

# **SOBRE A ACTUALIDADE DA CONSCIÊNCIA IMAGENIZANTE EM SARTRE**

## **Ou como encontrar um espaço de diálogo em Damásio sobre a imagem-consciência**

*Paulo Alexandre e Castro*  
Centro de Filosofia da U. L.

**1. Para uma breve abordagem à consciência sartreana: a consciência e a imagem – Definir a imaginação – O objecto da consciência – A irrealidade – (Per)Versões da consciência em Husserl – Características da consciência imagenizante – A afectividade.**

Em Sartre consciência de imagem não é o mesmo que consciência imagenizante (e o imaginário não é o resultado de uma função realizante/realizadora da consciência);<sup>1</sup> dito de outra forma, o objecto percebido e o objecto imaginado (na Imaginação Sartre apresentou essa distinção) apresentam dois tipos de existências diferentes que caracterizam precisamente as funções da consciência. Ora, o que define a consciência imagenizante é precisamente a sua função irrealizante, tal como Sartre nos diz no início do Imaginário. Assim, que significa imagem e consciência imagenizante em Sartre?

Philippe Malrieu declara, sensivelmente a meio da sua obra, que «a imaginação é tão indispensável como o olhar, para que tomemos consciência

---

<sup>1</sup> Note-se que é o próprio Sartre que, para evitar confusões com a “imagem mental”, se apressa a esclarecer e especificar esta distinção; por exemplo «La conscience imageante que j'ai de Pierre n'est pas conscience de l'image de Pierre.» SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Éditions Gallimard, 1940, p. 22. De ora em diante esta obra é designada como *L'im*.

da realidade».<sup>2</sup> Uma afirmação que, sem dúvida, parece subscrever a tese sartreana da imaginação,<sup>3</sup> onde a fronteira entre funções da consciência se esbate no estar-no-mundo. Contrariamente ao que se poderia pensar, na frase de Malrieu não está apenas sublinhada a importância da imaginação no conhecimento do mundo, mas a sua utilidade para esse conhecimento.<sup>4</sup>

Regra geral, quando se fala de imaginação, têm-se uma tendência para associar e discernir imagens fantásticas, dar uma nova imagem, 'pintar' um cenário diferente. Uma pessoa imaginativa, *vox populi*, é uma pessoa que através de uma determinada linguagem sai da vulgaridade. Ao criar uma imagem diferente da realidade, nasce o lugar comum das frases, «tens uma imaginação fértil!» ou «aquele tipo tem cá uma imaginação!», atestando a produção imagética invulgar dessa pessoa. Significa isto que a consciência (imagenizante), ao imaginar, visa um objecto que é destacado do mundo (real), seja por ele não existir na realidade desse mundo percebido (o caso do centauro), seja por ele não estar presente à consciência perceptiva (a imagem de Pedro em Paris). Para Sartre, o acto de imaginação é um acto mágico, é «um encantamento destinado a fazer aparecer o objecto sobre o qual pensamos». Nas palavras de Francesco Valentini, na «imaginação a consciência responde ao mundo, mas não limitando-se a evitá-lo, antes criando um mundo seu, que é precisamente o mundo imaginário».<sup>5</sup> Contudo, esta resposta não quer dizer que a consciência imagenizante se situe fora do mundo; recorde-se que a consciência está sempre em 'situação' e, como tal, está mergulhada no mundo, onde a apreensão imediata do real (como mundo) se opera. Mas então, a consciência imagenizante não se liberta do mundo para criar (um mundo seu), para imaginar objectos como cavalos alados? A consciência imagenizante, parecendo libertar-se do seu «estar-no-mundo» com a produção do irreal, apenas afirma a sua condição de necessidade. Como assim? Note-se que, para que o cavalo alado surgisse como irreal, é necessário precisamente que o mundo seja agarrado como um «mundo-em-que-o-centauro-não-está», ou seja, a consciência imagina porque, estando livre e

<sup>2</sup> Malrieu, Philippe, *La construction de l'imaginaire, A construção do imaginário*, tradução de Susana Sousa e Silva, Lisboa, Edição do Instituto Piaget, 1996, p. 101.

<sup>3</sup> Como iremos ver, há como que um movimento de reciprocidade, isto é, uma troca de vivências entre a construção do imaginário e a percepção da realidade. Se a imaginação (consciência imagenizante) parte da realidade, a realidade pode ser compreendida através da imaginação (consciência imagenizante).

<sup>4</sup> Uma utilidade que radica precisamente na necessidade das funções da consciência (a perceptiva e a imagenizante) se complementarem pela e na partilha na constituição da imagem do mundo.

<sup>5</sup> Valentini, Francesco, *La Filosofia Francese Contemporanea, A Filosofia Francesa Contemporânea*, Tradução de Sampaio Marinho, Lisboa, Editora Arcádia Limitada, s/d., p. 283.

em situação, ela 'constitui' e neantiza esse mesmo mundo.<sup>6</sup> Aquilo que Sartre pretende dizer, (seguindo na esteira do primado da percepção de Husserl), é que o «estar-no-mundo» é condição necessária para que a consciência imagenizante possa imaginar, servindo-lhe como motivação.<sup>7</sup> A consciência livre, espontânea e intencionada vive (enquanto é consciência de), diríamos, necessariamente em situação.<sup>8</sup> Mas, então não há diferença entre a consciência imagenizante e a consciência 'realisante', dado que ambas se encontram em situação? Sartre responde-nos: a tese da consciência imagenizante é radicalmente diferente da consciência realisante (e teria de o ser uma vez que da própria consciência imagenizante Sartre dirá ser irrealizante), uma vez que o objecto imaginado (enquanto imagem) possui um tipo de existência que difere da do objecto captado como real.<sup>9</sup> No fundo aquilo que Sartre nos está a dizer é que o objecto intencionado pela consciência imagenizante tem necessariamente um tipo de existência que difere do objecto captado pela

<sup>6</sup> Diz-nos assim Sartre: «Poser une image c'est constituer un objet en marge de la totalité du réel, c'est donc tenir le réel à distance, s'en affranchir, en un mot le nier. Ou, si l'on préfère, nier d'un objet qu'il appartienne au réel, c'est nier le réel en tant qu'on pose l'objet; les deux négations sont complémentaires et celle-ci est condition de celle-là. Nous savons, par ailleurs, que la totalité du réel, en tant qu'elle est saisie par la conscience comme une *situation* synthétique pour cette conscience, c'est le monde. La condition pour qu'une conscience puisse imaginer est donc double: il faut à la fois qu'elle puisse poser le monde dans sa totalité synthétique et à la fois qu'elle puisse poser l'objet imaginé comme hors d'atteinte par rapport à cet ensemble synthétique, c'est-à-dire poser le monde comme un néant par rapport à l'image.». Sartre, *L'im.*, pp. 352-353. Ou seja, há como que uma dupla condição para que a consciência imagenizante possa imaginar: por um lado, manter o mundo na sua totalidade sintética, e por outro, pôr o mundo como um nada em relação à imagem (irreal) criada.

<sup>7</sup> «Ainsi l'analyse critique des conditions de possibilité de toute imagination nous a conduits aux découverts suivants: pour imaginer, la conscience doit être libre par rapport à toute réalité particulière et cette liberté doit pouvoir se définir par un «être-dans-le-monde» qui est à la fois constitution et néantisation du monde; la situation concrète de la conscience dans le monde doit à chaque instant servir de motivation singulière à la constitution d'irréel.». Sartre, *L'im.*, p. 357.

<sup>8</sup> Aquilo que Albérès expõe, interpretando a liberdade da consciência sartreana: «Ainsi le mode même d'existence de la conscience humaine, exister seulement comme un reflet qui se promène sur les choses, mais un reflet libre qui passe sur les choses pétrifiées pour leur donner un sens, implique de la part de l'homme un effort constant. S'il se définit comme la possibilité de donner une signification aux choses, il est tout entier activité. Cette activité, *cette nécessité de choisir à chaque minute comment nous voyons le monde*, constitue la liberté. [e na página seguinte acrescenta] La nécessité qui est dans notre liberté, c'est-à-dire notre conscience, c'est qu'elle n'existe qu'en tant qu'elle pense quelque chose, elle n'existe qu'en fonction d'un objet qui est *hors d'elle*: 'connaître', c'est 's'éclater vers'...pour filer, là-bas, par delà soi, vers ce qui n'est pas soi». Albérès, R.-M., *Jean-Paul Sartre*, Paris, Éd. Universitaires, 1953, pp. 62-63.

<sup>9</sup> «Or, la thèse de la conscience imageante est radicalement différente de la thèse d'une conscience réalisante. C'est dire que le type d'existence de l'objet imagé *en tant qu'il est imagé* diffère en nature du type d'existence de l'objet saisi comme réel.». Sartre, *L'im.*, p. 346.

percepção, o que aliás se percebe bem pela terminologia que definirá o objecto imaginado – como irreal.<sup>10</sup> Vejamos: a cadeira em que me sento, de quatro pernas, de costas altas, forrada a tecido preto, é captada pela consciência (dita) realicante (percepcionante), mas o cavalo alado não é nem pode ser percepcionado (isto não significa dizer que eu tenho a cadeira na consciência).<sup>11</sup> O cavalo alado não existe na realidade, e só lhe é conferida alguma existência pela consciência imagenizante. É-lhe conferida uma existência que Sartre designa de irrealidade. Uma ‘irrealidade’ que se funda na ausência ou inexistência do objecto.<sup>12</sup> Assim, a cadeira é ‘encontrada’ de modos distintos, ou seja, na percepção a cadeira é ‘encontrada’ pela consciência, na imaginação ela não o é.<sup>13</sup> Mas o que se pretende dizer com isto? Trata-se de dizer da diferença posicional entre dois modos da consciência.

Chegamos assim, com alguma (aparente) facilidade, à conclusão de que a imaginação é diferente da percepção porque embora intencionando como na percepção, a consciência imagenizante intenciona um objecto ausente (seja o exemplo de Pedro em Paris), um objecto inexistente (seja o cavalo alado), ou um objecto presente mas não no modo dóxico da posicionalidade.<sup>14</sup> No entanto, temos ainda de esclarecer mais alguns pontos (por exemplo para percebermos como pôde Sartre dizer que a grande lei da imaginação é não haver mundo imaginário).<sup>15</sup>

Contrariando as teses que vinham de Descartes a Bergson, a imagem não é uma adequação à coisa (uma imagem de cadeira não é, não pode ser uma cadeira; se assim fosse Sartre cairia naquilo que ele tanto criticou – a

<sup>10</sup> Como se chega à concepção de uma irrealidade se a consciência a intenciona como objecto, isto é, como atribuir um modo de existência diferente ao objecto imaginado e ao objecto percepcionado? E significa isto que a cada tipo de consciência corresponde um tipo de objecto, por exemplo, se percepciono a cadeira em que me sento, significa isto que eu a não posso imaginar?

<sup>11</sup> Isso significaria voltar à “metafísica Ingénua”. «Quand je perçois une chaise, il serait absurde de dire que la chaise est *dans* ma perception. Ma perception est, selon la terminologie que nous avons adoptée, une certaine conscience et la chaise est l’objet *de* cette conscience.» Sartre, *L'im.*, p. 20.

<sup>12</sup> Ora, esta noção de objecto ‘irreal’ só surge, precisamente, pela diferente concepção entre os 2 tipos de consciência (aqui em jogo) pelas quais um objecto nos pode ser dado: pela percepção e imaginação.

<sup>13</sup> «Dans les deux cas elle vise la chaise dans son individualité concrète, dans sa corporéité. Seulement, dans un des cas, la chaise est «rencontrée» par la conscience; dans l’autre, elle ne l’est pas.» Sartre, *L'im.*, p. 21.

<sup>14</sup> Como bem resumiu Paulo Perdígão, «ao imaginar, a consciência se dirige a um objecto totalmente destacado do mundo real percebido e que não mantém qualquer ligação com ele-seja por não existir em parte alguma (a imagem de um centauro), seja por não estar presente à percepção (a imagem de Pedro, quando este se encontra em outro lugar; ou ainda, mesmo que Pedro se ache presente, a sua imagem de há dez anos)». Perdígão, Paulo, *Existência e Liberdade*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1995, p. 42.

<sup>15</sup> «Toutefois, ces quelques remarques ne contredisent nullement cette grande loi de l’imagination: *il n’y a pas de monde imaginaire*». Sartre, *L'im.*, p. 322.

ilusão de imanência), e tão pouco pode ser um habitante interior da consciência: – a «imagem é um certo tipo de consciência», isto é, – «a imagem é consciência de alguma coisa».<sup>16</sup> Esta é a primeira característica atribuída à imagem: a imagem é uma consciência. Que quer isto significar? Há uma noção importante que Sartre retoma da filosofia de Husserl (esboçada inicialmente em Franz Brentano como sabemos) – a intencionalidade. O que caracteriza a consciência é o facto de ela ser consciência de alguma coisa,<sup>17</sup> ou nas palavras explicativas de João Paisana, falar desta intencionalidade é «afirmar que as vivências da consciência (uma percepção, uma recordação, uma imaginação, por exemplo), enquanto actos intencionais, têm um sentido, não se encerram sobre si mesmas, mas visam essencialmente um objecto, o seu objecto intencional».<sup>18</sup> A consciência ao visar um objecto determina-o como objecto intencional, e como tal, esse objecto pode ou não existir, estar presente ou não estar.<sup>19</sup> Sartre ainda antes de escrever *O Imaginário* (1940), redigira em 1939 um artigo intitulado Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade, em que afirmava esta intencionalidade como uma necessidade da consciência ser consciente de algo diferente dela (portanto, do seu objecto intencional).<sup>20</sup> Pode-se então dizer que a consciência parte em direcção a alguma coisa, da noese para o noema, do acto de intencionar o objecto para o objecto pensado. Ora, se a todo o objecto se

<sup>16</sup> «Não há, não pode haver imagens *dentro* da consciência. Mas a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um acto e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa. [e acrescenta Sartre] As nossas pesquisas críticas não podem levar-nos mais longe. Seria agora necessário abordar a descrição fenomenológica da estrutura “imagem”. É o que tentaremos numa outra obra». Sartre, *L’Imagination, A Imaginação*, tradução de Manuel João Gomes, Lisboa, Difel editores, s/d., p. 132.

<sup>17</sup> Veja-se por exemplo nas *Conferências de Paris* como Husserl é claro no que diz respeito a este conceito: «a propriedade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa». Husserl, Edmund, *Pariser Vortraege, Conferências de Paris*, Tradução de António Fidalgo e Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 21.

<sup>18</sup> Paisana, João, *Husserl e a ideia de Europa*, Porto, Edições Contraponto, 1997, p. 36.

<sup>19</sup> Este princípio aplicado à imagem significa sem mais, que a própria imagem sendo já consciência é consciência de alguma coisa (e ser consciência de alguma coisa não implica a sua existência – eu tenho consciência do objecto cavalo alado- ou a sua presença –Pedro está em Paris). É pois a intenção que anima a imagem, ou seja, eu posso intencionar esse objecto ausente do mundo-em-que-estou-neste-momento. Veja-se a clareza das palavras de João Paisana na interpretação desta temática husserliana: «para Husserl, o fenómeno é a própria vivência intencional; não se trata do objecto que aparece, mas do aparecer do próprio objecto, ou mais exactamente a própria vivência intencional em que o objecto aparece (...) [e acrescenta por isso que] o objecto intencional determina-se apenas pela orientação do acto de visar, ele é o sentido ou intenção significativa da vivência intencional, quer o objecto exista ou não». Paisana, João, *Op.Cit.*, pp. 36-38

<sup>20</sup> Sartre, «Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade.», in *Situations I* [1947], *Situações I*, Tradução de Rui Mário Gonçalves, Lisboa, Publicações Europa-América, 1968, p.30.

atribuir o carácter de noema a confusão instala-se, uma vez que, criar uma imagem seria o mesmo que experimentar uma percepção. Este é, segundo Sartre, o erro de Husserl, uma vez que ele não terá levado em conta que o objecto imaginado e o objecto percebido (e o objecto recordado) existem de modos diferentes, e que portanto, tem ‘realidades’ psíquicas diferentes. Vejamos de novo a diferenciação sartreana (percepção e imaginação).<sup>21</sup> De um modo genérico, o nosso autor aponta as seguintes diferenças: na percepção a consciência põe o seu objecto como existente (não há, portanto, ‘criação’ do objecto), e a consciência retira um determinado saber dele (por sucessivos e cumulativos pontos de vista que geram sínteses, por exemplo, no cubo, ainda que só veja três faces de cada vez, procuro ver as outras três faces, gerando assim um saber). A consciência perceptiva capta assim o seu objecto numa determinação espaço-temporal. Na imaginação, a imagem surge com (um certo) carácter de ‘evidência’, (o cubo ser-me-á dado de uma só vez como se visualizássemos as seis faces) uma vez que sou eu que a construo com o meu saber (a consciência imagenizante encontra no seu objecto aquilo que nele colocou),<sup>22</sup> e nesta medida, não há também determinação espaço-temporal (Sartre dirá, no seguimento das palavras de Husserl em *Lições sobre a consciência interna do tempo*, que o tempo da imagem é elástico).<sup>23</sup> Por exemplo, procuro Pedro num café e não o encontro. Que operação se efectua aqui? Capto a sua ausência, nadifico o real que se me apresenta para formular “Pedro-em-imagem”, isto é, para formular o café-em-que-Pedro-não-está.<sup>24</sup> Nego portanto a realidade do café para ver o que ele não é (o sítio onde está Pedro). Como nos diz Paulo Perdigão, «para que eu possa saber que experimento uma imagem de Pedro, preciso perceber um mundo real em que Pedro não está presente»,<sup>25</sup> o que equivale a dizer que

<sup>21</sup> Páginas 21 e seguintes, e também na ‘conclusão’ de *L’imaginaire*.

<sup>22</sup> A distinção é referida pela célebre frase: «eis porque nós não poderemos nunca perceber um pensamento nem pensar uma percepção». Sartre, *L’im.*, p.24.

<sup>23</sup> Sobre esta temática pode-se ler em Farouki, a propósito da consciência do tempo em Husserl (*Lições sobre a consciência interna do tempo*): «Certamente, não se trata, de modo nenhum, de confundir lembrança com imaginação. E, aliás, como o diz Husserl, essa consciência do tempo é precisamente aquilo que permite distinguir entre, por um lado, a imaginação cujo fluxo não contém nenhum elemento indicador de uma presença (de um agora) e, por outro lado, a lembrança que, num plano fenomenológico, faz experimentar a sensação de um “presente”, mesmo que se trate de um “presente” parcialmente ou totalmente reconstruído». Farouki, Nayla, *La Conscience et le temps, A Consciência e o Tempo*, Tradução de José Luís Godinho, Lisboa, Edição Instituto Piaget, 2004, p. 73.

<sup>24</sup> Note-se que estamos a falar de um modo muito genérico, e em concreto desta situação de “Pedro no café”, pois como iremos ver, Sartre apresenta todo um conjunto de possibilidades de análise de imagens, e portanto de diferentes modos de visualizar “Pedro-em-imagem” (aquilo que o nosso autor designou como “a família da imagem”).

<sup>25</sup> Perdigão, Paulo, *Op.Cit.*, p. 65.

para que a imaginação seja possível, é necessário que exista um mundo real (não produzido pela consciência).<sup>26</sup>

Sartre estabelece então uma nova definição de imagem (sem esquecer que a imagem é já uma consciência), mediante as abordagens que estabeleceu (o objecto como ausente e inexistente, segundo um conteúdo físico ou psíquico): «a imagem é um acto que visa na sua corporeidade um objecto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em exclusivo [na sua qualidade própria], mas a título de “representante analógico” do objecto visado».<sup>27</sup> Sartre fala-nos do objecto irreal como objecto da consciência imagenizante. Mas repare-se ainda nesta definição: a imagem é uma consciência (enquanto processo) que visa na sua corporeidade um objecto ausente ou inexistente através de analogons (sejam conteúdos físicos ou psíquicos).<sup>28</sup> No entanto, apesar da riqueza e actualidade desta definição, Sartre refere que há uma «espécie de pobreza essencial».<sup>29</sup> Que

<sup>26</sup> Como articular assim, realidade-mundo-negação? Sartre vai buscar a noção de negação a Heidegger, como sabemos, introduzindo a nadificação no seu sistema, e que se postula nos seguintes termos: o mundo é tudo aquilo que eu não sou. Ao questionarmos um objecto lançamos sobre ele a negatividade (quando perguntamos porque ele é deste modo e não de outro modo). Esta consciência perceptiva ‘apresenta-nos’ as coisas num modo de não ser, ou seja, nadifica o objecto. Por exemplo, ao afirmar que este objecto é um telemóvel, eu coloco-o como não sendo eu, como não sendo a mesa em que ele está (ou outros objectos à volta), e por último, coloco-me a mim como não sendo o telemóvel. Assim, Sartre pôde aplicar esta tese à consciência imagenizante (que nada mais é do que um dos modos – de ser- da consciência) e elaborar a sua tese do objecto irreal, que se prestarmos atenção, veremos desde logo inscrita a negação na sua definição (tal como está presente na não presença do objecto – ausência, e na não existência do objecto – inexistência), pelo que, como nos diz Francesco Valentini, «a imaginação é consciência *irrealizante* (eu irrealizo Carlos VIII), mas as suas operações são também princípio das negações reais, isto é, das acções propriamente ditas» (Valentini, Francesco, *Op.Cit.*, p.284). A acção irrealizante da consciência consistiria então, *grosso modo*, na apresentação de um mundo diferente daquele dito real, isto é, num mundo irreal em que todas as imagens valeriam por si mesmas, como por exemplo, uma mancha numa toalha, a morte de Dürer ganhando vida ou um cavalo alado voando.

<sup>27</sup> Sartre, *L'im.*, p.46.

<sup>28</sup> Os analogons são variados e dependem da ‘matéria’ (física ou psíquica) e daí a análise que Sartre faz dos ‘objectos’ designados como da “família da imagem” que passam da fotografia, do retracto, da caricatura até às figuras no fogo, nas rochas, nas manchas de toalhas até chegar à imagem mental, à imagem hipnagógica e ao sonho (entre outras que se adivinham na análise de Sartre).

<sup>29</sup> Sartre, *L'im.*, p.26. Note-se que o objecto irreal é assim, ambíguo, pobre (pobreza essencial) e seco (inconsequente) que aparece e desaparece por abalos [‘saccade’ à letra será estremeção], e que se dá num perpétuo algures, isto é, que se dá como uma evasão perpétua. Philip Thody esclarece a ‘pobreza’ da imagem: «as percepções são inesgotáveis e sempre nos ensinam alguma coisa. As imagens são caracterizadas por uma “pobreza essencial” que decorre do facto de sermos nós que a descobrimos a nosso modo, sem que possamos nos surpreender com o que elas contenham». Thody, Philip, *Sartre*, Tradução de Paulo Perdigão e Amena Mayall, Rio de Janeiro, Edições Bloch, 1974, p 41.

quer isto significar? Na imagem parece estar contida uma contradição mas que não passa disso mesmo; a imagem é um certo saber e é ao mesmo tempo, caracterizada por uma “pobreza essencial”. O objecto da imagem é objecto de uma ‘observação’ (aproximando-se deste modo da percepção, ou se preferirmos, afastando-se do conceito) mas de uma observação que não revela ou acrescenta algo de novo.<sup>30</sup> Ora, se estamos numa ‘observação’ que nada revela de novo, então Sartre pode designá-la de (fenómeno) quasi-observação.<sup>31</sup> Um fenómeno que se assemelha a uma quasi-presença, quer dizer, como se estivesse aí, diante de nós.<sup>32</sup> Por isso uma imagem ‘pobre’ e truncada, uma vez reduzida às determinações do espaço, pode no entanto adquirir para mim um sentido ‘rico’ e profundo. Neste sentido se pode dizer que tudo já está lá dado, imediatamente, sem necessidade de decifração (e por isso mesmo é um mundo onde não entra nada de novo, onde nada chega, onde nada se acrescenta).<sup>33</sup> Isto não significa que o objecto preceda a intenção; o que significa é que o objecto já não é passivo, inerte, mas ‘age’ de fora, ou, como diz Sartre, age como uma marioneta. Como assim? Tal como

<sup>30</sup> Poderemos assim dizer com Sartre que «a percepção pode enganar-me mas não a minha imagem»; isto considerado de um modo muito superficial, porque no caso da imagem hipnagógica, a imagem pode dar-se a ver como algo que nunca se ‘veria’ noutras circunstâncias.

<sup>31</sup> Sartre toma de empréstimo de Husserl este termo (Cf. para Husserl em Maria Manuela Saraiva, *Op. Cit.*, p.170), tal como Ricouer terá feito segundo Maria Gabriela; Ricouer utilizaria a expressão de quasi-realidade para designar a representação mental (representação inexistente ou ausente de realidade) que ocorreria no sujeito ao imaginar. Cf. Castro, Maria Gabriela Azevedo e, «A imaginação no pro-jecto» in *Imaginação em Paul Ricouer*, Lisboa, Ed. Inst. Piaget, 2002, pp.44 e segs. A propósito da consciência quasi-posicionalidade onde Husserl parece situar a imaginação, esclarece Nuno Nabais (segundo a categoria do possível e da quasi-efectividade na imaginação): «A consciência posicional não é a única forma de doação dos objectos à consciência. Ao lado da consciência posicional ou da “posicionalidade” [*Positionalität*], há a consciência quase-posicional ou “quasi-posicionalidade” [*Quasi-Positionalität*]. [...] O novo conceito de possível a que agora as *Meditações Cartesianas* se referem é aquele que se constitui na esfera da inefectividade; é o possível como imaginação. [...] Ao contrário dos modos da efectividade, este modo inefectivo do possível é constituído por uma consciência “quasi-posicional”. Tal condição quasi-posicional não lhe retira porém a propriedade da evidência. Ao possível da imaginação corresponde também uma forma de evidência adequada». Nabais, Nuno, *A evidência da possibilidade – A questão modal na fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1998, pp. 67-68.

<sup>32</sup> Esclarece Fink que uma quasi-presença é no fundo aquilo na linguagem quotidiana diríamos ser ‘re-presentar’, voltar a apresentar, ou seja algo que não estando aí se apresentaria (imagem): «en ce sens large et encore tout à fait vague sont constituants d’irréalité tous les vécus qui portent leur objet à la donation intuitive non en lui-même mais sur un mode quelconque de quasi-présence en personne (*Gleichamselfbst-daseins*) ou, pour le dire autrement, les vécus qui montrent un irréel, un non-présent comme s’il était là, présent, ce que désigne l’usage quotidien du terme: ‘re-présenter’». Fink, Eugen, *De la Phénoménologie*, Trad. (francesa) de Didier Franck, Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 82.

<sup>33</sup> Sartre, *L’im.*, p. 29.

a marioneta é animada pelas mãos que a movimentam e que a fazem viver, a consciência no acto de 'constituir' o objecto, vive e fá-lo viver. Diz Sartre, «a consciência não precede jamais o objecto, a intenção revela-se a ela mesma ao mesmo tempo que ela se realiza, na e pela sua realização».<sup>34</sup> Mas está ainda em aberto uma questão: o que move a imagem como consciência no seu aparecer?

O nosso autor introduz notavelmente um novo factor como resposta: a afectividade.<sup>35</sup> A consciência imagenizante é uma *forma psíquica* (Sartre dirá que todo o corpo colabora na constituição da imagem); uma consciência que é animada (entre outras coisas) pela afectividade (a síntese afecto-cognitiva é a estrutura profunda da consciência-imagem) justifica, por exemplo, que me seja presente a aparição da imagem de Sartre falecido quando o desejo (a aparição da imagem do falecido como 'real' ocorre sobre o fundo de apreensão afectiva -sobre o fundo de percepção-da-ausência-de -do mundo como vazio). Sartre estabelece 2 princípios essenciais: «1. Toda a percepção é acompanhada de uma reacção afectiva\*. 2. Todo o sentimento é sentimento de qualquer coisa, quer dizer que ele visa o seu objecto de uma certa forma e projecta sobre ele uma certa qualidade».<sup>36</sup> Ou seja, sempre que tenho consciência de algo sou não só acompanhado por uma reacção afectiva como essa reacção afectiva é essencial para a determinação do objecto visado. Note-se que para a imaginação é o objecto irreal que convida, de certa forma, a uma *evasão* que é acima de tudo uma negação à nossa condição existencial de ser(es)-no-mundo (uma evasão à situação de estar-no-

---

<sup>34</sup> «Mais il n'est pas non plus inerte, passif, "agi" du dehors, comme une marionnette: *la conscience ne précède jamais l'objet*, l'intention se révèle à elle-même en même temps qu'elle se réalise, dans et par sa réalisation». Sartre, *L'im.*, p.30.

<sup>35</sup> Dizemos notavelmente porque é a afectividade (*psic.*-que inclui o mundo dos sentimentos, emoções e paixões; capacidade de experimentar sentimentos periféricos -prazer e dor, centrais -emoções, e superiores -religiosos, estéticos, etc) que é desenvolvida actualmente nos estudos da consciência/ mente.

<sup>36</sup> Sartre, *L'im.*, p. 62. Sartre extrai o primeiro princípio da obra que cita em rodapé: Abramowski, *Le Subconscient Normal*. Note-se que a introdução deste factor permitirá a Sartre, no seguimento da análise do consciência das imitações, esboçar uma saída para o problema do re-conhecimento do imitado. É interessante como parece haver aqui uma ligação, ainda que muito ténue, como o pensamento Leibniziano; o 'sentimento' em Leibniz liga-se ao pensamento de forma muito directa, e constitui mesmo um nível em que a percepção se determina, o que leva Adelino Cardoso na sua tese de mestrado, *Leibniz segundo a Expressão*, a dizer que «o sentimento significa, sob este aspecto, não tanto uma marca da subjectividade como uma estrutura de antecipação. O sentimento é aqui uma instância mediadora, que estabelece a continuidade entre os pensamentos passados e futuros através da criação de disposições anímicas determinadas. O que importa realçar é o *valor cognitivo* de que se reveste o sentimento. Este é como que uma percepção antecipada de algo, envolvendo uma pré-compreensão». Cardoso, Adelino, *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa, Edições Colibri, 1992, p.108.

-mundo),<sup>37</sup> e que se constitui como anti-mundo,<sup>38</sup> quer dizer, como um lugar de fuga à mundaneidade do já percebido, do já dado nas sucessivas experiências quotidianas. No caso da imagem do Sartre falecido (a emoção reenvia-me sempre para a relação homem-mundo, ou seja, o desejo motiva-me para a aparição da imagem do Sartre falecido –que-não-está-no-mundo), eu refugio-me no anti-mundo onde Sartre me é dado como ‘real’. No entanto é preciso não esquecer que a afirmação da liberdade da minha consciência, encontra eco no mundo, ou se quisermos, é ainda o mundo que ‘fornece’ à consciência imagenizante, ao mesmo tempo e a si mesmo, a possibilidade de se negar.<sup>39</sup>

## 2. Abordagem da consciência segundo Damásio: neurobiologia da consciência – A importância da consciência na determinação do sentido da vida – Definições da imagem, da consciência e da mente – O mistério das imagens.

Oscar Wilde dizia que «é no cérebro que a papoila se revela vermelha, que a maçã se torna aromática, que a cotovia canta» e antecipava desta forma uma posição próxima de algumas correntes da actual neurobiologia. No entanto, para Damásio a noção de consciência surge no âmbito da pergunta pela mente e pelo sentido do ‘si’ na mente, ou se preferirmos, surge na procura pelo esclarecimento das condições de aparecimento do si na mente, e portanto prefigura e configura um horizonte de abordagem distinto (note-se

<sup>37</sup> Repare-se nas palavras de Védrine: «toute conscience naît portée sur un être qui n’est pas elle et elle est possibilité de décollage donc d’irréel. Donc pas d’imagination sans être dans le monde, mais pas d’imagination sans négation du monde. [...] Une situation suppose que le monde ne se réduise pas à des déterminismes et à ses existants bruts, mais qu’au milieu du plein d’être il existe une possibilité de néantisation, c’est-à-dire de liberté. Ainsi sont indissolublement liés le monde, l’imaginaire et les choix que j’effectue». Védrine, Hélène, *Les grandes conceptions de l’imaginaire*, Paris, Librairie Générale de France- Biblio Essais, 1990, p. 124.

<sup>38</sup> «Mais l’évasion à laquelle ils invitent n’est pas seulement celle qui nous ferait fuir notre condition actuelle, nos préoccupations, nos ennuis; ils nous offrent d’échapper à toute contrainte de *monde*, ils semblent se présenter comme une négation de la condition *d’être dans le monde\**, comme un anti-monde». Sartre, *L’im.*, p. 261. Sartre coloca uma nota de rodapé onde explica a tradução que fez do termo heideggeriano e onde adianta (para a conclusão) ainda uma pequena ressalva relativamente a essa condição de ligação ao mundo, e portanto à percepção: «Nous traduisons ainsi le “in-der-Welt-sein” de Heidegger. Nous verrons dans la conclusion que ce n’est qu’une apparence et que toute image au contraire doit se constituer “sur le fond du monde” ».

<sup>39</sup> «Ainsi, si la conscience est libre, le corrélatif noématique de sa liberté doit être le *monde* qui porte en lui sa possibilité de négation, à chaque instant et chaque pointe de vue, par une image, encore que l’image doive être ensuite constituée par une intention particulière de la conscience». Sartre, *L’im.*, p. 356.

que Damásio procura não só responder ao problema da mente, entrecruzando corpo e consciência, como apresentar o problema da identidade e da subjectividade).

Nesta primeira abordagem, sublinhemos as principais teses de Damásio. Na sequência do seu livro *O Erro de Descartes*, Damásio estabelece que o corpo e o cérebro organizam-se como mente, e como tal o organismo é definido como uma totalidade em interacção com o meio (seja o meio interno seja o externo),<sup>40</sup> e por isso Damásio dirá que «a consciência acontece no interior de um organismo e não em público, mas encontra-se associada a várias manifestações públicas».<sup>41</sup> Ou seja, aquilo que Damásio nos está a dizer é que o nosso quadro de referência de estar, ver e sentir o mundo é o nosso próprio organismo, ou noutros termos, as imagens que obtemos na nossa mente resultam da interacção entre o organismo e o ambiente (subtítulo *As Emoções Sociais*).<sup>42</sup> As nossas emoções, os nossos sentimentos sur-

<sup>40</sup> A ideia de que as nossas emoções podem contribuir para ajudar e ajustar as variações internas do organismo (como sejam a temperatura, a repor o nível de açúcar no sangue, a concentração de hormonas, etc.) é uma ideia que foi desenvolvida muitas décadas antes por Cannon, Walter B., *The Wisdom of the Body*, New York, Norton Publications, 1939.

<sup>41</sup> «A consciência acontece no interior do organismo e não em público, mas encontra-se associada a várias manifestações públicas. Essas manifestações públicas não descrevem o processo interno da mesma forma directa que uma frase descreve um pensamento, mas são, todavia, excelentes correlatos e são sinais indicadores da presença da consciência, inteiramente disponíveis para a observação. Baseados naquilo que sabemos acerca da mente humana privada e naquilo que sabemos ou podemos observar do comportamento humano, é possível estabelecer uma articulação tripla entre: (1) certas manifestações externas, por exemplo, a vigília, as emoções de fundo, a atenção, certos comportamentos específicos; (2) as correspondentes manifestações internas do ser humano que têm esses comportamentos, tal como são relatados por esse mesmo ser; e (3) as manifestações internas que nós, enquanto observadores, podemos verificar em nós mesmos, quando nos encontramos em circunstâncias equivalentes às do indivíduo observado. Esta tripla articulação autoriza-nos a fazer inferências razoáveis sobre os estados humanos privados baseadas no comportamento externo». Damásio, António, *The Feeling of What Happens, O Sentimento de Si – O Corpo, a Emoção e a neurobiologia da Consciência*, Tradução de P.E.A., Lisboa, Publicações Europa-América, 2000, p. 106. De ora em diante designaremos esta obra pelas siglas *SentSi*.

Vão neste sentido, diz-nos Damásio, as argumentações de Searle e Dennett (Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*, Boston, MIT Press, 1998; Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Boston, Ed. Little Brown, 1991). Note-se que John Searle já na obra *Intencionalidade* afirmava que a mente não é menos natural e biológica que o cérebro: «na minha aceção, os estados mentais são tão reais quanto quaisquer outros fenómenos biológicos, tão reais quanto a lactação, a fotossíntese, a mitose, ou a digestão. Tal como estes outros fenómenos, os estados mentais são causados por fenómenos biológicos e, por sua vez, causam outros fenómenos biológicos». Searle, John, *Intentionality – An essay in the philosophy of mind, Intencionalidade – Um ensaio de filosofia da mente*, Tradução de Madalena Poole da Costa, Lisboa, Relógio D'Água, 1999, p. 328.

<sup>42</sup> «A mente existe porque há um corpo que fornece os seus conteúdos básicos. Por outro lado, a mente desempenha variadas tarefas que são bem úteis para o corpo – o controlo da execu-

gem assim como uma forma de entendimento e avaliação do mundo e da nossa posição nesse mundo (daí que Damásio fale em “estados do corpo” e “estados da mente”), ou o que equivale também a dizer que emoção e consciência (na clara ligação com o corpo) são inseparáveis,<sup>43</sup> e portanto funcionam como interlocutores privilegiados nas interações naturais. Damásio sintetiza uma mesma definição na entrevista dada em Junho de 2000 ao jornal *O Independente*, no suplemento *Livros*: «aquilo a que chamamos "mente" é uma colecção de processos biológicos. E, dado que estes processos são físicos, a mente é necessariamente um processo físico».<sup>44</sup> Repare-se que nesta definição está subentendida a totalidade do organismo, o que lhe permite um distanciamento face a posições mais ou menos radicais,<sup>45</sup> como de resto também se sente o eco na última obra de Gerald Edelman, *Mais Vasta do que o Céu*, quando refere que «a consciência surge como resultado

---

ção de respostas automáticas em relação a um determinado fim, a antecipação e o planeamento de respostas novas; a criação das mais variadas circunstâncias e objectos cuja presença é benéfica para a sobrevivência do corpo. As imagens que fluem na mente são o reflexo da interacção entre o organismo e o ambiente, o reflexo de como as reacções cerebrais ao ambiente afectam o corpo, o reflexo também de como as correcções da fisiologia do corpo se estão a desenrolar». Damásio, António, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain, Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurobiologia do Sentir*, Tradução de P.E. A., Lisboa, Publicações Europa-América, 2003, p. 232. De ora em diante designada como *EnEsp*.

<sup>43</sup> É esse o propósito do livro segundo Damásio: «(...) o mais revelador dos factos é que a consciência e a emoção *não* podem separar-se. Como indico nos capítulos 2, 3 e 4, acontece geralmente que quando a consciência se encontra alterada, o mesmo se passa com a emoção. Com efeito, a ligação entre emoção e consciência, por um lado, e entre ambas e o corpo, por outro, formam um dos temas principais deste livro». Damásio, António, *SentiSi*, p. 35.

<sup>44</sup> Entrevista conduzida por D. Murcho e publicada no suplemento *Livros* do jornal *O Independente* em Junho de 2000.

<sup>45</sup> Por exemplo, vejam-se as palavras de Patricia Churchland: «a neurociência está a moldar a nossa concepção sobre quem somos. A evidência hoje acumulada implica que é o cérebro, e não alguma realidade não física que sente, pensa e decide... Isto significa que não existe nenhuma alma que viva a sua eternidade *post mortem* feliz no Céu ou infeliz no Inferno». Cf. Churchland, Patricia, *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge-Massachusetts, The MIT Press, 2002, p.1. Outras posições como as de Penrose que postula a natureza física (quântica, diríamos) da consciência e o funcionamento físico dos neurónios (a base física do problema dos *qualia*). Cf. Penrose, Roger, *A Mente Virtual*, Lisboa, Publicações Gradiva, 1997; a posição radical de George Lakoff e Mark Johnson que postulam um recomeço na forma de fazer filosofia, a partir do zero, pois que a “mente é por natureza incarnada” (o que teria sido descurado em mais de dois mil anos de filosofia, segundo os autores) Cf. Lakoff, George, e, Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999; ou ainda a tese de Stapp que reivindica a base biológica-física da mente. Cf. Stapp, Henry, *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Berlim, Springer Verlag, 1993.

das funções encefálicas e corporais de cada indivíduo». <sup>46</sup> Detenhamo-nos nestas questões.

O livro *O Sentimento de Si – O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, que no original se apresenta como *The Feeling of What Happens* (e que certamente traduz melhor a ideia daquilo que ‘acontece’), apresenta logo nas páginas iniciais uma definição de consciência: «a consciência é a função biológica crítica que nos permite conhecer a tristeza ou a alegria, sentir a dor ou o prazer, sentir a vergonha ou o orgulho, chorar a morte ou o amor que se perdeu. Tanto o pathos como o desejo são produtos da consciência. Sem ela, nenhum desses estados pessoais poderia ser conhecido por cada um de nós. [e acrescenta com alguma ironia] Não culpem a Eva pelo facto de conhecer, culpem a consciência mas agradeçam-lhe também». <sup>47</sup> A reter fica a noção de “função biológica crítica” que permite conhecer ou sentir. O quê? Sentimentos e emoções que inevitavelmente ocorrem pela ligação com o mundo. Para evitar uma definição redutora, Damásio apressa-se a explicar que a consciência é «a chave para uma vida examinada, para o melhor e para o pior; é a certidão que nos permite tudo conhecer sobre a fome, a sede, o sexo, as lágrimas, o riso, os murros e pontapés, o fluxo de imagens a que chamamos pensamento, os sentimentos, as palavras, as histórias, as crenças, a música e a poesia, a felicidade e o êxtase. [e introduz uma distinção] A consciência, no seu plano mais simples e básico, permite-nos reconhecer o impulso irresistível para conservar a vida e desenvolver um interesse por si mesmo. A consciência, no seu plano mais complexo e elaborado, ajuda-nos a desenvolver um interesse por outros si mesmos e a cultivar a arte de viver». <sup>48</sup> Destaca-se naturalmente, para o interesse da nossa discus-

<sup>46</sup> Edelman define assim a sua posição, relativamente à consciência e relativamente a outras posições: «uma vez que a consciência surge como resultado das funções encefálicas e corporais de cada indivíduo, não pode haver qualquer partilha directa ou colectiva da experiência consciente única e histórica desse indivíduo. [...] Partindo deste ponto de vista, qual é a afirmação mais importante que pode fazer-se acerca da consciência? É a de que a consciência é um processo, não uma coisa. William James defendeu vigorosamente esta ideia no seu ensaio “Does Consciousness Exist?” Até aos nossos dias, têm-se cometido muitos erros importantes por se ignorar esta realidade. Por exemplo, há trabalhos científicos que atribuem a consciência especificamente às células nervosas (ou “neurónios da consciência”) ou a camadas particulares do manto cortical do encéfalo». Edelman, Gerald, *Wider than the sky: the phenomenal gift of consciousness, Mais Vasta do que o Céu – o dom fenomenal da consciência*, Tradução de Jorge Falcão Barbosa e Madalena F. Barbosa, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2005, pp. 23-24.

<sup>47</sup> Damásio, António, *SentSi*, p. 23.

<sup>48</sup> «A consciência é, com efeito, a chave para uma vida examinada, para o melhor e para o pior; é a certidão que nos permite tudo conhecer sobre a fome, a sede, o sexo, as lágrimas, o riso, os murros e pontapés, o fluxo de imagens a que chamamos pensamento, os sentimentos, as palavras, as histórias, as crenças, a música e a poesia, a felicidade e o êxtase. A consciência, no seu plano mais simples e básico, permite-nos reconhecer o impulso irresistível para conservar a vida e desenvolver um interesse por si mesmo. A consciência, no seu

são, duas considerações: 1ª) a consciência permite conhecer o fluxo de imagens a que se chama pensamento; 2ª) dois níveis de consciência, um básico que permite o reconhecimento do impulso para a conservação da vida, e um mais elaborado em que a consciência cultiva a vivência da existência humana, em si mesma e na relação com os outros.<sup>49</sup> No que toca à primeira consideração, temos de avaliar as definições que Damásio presta em relação à imagem e à consciência. Relativamente à segunda consideração, ela está mais trabalhada e desenvolvida na obra seguinte de Damásio, *Ao Encontro de Espinosa* (e não nos iremos ocupar para já, muito dela).<sup>50</sup>

A imagem surge em Damásio como um “padrão mental”. A noção de padrão mental permite a Damásio tentar responder ao problema do fenómeno da consciência, quer dizer, ao problema de saber quais os alicerces biológicos da consciência que permitem edificar os padrões mentais de um objecto (imagens de pessoas, lugares, etc.) mas também os padrões mentais que significam o sentido do Si no acto de conhecer. O Si relaciona-se com a consciência, e esta a partir de três níveis: o *proto-si*, o *si nuclear* e o *si autobiográfico*. Este último, por sua vez, corresponde ao grau mais elevado da consciência, que Damásio denomina de *consciência alargada*.<sup>51</sup> O que é

plano mais complexo e elaborado, ajuda-nos a desenvolver um interesse por outros si mesmos e a cultivar a arte de viver» Damásio, António, *SentSi*, p. 24.

<sup>49</sup> Outros autores propuseram igualmente divisões da consciência, embora a abordagem pouco tenha a ver com a divisão dada por Damásio, como é o caso de Ned Block entre “consciência de acesso” e “consciência fenoménica” (em *The Nature of Consciousness*); a tripla divisão proposta por Nayla Farouki entre a consciência-I de passado, II-presente e III-futuro (*A Consciência e o Tempo*). Há no entanto, em Edelman uma aproximação com a divisão entre “consciência primária” e “consciência de nível superior” mas que Damásio não subscreve, pois a primeira não corresponde à “consciência nuclear” dele, e a segunda, não também não vai ao encontro de “consciência alargada” pois exige linguagem e ser humano.

<sup>50</sup> Por exemplo, vejam-se as palavras finais de Damásio acerca da solução espinosista: «a finalidade da solução de Espinosa é restituir aos seres humanos a relativa independência que perderam a partir do momento em que a memória autobiográfica e a consciência alargada se desenvolveram. Nesta solução, a razão deixa-nos entrever o caminho, enquanto que o sentimento assegura a nossa vontade de ver esse caminho. Aquilo que me parece mais atractivo na solução Espinosa é o reconhecimento das vantagens da alegria e a rejeição da tristeza e do medo. Espinosa afirma a vida e transforma a emoção e o sentimento num meio para que a vida floresça. A caminho do horizonte dessa vida, o indivíduo deve procurar viver de tal forma que a perfeição da alegria seja atingida com frequência e faça, por isso, com que a vida valha a pena ser vivida». Damásio, António, *EnEsp*, p. 309.

<sup>51</sup> Etelvina Nunes resume no seu artigo «Identidade e pessoalidade: um caminho e um processo» (in *Consciência e Cognição*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2004, p. 99), as categorias de Damásio e que agora transcrevemos: «sendo um *proto-si* um estado ainda não consciente, representa apenas em cada momento o estado do organismo. O *si nuclear* é o protagonista transitório da consciência. Ele é gerado devido à permanente disponibilidade de objectos capazes de desencadear o processo, e por isso é gerado continuamente, razão pela qual parece ser contínuo no tempo. O *si autobiográfico* baseia-se na memória autobiográfica, constituída por memórias implícitas de muitos exemplos de experiência passada individual, e de futuro antecipado. Segundo o autor, conjuntos de memórias

então a imagem ou padrão mental? Damásio responde: «entendo um padrão mental em qualquer uma das modalidades sensoriais, por exemplo, uma imagem sonora, uma imagem táctil, a imagem de um estado de bem estar. As imagens representam aspectos das características físicas do objecto». <sup>52</sup> A imagem é assim um sinónimo do padrão mental. Ora, segundo o nosso autor, elas podem ser conscientes ou não, pelo que «o processo a que chamamos mente, quando as imagens mentais se tornam nossas devido à consciência, é um fluxo contínuo de imagens, muitas das quais se revelam logicamente interligadas». <sup>53</sup> Tal como já se referiu, as emoções funcionam não só como um instrumento de avaliação dos meios (ou ambientes se preferirmos) mas também como um instrumento de reacção adaptativa; quer dizer, as emoções reagem simultaneamente como um certo comportamento corporal e com a criação de mapas neuronais. Esses mapas por sua vez conduzem a sentimentos. Algo parecido foi anunciado por Leontiev ao referir: «é o conteúdo sensível (sensações, imagens de percepção, representações) que cria a base e as condições de toda a consciência. De certo modo, é o tecido material da consciência que cria a riqueza e as cores do reflexo consciente do mundo». <sup>54</sup> Assim, «as imagens são construídas quando nos ocupamos de objectos, do exterior do cérebro para o seu interior, desde pessoas e lugares, adores de dentes; ou, quando reconstruímos objectos a partir da memória, do interior para o exterior. [e acrescenta aristotelicamente Damásio] A produção de imagens nunca pára, enquanto estamos acordados, e mantêm-se até durante

---

que descrevem *identidade e pessoa*, podem ser reactivados sob a forma de *padrões neurais* e, sempre que necessário, tornados explícitos sob a forma de imagens».

<sup>52</sup> A definição de imagem insere-se nos objectivos de determinação daquilo que é a mente e a consciência, segundo duas ordens de problemas: «o primeiro consiste em compreender como o cérebro, dentro do organismo humano, engendra os padrões mentais que denominamos, à falta de melhor termo, as imagens de um objecto. Com a palavra *objecto* refiro-me a entidades tão diversas como uma pessoa, um local, uma melodia, uma dor de dentes, um estado de êxtase; por *imagem* entendo um padrão mental em qualquer uma das modalidades sensoriais, por exemplo, uma imagem sonora, uma imagem táctil, a imagem de um bem estar. As imagens representam aspectos das características físicas do objecto e podem também representar o gosto ou a aversão que se pode nutrir por um objecto, os planos que se podem formular para esse objecto, ou a teia de relações desse objecto com outros objectos. (...) ao segundo problema da consciência, que consiste em explicar como, em paralelo com a produção de padrões mentais para um dado objecto, o cérebro também produz o sentido do si no acto do conhecer esse objecto». Damásio, António, *SentSi*, pp. 28-29.

<sup>53</sup> Damásio, António, *SentSi*, p. 362.

<sup>54</sup> Leontiev, Alexis, *Le développement du psychisme, O desenvolvimento do Psiquismo*, Tradução de Manuel Dias Duarte, Lisboa, Edição Livros Horizonte, 1978, p.99. Esta obra data de 1959, embora o primeiro capítulo seja retirado da tese de Doutoramento do autor, que data de 1940. Apesar de Leontiev ser um autor desconhecido (devido em parte à formulação de uma teoria do psiquismo directamente relacionada com o marxismo soviético) a formulação da sua teoria tem aspectos que n devem ser descurados, como por exemplo, a tese de que a consciência humana é a forma superior do psiquismo.

uma parte do sono, como se pode demonstrar sempre que sonhamos». <sup>55</sup> Refere Damásio que o pensamento é assim a corrente de imagens que temos na mente. Mas qual a finalidade delas para o indivíduo? As imagens permitem-nos inventar novas situações e conceber possibilidades para o futuro (a fonte de toda a criatividade reside na capacidade de transformar e combinar imagens); por isso é nos “méritos” da consciência que Damásio insere a imaginação. A imaginação é vista como uma capacidade de combinar diferentes imagens sensoriais para gerar novas imagens (em situações futuras). No entanto, Damásio diz-nos que a criatividade em si mesma «exige mais do que a consciência alguma vez nos pode dar. Exige uma abundante memória de factos e de aptidões, abundante memória de trabalho, elevada capacidade de raciocínio, linguagem. Porém, a consciência está sempre presente no processo criador (...pois) a natureza das suas revelações guia o processo de criação». <sup>56</sup> A consciência possibilita a manipulação das imagens em proveito do organismo, e permite planear e regular a vida do indivíduo. Ora, a consciência formando-se na capacidade de conhecer/sentir o sentimento, aquilo que concebemos como desejos e anseios influenciam na constituição do Si, ou seja, o si autobiográfico (com os seus arquivos de padrões neurais transformados em imagens explícitas) desempenha um papel na criação da pessoa que nós imaginamos ser, como refere Damásio. <sup>57</sup> Dito de outra forma, nas palavras de Etelvina Pires Nunes, «a questão da identidade ao estar profundamente relacionada com o si autobiográfico, tem como suporte a vivência da afectividade tanto na relação comigo mesmo, como na relação com os outros e com o significado que estas relações têm para mim, se provocam em mim fechamento ou abertura, angústia ou esperança e alegria». <sup>58</sup> Por isso o

---

<sup>55</sup> Damásio, António, *SentSi*, p. 363.

<sup>56</sup> «As imagens também nos permitem inventar novas acções aplicáveis a novas situações e conceber planos para acções futuras. A capacidade de transformar e combinar imagens de acções e cenários é a fonte de toda a criatividade». Damásio, António, *SentSi*, p. 44, e na p.359: «a criatividade em si mesma – a capacidade de criar novas ideias e novas coisas – exige mais do que a consciência alguma vez nos pode dar. Exige uma abundante memória de factos e de aptidões, abundante memória de trabalho, elevada capacidade de raciocínio, linguagem. Porém, a consciência está sempre presente no processo criador, não só porque a sua luz é indispensável, mas também porque, de uma forma ou de outra, com maior ou menor intensidade, a natureza das suas revelações guia o processo de criação».

<sup>57</sup> «Creio que um dos aspectos-chave da evolução do si envolve o equilíbrio destas duas influências: o passado vivido e o futuro antecipado. A maturidade pessoal significa que as memórias do futuro que antecipamos para os tempos que se aproximam têm um grande peso sobre o si autobiográfico de cada momento. As memórias dos cenários que concebemos como desejos, anseios, metas e obrigações exercem uma influência sobre o si de cada momento. Sem dúvida que também desempenham um papel na remodelação do passado vivido, consciente e inconscientemente, e na criação da pessoa que nós imaginamos ser, a cada momento». Damásio, António, *SentSi*, p. 259.

<sup>58</sup> Nunes, Etelvina Pires, «Identidade e pessoalidade: um caminho e um processo» in *Consciência e Cognição*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2004, p. 102.

papel da imaginação em Damásio assume um carácter não meramente criativo, mas assume-se como um instrumento de re-invenção do próprio sentido da vida; refere Damásio: «a fecunda imaginação da nossa mente é capaz de preparar “múltiplos rascunhos” para o argumento da vida do nosso organismo». <sup>59</sup> Claro, que poderíamos ser tentados a classificar esta abordagem da consciência a partir da linguagem (como acontece em determinadas correntes da filosofia da linguagem que atribuem o ser e o aparecer a partir do pressuposto do pensamento como linguagem), mas é o próprio Damásio que se distancia: «a ideia de que a consciência é uma consequência da linguagem parece-me estar completamente errada e há neste momento, entre os dados experimentais e a reflexão sobre esses dados, razões para a esquecer rapidamente. O que não há dúvida é que os níveis mais elevados de consciência, aquilo a que chamo “consciência alargada”, necessitam de linguagem. Mas mesmo assim estou convencido de que há seres não humanos com *consciência alargada* que não têm qualquer linguagem e que organizam a consciência de uma forma não verbal». <sup>60</sup>

### 3. Sobre a (im)possibilidade de um diálogo – A emoção de Damásio e a afectividade em Sartre – O erro de Damásio ou como ignorar a consciência imagenizante – O erro de Sartre ou a obstinação com a fenomenologia “que conduz a parte nenhuma” – Como repensar o legado de Sartre no século XXI.

A ideia de que o cérebro é a base fundamental da consciência não surge com a neurobiologia ou a neurofilosofia; é Hipócrates quem o afirma primeiramente: «para a consciência o cérebro é o mensageiro». <sup>61</sup> Parece-nos que há no nosso tempo uma simpatia generalizada para com este tipo de abordagens, negligenciando o carácter humanista, social e antropológico que preenchia grande parte da velhinha filosofia. Ora, no exercício que nos propusemos realizar, acresce a dificuldade de linguagens próprias (leia-se vocabulários próprios), tanto em Sartre (fenomenológica) como em Damásio (científica), o que se poderá traduzir, de algum modo, num exame ‘desproporcio-

<sup>59</sup> Damásio, António, *SentSi*, p. 260.

<sup>60</sup> Entrevista conduzida por D. Murcho e publicada no suplemento *Livros* do jornal *O Independente* em Junho de 2000.

<sup>61</sup> Ou «o cérebro é o intérprete da consciência». Hipócrates, *The Sacred Disease*, in *Hippocrates*, Trad. e ed. (inglês) de W.H.S. Jones, London, Heinemann, 1981, cap. XIX-XX, p. 179. Sob esta temática pode ler-se no “Capítulo I” do *Homem Neuronal* de Changeux, os vários autores com este tipo de abordagem, que vai de Hipócrates, Platão, Galeno, Santo Agostinho, Leonardo Da Vinci, Willis, Descartes, a Gall, fundador da frenologia, Flourens, até Broca, Gerlach, Galvani, entre outros. Changeux, Jean-Pierre, *L’Homme Neuronal, O Homem Neuronal*, Tradução de Artur Jorge Pires Monteiro, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991, pp. 9-45.

nado' mas que no entanto deve ser realizado, quanto mais não seja pela necessidade urgente de que se reveste a actual filosofia contemporânea.<sup>62</sup>

Quanto ao cruzamento dos nossos filósofos, veja-se que a possibilidade de diálogo entre eles, só se pode estabelecer de fora, pois que Damásio omite completamente toda e qualquer referência a Sartre. Damásio declara que «nos finais do século XIX, Charles Darwin, William James e Sigmund Freud escreveram profusamente sobre vários aspectos da emoção, e deram-lhe lugar privilegiado no discurso científico. Porém, ao longo do século XX e até muito recentemente, tanto a neurociência como as ciências cognitivas comportaram-se de forma pouco amigável com a emoção». Ora, esta afirmação não se pode entender como sendo verdade, pois há uma série de trabalhos sobre a emoção, sobre a conduta emotiva que atravessam os dois séculos como sejam os de James, de Guillaume, de Lewin, de Janet, de Dembo, de Steckel, de Cannon, de Sherrington, de Wallon, de Pieron, de Leontiev, para não falar da mais óbvia que é o *Esboço de uma Teoria das Emoções* de Sartre, -embora esta obra tenha sido recebida pelos contemporâneos de Sartre de forma muito crítica.<sup>63</sup> Mas sobretudo o “erro” de Damásio está na

<sup>62</sup> Veja-se as palavras de Ricouer acerca da dificuldade e da possibilidade de elaborar um discurso comum: «não excluo, de modo nenhum, a possibilidade de progredir no conhecimento científico do cérebro, mas, interrogo-me sobre a compreensão da relação entre este conhecimento e a vivência. Nesta fase do nosso debate, diria que compreendemos tanto um discurso psíquico como um discurso neuronal, mas que a sua *relação* suscita problemas porque não conseguimos inscrever a sua ligação no interior de nenhum deles. Temos uma enorme dificuldade em constituir o terceiro discurso». Changeux, Jean-Pierre, e, Ricouer, Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, O que nos faz pensar?, Trad. de Isabel Saint-Aubyn, Lisboa, Edições 70, 2001, p.74.

<sup>63</sup> Não podemos deixar de transcrever as palavras de João Lopes Alves no «Prefácio» da obra, que sugerem grande parte das críticas de que a teoria de Sartre foi alvo: «na perspectiva de Sartre (...) a emoção é, pois, uma transformação fictícia do mundo, mediante o investimento do eu numa conduta de magia: forçados a actuar a partir de uma situação que se nos apresenta difícil ou insustentável, a consciência “degrada-se” para *degradar* a situação à medida das nossas possibilidades de momento. [interroga-se o comentador] torna-se evidente que o principal obstáculo à aceitação das análises de Sartre, sempre brilhantes de resto, estará na dificuldade de se conciliar a função constitutiva da consciência na organização de conduta emotiva como “resposta adaptada a uma situação exterior” e a *não-consciência* dessa finalidade por parte do sujeito emocionado. (...) Invoca-se o duplo carácter do corpo, a um tempo objecto-no-mundo e *vivência* imediata da consciência; todavia, ao explicar o processo emotivo *a partir da consciência* que *degradando-se ao nível do mágico* obriga (é o termo...) o corpo *a viver* a situação nova *criada pela consciência*, Sartre, no fundo, reduz a instância existencial-corpo ao estatuto de inércia; para o Sartre do “Esboço...”, o “espírito atravessa o corpo” mas o contrário nunca se produz e este poder de absoluta distanciação da consciência, a possibilidade desta radical abolição da *physis*, parecem-nos dificilmente aceitáveis. (...) Parece estabelecer-se um antagonismo irredutível entre o mundo mágico e o mundo do conhecimento e das técnicas; *à la limite* um homem que tudo soubesse e tudo pudesse não contaria entre os seus “modos de existência” a emoção. Também esta impermeabilidade entre o mundo mágico da emoção e o mundo do conhecimento é, a vários títulos, muito discutível». Cf. Alves, João Lopes, in «Prefácio» de

desconsideração daquela que é a obra mais *vanguardista* de Sartre, que como se adivinha é *O Imaginário*, e portanto, da sua tese mais importante de que a «imagem é uma certa forma de consciência».

No que diz respeito à imaginação, parece haver um entendimento (relativo). A imaginação em Sartre, enquanto consciência intencional que visa um irreal, revela o ser mesmo do homem ou a realidade humana.<sup>64</sup> Para Damásio, a imaginação assume uma posição curiosa: serve para diferenciar os organismos que têm consciência (porque estes fazem a ligação entre o mundo da regulação automática e o mundo da imaginação) dos que não têm, mas também, para afirmar que a consciência «compele o mundo da imaginação a relacionar-se, sobretudo e em primeiro lugar, com o indivíduo, com um organismo individual, com o si no sentido lato do termo».<sup>65</sup> Aliás, pode-se dizer que os nossos dois autores parecem estar de acordo, genericamente, nos seus intentos, como refere Sartre, «o estudo das emoções permitiu verificar bem este princípio: uma emoção reenvia aquilo que ela significa. E, com efeito, o que ela significa é a totalidade das reacções entre a realidade humana e o mundo».<sup>66</sup> A imagem é movida pela afectividade em Sartre, quer dizer, se a imagem é já uma forma de consciência, e se toda a imagem (o visual de Sartre falecido) é movida pela estrutura afecto-cognitiva, então a consciência imagenizante é ao mesmo tempo, um saber e um sentir que aparece ao sujeito. Ora, não é menos verdade que em Damásio se passe o contrário; diz-nos o autor, «a consciência começa como o sentir do que acontece quando vemos, ouvimos ou tocamos. Dito em palavras um pouco mais formais, é um sentimento que acompanha a produção de qualquer tipo de imagem: visual, auditiva, táctil ou visceral no interior dos nossos organismos vivos».<sup>67</sup> No caso do visual de um ente querido falecido, Damásio responde-

---

Sartre, *Esboço de uma Teoria das Emoções*, Tradução de A. Pastor Fernandes, Lisboa, Editorial Presença, s/d., pp. 7-40.

<sup>64</sup> Diz-nos Wormser, comentando a ligação imaginação-situação: «la conscience imaginative dévoile donc une structure fondamentale de son rapport au monde, sa capacité de néantisation, qui va de pair avec l'affirmation de la liberté de la conscience dans son rapport à la "situation"». Wormser, Gérard, *Sartre*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 24.

<sup>65</sup> «Os organismos dotados de consciência têm algumas vantagens sobre os que não a têm. Conseguem estabelecer uma ligação entre o mundo da regulação automática (o mundo da homeostasia básica, que está entretecido com o do proto-si) e o mundo da imaginação (o mundo em que as imagens das diversas modalidades sensoriais podem ser combinadas de modo a produzir novas imagens de situações que ainda não aconteceram). O mundo das criações imaginárias – o mundo do planeamento, o mundo da formulação de cenários e da predição dos resultados – fica assim ligado ao mundo do proto-si. O sentido do si liga a antecipação à automatização. (...) Eu diria que a consciência, tal como hoje a conhecemos, compele o mundo da imaginação a relacionar-se, sobretudo e em primeiro lugar, com o indivíduo, com um organismo individual, com o si no sentido lato do termo». Damásio, António, *SentSi*, p. 345.

<sup>66</sup> Sartre, *Esboço de uma Teoria das Emoções*, p. 126.

<sup>67</sup> Damásio, António, *SentSi*, p. 46.

-nos: a emoção acontece na mente quando esta recorda uma certa situação e representa-a, enquanto imagem, no processo do pensamento<sup>68</sup> (aliás, o pensamento é um fluxo de imagens na mente).<sup>69</sup> Em termos práticos há uma aproximação entre Damásio e Sartre no que diz respeito ao objecto para a consciência/mente. Diz Damásio: «deste modo, as imagens que o leitor ou eu vemos nas nossas mentes não são *fac-similes* de nenhum objecto específico, mas antes imagens das interações entre cada um de nós e um dado objecto que entrou em contacto com os nossos organismos, imagens construídas em termos de padrão neural e segundo o *design* do organismo. O objecto é real, as interações são reais e as imagens também são». <sup>70</sup> Para Sartre também o objecto é real, as imagens são reais, pois que a imagem é já uma consciência, mas diverge com Damásio quando este refere, «no entanto, a estrutura e as propriedades da imagem que acabamos por ver são construções do cérebro desencadeadas por um objecto». <sup>71</sup> Há uma outra aproximação muito curiosa entre “o fugidio sentido do si” de Damásio e o “Ego ser fugidio e íntimo” de Sartre. *De facto*, é ao nível da representação de “mim”, da intimidade da minha identidade, que a consciência ganha todo o sentido. <sup>72</sup>

Ora, um dos pontos críticos em Sartre é que o acto de imaginação é, como vimos, um acto mágico, é «um encantamento destinado a fazer aparecer o objecto sobre o qual pensamos, a coisa que nós desejamos, de maneira a que possamos possuí-lo». <sup>73</sup> Daqui ressalta também que, neste acto parece haver qualquer coisa de imperioso e de infantil, como refere o nosso autor. Uma infantilidade que procura reduzir distâncias, dificuldades, suprimir ausências. Imaginemos um jovem na sua cama. O que faz ele quando imagina? Ele age sobre o mundo através de ordens e preces. A essas ordens da consciência, o objecto como que obedece – o objecto aparece. Esta abordagem de que a emoção (também assim definida na *Teoria das Emoções*) manifestada no dar-se da consciência imagenizante é um acto mágico, deixa Sartre em posição difícil; não é possível justificar nem ao nível da neuro-

<sup>68</sup> «As emoções acontecem em dois tipos de circunstâncias. O primeiro tem lugar quando o organismo processa determinados objectos ou situações através de um dos seus dispositivos sensoriais: por exemplo, quando o organismo avista um rosto ou um local familiares. O segundo tipo de circunstâncias tem lugar quando a mente dum organismo recorda certos objectos e situações e os representa, enquanto imagens, no processo do pensamento: por exemplo, a recordação do rosto de uma amiga ou o facto de esta ter acabado de falecer».

Damásio, António, *SentiSi*, p. 78.

<sup>69</sup> Damásio, António, *SentiSi*, p. 363.

<sup>70</sup> Damásio, António, *SentiSi*, p. 366.

<sup>71</sup> Damásio, António, *Ibidem*.

<sup>72</sup> Uma análise que contudo não devemos fazer agora, e que exigirá um outro lugar; esta temática será abordada num capítulo da nossa tese de doutoramento.

<sup>73</sup> Sartre, *L'im.*, p.239. Uma outra leitura sobre o pensamento mágico pode ser encontrada em Schuhl, «Lucien Lévy-Bruhl et la pensée magique», *Op.Cit.*, pp. 67-73

biologia nem ao nível da fenomenologia “uma conduta de magia”.<sup>74</sup> Isto não invalida contudo, o mérito da consciência imagenizante em Sartre. Já para a análise da consciência de Damásio, os problemas são de outra ordem. É o problema da identidade, da vontade, da subjectividade pura e dura, como pergunta Dennett: «entramos no cérebro pelo olho, caminhamos pelo nervo óptico, damos voltas pelo córtex, olhando por detrás de cada neurónio e, quando menos esperamos, saímos para a luz do dia na ponta do impulso de um nervo motor, coçando a cabeça e perguntando onde está o eu».<sup>75</sup> Problema que não se parece colocar a Libet quando diz, «é consideravelmente evidente que uma íntima e legítima relação existe entre os processos neuronais e a experiência consciente»,<sup>76</sup> ou mesmo a Francis Crick quando afirma a radicalidade da “hipótese espantosa”.<sup>77</sup> Ora, um dos problemas da análise de Damásio reside no aparecimento da consciência. Damásio sugere, precisamente como na experiência de Libet, que a consciência aparece num determinado acontecimento, posteriormente e temporalmente (na ordem das centenas e milhares de milésimos de segundos) à activação dos neurónios. O que não deixa de ser interessante, segundo este ponto de vista: Damásio diz-nos que («estamos sempre atrasados para a consciência, mas como sofremos todos do mesmo atraso, ninguém repara») na «altura em que a consciência nos “é entregue” para um determinado objecto, os respectivos mecanismos

---

<sup>74</sup> Como refere Perdígão: «a emoção é uma “conduta de magia”. Frente a uma dificuldade, a nossa consciência decide livremente investir-se dessa conduta mágica para transformar ficticiamente o mundo real, que escapa ao nosso comando, e assim tentar viver esse real como se correspondesse aos nossos desígnios. Pela emoção, fazendo-se alegre ou colérica, a consciência fantasia a realidade, escolhendo uma escapatória para iludir dificuldades, substituir uma conduta que se não quer manter, etc». Perdígão, Paulo, *Op.Cit.*, p. 93.

<sup>75</sup> Dennett, Daniel C., *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1984, pp. 74-75.

<sup>76</sup> Libet, Benjamin, *Neurophysiology of Consciousness*, Boston, Ed. Birkhäuser, 1993, p. 315. Sobre esta abordagem, ver McCrone, John, *Going Inside*, London, Faber and Faber, 1999. Libet parece querer esquecer a problemática da subjectividade, e em concreto as questões ligadas à vontade, ao livre-arbítrio como nos diz Frank Tallis: «embora Libet e Freud tenham realizado investigações muito diferentes sobre a natureza da vida mental, e empregue métodos muito diferentes, chegaram a conclusões fundamentais similares (se não as mesmas): o exercício do livre-arbítrio é provavelmente uma ilusão e as determinantes reais do comportamento humano são inconscientes». Tallis, Frank, *Mentes Ocultas. Uma História do Inconsciente*, Tradução de Maria Emília Novo, Lisboa, Publicações Europa-América, 2003, p. 147.

<sup>77</sup> A *Hipótese Espantosa* declara Crick, «é a de que você, as suas alegrias e as suas tristezas, as suas memórias e as suas ambições, o seu sentido de identidade pessoal e de livre arbítrio, não sejam de facto mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas e das suas moléculas associadas... Esta hipótese é de tal forma estranha às ideias da maioria das pessoas hoje vivas que bem pode ser considerada como espantosa». Crick, Francis, *A Hipótese Espantosa, Busca Científica da Alma*, Lisboa, Edição do Instituto Piaget, 1998, p. 19.

do nosso cérebro têm estado a trabalhar há uma eternidade».<sup>78</sup> Ora, não nos cansou Damásio com observações de que os sentimentos se davam ao nível da mente? E note-se que estamos, naturalmente, a falar da mente consciente. A mente não é o resultado da interacção entre o cérebro e o corpo, e portanto com a consciência, uma vez que as imagens constituem a base da corrente mental?<sup>79</sup> Um outro problema que encontramos em Damásio prende-se com a 'identidade'. Damásio parece admitir duas experiências, a orgânica e a subjectiva, relevando para o equilíbrio do organismo (a identidade depende, segundo Damásio, da coordenação entre as regiões corticais como as sub-corticais) a definição dessa identidade; tal como o si autobiográfico que seria o possibilitador da personalidade. É assim que ganha sentido a crítica de Nayla Farouki quando diz que «a consciência individual não se pode contentar em ser um fenómeno quântico, molecular ou neuronal, em ser uma acumulação de sensações, nem mesmo em estar em perpétuo devir, num tempo que ela gera e que ao mesmo tempo experimenta».<sup>80</sup> Ou como referia Merleau-Ponty «uma vez introduzido em filosofia, o pensamento do subjectivo já não se pode ignorar. [e acrescenta mais adiante] O filósofo que hoje lamenta Parménides e gostaria de tornar as nossas relações com o Ser como forma antes da consciência de si deve justamente à consciência de si o seu sentido e o seu gosto pela ontologia primordial».<sup>81</sup> A neurofilosofia parece de facto esquecer estas noções cruciais para o desenvolvimento e dignificação da pessoa humana. A consciência imagenizante de Sartre parece ir ao encontro das preocupações actuais, pois a subjectividade individual é salvaguardada pela liberdade da consciência. Nós somos testemunhas do aparecimento das coisas no mundo, na realidade humana, e uma concepção biológica não responde no seu âmago às questões da condição humana.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> «Os neurónios são activados e disparam em apenas alguns milésimos de segundo, enquanto que os acontecimentos de que temos consciência na nossa mente ocorrem na ordem de dezenas, centenas e milhares de milésimos de segundo. Na altura em que a consciência nos "é entregue" para um determinado objecto, os respectivos mecanismos do nosso cérebro têm estado a trabalhar há uma eternidade, medida na perspectiva temporal de uma molécula – se as moléculas pensassem, claro. Estamos sempre atrasados para a consciência, mas como todos nós sofremos do mesmo atraso, ninguém repara. A ideia de que a consciência chega atrasada, em relação à entidade que a inicia, é apoiada pelas experiências de Benjamin Libet sobre o tempo que um estímulo demora a tornar-se consciente. O atraso é de cerca de quinhentos milésimos de segundo». Damásio, António, *SentSi*, p. 154.

<sup>79</sup> «Na minha perspectiva, as imagens que constituem a base da "corrente mental" são imagens de acontecimentos corporais, seja de acontecimentos que têm lugar na profundidade do corpo ou numa sonda especializada, próxima da superfície do corpo». Damásio, António, *EnEsp*, p. 222.

<sup>80</sup> Farouki, Nayla, *Op. Cit.*, p. 89.

<sup>81</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Existence et Dialectique*, Paris, PUF, 1971, p. 68.

<sup>82</sup> Esse problema foi constatado por Dennett quando refere, «(...) as nossas decisões emergem, não sabemos donde, como bolas na nossa consciência. Não somos testemunhas da sua

Como pensar na actualidade o legado de Sartre? Sartre inscreveu no coração da realidade humana uma ontologia fenomenológica, que procura responder às mais essenciais questões e diz por isso Alfredo Margarido que, «esta noção de realidade humana assenta no reconhecimento de que o homem é uma liberdade em situação e um projecto de si encarnado num mundo».<sup>83</sup> As palavras finais de Sartre no *Imaginário* (conclusão) deixam antever precisamente esta anunciação da liberdade da consciência como sua característica fundamental: «o imaginário longe de aparecer como característica de facto da consciência, desvela-se como condição essencial e transcendental da consciência». É que o conteúdo estético e cognitivo do mundo (esse mesmo que mundanizamos a todo o instante) dá-se precisamente pela imagem que elaboramos dele, isto é, pela afirmação das imagens que constituímos e damos a constituir como lugar de encontro de consciências. Assim, nada há de mais racional do que imaginar, nada há de mais espontâneo, livre e criativo do que ser consciência imagenizante e/ou irrealizante do mundo.<sup>84</sup> A consciência imagenizante no seu *laborare* é um lugar de observação/instauração do mundo, e portanto permite uma re-construção permanente do sentido desse mesmo mundo (mesmo sonhando).<sup>85</sup> A imaginação nada mais é que a intromissão consentida do estranho no familiar, da aventura na rotina, do onirismo na banalidade, da irrealidade na realidade, pulverizando e colorindo a transformação, a metamorfose do mundo.

---

fabricação, somos unicamente as testemunhas do seu aparecimento». Dennett, Daniel C., *Op.Cit.*, p. 79.

<sup>83</sup> Margarido, Alfredo, *Jean-Paul Sartre*, Lisboa, Editorial Presença, 1965, p. 11.

<sup>84</sup> Esta é, parece-nos, também a opinião de Malrieu quando diz, «longe de aparecer como a manifestação pura e simples da irracionalidade, a irrealidade do imaginário é o ponto de partida para uma nova 'retoma', a partir do momento em que o sujeito tenha consciência dela, por mínima que esta seja, opondo-a ao conhecimento objectivo que foi capaz de conquistar. O imaginário parece ser, então, até pelo seu carácter excessivo, um factor de procura e de superação». Malrieu, Philippe, *Op.Cit.*, p. 238.

<sup>85</sup> A análise do sonho está também incluída na consciência imagenizante. O sonho permite dar-nos uma visão daquilo que seria uma consciência perdida do seu ser-no-mundo, e portanto, (privada) do seu contacto com a realidade (teríamos certamente uma conduta aproximada daquela do alucinado). Changeux parece bem mais flexível que Ricouer ao pretender um "terceiro discurso", vejamos por exemplo as seguintes palavras: «o nosso sistema nervoso não está em actividade unicamente quando é estimulado pelos órgãos dos sentidos. Já vimos que o cérebro funciona num modo projectivo. Funciona como sede permanente de importantes actividades internas. Quando pensa, quando programa um movimento, quando ouve, compreende, imagina ou cria. Este tipo de actividades manifestam-se durante a vigília, mas também durante o sono. Desempenham um papel fundamental no sentido em que servem de material de base para construir, elaborar, organizar as representações que serão projectadas sobre o mundo. Permitem, deste modo, produzir antecipações sobre o tempo, sobre os acontecimentos que irão intervir tanto no mundo exterior como no mundo interior». Changeux, Jean-Pierre, e, Ricouer, Paul, *Op.Cit.*, p. 92.

A função irreal da consciência é precisamente o lugar de reconciliação estética e ética do homem com o cosmos e consigo mesmo.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Ou se quisermos utilizar as palavras de Hélène Védrine, é o lugar que guarda o homem da brutalidade do mundo: «Cette ontologie [de Sartre] est étrangère à Bachelard. La fonction de l'irréel garde l'homme de la brutalité du monde, élargit le moi au cosmos, réconcilie l'intimité et les forces de la nature». Védrine, Hélène, *Op.Cit.*, p. 130.