de querer X”. Na realidade, as duas asserções têm não só objectos diferentes (ou o X, querido, ou a vivência) como também não se implicam mutuamente: de que a frase “há um querer ou desejar X” seja verdadeira não se segue que a frase “há uma vivência de querer ou desejar X” seja verdadeira também. A lição é crucial para o meu ponto. Ela reza assim: um acto ou um estado podem existir como factos mentais sem que tenham necessariamente de ser vividos ou, o que é por ora o mesmo para nós, sem que tenham necessariamente de estar conscientes em sentido adjetivo. Um acto ou uma volição sem vivência, ou “autoconsciência”, não é, portanto, uma impossibilidade nem lógica nem de essência: *inconscientemente* querer ou visar X. Stumpf era da mesma opinião: “A sua possibilidade lógica [de actos não acompanhados por autoconsciência] não pode ser negada, uma vez que não surge qualquer contradição interna se a característica da consciência for eliminada e o restante complexo de características for conservado” (Stumpf: 1939, 339).¹¹ Lembremos o “eu mecânico” de Husserl, que, sob um impulso “inconsciente” mas efectivo, começa fumando sem que se aperceba do que faz, para só depois tomar consciência do que está fazendo. Ou consideremos o caso em que, súbito, nos damos conta de que estamos emocionalmente alterados – uma ansiedade, por exemplo – sem que nos tivéssemos apercebido disso até então.

Se me concederem este ponto, estar-me-ão concedendo que o ser-vivido (*erlebt Sein*) não é um ingrediente por essência sempre presente e, portanto, um acompanhante necessário de todo e qualquer acto ou estado mental. Estar-me-ão concedendo, assim, um conceito fenomenológico de *inconsciente*. Com isso, estar-me-ão concedendo, também, uma nova via fenomenológica de acesso ao fenómeno do *estar-consciente*.

Na verdade, em vez de partirmos do princípio de que a consciência é algo óbvio, laborando no pressuposto cartesiano e brentaniano – erróneo – de que vida mental e consciência são o mesmo, é a partir de um conceito fenomenológico de *inconsciente* que as *boas* perguntas sobre a consciência podem, por fim, ser feitas. Que é, então, estar-consciente em sentido adjetivo? Que elementos são aportados à vida mental pelo facto de conteúdos seus estarem ou devirem conscientes?

O ponto central desta pergunta tem que ver com a tese de que essa consciência em sentido adjetivo ou adverbial seria uma *autoconsciência*. Mas será mesmo que estar *conscientemente* visando X significa, *eo ipso*, estar consciente da consciência de X, numa espécie de embrionária reflexão, uma *Reflexion-im-Ansatz*, na expressão de Gerd Brand (Brand: 1955, 74)? Penso que não. Desde logo, ao ver uma árvore e ouvir o canto de um pássaro, por exemplo, não *aparecem* “concomitante ou lateralmente” o próprio *ver* e *ouvir*. Essa diplopia intencional era a tese de Brentano, que afastei (repetindo, aliás, Lipp: 1896: 5¹²). Como Husserl bem comprehendeu, os *actos e sua temporalidade imanente* só na reflexão são constituídos *qua* objectos. Antes dela, não há essa dualidade no haver-consciência de qualquer coisa. Que é, então, estar *conscientemente* ouvindo o canto do pássaro e vendo a árvore? É estar *ciente* disso? Certamente. Mas ciente *como*? Porque o próprio fazer-experiência *aparece* impressionalmente a si próprio como *presente* numa consciência interna? É essa a tese de Zahavi, que assimila consciência interna e consciência do tempo: estar internamente consciente de ver e ouvir significa, na sua leitura, que o ver e ouvir se auto-manifestam como vivências *agora ocorrendo* na estrutura proto-impressional, retencional e protencional do tempo imanente. Como escreve, “Antes da reflexão, não há consciência de objectos internos e não há distinção entre a consciência pré-reflexiva das vivências [*experiences*] e consciência interna do tempo, dado que a última é simplesmente um novo termo para a primeira” (Zahavi: 2010, 336).

Concordo com esta equiparação da consciência interna com a consciência do tempo, embora, como o próprio Zahavi sublinha, Husserl tenha tergiversado neste ponto. No entanto, concordo com ela com uma dupla qualificação.

Primeiro, o que *aparece* na consciência do tempo *não são* as próprias fases proto-impressionais e retencionais. Em verdade, essas constituem o *agora*, mas não são elas próprias nem “agora”, nem “antes”, nem “depois” (são o quase-fluxo da “consciência absoluta”, que na verdade não é “fluente” – *nunc stans*). O que *aparece* como *agora* é a própria árvore e o canto do pássaro em num campo de *simultaneidade objectual*, que os põe em conjunto numa só e única consciência do presente. É isso, em minha opinião, o que estar *conscientemente* visando isto e aquilo significa: a *abertura de um campo unitário de presença*, sob a forma de um “agora” que põe em conjunto uma multiplicidade de objectos intencionais, com sua “cauda” de passado e de futuro. Esta consciência não é, *prima facie*, uma *autoconsciência*. Bem pelo contrário, se seguirmos o curso de sua intencionalidade própria, o que encontramos é a abertura de uma experiência de mundo num agora de simultaneidade objectiva que sempre deflui. Assim, embora concorde com Zahavi na equiparação entre consciência interna e consciência do tempo, não o sigo na sua insistência numa *autoconsciência intrínseca* à própria experiência,

11 „Unbewusste im strengen Sinne würden wir solche, *unbemerkt*, Zustände oder Tätigkeiten nennen, die zwar im übrigen den Charakter der uns bekannten psychischen Funktionen, also den Vorstellens, Urteilens, Fühlens, Wollens trügen und ihren Gesetzen folgten, aber nicht von dem mindesten, noch so schwachen Bewusstsein begleitet wären, und durch keinerlei Anstrengung der Aufmerksamkeit weder während ihres Stattfindens, noch nachher ins Bewusstsein gerufen werden könnten. Ob es solche gibt, ist bekanntlich eine viel umstrittene Frage. Ihre logische Möglichkeit kann nicht bestritten werden, da keine innerer Widerspruch entsteht, wenn das Merkmal des Bewusstseins gestrichen und der übrige Merkmalkomplex beibehalten wird.“

12 „Hier wäre alles ohne Weiteres klar, wenn wir außer dem Dasein des Empfundenen, Vorgestellten, Gedachten, auch noch das Empfinden, Vorstellen, Denken oder kurz die psychischen „Akte“ unmittelbar erlebten. Aber solche Akte gibt es in Wahrheit in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht. Wenn irgend etwas, dann gehört der Akt oder Vorgang des Vorstellens, die Art, wie es gemacht wird, dass ein Vorgestelltes für mich da ist, in das Reich des Unbewussten.“



que representa algo como uma “auto-manifestação” impressional, irrelativa e intransitiva (Zahavi: 2003: 173), por sobre o defluir concreto da experiência de um campo objectual de presença. Trata-se, a meu ver, de uma duplicação: a consciência é consciência (de um campo de presença): ela não precisa de se “auto”-manifestar para o ser. Aliás, essa tese foi objecto de uma discussão crítica contundente (ver Coate: 2018). Para lá disso, se formos para lá dos manuscritos de Bernau sobre o tempo, de cuja lição Zahavi se afasta para mostrar que Husserl tem uma outra e melhor opinião, encontraremos num texto preparatório da *Obra Sistemática*, complementado em 1932, o que parece ser a posição final de Husserl sobre uma putativa “auto-manifestação” do fluxo. Aí, Husserl assertivamente (se bem que com hesitações) afirma que a auto-manifestação do fluxo de consciência é uma operação do eu-fenomenologizante e não do próprio fluxo enquanto tal, ou seja, que a auto-manifestação pertence ao eu que, objectivando, abre o campo da experiência transcendental. Escreve:

Mas aqui é preciso ter em mente que o “desvendamento” transcendental da vida originária, na questão regressiva, é uma realização [*Leistung*] do ego transcendental fenomenologizante e desenvolvido, e que é uma questionação regressiva a partir do mundo constituído, que contém o ego como mundanamente constituído. [...] Na actividade reflexiva subsequente, novamente objectivando, vejo e digo: À essência do fluxo de vivências, que em si mesmo não executa uma temporação [*Zeitungung*] real e não é uma correspondente realização da consciência, pertence a minha possibilidade constante de lhe infundir intencionalidade, por assim dizer. *Mas a temporação real não é a do fluxo enquanto fluxo, mas antes a minha, do ego transcendental-fenomenológico.* (Husserl: 2002, 184)¹³

Daqui provém a minha segunda modificação da tese de Zahavi. Como estou, então, ciente da vida de consciência, se toda a temporação e auto-manifestação é já obra da reflexão? Justamente porque, ao lado das coisas que estão dadas, eu próprio me apareço nessa experiência sob dois aspectos conjugados: ela é *para mim* na medida em que eu *nela apareço* como centro psico-somático criador da unidade de um ponto-de-vista. Não “vejo” meu ver e meu ouvir: eu *sou* aquele para quem as coisas se mostram deste ponto-de-vista ou perspectiva – a minha subjectividade (constituída, “mundana”) lê-se, em negativo, no modo como as coisas estão presentes para mim, enquanto unidade psico-somático-física. Para lá deste ponto de vista, há ainda que dizer que as coisas aparentes estão atravessadas por predicados de valor e direcções volitivas: é assim que me apareço como sujeito concreto de um mundo que tem sentido *para mim*. Como Sartre escreveu numa frase lapidária, quando corro apressado atrás do bonde, não há autoconsciência sob a forma “eu corro atrás do bonde”, mas simplesmente consciência de mim próprio *na* consciência intencional “bonde-devendo-ser-apanhado” (Sartre: 2003, 102¹⁴). Lipps vira também incisivamente esse ponto quando escreveu:

O percepcionar, o representar, o pensar é a existência para mim do que é percepcionado, representado, pensado, ou: as percepções, representações, pensamentos são o que é percepcionado, representado, pensado, na medida em que é algo que me pertence ou ao sujeito, uma coisa *subjetivamente real*.¹⁵

Se for correcto o que acabo de dizer, então o estar *conscientemente* dirigido sobre objectos significa a sua posição *conjunta* num *agora* omni-envolvente que a todas conjuga num único campo de presença.

Reitero, então, a pergunta: Que impacto tem este haver-consciência sobre a vida mental? Antes de me ocupar desta questão na próxima e última parte, há que dizer que essa dimensão que tentei pôr a descoberto tem que ver com o que Aron Gurwitsch, desde sua tese de doutoramento, em 1929, até seu *opus magum* de 1964 (ver Gurwitsch, 1964, 2010), tentou descrever sob a designação de *campo de consciência* (*Bewusstseinsfeld*, *field of consciousness*).

4. Consciência e Inconsciência na vida mental

A consciência é uma dimensão superior e altamente diferenciada da vida mental. A primeira nota que a caracteriza é dupla: *integração* e *centralização* – integração de vários elementos e sua centralização num único “espaço de trabalho”, que Gurwitsch designou como “campo de consciência”. Há, porém, que ser mais preciso neste ponto. Os resultados de Gurwitsch são um bom ponto de partida. Desde logo, *que* elementos são constantemente integrados? Na base, retirando formas complexas sobrevenientes, são integrados elementos *relativos ao sentido do corpo próprio (somatic self)*, ao *mundo perceptivo envolvente (physical world)* e *pensamentos*, 13 „Aber hier ist zu bedenken, dass die rückfragende transzendentale „Enthüllung“ des ursprünglichen Lebens eine Leistung des transzentalen, phänomenologisierenden, entwickelten Ich ist und Rückfrage ist von der konstituierten Welt aus, die das Ich als weltlich konstituiert enthält. [...] In nachkommender reflektiver Aktivität, wieder vergegenständlichender, sehe ich und sage ich: Zum Wesen des Erlebnisstromes, der in sich keine eigentliche Zeitigung vollzieht und keine entsprechende Bewusstseinsleistung ist, gehört meine ständige Vermöglichkeit, ihm Intentionalität sozusagen einzufüllen. Aber die wirkliche Zeitigung ist nun nicht die des Stromes als Stromes, sondern meine, des transzentalen-phänomenologischen Ich.“

14 «Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives ou répulsives, mais moi, j'ai disparu, je me suis anéanti. »

15 „Nur dass etwas „für mich“ da ist, davon freilich habe ich ein unmittelbares Bewusstsein. Das Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, ist das Dasein des Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten für mich, oder: die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken sind das Wahrgenommenen, Vorgestellte, Gedachte, sofern es ein mir oder dem Subjekt Zugehöriges, ein subjektiv Wirkliches ist.“



motivados ou simplesmente *ocorrentes*, acrescentarei eu (*psychic self*). Estes elementos estão sempre presentes, embora a sua intensidade possa variar. Quando estamos, por exemplo, absortos em pensamentos abstractos, o sentido do corpo próprio e do mundo perceptivo torna-se residual. Se, porém, estamos praticando uma actividade física intensa, como pedalar ou nadar, são os pensamentos e o mundo envolvente que se retraem no campo de consciência, mundo perceptivo envolvente que, por sua vez, assume uma função dominante quando nos envolvemos na simples contemplação de um objecto, como uma obra de arte ou uma paisagem. Mais ainda: a centralização não é indiferenciada; ela tem uma estrutura interna. Gurwitsch viu com acuidade que a centralização tem um núcleo que concita a atenção, que ele designou por *tema*, e um conjunto de objectos relevantes para o tema, que designou por *campo temático*, enquanto outros, muitos outros, são completamente ocasionais e sem relevância para tema e campo temático, os quais ele, seguindo certamente o conceito de *fringe* de James, designou como a “margem” e o seu “halo” (Gurwitsch, 1964: 10). Se, digamos, o tema é dirigir uma viatura nova numa cidade desconhecida, os movimentos corporais ligados ao acto de dirigir, bem como pensamentos motivados sobre localização e caminhos a seguir, bem como a percepção dos objectos envolventes, pertencem ao campo temático, enquanto, por exemplo, um som ocasional na rua, uma certa sensação de dor no braço ou pensamentos ocorrentes sobre outros objectos fazem parte das margens do campo de consciência, pois são irrelevantes no sentido de poderem variar sem alterar quer o tema quer o campo temático. Tudo isto, acrescente-se, tem um dinamismo interno. Um elemento do campo temático pode tornar-se tema; um elemento da margem também o pode – por exemplo, um som de fundo em crescendo até o ponto de se tornar perturbador e converter-se ele próprio em tema. Ou um elemento súbito, não existindo previamente no agora do campo de consciência, pode nele surgir e modificar-lhe a estrutura, como o inesperado ribombar de um trovão ou um clarão de luz.

O campo de consciência é, assim, uma estrutura de elementos concomitantes, dados na simultaneidade de um “agora” objectivo. Qual o seu impacto na vida mental?

Trata-se de um poderoso dispositivo de *conexão*. Ele correlaciona elementos somáticos, elementos perceptivos e pensamentos, motivados ou ocorrentes. Daí que, se bem que sua forma capital seja a de um “agora” inclusivo, ele seja também gerador de um “aqui”, orientador da posição do corpo próprio no mundo circundante. Este sistema do *aqui-agora*, que suporta o campo de consciência, torna possível a descoberta de relações entre os elementos co-dados, a aprendizagem rápida, a flexibilidade na adaptação a novas circunstâncias e a decisão. A um nível superior, ele permite ainda processos de recordação e antecipação, imbricados na estrutura fluente do “agora”, bem como actos de reflexão e, no caso de seres dotados de linguagem, processos de reporte da vida mental e de autodescrição.

Estas funções ligadas à consciência têm, portanto, um efeito decisivo sobre a vida mental. No entanto, não são *toda* a vida mental. Se quisermos voltar aos termos de Husserl, elas têm que ver com a *vida desperta* (*waches Leben*). Há, porém, a cada momento, processos que não irrompem no sistema do aqui-agora *consciente*, mas que são constantemente operantes e essenciais para o plexo de conjunto da vida mental. Chamemos-lhe a *vida soturna* (*dunkles Leben*) da mente. Eles não são o *oposto* da vida desperta ou o ponto onde ela se anula, como o sono profundo, o desmaio ou o coma. São, antes, processos sempre efectivos que *permeiam e suportam* a vida desperta. Lembremos o “eu mecânico” de Husserl, que tem um impulso não consciente para fumar e repentinamente se descobre com um charuto na boca. Trata-se de um exemplo sugestivo, mas apenas de um vislumbre da complexidade da vida mental. De facto, a cada momento, há processos que decorrem em paralelo, com fraca integração, relativos à regulação do corpo próprio, a rotinas perceptivo-motoras e a associações passivas orécticas e tímicas que irrompem súbito na mente desperta (*quando e se irrompem*) sob a forma de pensamentos *ocorrentes*, isto é, não-motivados nem pelo tema, nem pelo campo temático, nem pelas margens da consciência. Para o ver, basta lembrar o célebre exemplo de Armstrong do condutor de camião (Armstrong: 1997, 723).¹⁶ Ele dirige absorto nos seus pensamentos. A sua mente desperta está “em outro lugar”. No entanto, executa todas as manobras para dirigir, vê os sinais, trava ou acelera, sem que tenha uma consciência disso. São simplesmente rotinas há muito aprendidas que decorrem em paralelo com a constante propriocepção do corpo, da sua posição, da inclinação nas curvas, ou mesmo do ardor permanente que sente num dedo. Terminada a viagem, é capaz de descrever o fluxo temporal de seus pensamentos, mas tem uma visão turva sobre o que fez quando dirigia. Lembra, por exemplo, que viu uma senhora passeando um cachorro, de um automóvel vermelho que o ultrapassou a grande velocidade, mas é incapaz de lhes dar uma posição temporal bem definida em conexão com os pensamentos do seu fluxo de consciência. Tudo isso ocorre e está operante nessa dimensão que designei como vida “soturna” da mente. Ela é tão essencial como a vida desperta. Na verdade, se tudo o que se passa na nossa mente fosse apenas aquilo de que estamos cientes no “fluxo de consciência” e que podemos, por isso, recordar, refecir e reportar, o nosso conteúdo mental seria de tal modo pobre que não conseguíamos lidar com o mundo circundante.

Termino com uma observação que reputo importante. Esta consciência em sentido adverbial ou adjetivo não é uma forma embrionária de reflexão, uma *autoconsciência*, mas apenas a prepara. De facto, para que um acto reflexivo de ordem superior tenha lugar, tem de haver um acto de ordem inferior com a propriedade de pertencer ao centro consciente do Aqui e Agora. A reflexão incide sobre estes conteúdos pois eles são

16 Em sua análise do exemplo, Armstrong afirma que a consciência que falta aqui é a “introspecção”. Como é visível, discordo dessa afirmação, embora isso seja irrelevante para o exemplo em apreço.



os que são internamente objectiváveis e reportáveis. Isto também marca o limite da reflexão: Os conteúdos mentais sem esta propriedade são inalcançáveis, exceto através da forma indireta de auto-imputação sob a forma “tenho de ter tido X para me encontrar no estado Y” (tive de ter o impulso de fumar para me dar agora conscientemente conta de que estou fumando). Assim, ao contrário de Brentano, a consciência não é autoconsciência, mas antes uma função superior da vida mental, através da qual alguns conteúdos que entram no centro do Aqui-Agora recebem uma elaboração adicional por um destacamento sob contraste e uma ligação mútua com outros conteúdos mentais. O primeiro erro consiste em confundir a totalidade da vida mental com os poucos conteúdos que são selectivamente trazidos para esta função superior da consciência no sentido adverbial. De facto, o conteúdo mental como um todo é mais amplo do que esse conteúdo mental consciente, que é apenas uma parte da totalidade da vida mental. O segundo erro está, em consonância com o primeiro, em tomar esse conteúdo estreito do fluxo de consciência como um reino fechado em si mesmo, como algo que tem uma unidade autónoma. Dar este último passo equivale a pressupor que há sempre uma autoconsciência sub-reptícia a acompanhar toda a vida mental, pois, neste caso, para a vida mental, *ser* uma unidade equivale a ter consciência dela *como* unidade. Daí a ilusão cartesiana, que marcou época, de que um processo mental é definido pela consciência de o ter no próprio momento em que ocorre. De facto, para pensarmos na mente consciente como uma unidade separada ou autónoma, temos de pensar nela como sendo sempre autoconsciente. Portanto, apenas os processos mentais com a propriedade da consciência constituem a “mente” nesta visão ilusória e, em última análise, pobre. No entanto, se, como para Descartes, pensar é saber que se pensa (“penser c'est savoir qu'on pense”), e se o pensamento é o atributo essencial da mente, então há que sustentar que “l'âme pense toujours” e, consequentemente, cair no absurdo de pressupor que há sempre uma autoconsciência, mesmo quando não há vida desperta nem intencionalidade ou atenção conscientes. À sua maneira, Brentano também não escapou a esta ilusão: A autonomia descritiva da sua psicologia baseava-se inteiramente neste pressuposto de que só o que é consciente é mental ou que tudo o que é mental é autoconsciente, de modo que a mente era um domínio autónomo, uma tese que, para ele, estava ao serviço de uma agenda metafísica e teológica mais velada. De facto, o último capítulo planeado (o sexto, nunca escrito, aliás) da sua Psicologia seria dedicado à “imortalidade da alma”.

Nestas concepções, actua sub-repticiamente um pressuposto teológico e metafísico. Ele reza assim: o que define a vida subjectiva é a consciência de si. Para mim, a vida mental consciente é apenas o ponto mais alto da vida de uma mente que está indissociavelmente ligada à dimensão somática e física. A mente é uma função de um organismo vivo. Se partirmos, assim, de baixo para cima, não teremos de fechar a vida subjectiva, mental, sobre si própria, como se ela se auto-sustentasse e pudesse ser isolada numa autoconsciência omni-abrangente.

Se perscrutarmos a origem remota deste pressuposto, talvez sejamos remetidos para a célebre visão aristotélica da substância divina. Ela define-se como νόησις νοήσεως νόησις, “pensamento do pensamento pensamento” (Aristóteles: 1982, 638; 1074b 34-35), num total encapsulamento onfálico, como se a forma mais alta de vida, a do vivente perfeito (το τέλειο ζώο), consistisse em contemplar eternamente... seu próprio umbigo!

Será que este deus estaria *consciente*?

Referências

- Aristóteles (1982) – *Metafísica de Aristóteles*. Edición Trilingüe. Madrid: Editorial Gredos.
- Armstrong, David (1997) – “What is Consciousness?” In N. Block, O. Flanagan, G. GÜlzedere (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. Cambridge: MIT Press, pp. 721-728.
- Brand, Gerd (1955) – *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Brentano, Franz (1874) – *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Coate, Matthew (2018) – “Time, or the Mediation of the Now: on Dan Zahavi’s ‘Irrelational’ Account of Self-Temporalization.” *Continental Philosophy Review*. V. 51, No. 4, pp. 565-591.
- Fink, Eugen (1976) – “Beilage zum Problem des Unbewussten”. In Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Geiger, Moritz (1921) – „Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus“. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4, pp. 1-137.



- Gurwitsch, Aron (1964) – *Field of Consciousness*. Duquesne: Duquesne University Press.
- Gurwitsch, Aron (2010) – *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology*. In *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*. Vol. II: Studies in Phenomenology and Psychology. Dordrecht: Springer (pp. 193-317).
- Gyemant, Maria (2018) – « Lipps et Freud. Pour une psychologie dynamique de l'inconscient ». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1, № 97, pp. 27-48.
- Holanda, Adriano (2010) – “Notas para uma reflexão sobre a consciência e o inconsciente”. *Revista de Abordagem Gestáltica*. XVI (1): pp. 45-53.
- Husserl, Edmund (1950) – *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976) – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1986) – *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1999). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner, Verlag für Philosophie.
- Husserl, Edmund (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Teilbände I-IV. Cham. Springer.
- Lipps, Theodor (1883). *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn: Verlag von Max Cohen & Sohn.
- Lipps, Theodor (1896). „Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie“. III. *Internationaler Congress für Psychologie in München*. München: Verlag von J. F. Lehmann, pp. 1-19.
- Moran, Dermot (2017). “Husserl’s Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious.” In Dorothée Legrand and Dylan Trigg (eds), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Cham: Springer Nature.
- Sartre, Jean-Paul (2003). *La transcendance de l'ego*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Stumpf, Carl (1939). *Erkenntnislehre*. Band I. Leipzig: Verlag vom Johann Ambrosius Barth.
- Zahavi, Dan (2003). “Inner Time Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness.” In *The New Husserl. A Critical Reader*, Don Welton (ed.), Bloomington: Indiana University Press, pp. 157-180.
- Zahavi, Dan (2010). “Inner (Time-)Consciousness.” In D. Lohmar & I. Yamaguchi (eds.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Cham: Springer, pp. 319-339.

Recebido em 22.10.2024 – Aceito em 12.05.2025