

Consciência e autoconsciência

A autoconsciência e a objectividade são os dois aspectos que melhor demarcam o conhecimento humano do conhecimento animal. Este pode conhecer-se a si mesmo e conhecer objectos, mas não possui a capacidade de recuo reflexivo, não «mediatiza o imediato» (Hegel), não relativiza o absoluto, ou seja, não consegue distanciar-se de si (autoconsciência) nem do objecto conhecido (objectividade).

Consciência e autoconsciência: a autoconsciência concomitante

O que é, porém, a autoconsciência? Porque este é um terreno cheio de armadilhas e minado por grande parte da filosofia moderna e contemporânea, convém recordar algumas posições relativamente constantes, consensuais e pertinentes. Assim, a divisão da consciência em dois tipos – uma imediata, espontânea ou directa (concomitante) e outra reflexa – retoma a distinção antiga entre a intenção primeira e manifesta (*intentio prima*), a consciência do objecto que está tematicamente em primeiro plano, e a *reflexa* (*intentio secular*), que regressa ao acto e às suas condições, tornando-o «objecto». Enquanto o animal pode ser dotado da primeira, só o homem é capaz da consciência reflexa, cuja condição ontológica de possibilidade é aquilo que a filosofia antropológica clássica denomina como *reflexio totalis* ou *reditio supra seipsum*.

A consciência diz-se concomitante quando o sujeito, nos seus actos, se dá conta explicitamente do objecto e implicitamente ou *concomitantemente* de si mesmo. *In recto* o seu acto visa o objecto, mas *in obliquo* visa o sujeito. É este o estado habitual da nossa vida acordada, cuja vigilância, atenção ou consciência admitem diversos graus. Na verdade, quando lidamos com as coisas ao habitar o

mundo, a nossa atenção encontra-se habitualmente como que capturada pelo objecto da intencionalidade teórica ou prática. No entanto, nesse estado, o sujeito nunca se encontra totalmente ausente de si mesmo. Aliás, se assim fosse, nunca poderia voltar a si mesmo (re-reflectir) e captar-se explicitamente na assim chamada consciência reflexa. Embora não possa haver uma definição literal de consciência que não seja circular, uma vez que ela é sempre pressuposta em qualquer tentativa de definição, convirá esclarecer que, falando com mais rigor, o «tema» da consciência é sempre, directa ou indirectamente, o sujeito. Se isto é claro no caso da consciência reflexa, também o é no caso da concomitante, cuja designação metafórica significa precisamente a presença implícita ou atemática do sujeito que *acompanha* a apreensão do objecto teórico ou a realização do objecto prático. Se o sujeito é o tema de todo o tipo de consciência, a rigor eu não tenho consciência do objecto – por exemplo, da luz que vejo, do bem que desejo ou da dor que sinto –, mas de *mim* que vejo o sol, de *mim* que desejo um determinado bem, de *mim* que me sinto afectado. Normalmente a fenomenologia contemporânea e mesmo alguma «filosofia da mente» alargam tanto o sentido da consciência que não hesitam em falar de consciência *de* objectos ou *de* conteúdos (embora nem todos os actos conscientes, apesar de terem todos um conteúdo, sejam intencionais¹). Seria mais exacto falar de conhecimento ou ciência *de* objectos, referindo a consciência àquilo que etimologicamente designa: *cum-scientia*, isto é, aquele saber de *si* que acompanha todo o «dar-se conta de um conteúdo de consciência», seja ele o *objecto* intencional da cognição, o *pragma* da vida activa, a *afecção* do sentimento².

¹ «Os actos conscientes têm sempre um conteúdo. Não se pode ser somente consciente [isto é, em sentido absoluto, sem conteúdos]; pelo contrário, quando alguém é consciente tem que haver uma resposta à pergunta: «De que é consciente esse alguém?» Mas o «de» de «consciência de» nem sempre é o «de» da intencionalidade. Se estou consciente de um batimento na porta, o meu estado consciente é intencional, porque faz referência a algo para além do batimento na porta. Se estou consciente de uma dor, a dor não é intencional, porque não representa nada para além de si mesma» (J. R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge [Mass.], The MIT Press, 1992, cap. 4).

² «O uso linguístico e a história do termo 'consciência' revelam-nos um conjunto de elementos mutuamente imbricados, que estão longe de definir uma essência ou função bem delimitada da mesma. Na antiga jurisprudência romana *conscientia* designa uma forma de compreensão mútua: os indivíduos que trabalham em conjunto ou que partilham intenções ou planos são *conscientes*. Retrocedendo dos romanos aos primeiros povos indo-europeus constatamos que o nosso conceito de

Esta consciência concomitante é pois uma autoconsciência indirecta. Se a filosofia clássica, de um modo geral, privilegia o conhecimento como o campo mais apropriado da consciência – no que é de certo modo seguida ainda por Merleau-Ponty e Sartre (recorde-se o lugar de relevo dado por ambos à *visão* e à *percepção*...), bem como pelo cognitivismo em geral –, grande parte da fenomenologia contemporânea, porém, alarga o seu horizonte, conferindo-lhe um alcance universal. Assim, para Heidegger o fenómeno da autoconsciência está presente não só no domínio do conhecimento (*Verstehen*), mas também no da afectividade (*Befindlichkeit*) e no da linguagem (*Sprechen*). Mas qual é o conteúdo exacto desta forma de autoconsciência indirecta ou consciência concomitante? A que realidade se dirige? O que é propriamente visado? O sujeito tomado globalmente ou alguma sua dimensão particular, co-implicada no acto consciente e naquele momento determinado (a vista que vê, o ouvido que ouve, a mão que maneja...)? Embora o conteúdo imediato da autoconsciência indirecta pareça ser apenas a parte do sujeito envolvida numa acção particular (conscientes de si mesmas seriam a vista, a mão...), este tipo de autoconsciência, todavia, transcende as faculdades operativas e visa o sujeito como um todo, mas de modo indeterminado e confuso. Para Merleau-Ponty, por exemplo, o conteúdo desta autoconsciência indirecta é todo o arco

consciência é um fenómeno bastante recente, fruto de uma progressiva evolução histórica, não biológica. Assim, é sabido que na *Iliada* de Homero, por exemplo, as personagens descrevem-se a si mesmas com um vocabulário muito diferente do nosso, pois ao homem homérico faltam muitas características da subjectividade moderna. Hoje, por consciência entendemos algo não condividido (cada um tem a *sua*) e algo que não é primariamente *scientia* (mais que uma estrutura cognitiva, está em jogo um fluxo de vivências psíquicas). (...) Como quer que seja, não é difícil distinguir dois usos do termo 'consciência': a consciência como *atenção* (*awareness* ou consciência simples) e a consciência como *autoconsciência*. No primeiro sentido, consciência opõe-se a desmaio, sono, anestesia, etc. (...) No segundo sentido, a consciência implica a capacidade de reflectir sobre os próprios actos *como próprios* e uma capacidade de automonitorizar os próprios estados mentais, prerrogativa exclusivamente humana. [É este segundo sentido que mais nos interessa]. Deste ponto de vista a autoconsciência ajuda-nos a esclarecer [não a resolver!] o problema da *individuação*, combinando duas capacidades: a de *referir a si e re-identificar como próprios* no tempo certos estados e acontecimentos mentais (não apenas «sei que p», mas «sei que p me é próprio»), e a capacidade de cada um se dar conta da própria singularidade, isto é, de traduzir em *selfhood* aquela posse primária de si, aquele sentido da presença-de-alguém-aqui-e-agora que é a genérica *someonehood*» (D. SPARTI, *Identità e coscienza*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 215-216. Tradução ligeiramente adaptada).

da temporalidade do sujeito, sem distinções cronológicas e, por isso mesmo, *intemporal*³.

Em síntese, trata-se, antes de mais, de um saber *concomitante*, que se exerce contemporaneamente ao saber explícito do objecto. Por isso, é um saber *não-tético*, não-posicional, já que não «põe» perante si o sujeito como objecto ou tema de atenção explícita, permanecendo portanto um saber de si quando muito implícito, tácito, obscuro. É, além disso, um saber *imediate*, sem o concurso da mediação reflexiva explícita. Uma vez que neste tipo de autoconsciência indirecta o sujeito não está presente a si mesmo como objecto, o eu e o conteúdo da autoconsciência indirecta formam uma só coisa. Outra característica é a *espontaneidade*, já que a consciência concomitante não exige um esforço para fazer incidir reflexivamente a atenção no sujeito enquanto tema explícito de consideração. Por outras palavras, este saber implícito de si acontece todas as vezes que há «actividade mental» ou «vida intencional». Exige-se pois que a autoconsciência concomitante ou indirecta tenha prioridade sobre a reflexa, do mesmo modo que o «*cogito* pré-reflexivo» precede, pelo menos a título de sua condição de possibilidade, o «reflexivo». Como é que se explicaria a concentração e o esforço, intrínsecos à consciência reflexa, se não houvesse um «conteúdo» prévio, ponto de incidência ou focalização da atenção? Por isso é que a fenomenologia existencial do século XX soube ler a existência como *lumen naturale* (análoga ao «*cogito* tácito» de Merleau-Ponty), como «presença de si a si» anterior a toda a reflexão.

A autoconsciência em questão: J.-P. Sartre

A nota mais polémica que alguns atribuem a este tipo de consciência é precisamente a ausência do seu carácter de *autoconsciência* vera e própria – o que contradiz em parte o que até aqui foi dito.

Para Sartre, por exemplo, a *impessoalidade* é uma nota própria desta forma de saber denominada autoconsciência concomitante: não há espaço para um *eu* em semelhante consciência. A consciência não pode ser objecto para si própria; o seu objecto está totalmente fora dela, motivo por que a consciência *põe e capta* o objecto num só e idêntico acto (de contrário, não se evitaria o regresso ao infinito...). O *Ego* é objecto no mundo, é transcendente. O «eu trans-

³ Cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 450.

cidental» seria mesmo a morte da consciência⁴. A consciência *do* objecto (por exemplo, a consciência, no acto de leitura, *do* livro, *dos* heróis da novela...) implica a consciência não-posicional de si mesmo, a ausência do eu da consciência. Na frase «eu leio um livro», a expressão ‘eu’ é totalmente vazia de conteúdo. A ser-se rigoroso, nem sequer se deveria dizer «*eu tenho* consciência do livro», mas apenas «*há* consciência neste livro»⁵. A vida pessoal não encontra pois espaço na consciência concomitante, mas tão-só no plano reflexivo.

Ora, esta tese sartreana – de resto agravada em *L'être et le néant* pela redução da consciência ao nada (a consciência seria «o que não é», o objecto, e não «o que é», ela mesma, ou seja, enquanto *pour soi* seria tão-só um vazio, a anulação do *en soi*, do ser) – é a todos os títulos criticável. Aliás, grande parte dos fenomenólogos contemporâneos estão mais dispostos a pôr em dúvida o carácter pessoal da consciência reflexa (esta, sim, armadilhada e propícia às mais diversas ilusões...) que o da consciência concomitante, já que nesta última não há o perigo da redução do sujeito a objecto. A objecção de fundo que, neste ponto, se costuma fazer a Sartre tem a ver com a sua opção metafísica profundamente idealista. Para ele, de facto, o ser identifica-se com o *ser posto*. Ora, sendo a consciência concomitante *não-tética*, só no momento reflexivo é que o eu pessoal poderá ser *posto* como objecto da consciência. Contrariamente às pretensões idealistas da consciência constituinte, porém, o ser antecede e envolve o acto tético ou posicional da consciência; no caso que nos ocupa, a «presença de si a si» ou o «conhecimento de si por identidade», embora não totalmente transparentes, antecedem os nossos actos intencionais, embora só neles possam ser descortinados. Voltaremos a este tópico.

A posição de J. R. Searle

Como quer que seja, a contestação da autoconsciência como característica estrutural da consciência aparece com mais nitidez em alguns cultores da Filosofia Analítica e da Filosofia da Mente, a

⁴ Cf. *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique* [1936], Paris, Vrin, 1985. «Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience.»

⁵ Esta crítica assemelha-se à que alguma fenomenologia faz a Descartes: não «cogito, ergo [ego] *sum*», mas «cogito, ergo *est cogitatio*».

propósito da *mind-body problem*. Sirva-nos de exemplo a posição de J. R. Searle.

Neste Autor a descrição genérica da consciência não implica, pelo menos à partida, uma autoconsciência. Na sua introdução ao estudo da «estrutura da consciência»⁶ começa por reconhecer com humildade intelectual que há dois tópicos importantes da consciência que ainda não compreende muito bem: o da *temporalidade* (o «fluxo da consciência», a inevitabilidade de usar metáforas espaciais na descrição do tempo, a disparidade entre o tempo fenomenológico e o tempo real, etc.) e o da *sociedade* (o papel que as «outras pessoas» exercem na estrutura das nossas experiências conscientes, diferente do exercido pelos objectos e pelos «estados de coisas»)⁷. Em seguida apresenta uma dúzia de características estruturais da consciência. Todas estas características – umas mais, outras menos – encontram-se amplamente desenvolvidas na psicologia e, de um modo mais articulado, na fenomenologia husserliana. De facto, para Husserl a consciência apresenta um leque de características muito particulares, a saber: *interioridade, familiaridade, subjectividade, intencionalidade, focalização, sentido de unidade e coesão*. Searle limita-se a retomar e sintetizar estas notas. Aliás, são de Husserl os próprios exemplos da *cadeira* em que estou sentado, da *roupa* que visto, da *sala* em que me encontro – fenómenos de que não há sensação isolada, pois, numa mesma experiência, vivencio-os como um todo.

1. *Modalidades finitas*: a consciência do homem só se deixa manifestar num número limitado de modalidades, a saber: a) os sentidos (os cinco tradicionais e o sentido do equilíbrio, considerado o sexto sentido); b) as sensações corporais («propriocepção»), que abarcam quer as sensações físicas óbvias (por exemplo, as dores), quer a «ciência sensorial» (a «ciência» da posição dos meus

⁶ Cf. *The Rediscovery of the Mind*, cap. 6.

⁷ De facto, alguns cultores da Filosofia da Mente aprenderiam muito com a «filosofia continental», nomeadamente com a ontologia, a fenomenologia e a filosofia crítica. Assim, para o tema da *temporalidade* não se pode prescindir de Aristóteles, Santo Agostinho, Kant, Husserl e Heidegger, e para o da *sociedade* teria de se estudar a filosofia dialógica e relacional, quer a de âmbito fenomenológico, quer a de âmbito linguístico. É óbvio que os «filósofos continentais» também terão muito a aprender da Filosofia Analítica e da Filosofia da Mente. Bons exemplos são, no nosso entender, P. Ricœur e F. Jacques, cujos estudos a propósito da estrutura relacional da existência humana cruzam algumas teses da filosofia clássica com as análises lógicas e linguísticas da filosofia anglo-saxónica.

braços, da sensibilidade do meu joelho, etc.); c) o «fluxo de consciência» (palavras, imagens, elementos não verbais, não icônicos, sentimentos...). Estas formas resultam de uma constatação de facto, pois *a priori* não há nenhuma razão que limite a nossa consciência a estas modalidades finitas. Característica geral de toda a modalidade consciencial é a sua tonalidade afectiva: ela pode ocorrer sob o signo do agradável/desagradável, correspondendo o modo afectivo a cada modalidade particular. Por vezes a dimensão de prazer/dor anda associada a uma forma de intencionalidade (por exemplo, na experiência visual o que está associado ao agrado/desagrado é a intencionalidade intrínseca à experiência visual enquanto tal e não o seu lado puramente sensorial); outras vezes, como no caso das sensações corporais (de dor ou prazer), não há nenhuma intencionalidade correlata, embora o agrado ou desagrado dessas sensações possam variar conforme as intencionalidades associadas (assim, ninguém confundirá a dor sofrida por necessidade de tratamento médico com a dor infligida gratuitamente).

2. *Unidade*: é a característica de todos os estados conscientes não patológicos que se nos apresentam como parte de uma sequência unificada. Por exemplo, a experiência de uma dor, a visão de flores, dos móveis, etc. são parte de um único e idêntico evento consciente. Esta unidade é horizontal e vertical. Sem ela não daríamos conta do sentido normal das nossas experiências. A primeira – a «unidade horizontal do presente recordado» – é a «organização das experiências conscientes por curtos períodos de tempo», como no caso da memória icónica e da memória de curta duração (por exemplo, quando falo ou penso uma frase, mesmo longa, a minha «ciência» da parte inicial continua na parte final, mesmo que não esteja a ser pensada ou falada). A segunda – a «unidade vertical da junção dos elementos dentro de uma coluna unificada» – verifica-se quando estamos cientes simultaneamente das diversas características de qualquer estado consciente (veja-se o «problema da junção» em neurofisiologia e a «unidade da apercepção transcendental» em Kant).

3. *Intencionalidade*: a maior parte da nossa consciência, não toda, é intencional. Pode-se estar num estado de espírito de depressão ou exultação sem se estar deprimido ou exultante por um objecto determinado. Aliás, a já clássica distinção heideggeriana entre angústia e medo baseia-se precisamente no facto de a primeira ser desprovida de um «quê» determinado («escorrega-se no vazio...»). O mesmo Levinas, mas por outros motivos, chega a anular a inten-

cionalidade como característica essencial da consciência. Todavia, a observação comum e a própria fenomenologia evidenciam que, geralmente, o nosso estado consciente se dirige para alguma coisa (mesmo que esta não exista). Toda a consciência é «consciência *de...*». Quer dizer, este «de», habitualmente, refere-se a um «objecto intencional», a um «correlato noemático», embora nos estados conscientes não intencionais o «de» se refira, como atrás se referiu, a um conteúdo não intencional (por exemplo, a dor não remete para outra coisa *diferente de si*). Este tópico, de resto bastante estudado na filosofia contemporânea por causa do seu interesse teórico intrínseco, entronca na doutrina escolástica das *intentiones*, é reactivado na fenomenologia husserliana e bastante desenvolvido posteriormente. O «noematischer Gehalt» (conteúdo noemático) de Husserl, se evidencia o aspecto intencional da consciência (da «noese»), deixa na penumbra, porém, o facto de nem todo o conteúdo de consciência ser intencional e, o que é mais grave, deixa-se compreender apenas no horizonte do idealismo transcendental. Searle diz: «a razão por que é difícil distinguir entre a minha *descrição dos objectos* sobre a mesa e a descrição da *minha experiência dos objectos* é que as características dos objectos são precisamente as condições de satisfação das minhas experiências conscientes deles». Este modo de dizer parece corroborar a importante tese antropológica da anterioridade da consciência concomitante sobre a reflexa – ou, noutra linguagem, da anterioridade do pré-reflexivo relativamente ao *cogito* reflexivo, do pré-categorial em relação ao categorial, da existência como já luminosa presença de si a si (embora confusa, porque «intuição massiva») com respeito à sua ulterior tematização em «verdades objectivas». É só num *segundo momento* e em um *novo acto* da consciência – e noutra patamar – que eu posso refluir sobre a *minha experiência* do mundo. Antes, ou seja, ao nível da consciência concomitante, a minha vida consciencial está, por assim dizer, toda nas coisas, *no mundo*. Dizer que «as características dos objectos são as condições de satisfação das minhas experiências conscientes deles» é repetir, com outras palavras, uma tese nuclear do tomismo: são os *objectos* que especificam (isto é, «constituem») os *actos*. Não haja, porém, grandes ilusões sobre este modo de filosofar. Como veremos, não são estas «condições de satisfação» que explicam o carácter intrinsecamente *autoconsciente* dos actos de si conscientes. Desprovidos, por um lado, de uma boa análise lógico-ontológica do «acto de julgar» e imbuídos, por outro, do pensamento empirista e nominalista de grande parte da filosofia

anglo-saxónica, os cultores da Filosofia da Mente dão pouco ou nenhum relevo ao carácter *absoluto* do juízo, acentuando antes o seu carácter perspectivista, uma vez que o juízo ainda é visto em ligação muito estreita com a experiência sensorial (aliás quase nem se fala de «juízo», mas sim de «sentenças» e «proposições»). É claro que as nossas experiências conscientes, ao contrário dos objectos das experiências, são sempre em perspectiva, porque sempre a partir de um ponto de vista. Só que a «verdade dos objectos» não «reside» nos sentidos... Neste tipo de filosofia ficam no esquecimento quer o carácter rigorosamente *intelectivo* do acto de julgar (como aliás do acto de *conceptualizar*), quer a «experiência transcendental», condição de possibilidade da elucidação dos pontos de vista enquanto pontos de vista (para reconhecer que algo é subjectivo ou em perspectiva, eu tenho de algum modo de estar na posse da medida da objectividade). Por isso é com reservas que tomamos nota desta tese tão peremptória de Searle: «*toda a intencionalidade é aspectual*. (...) Todo o acto de ver é 'ver como'. E o que vale para a visão vale para todas as formas de intencionalidade, conscientes e inconscientes»⁸.

4. *Subjectividade*: o aspecto «sentir-se como», específico dos estados conscientes, remete necessariamente para a subjectividade. Assim, se posso especular com uma certa plausibilidade sobre o que é sentir-se como um golfinho brincando no mar (o golfinho tem estados conscientes), o mesmo já não pode acontecer relativamente a uma telha no telhado... A subjectividade, porém, «é responsável, mais do que qualquer outra coisa, pelo embaraço filosófico concernente à consciência».

5. *Conexão entre consciência e intencionalidade*: embora seja possível discutir a estrutura lógica da intencionalidade sem referência à consciência, uma teoria completa da intencionalidade exige uma descrição da consciência. Todo o estado intencional inconsciente é, pelos menos potencialmente, consciente. Aliás, não temos nenhuma noção de inconsciente a não ser como algo potencialmente consciente. O argumento a favor deste princípio de conexão⁹

⁸ O itálico é do Autor. Pode-se redarguir que pelo menos esta tese não pode ser aspectual, sob pena de nada dizer... Sobre a *diferença* entre *perspectiva finita* (Husserl) e *verbo infinito* (Aristóteles) e a sua superação num *terceiro*, cf. P. RICEUR, *Finitude et culpabilité, I: L'Homme Faillible*, Paris, Aubier, 1960, *passim* (sobretudo a parte referente à «síntese transcendental»).

⁹ Cf. *The Rediscovery of the Mind*, cap. 7.

explicita-se nas seguintes teses, que nos limitamos a elencar, mas que exigiriam um exame crítico detalhado: a) «Há uma distinção entre intencionalidade *intrínseca* e intencionalidade *como-se*; apenas a primeira é genuinamente mental»; b) «Os estados intencionais inconscientes são intrínsecos» (assim, quando digo de alguém a dormir que tem a crença *x* ou *y*, ou quando digo de alguém acordado que tem um ódio inconsciente ao pai..., estou a falar literalmente e não segundo a metáfora *como-se*). Esta tese banal, porém, para ser justificada filosoficamente exige a articulação *ontológica* de acto e potência, que se situa fora do alcance do empirismo descritivo da filosofia anglo-saxónica em geral; c) Os estados intencionais intrínsecos, conscientes ou não, revestem uma forma aspectual, ou seja, percepção-se ou pensa-se determinada coisa sob alguns aspectos, deixando outros de lado; d) Esta característica aspectual nunca poderá ser integralmente explicada em termos de terceira pessoa (comportamentais ou mesmo neurofisiológicos); e) No entanto, «a ontologia de estados mentais inconscientes, durante o tempo em que são inconscientes, consiste inteiramente na existência de fenómenos puramente neurofisiológicos». Será assim? O inconsciente é do corpo ou da psique?; f) «A noção de um estado intencional inconsciente é a noção de um estado que é um pensamento ou uma experiência consciente possível»; g) «A ontologia do inconsciente consiste em características objectivas do cérebro capazes de causar pensamentos conscientes subjectivos. Quando descrevemos algo como um estado inconsciente, caracterizamos uma *ontologia* objectiva em virtude da sua capacidade *causal* de produzir consciência». Será tão pacífica esta asserção?

6. *A experiência consciente reveste-se de uma estrutura figura-fundo, gestaltica*, como é evidente no caso da percepção visual (cuja característica se costuma alargar a todo o campo da consciência).

7. *O aspecto de familiaridade*, que admite graus, é a característica mais difundida dos estados de consciências não patológicos, conexo com o carácter temporal, social, unitário, intencional, subjectivo e estrutural da consciência. Isto é possível porque temos capacidades de *background*, neurobiologicamente concretizadas.

8. *Trasbordamento*: os estados conscientes em geral transbordam do seu conteúdo imediato, isto é, referem-se a algo mais que esse conteúdo. Quando, por exemplo, após uma experiência dizemos «é isso mesmo!», verifica-se este fenómeno de trasbordamento da consciência. Quer dizer, «o conteúdo imediato tende a extravasar, a associar-se a outros pensamentos que de certo modo eram parte do conteúdo, mas que de outro modo não eram».

9. *O centro e a periferia*: distinguimos sempre, dentro do campo da consciência, as coisas que estão no centro da atenção das que estão na periferia. Esta distinção entre centro e periferia não é a que existe entre consciente e inconsciente. É uma evidência que há níveis diferentes de atenção dentro dos estados conscientes.

10. *Condições de limites*: qualquer estado de consciência é delimitado, está caracteristicamente localizado, situado do ponto de vista espaço-temporal, social, biológico, etc. Esta localização espaço-temporal, porém, nem sempre é objecto da consciência concomitante, nem mesmo da periférica. No entanto, damo-nos conta dela negativamente todas as vezes que nos sentimos desorientados no espaço e no tempo.

11. *Humor*: «o humor fornece a tonalidade ou a cor que caracteriza o conjunto de um estado consciente ou uma sequência de estados conscientes». Há disposições anímicas que, apesar de conscientes, não são intencionais (euforia ou depressão, humor alegre ou abatido, etc.). Um estado de espírito ou *coloração da alma* não esgota portanto todo o conteúdo de um estado consciente. Embora possamos estar nem especialmente deprimidos ou eufóricos, nem especialmente extasiados, nem desesperados, as nossas experiências presentes revestem-se, contudo, de uma «tonalidade», algo parecido com a afectividade em geral ou com a *Befindlichkeit* heideggeriana. Aliás, o facto de o nosso humor se alterar bruscamente de vez em quando – para cima ou para baixo – está a dizer-nos que nunca estamos no grau zero do humor.

12. Finalmente, em todo o estado consciente está sempre presente o *prazer/desprazer*, com as suas subdimensões.

O «erro tradicional» da autoconsciência

Na óptica de Searle, são três os erros tradicionais em torno da consciência: a autoconsciência, a «faculdade» da introspecção e a incorrigibilidade. Deixando de lado os dois últimos, detenhamo-nos sobre o «erro da autoconsciência»¹⁰. A tese tradicional defende que

¹⁰ A crítica à introspecção como «faculdade» especial é conhecida. Interpretada num sentido comum, não levanta problemas de maior (todos temos experiências reflexivas em que «examinamos» a nossa consciência – psicológica e moralmente). O erro reside no sentido técnico de introspecção, ou seja, quando ela é pensada, à semelhança da *visão*, como uma faculdade em que se distinguem claramente o *objecto* visto e o *acto* da visão. Este sentido óptico-espacial da introspecção

todos os actos conscientes são autoconscientes. Para Searle e outros, pelo contrário, embora uma das características estruturais da consciência seja a subjectividade e a existência de estados subjectivos não levante dificuldade, esta tese da autoconsciência pode incorrer em erro. Porquê? O sentido de autoconsciência, neste contexto, é ambíguo. Enquanto na tese tradicional designa o eu dos actos de consciência – o sujeito que acompanha a consciência dos objectos –, aqui refere-se ao facto de os actos conscientes serem *conscientes de si mesmos*. Ora, nesta segunda acepção, a tese da autoconsciência ou será trivialmente verdadeira ou será falsa. Convém distinguir dois sentidos de autoconsciência, um não problemático ou comum, outro filosófico ou técnico.

1. No sentido comum, «há claramente estados de consciência nos quais estou consciente da minha própria pessoa, talvez, mas não necessariamente consciente dos meus próprios estados conscientes». O «*experimentum mentis*» da refeição num restaurante, trazido em socorro desta tese, explicitado em três casos, é muito elucidativo: *i)* «Suponha que estou sentado num restaurante comendo um bife. No sentido comum, não estaria caracteristicamente *autoconsciente* de modo algum», uma vez que toda a atenção está focalizada nos vários objectos e nas suas propriedades (bife gostoso, qualidade do vinho, etc.). Neste primeiro caso «não há nenhuma autoconsciência» (*sic*). *ii)* Mas se, de repente, todos me olham boquiabertos e se eu descubro o motivo disso no facto de, por exemplo, me ter esquecido de vestir as calças, então seria acometido de uma sensação de «autoconsciência aguda» (torno-me ciente da minha própria pessoa e do efeito ridículo provocado nos outros). No entanto, mesmo nesta situação extrema, a autoconsciência não se dirige aos meus próprios actos conscientes. *iii)* Por fim, imagine-se que me encontro no restaurante, completamente vestido, «e de repente concentro toda a minha atenção nas experiências conscientes que estou tendo» (por exemplo, o sentimento de me ter refastelado

pode induzir-nos na ilusão, já que, no caso dos estados conscientes, não podemos fazer a distinção entre o objecto inspecionado e a sua inspecção. Podemos dirigir um estado mental a outro, podemos pensar sobre o nosso pensamento ou sentimento, podemos ter sentimentos em torno dos nossos pensamentos e sentimentos – mas nada disto implica uma faculdade especial de introspecção. Resta ver, porém, se uma visão empirista e «biológica» da consciência é capaz de dar razão deste tipo de reflectividade que, de facto, não implica nenhum *regressus ad infinitum*, difícil de evitar no caso do entendimento óptico da introspecção ou, o que é o mesmo, no caso da explicação do autoconhecimento em termos objectivistas.

numa espécie de auto-indulgência hiperestésica e de ter investido demasiado nessa experiência gastronómica, o que me parece *de trop*). Também neste caso estamos perante um caso de autoconsciência no sentido comum, mas a autoconsciência é dirigida aos estados conscientes do próprio agente e não à minha pessoa pública. Em conclusão, parece falso, como se vê pelos casos *ii* e *iii*, que todo o acontecimento consciente envolva a autoconsciência. Esta «é uma forma extremamente sofisticada de sensibilidade, provavelmente possuída somente por seres humanos e, talvez, por um número reduzido de outras espécies».

2. A tese segundo a qual toda a consciência envolve autoconsciência deverá então entender-se num sentido filosófico ou técnico de autoconsciência. Tendo presente o vaivém centro-periferia como propriedade estrutural da consciência, sabemos que a nossa atenção se pode deslocar dos objectos no centro para os da periferia, de forma que o que antes era periférico se possa tornar central. «De modo semelhante, parece que podemos sempre deslocar a nossa atenção do *objecto* da experiência consciente para a *experiência em si*» (veja-se o caso dos pintores impressionistas...). Em qualquer estado consciente podemos, então, deslocar a atenção do objecto para o estado em si. «E porque a possibilidade desse deslocamento de atenção *estava presente no próprio estado* [itálico nosso], podemos dizer, neste sentido técnico extremamente especial, que todo o estado consciente é autoconsciente». Searle duvida, porém, de que seja este o entendimento dos que habitualmente afirmam que toda a consciência envolve autoconsciência.

Já antes de Searle e da maioria dos filósofos da mente, Wittgenstein tinha levantado dúvidas sobre o conceito de consciência como uma faculdade *adjacente* destinada a *acompanhar* as nossas prestações cognitivas. Quer dizer, é a própria noção de *consciência concomitante* que parece estar em causa. Na verdade, se alguém me pergunta: «vês aquele pássaro castanho sobre o ramo?», responderei: «sim, vejo-o». Se o meu interlocutor acrescentasse: «percepcionas a tua *consciência* daquele pássaro castanho?», a pergunta parecer-me-ia absurda (como se, antes de cumprir uma acção, devesse cumprir uma outra interior, como se o dar-me conta de ser consciente reduplicasse o meu ser consciente). Dito mais brutalmente: «a inclinação em acreditar que há algo de oculto a captar ou referir quando digo que estou consciente, é uma ilusão gramatical, de resto sugerida pelo facto de uma afirmação como 'tenho consciência de

mim' aparecer desgramaticalizada e sem uso»¹¹. Será mesmo assim? É curioso notar como o debate em torno da consciência e do sujeito nunca parou.

Não nos vamos deter nas várias e complexas teorias contemporâneas em torno da consciência. Depois de Husserl e de Sartre – e da fenomenologia em geral –, que se centraram sobretudo na análise da *intencionalidade* da consciência, o estudo da mesma tem seguido fundamentalmente estes dois eixos: o eixo vertical da materialização física da consciência (como, indo de baixo para cima, os estados de consciência emergem ou são causados pelos estados cerebrais) e o eixo horizontal ou semântico da intencionalidade (relativo ao modo como a consciência se conecta com os objectos representados). As grandes teorias contemporâneas da consciência (materialista, funcionalista, computacional, emergentista, subjectivista, etc.) têm merecido inúmeros desenvolvimentos e reparos, indo da sua pura e simples remoção ou negação até à defesa da sua imprescindível centralidade¹². Interessa-nos aqui apenas recordar alguns dados antropológico-filosóficos que nos podem ajudar a evitar diversos pseudoproblemas.

A autoconsciência reflexa

A autoconsciência reflexa é aquela consciência atemática ou concomitante de si, dada nos actos ou estados conscientes, *que retorna* dos objectos, onde a atenção estava concentrada, *aos actos e ao seu sujeito*. Se este estava como que disseminado nos actos, passa a estar mais presente a si nos actos e de forma explícita no próprio

¹¹ D. SPARTI, *op. cit.*, p. 214, onde se remete para L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953, pp. 416-420.

¹² Uma boa resenha pode ver-se em S. NANNINI, *L'anima e il corpo: Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Bari, Laterza, 2002, sobretudo o cap. 4, onde, entre outros assuntos, se apresenta o «monismo neutral» de Russell, o fisicalismo (Feigl, Place e Smart), a teoria causal materialista da mente (Lewis e Armstrong), o funcionalismo do primeiro Putnam, o primeiro eliminativismo (Quine, Feyerabend, Feigl e Rorty), o monismo anómalo de Davidson, a teoria computacional da mente (Fodor), o naturalismo biológico de Searle, o retorno dos vários tipos de dualismo, etc. Aliás, o próprio Searle é um bom crítico do materialismo, do funcionalismo e do cognitivismo, quedando-se, porém, na explicação da consciência em termos de naturalismo biológico. Uma boa antologia de textos encontra-se em D. M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Oxford Univ. Press, 1991. Cf., entre os inúmeros títulos, C. DEBRU (dir.), *Neurosciences et Philosophie: Le Problème de la Conscience = Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris, avril-juin 1992).

sujeito. Todavia, assim como o sujeito não pode estar totalmente ausente na consciência concomitante – o que é, pelo menos implicitamente, reconhecido pelos que admitem a subjectividade como nota estruturante da consciência –, também agora, na reflexa, os objectos e os actos conscienciais (o «campo da consciência») não podem estar totalmente ausentes. Se na consciência concomitante o sujeito está presente *in obliquo* (porque *in recto* estão os objectos), na reflexa o sujeito está presente *in recto* (estando *in obliquo* os objectos e os actos). Por isso a primeira se diz uma autoconsciência indirecta e a segunda uma autoconsciência directa. Na prática, esta mútua imbricação de presença indirecta e directa *de si a si* é a condição ontológica de possibilidade da nota estruturante relativa ao balanceamento entre centro e periferia.

Estas evidências – tão pacíficas como aparentemente tão formais e estéreis... – envolvem, porém, duas afirmações de carácter antropológico-filosófico, cujo conteúdo teórico não é despidendo. Em primeiro lugar, a presença de si a si nunca é total, imediata, plenamente intuitiva; a autotransparência sem mediações é um mito. O homem colhe-se a si mesmo mais por reflexão (e mesmo esta nunca será total) que por intuição. Isto prende-se com o carácter encarnado e corpóreo da consciência, com a raiz encarnada de todos os *conteúdos* das nossas relações essenciais com o mundo (relação de objectividade), com os outros (relação de intersubjectividade) e com o absoluto (relação de transcendência). A reflexividade começa já ao nível da estrutura psíquica do homem (que subsume integralmente a estrutura da corporeidade) e completa-se apenas ao nível da estrutura espiritual (que, subsumindo e superando a estrutura psíquica e corpórea, está para além da oposição entre exterioridade corpórea e interioridade psíquica). Tratando-se de uma estrutura espiritual encarnada (biopsíquica), a sua reflexividade nunca poderá ser total. Eu colho-me a *mim mesmo* apenas em *actos conscientes* (e estes, por sua vez, são o que são deixando-se constituir ou especificar por *objectos*). Este vaivém da atenção consciencial entre centro e periferia deixa-se ilustrar gramaticalmente por aquele tipo de «identidade na diferença» que se patenteia entre o eu no *nominativo* («eu») e o eu no *acusativo* («mim»), presente em todas as frases reflexas do tipo «*eu vejo-me, eu lavo-me*», etc. Por outras palavras, usando uma linguagem mais fenomenológico-antropológica, não há um eu puro, como não há um mundo puro. Eu digo-me sempre ao dizer um mundo e digo um mundo ao dizer-me. Daqui a justa pertinência da categoria de *identidade narrativa*

para substituir as utopias racionalistas (modernas e pré-modernas) da autopoisição absoluta do sujeito e da intuição da «essência da alma».

Em segundo lugar, esta estrutura centro-periferia – ou, mais classicamente, a mútua implicação do lado concomitante ou indirecto e reflexo ou directo da *autoconsciência* – supõe, como sua nota essencial, a *temporalidade* da consciência (a ponto de o seu oposto, o *inconsciente*, ser considerado por Freud como algo de intemporal, *zeitlos*). Na verdade, é em *tempos diferentes* que se dá o vaivém do centro à periferia e vice-versa (no caso que nos ocupa, é em tempos diferentes que a minha e idêntica *autoconsciência ora* é espontânea, *ora* é reflexa). Tal decorre da estrutura encarnada da mesma consciência, cujo *exame* e *inspecção*, por mais espirituais que sejam, nunca serão totalmente livres de opacidade. Isto equivale a dizer que a reflexão do espírito humano nunca esgotará a pré-reflexão, tese que, embora sublinhe o carácter indefinível do homem, nada tem a ver com as posições cépticas em torno do sujeito próprias do racionalismo empirista e do kantismo. É apenas por obediência à *fenomenalidade* da vida humana e não por sentido de equilíbrio quase estético, que subscrevemos a tese ricoeuriana sobre o sujeito como «ipseidade na alteridade»¹³. A imagem óptico-espacial da *reflexão* está-nos a dizer então que a *autoconsciência reflexa* é aquele típico momento apreensivo em que o homem se *concentra* – ou *concentra* a sua atenção (de novo a imagem óptico-espacial do centro...) – nos *próprios* actos ou operações e *em si mesmo*, desprendendo-se do mundo dos objectos (que continuarão sempre presentes, mas *in obliquo*).

Sintetizando, as características principais deste tipo de *autoconsciência* são, segundo a tradição filosófica e a fenomenologia, as seguintes: *i*) em primeiro lugar, a impossibilidade de dissociar a reflexão sobre o *sujeito* da percepção do *objecto*¹⁴; *ii*) uma segunda característica da *autoconsciência reflexa*, derivada da anterior, é a impossibilidade de compreender ou captar integralmente a realidade do sujeito; *iii*) por fim, este tipo de *autoconsciência* é dotado, embora não totalmente, de um certo carácter *público* ou *ostensivo*,

¹³ «(...) L'herméneutique du soi se trouve à égale distance de l'apologie du Cogito et de sa destitution» (P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 15).

¹⁴ «La seule manière de penser la pensée, c'est d'abord de penser quelque chose» (M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 453).

não se quedando apenas no inefável «santuário» da subjectividade (muito importante, certamente, mas insusceptível de valor teórico e refractário a toda a argumentação...) ¹⁵. Isto deve-se a duas ordens de razões, acima afloradas: antes de mais, o facto de a autoconsciência reflexa só se poder efectivar em intrínseca conexão com os seus *actos* ou *operações* (os «actos segundos» de Aristóteles), cuja fenomenalidade é, de direito, a todos acessível («eu sou um ser-*no-mundo com os outros e para os outros*»); em segundo lugar, a nossa autoconsciência integra também em si o «olhar» dos outros sobre nós, como sublinha a psicologia e a filosofia da intersubjectividade (a ponto de o outro se dever antepor ao eu e de a nossa liberdade ser o que é graças à alteridade) ¹⁶.

Relevância antropológico-filosófica da doutrina da autoconsciência

A Antropologia Filosófica tradicional, a de matriz platónico-aristotélica como a de proveniência fenomenológica (com Scheler à testa), recolhe da análise do significado da autoconsciência reflexa os seguintes resultados. Em primeiro lugar, como de início ficou dito, este género de autoconsciência reflexa é exclusiva do ser humano. É certo que também o animal conhece e pode ter uma certa consciência de si e dos seus 'objectos', mas, incapaz de se distanciar de si mesmo e das coisas – por forma a poder relativizá-las e assim criar um «mundo de objectos», o que só é possível na ideação –, vive numa relação *absoluta* com o seu «meio-ambiente», em que o *ajustamento* ao espaço-tempo orgânico é diverso da *justificação* que o homem vai construindo na relação simbólico-cultural com o «mundo». Só o homem tem um mundo (*Welt*) – mundo que, de resto, é o correlato transcendental da ipseidade –, ao passo que o animal tem «meio» (*Umwelt*) (recordem-se as posições de Scheler, Heidegger, Cassirer, Zubiri, etc.). Segundo um exemplo muito tradicional mas sugestivo, o animal pode comer erva, mas nunca capta ou apreende a erva *enquanto* erva... Este reduplicativo diz tudo. O domínio do

¹⁵ Esta característica prende-se com o terceiro erro comum quer J. Searle descortina nas teorias tradicionais da consciência, ou seja, a presumida *incorrigibilidade* das evidências imediatas a autotestemunhadas.

¹⁶ Quanto à psicologia, recorde-se o caso da integração na nossa memória daquilo que os outros, sobretudo os pais em certas fases etárias, nos foram inculcando. Assim, pode haver lembranças de coisas acontecidas em tenra idade que incorporámos de tal modo na nossa consciência e memória de identidade *como se fossem originalmente nossas*, quando de facto foram «introduzidas» por outros.

«objectum qua objectum» é o domínio da *objectividade*, exclusivo do ser humano. A assimilação *intencional* na cognição animal, apesar de *toto coelo* diferente de uma assimilação *biológica*, não atinge o patamar de reflexividade espiritual específico do homem. Nos seres da nossa experiência só ao ente humano é dado poder dissociar o seu *conhecer* do seu *ser* e expor o próprio *ser* ao olhar inquisitivo do *conhecer*. Se quisermos usar as antigas expressões agostinianas, só o homem *sabe que sabe* (*saber e saber que se sabe* recobrem-se) e *ama amar*: eis a reflexividade da inteligência e da vontade. Por isso, as teorias do conhecimento não são indiferentes à Antropologia Filosófica que, explícita ou implicitamente, as enquadra. Assim, quem disser, por exemplo, não haver uma «diferença de natureza» entre a ideia e a imagem, mas apenas uma «diferença de grau» (Hume), está a sabotar a dimensão distintiva da índole espiritual do homem. Ora, o ser espiritual – que radica neste tipo de reflexividade, embora a ele se não reduza – não é nenhum epifenómeno, nem hiperfenómeno, mas «o fenómeno» por excelência (Teilhard de Chardin).

Além disso, na autoconsciência reflexa o homem não só é capaz de *ter uma experiência* de si (concomitante a todos as «vivências»), como é capaz igualmente de *reflectir* sobre essa mesma experiência, fazendo do seu próprio ser e agir o que faz com toda a realidade. O homem pode isolar os seus actos ou estados de consciência, desde os biológicos aos espirituais. Na verdade, pode concentrar a atenção exclusivamente sobre si, *objectivando* o próprio eu. Por exemplo, ao sentir uma dor, eu não a sinto apenas – como o animal, que também sentirá a *sua* dor –, mas posso-a submeter a um exame cuidado, indagando sobre a sua causa, cura, etc.

A autoconsciência pode ser sectorial ou global, ou seja, pode visar uma «parte» do nosso ser, ou a sua globalidade. A autoconsciência da totalidade do nosso ser, porém, pode ser implícita (sempre desfocada e imprecisa) ou explícita (embora capaz de enriquecimento, a ponto de nos darmos conta de que se trata de uma possibilidade infinitamente aberta). Este carácter sectorial ou global da consciência de si, cuja «banalidade» ninguém contesta seriamente, prende-se com uma tese de Antropologia Filosófica bastante complexa, a da articulação entre o «eu-centro» e o «eu-totalidade». Não se trata de dois eus, como é evidente. Em que consiste então a diferença entre o eu-centro e o eu-totalidade? Será ela imanente ao campo consciencial (ao *cogito*), correspondendo de certo modo à distinção entre o lado sectorial e global da autoconsciência? Ou,

pelo contrário, não exigirá essa distinção que se saia da imanência do *cogito* ou do campo consciencial? Que relação haverá entre o «eu-centro» acessível à consciência (em que o eu é a alma ou mente, no sentido cartesiano, ou seja, o «sujeito do *cogito*») e o «eu-totalidade» que não me é dado espontaneamente (em que o eu já não é a alma mas, quando muito, o homem «composto» de corpo e alma)? Algumas querelas da Filosofia da Mente, de proveniência cartesiana, radicam num grande mal-entendido da modernidade, o da redução racionalista do homem à sua alma e da alma à consciência, ao *cogito*.

O «eu-centro» releva da inspecção consciencial ou fenomenológica, é objecto de uma experiência consciente, na medida em que todos entendem a metáfora do homem como «centro de actos» (Scheler) e a do eu como «raio egóico» (o *Ichstrahl* de Husserl). Aquilo que certa filosofia crítica e fenomenológica entende por «eu transcendental», embora não coincida com o «eu empírico» da nossa auto-experiência, já que não é objecto de uma vivência intencional mas da consciência transcendental, está como que a meio caminho entre este «eu-centro» e o «eu ontológico». O «eu-totalidade», por seu turno, não releva integralmente do campo consciencial ou fenomenológico, pois o ser do homem não é dado integralmente à consciência, mas só se deixa aproximar mediante outro tipo de análise. O eu-centro designa o sujeito enquanto activo, o eu no nominativo (o eu presente nas expressões do tipo «*eu* conheço, *eu* quero, *eu* faço isto ou aquilo, *eu* ajo»); o eu-totalidade designa também o eu no acusativo, o eu passivo, o eu presente nas expressões do tipo «*eu* mexo-me, *eu* sinto uma dor, *eu* sou tocado...». Por outras palavras, o eu designa não só o centro em que se origina o meu agir consciente, mas também a totalidade do meu ser, incluindo o corpo. Estas considerações exigiriam um debate alargado sobre a essência do homem, que é, do ponto de vista estrutural, um espírito encarnado. A categoria do «corpo próprio» diz-nos que eu não experimento o meu corpo a partir de fora, mas a partir de dentro, como vivificado e movido por mim, como meio do meu agir e sofrer, ora dócil, ora resistente. O corpo pertence à totalidade concreta do meu ser; é sujeito e quase-objecto; por isso é tão válido dizer «*eu* sou o meu corpo», como «*eu* tenho o meu corpo», pois, apesar de integrar a minha totalidade, eu não me identifico integralmente com ele. Sendo o sujeito humano uma totalidade heterogénea, estruturada e centrada, é evidente que entre o eu-centro e o eu-totalidade não existe oposição alguma. O todo só é uma unidade concreta e dife-

renciada porque está relacionado com um centro e o centro só o é por referência à totalidade concreta. Os problemas surgem quando nos questionamos sobre o que é este eu como centro de uma totalidade, porque, neste sentido, o eu não pode ser experimentado à maneira de um conteúdo consciencial, antes vem com-dado na realização consciente, sempre e só de forma atemática e desobjectivada.

Apesar do carácter encarnado e opaco da consciência, que faz com que o eu como centro da minha totalidade apenas seja com-dado ou com-experimentado nos meus actos conscientes, não se reduzindo a eles, o carácter transparente ou espiritual da autoconsciência reflexa não pode ser elidido. A autoconsciência reflexa não é uma mera associação de percepções isoladas ou discretas (o «feixe de fenómenos» de Hume), mas um acto rigorosamente espiritual, de um espírito encarnado, como a melhor tradição filosófica tem sublinhado. Apesar da experiência da pluralidade e diversidade de actos que se alternam e se compenetraram num fluir contínuo (o «fluxo da consciência»), tais actos não se manifestam isolados, desiguais, estanques; ao invés, a sua pluralidade é dada numa *consciência de unidade*. Trata-se de um pluralidade unificada, na medida em que cada acto é aquilo que é como parte de um todo consciencial, ou seja, como elemento no fluxo unitário da «minha» consciência: cada acto consciencial (ver, ouvir, ajuizar, querer, fazer, agir, sentir...), intencional ou não, é experimentado como um «acto meu»; é o mesmo homem aquele que *sente* e que *sabe* que sente, que *percepçiona* e que *sabe* que percepçiona, que *intelige* e que *sabe* que intelige (São Tomás). Este infrangível dado antropológico – a experiência unitária da consciência – contraria à partida qualquer tentação dualista ou tridimensional do homem, já que a unidade da sua essência (unidade na diferença) se manifesta nesta unidade de consciência, que abrange não só os meus actos formalmente espirituais, mas também actos e estados formalmente corpóreos e sensitivos. É certo, porém, que a consciência tem limites, sabendo distinguir com precisão entre aquilo que acede ao seu campo directamente (por exemplo, o meu «corpo *vivido*» ou subjectivo) e aquilo a que só pode aceder por via indirecta, através da ciência (por exemplo, o meu «corpo *sabido*», o corpo objectivo e orgânico). Quando, por exemplo, digo «o meu cérebro» e «a minha mão», é claro que o «eu» subjacente ao possessivo «meu» não tem o mesmo significado imediato. No primeiro caso *sei* que o cérebro é meu por notificação indirecta; no caso da mão (não na sua textura orgânica, mas no sua dimensão simbólica expressiva do «corpo próprio»), eu *experimento-a*

directamente. É também claro que estes diversos eus da vida consciente só são possíveis na pressuposição de um eu como princípio de unidade, um eu que constitua originariamente a unidade, que «permaneça» na multiplicidade e a reúna na unidade. É aqui que se inserem os antigos e recentes debates sobre o eu-consciência, desde as aporias de Locke, agravadas por Hume, até às discussões actuais da Filosofia da Mente, debates em que domina o abandono da metafísica clássica da substância e do ser provocado pela influência invasiva do *Cogito*. Locke inicia de certa forma um processo grave em toda a filosofia moderna e contemporânea, já que, por um lado, promove a consciência – a ponto de a tornar o critério distintivo da pessoa, entendida de resto como racionalidade – e, por outro, na ausência de uma ontologia à altura, dissolve o sentido ontológico da identidade da pessoa, pondo a consciência (psicológica) como único critério de detecção¹⁷.

O que seja o eu em si mesmo não pode pois ser um dado – nem muito menos um «dado imediato» (Bergson) – da consciência, já que o eu em si mesmo não é perceptível directa e imediatamente. Daqui o excesso do «actualismo» antropológico, ou seja, da identificação pura e simples entre o eu e a sua efectivação, o seu «ser em actos» – o eu como puro acontecer, pura realização, *sem sujeito espiritual*. As vivências e o acontecer da consciência exigem, para serem o que são, a título de condição ontológica de possibilidade, um vértice unificador, um fundamento originário, que não se dissolva em cada uma das suas realizações conscientes. Se assim não fosse, como dar conta de eu ser *o mesmo eu* na realização dos actos e na experiência da afecção e do sofrimento? É certo que Kant tem razão ao sustentar que a pluralidade na sucessão dos actos isolados e a experiência consciente do «eu empírico» (totalidade concreta da auto-experiência consciente, mas conexas com a experiência própria do sensível, já que o tempo é a forma apriorística da intuição sensível) não pode justificar a unidade do eu, antes deve supor um princípio de unidade, o «eu transcendental». Este, como vértice unificador, precede toda a experiência, sendo princípio (formal, não ontoló-

¹⁷ Cf. J. LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, Livro II, cap. XXVII: o que faz com que cada homem se considere um *self* é a consciência que acompanha sempre o pensamento; só assim alguém se pode diferenciar dos demais: «é somente nisto que consiste a identidade pessoal, isto é, a singularidade de um ser racional [atente-se na identificação entre pessoa e racionalidade]; e até onde esta consciência retroceder, em direcção a uma acção ou pensamento passado, aí chega a identidade da pessoa» (itálico nosso).

gico) da «unidade transcendental da consciência de si». Este «eu transcendental», que já não pertence ao nível da consciência vulgar, é a condição de possibilidade não só de qualquer conhecimento, mas, mais genericamente, do processo geral da consciência. Este «eu transcendental», porém, não pode ser a palavra definitiva numa indagação ontológica sobre a essência do homem. Tem de se chegar até ao sujeito espiritual (que Kant aliás admite, recuperando, em sede de Razão Prática, o conceito antigo de «alma») e até ao «eu como pessoa», categoria terminal da Antropologia Filosófica¹⁸.

Em suma, a autoconsciência é caminho obrigatório para a verdade do homem. Embora o eu-centro não seja um conteúdo empírico objectivo e não possa ser captado de uma forma objectiva pela consciência intencional, é na auto-realização consciente que se deixa revelar. O homem só pode perguntar pelo seu eu-fundamento a partir da experiência (consciente) da sua auto-realização – o que só acontece ultrapassando a pura análise da consciência e a fenomenologia canónica, ou seja, abrindo-se a um tipo de reflexão que também seja transcendental, ontológica e metafísica. A autoconsciência, por um lado, revela uma determinada presença no ser, uma inserção no ser, base de toda a consistência e positividade; por outro lado, porém, a autoconsciência, porque nunca transparente e total, está-nos a dizer que o homem não coincide sem mais com o ser, nem está na raiz da própria existência. A nossa autoconsciência não garante a autoposição absoluta do eu, antes é um sinal de que o homem é um ser criado. A iniciativa absoluta da minha existência não reside em mim. Eu não sou por essência, mas sou 'dado' a mim mesmo.

A consciência como realidade, como experiência e como conhecimento¹⁹

Em Antropologia Filosófica o tópico da autoconsciência – ou da relação entre consciência e subjectividade – insere-se no tema mais abrangente da relação do homem com o mundo. Num primeiro momento, através de um desejável diálogo com as ciências, não será difícil estabelecer três teses fundamentais: em primeiro

¹⁸ Veja-se, por todos, H. C. L. VAZ, *Antropologia Filosófica*, 2 vols., São Paulo, Ed. Loyola, 31993 (1991) (1.º vol.) e 1992 (2.º vol.).

¹⁹ Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997, pp. 208-211.

lugar, o homem está vinculado ao mundo, entendido como natureza, pela sua estrutura corpórea essencial (é um ser-*no*-mundo): o homem é corpo; em segundo lugar, o homem está desvinculado da natureza pela sua autoconsciência teórico-prática, sendo dotado de consciência e liberdade (ou, em termos tradicionais, de inteligência e vontade espirituais) (é um ser-*face*-ao-mundo): o homem *tem* corpo; por fim, cabe ao homem levar por diante a natureza para além dos seus processos puramente imanentes: à potencialidade *objectiva* ilimitada desta corresponde uma potencialidade *projectiva* ilimitada por parte do homem (trabalho, arte, etc.). Num segundo momento, mais formalmente fenomenológico-antropológico, não é difícil estabelecer que a abertura ao mundo é estrutural, a ponto de, na expressão de Heidegger, a «ipseidade» (a identidade reflexiva) (*Selbstheit*) ter como correlato transcendental a «mundaneidade» (*Weltlichkeit*), ou seja, só se constituir na relação com a alteridade (cuja face antropológico-fenomenológica é a mundaneidade). Aqui se enxerta o tópico da relação de objectividade, cuja condição ontológica de possibilidade é precisamente a corporeidade. No entanto, a capacidade de ter *objectos enquanto objectos* exige que o sujeito da relação de objectividade seja capaz de emergir ou de se destacar do simples fluxo das ocorrências físico-naturais, o que implica a reflexividade específica da autoconsciência. Esta relação de objectividade, porém, não é recíproca, mas parte do sujeito. De facto, a distância entre o homem e o mundo não é quantificável, porque é incomensurável: o homem sabe a realidade do mundo (inegável, pois nos encontramos sempre com o «mundano», que nos resiste continuamente) e a realidade de si próprio, ao passo que *o mundo não sabe nem uma nem outra*. Por isso, a relação homem-mundo é uma situação-limite: limite do homem, que não pode não depender do mundo, e limite do mundo, que não se conhece a si mesmo nem pode dialogar com o homem. Num terceiro momento – o que mais nos importa – a tematização da consciência, anterior a todas as disciplinas científicas que a estudam (psicologia, psicanálise, neurobiologia, linguística estrutural, etc.), processa-se pela análise do sujeito e dos seus actos conscientes, quer no plano cognitivo ou teórico, quer no plano prático da liberdade (essencial para a compreensão da relação entre o homem e o mundo, pois toda a decisão é simultaneamente sobre *o mundo* e sobre *si mesmo*). No entanto, é no plano do conhecimento que melhor se deixa enuclear a realidade da consciência, que é, formalmente, uma *ciência* de si. Por fim, o tema da relação do homem com o mundo exige um prolongamento

mais ontológico e metafísico, chamando a terreiro as questões mais difíceis em torno da consciência espiritual, isto é, a questão da sua *origem e fim* últimos (onde só pode haver três hipóteses explicativas: a Natureza, os Outros, uma Realidade Transcendente). Vamos cingir à análise do sujeito e dos seus actos conscientes, recapitulando algumas teses essenciais em Antropologia Filosófica.

O homem e o mundo são pois co-originários, mas diferentes. Na experiência da realidade do mundo o homem vive a sua própria existência como real e *realmente diversa* da realidade do mundo. Nas expressões «eu sou» e «o mundo é» – expressões sem dúvida co-originárias, irreduzíveis entre si e transcendentalmente correlativas, uma vez que se implicam mutuamente e são dadas, na sua diferença, em uma mesma experiência – o verbo «ser» não tem o mesmo sentido: no mesmo acto de conhecer o mundo o homem conhece-se a si mesmo como realidade diversa da do mundo. O binómio homem-mundo designa uma relação não recíproca, mutuamente diversa, a relação de objectividade. A condição prévia desta relação está na sua mútua diversidade qualitativa. Esta relação, que apenas o homem conhece, só é inteligível a partir da experiência vivida da re-ligação com o mundo. Ora, à raiz desta diversidade está precisamente este «facto»: *o homem consciente de si mesmo e o mundo não-consciente de si*. A inconsciência do mundo nada tem a ver com a inconsciência do homem (aliás, a rigor, só se pode falar de inconsciência a partir da consciência e não ao contrário). Esta é a origem da existência humana como *ex-sistentia*, como *ser-face-ao-mundo*. Neste sentido, a consciência auto-reflexiva é a fronteira decisiva entre o homem e o mundo. Se o homem não fosse consciente da sua própria realidade, nunca captaria a realidade do mundo como diferente da sua. Por muito que vivamos o nosso mundo na totalidade, inseridos e entrelaçados nele, cada um de nós destaca-se dessa totalidade como um eu único e singular – uma espécie de ponto em que se me abre um *espaço luminoso e livre*. Aqui reside a grandeza e a pequenez do homem: grandeza, na medida em que este eu único e singular é impermutável, não podendo ser substituído por nada nem ninguém; pequenez, na medida em que este eu é um ponto na totalidade do ser, que o antecede e envolve. Daqui a ilegitimidade das pretensões idolátricas próprias de toda a autopoção absoluta do eu e de certas doutrinas da consciência transcendental constituinte. Radica aqui a profunda *solidão* que cada um de nós experimenta e é em toda a sua profundidade. Já Duns Escoto fazia menção da pessoa como *ultima soli-*

tudo e falava da experiência de si como um autêntico *experimentum suitatis*.

A análise da relação homem-mundo mostra portanto que a diversidade entre o homem e o mundo radica na subjectividade humana, entendida como interioridade pensante, decisora e operante (a consciência teórico-prática), característica exclusiva do ser humano. Convém então aprofundar um pouco mais em que consiste esta subjectividade, prolongando as reflexões precedentes. Como vimos, em todo o acto de sentir, perguntar, decidir, fazer, etc., *damo-nos conta* de sentir, perguntar, decidir, fazer, etc., e *damo-nos conta* não num acto posterior, mas *no próprio acto de sentir*, etc. O carácter exclusivamente próprio de tais actos é pois o facto de serem *auto-reflexivos, autopresentes, manifestos a si mesmos por si mesmos*. Porque trazem em si mesmos o conhecimento de si mesmos são designados actos *conscientes*. Sabemos o que é sentir, pensar, desejar, agir, etc., enquanto o sentir, o pensar, etc. se manifestam nos próprios *actos* de pensar, etc., ou seja, numa insubstituível experiência *interior*. Não é verdade que o conhecimento humano seja apenas tributário de uma experiência externa. O conhecimento de si *nos actos autoconscientes* é um autêntico conhecimento *por identidade*, não tautológico, embora indeterminado. Como frisámos acima, os actos são especificados ou constituídos pelos seus objectos (excepto talvez alguns estados conscientes não intencionais). Assim, os actos de sentir, pensar, etc. estão sempre ligados e condicionados por um *conteúdo* (o conteúdo *sentido, pensado*, etc.). Todavia, o seu carácter de *autopresentes a si mesmos* (a sua reflexividade, o seu carácter de conscientes) é algo de *intrínseco* e constitutivo dos actos enquanto tais. «O objecto condiciona imprescindivelmente o surgir dos actos, mas não cria o seu carácter específico de conscientes»²⁰. Além disso, estes actos, embora se sucedam no tempo, têm de aparecer unidos num vínculo permanente. Como referimos, para se dar razão desta experiência irrefutável não basta a dimensão puramente formal do sujeito da apercepção transcendental (Kant). O sujeito como centro integrativo e unificador dos actos supera a sua sucessão e, de um ponto de vista ontológico, não se pode identificar com a sua soma ou com a sua série – o que, em última análise, nem explicaria a soma nem a série. Os actos revelam e implicam o sujeito como um centro dinâmico, consciente da sua permanência na suces-

²⁰ J. ALFARO, *op. cit.*, p. 208.

são e diversidade dos actos conscientes. Não há consciência dos objectos apenas (consciência impropriamente dita), nem somente dos actos, nem só do sujeito, mas sim do *sujeito que se auto-realiza em actos* e dos *actos enquanto realizados pelo sujeito*. Esta experiência – dos actos e do sujeito – não pode ser cindida. O homem automodifica-se permanecendo si-mesmo (na mesmidade e na ipseidade)²¹.

A consciência espiritual, base da diversidade e da transcendência do homem *face* ao mundo, manifesta pois por si mesma a sua própria originalidade como *realidade*, como *experiência* e como *conhecimento*. Enquanto *realidade* interior, autónoma na sua auto-presença (presença *de si a si*, auto-reflexiva), é *experiência* e implícito *conhecimento* de si própria. A originalidade da consciência antropológica como realidade, experiência e conhecimento não se pode negar: *experiência* interior autocompreensiva por si mesma, *conhecimento* espiritual por identidade não tautológica (apesar de o eu reflectente e o eu reflectido nunca coincidirem, pelo que o homem, já a este nível radical, é autotranscendência), *conhecimento* que não é por representações objectivas (e por conseguinte não é determinado por objectos externos). É certo que «a consciência só pode efectivar-se na medida em que for condicionada pelos conteúdos objectivos e pelas sensações externas», a ponto de os seus adversários a eliminarem ou a considerarem como um epifenómeno; «mas no seu núcleo de autopresença é autónoma e ontologicamente prévia às sensações e objectivações, porque é sua condição de possibilidade. As sensações humanas não são um mero sentir, ver, etc., mas um *eu sinto, eu vejo, etc.*»²².

Em que é que diverge, no fundo, a consciência humana da animal? Em última análise, não é a sensação *sentida*, o pensamento *pensado*, a decisão *decidida*, mas aquele *ser pessoal* insubstituível – sempre afirmado implicitamente, qualquer que seja o conteúdo dos actos conscienciais (*eu-sinto, eu-penso...*) – que possibilita o sentir, o pensar, o decidir, ou seja, a consciência que se efectiva no sentir *sensiente*, no pensar *pensante*, etc. Aliás, a própria análise linguística, ao dar conta da gramática do «eu» (palavra auto-reflexiva!) e dos seus derivados, põe em evidência a afirmação da existência própria, implícita mas sempre presente.

²¹ Para ulteriores esclarecimentos, cf. P. RICOEUR, *Soi-même...*, obra que comentámos longamente em *Ipseidade e Alteridade*, 2 vols., Lisboa, INCM, 2004, *passim*.

²² *Ibidem*, p. 209.

Ora, sendo experiência, realidade e conhecimento vivencial (interior), a consciência não é quantificável nem mensurável. Enquanto espiritual, transcende o espaço e a quantidade, o tempo e a sucessão dos actos (é centro *permanentemente* unificador dos seus actos sucessivos), tempo e espaço que são condições de toda a verificação empírica. No entanto, *não sendo empiricamente verificável*, a consciência *tem uma linguagem exclusivamente sua*. O discurso sobre a consciência, tão atestado pela linguagem comum e por aquilo que Searle chama, sem desprimor, «psicologia popular», um discurso tecido de uma linguagem «sugestiva» ou evocativa da própria interioridade, não releva de nenhum «mentalismo psicológico» subjectivista, inverificável, incomunicável (e, portanto, sem interesse teórico-científico). O eu consciente é, na verdade, «uma experiência universal da humanidade» (K. Popper).

As questões ontológicas da consciência prendem-se sobretudo, como se aludiu, com o problema da sua origem. Aqui se inserem as clássicas querelas do *mind-body problem*, nomeadamente as da relação matéria-espírito ou, mais recentemente, da relação entre o cérebro e a consciência. De um ponto de vista mais abrangente, porém, a consciência é uma questão ontológica porque nela *o ser faz-se consciente de si mesmo*. Assim como existem muitos graus de conhecimento e de consciência, também há muitas formas de consciência a que correspondem diversas *significações de «ser»*. Por isso, «o tema da 'consciência' ultrapassa a antropologia e entra na metafísica»²³, pois a consciência pertence ao ser: «objecto» de uma indagação metafísica será então a consciência (nos seus mais diferentes graus), quer ao nível dos animais chamados superiores, quer ao nível dos entes mais espirituais que o homem. Uma contrafacção da metafísica seria, porém, hipostasiar um espírito *fora do elemento da consciência* (um espírito que não se pensa a si próprio...), como parece ter acontecido com certos estruturalismos antropológicos (Lévi-Strauss) e com algumas interpretações erradas do «espírito objectivo» de Hegel. Não há nenhuma razão para sustentar a existência de um «sujeito universal». Nos limites de uma antropologia filosófica, cabe então perguntar por aquilo que, no próprio ser finito, possibilita positivamente a autoconsciência. A reflexão transcendental, diversa da empírica ou psicológica, transcende o cons-

²³ G. HAEFFNER, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, n. 191.

ciente enquanto consciente, em demanda das suas condições de possibilidade no sujeito: como é que este deve estar disposto *no seu ser* para que seja possível este múltiplo processo de identidade, diferenciado e graduado, da consciência? «Tal identidade em concreto só é possível quando subjaz à mesma uma pertença de princípio da nossa essência ao ser que está oculto e que se revela, de tal forma que temos de (con)realizar nós mesmos esta revelação e nós mesmos é que suportamos a sua ocultação»²⁴. Como seres dotados de consciência estamos de tal modo referidos ao ser, que se realiza em nós, embora numa perspectiva limitada, o que Aristóteles dizia da alma: «a alma é de algum modo todas as coisas» (*De anima* III, 8 431 b 21).

A filosofia da consciência teve, na modernidade, uma deriva racionalista, hoje justamente criticada. Temos de reconhecer, contra o racionalismo que eleva a consciência e o eu ao absoluto de uma autoposição total, bem como contra aquelas formas de empirismo racionalista que reduzem a consciência a uma manifestação do cérebro *como as outras*, que a consciência do homem continua a ser algo de misterioso: a raiz última da consciência, como aliás a do conhecimento, escapa-nos. Aquilo que possibilita o saber já não pode ser objecto do saber e da consciência (*o a priori* do conhecimento é ele mesmo incognoscível). No entanto, é privilégio exclusivo do homem dar-se conta deste limite.

JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA

²⁴ *Ibidem*, n. 192, onde se remete para M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) e *Der Satz der Identität*, in *Identität und Differenz* (1957).