

**O Âmago do Recôndito: notas sobre a manifestação e origem do inconsciente
na tradição filosófica ocidental¹**

***The Heart of the Recondite: notes on the manifestation and origin of the
unconscious in the Western philosophical tradition***

Cláudio Lucas Vieira de Melo Galdino²

Orientação: Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata³

RESUMO

Este trabalho investiga a gênese e evolução do inconsciente na tradição filosófica ocidental. Utilizando uma abordagem hermenêutica e revisão teórica e analisando nomes capitais da tradição filosófica ocidental, o trabalho rastreia a noção de inconsciente até a sua explicitação teórica e sistemática na filosofia de Friedrich von Schelling. O artigo aponta que o inconsciente não se trata meramente de uma ausência ou subproduto da atividade racional, mas constitui um elemento indispensável na formação do autoconhecimento e na articulação dos impulsos subjetivos. Com isso, reforçando a necessidade de superar a dicotomia entre o racional e o afetivo, apontando para uma visão integrada da mente, na qual os níveis conscientes e inconscientes interagem de forma dinâmica para possibilitar a emergência de uma identidade plena e autônoma.

Palavras-chave: Inconsciente. Revisão Literária. Filosofia da Mente. Origem do Inconsciente.

ABSTRACT

This work investigates the genesis and evolution of the unconscious in the Western philosophical tradition. Using a hermeneutic approach and theoretical review, and

¹ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia - Licenciatura da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), cuja banca de defesa foi composta pelos seguintes membros: Prof. Dr. Eduardo Nasser; Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata, na seguinte data: 26 de março de 2025.

² Graduando em Filosofia - Licenciatura na UFPE.

³ Professor do Curso de Filosofia da UFPE.

analyzing capital names in the Western philosophical tradition, the work traces the notion of the unconscious back to its theoretical and systematic origin in the philosophy of Friedrich von Schelling. The article points out that the unconscious is not merely an absence or by-product of rational activity, but constitutes an indispensable element in the formation of self-knowledge and the articulation of subjective impulses. With this, it reinforces the need to overcome the dichotomy between the rational and the affective, pointing to an integrated vision of the mind, in which the conscious and unconscious levels interact dynamically to enable the emergence of a full and autonomous identity.

Key-words: Unconscious. Literature Review. Philosophy of Mind. Origin of the Unconscious.

INTRODUÇÃO

A gênese da filosofia da mente carrega consigo um paradoxo: embora a indagação sobre a essência do *res cogitans*⁴ já habitasse as elucubrações de filósofos milenares como Platão e Aristóteles, é somente na aurora do século XX, com a obra *The Concept of Mind* (1949) de Gilbert Ryle, e no rastro das *Investigações Filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein, publicadas póstumamente, que este campo filosófico encontra sua demarcação epistemológica enquanto área autônoma (Leclerc, 2018).

A filosofia da mente se dedica à investigação dos fundamentos ontológicos da *mens*⁵, desenvolvendo não apenas a tessitura de seus estados e processos, mas também os limites de sua relação com a natureza, o corpo, a consciências e os fenômenos que escapam à clareza do *cogito*⁶ — como a percepção, a afetividade e, mormente, o inconsciente, objeto central deste artigo.

Ora, ainda que o debate sobre a mente remonte às origens da metafísica — e da própria filosofia ocidental —, foi apenas na virada para o século XIX que a filosofia, sob o influxo do Romantismo e Idealismo, voltou-se de fato aos

⁴ “Coisa pensante” em latim.

⁵ “Mente” em latim.

⁶ “Pensar” ou “pensamento” em latim.

fenômenos mentais inconscientes. Foi com Friedrich von Schelling, em sua dialética entre natureza e espírito, quem elevou o inconsciente à condição de conceito filosófico basilar.

Para Schelling, o inconsciente não é apenas uma ausência de consciência] ou um grau inferior à consciência, mas *mediador transcendental* entre o sujeito e o mundo objetivo, substrato no qual repousa o primeiro gesto de inteligência – ato originário do qual a consciência-de-si emerge como síntese dos contrários. Assim, em sua filosofia da identidade, consciente e inconsciente entrelaçam-se numa relação de co-pertencimento dialético: um não existe senão através do outro, e ambos são expressões de uma mesma unidade primordial que transcende a dicotomia entre subjetividade e objetividade (Gonçalves, 2015).

Neste sentido, a filosofia schellinguiana não apenas antecipou as teses e tensões que marcariam a psicanálise e as ciências cognitivas, mas também revelou que o inconsciente é, em última instância, a própria condição de possibilidade da consciência reflexiva – um abismo criativo que, ironicamente, funda a luz da razão na obscuridade de seu próprio fundamento.

Contudo, seria um equívoco atribuir à conceituação schellinguiana do inconsciente o caráter de revelação absolutamente inédita, desenraizada do solo histórico-filosófico que a nutriu. Schelling, como todo pensador genuíno, é herdeiro de uma constelação de ideias que o precedem – e é precisamente nessa ruptura da tradição que reside sua originalidade. Cumpre-me, portanto, desvelar os fios invisíveis que ligam sua filosofia às sombras do inconsciente já pressentidas na história do pensamento, ainda que sob outras roupagens conceituais.

Portanto, o presente trabalho não apenas reafirma o caráter pioneiro do pensamento schellinguiano, mas também evidencia o modo pelo qual a tradição filosófica ocidental, forjada pelos mais eminentes pensadores ao longo dos séculos, levou a Schelling construir a concepção de inconsciente. Para isso, recorrerei aos pensadores fundamentais de cada período histórico, até alcançar o ápice do *Goethezeit*, contexto no qual o jovem Schelling formulou sua noção de inconsciente como uma relação direta com a Natureza⁷. Dessa maneira, este

⁷ Schelling, assim como muitos filósofos alemães de seu tempo adotaram o conceito spinozano de que a Natureza é um ser vivo. A propagação dessa ideia teve seu apogeu graças ao filósofo Heinrich Jacobi em sua obra *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* que, ao acusar sem provas o recém-falecido escritor e grande amigo de Mendelssohn, Gotthold Lessing de

estudo se apresenta como uma ocasião privilegiada para revisitar figuras centrais do pensamento ocidental, investigando sucintamente de que maneira suas obras preparam o terreno para essa elaboração filosófica.

A investigação começa por meio das raízes profundas da tradição filosófica ocidental. Começando com Platão que, em seus diálogos, *A República* e *Fedro* já esboça uma noção embrionária do inconsciente ao segregar a alma em esferas da razão e da paixão. Tal divisão revela, com a precisão de um arquiteto da mente, que mesmo na inabalável busca pela verdade — labor do filósofo —, os impulsos ocultos e as paixões latentes operam, limitando o domínio absoluto da razão.

Seguido por seu aluno, Aristóteles, que em sua sistemática hierarquia das faculdades da alma — vegetativa, sensível e intelectiva —, em *De Anima*, salienta que o intelecto humano possui a notável capacidade de autorreflexão. Este reflexo interno não se restringe à plena consciência, pois se desenvolve num nível pré-reflexivo⁸, onde forças ocultas influenciam, de maneira sutil, a atividade consciente.

Adentro o território medieval, com Agostinho de Hipona que, na metáfora do *Palácio da memória* revela uma concepção volátil do armazenamento mental, onde imagens e afetos se organizam e se reconfiguram inesperadamente. Em obras como *Confissões* e *De Trinitate*, o pensador demonstra que tais memórias, surgindo sem convite prévio, moldam o autoconhecimento e esculpem a própria subjetividade.

Em seguida, com Tomás de Aquino que, por intermédio do conceito de *sensus communis*, evidencia que a consciência manifesta apenas uma fração da

ser, secretamente, um spinozano e, portanto, um herege perante a santidade da Igreja - cf. DUDLEY, 2021; LAUTH, 2008; SCHELLING, 1973; VIEIRA, 2007.

⁸ No presente texto, o conceito de “pré-reflexivo” designa, com precisão, os fenômenos mentais que precedem a tomada de consciência destes, aproximando-se, assim, do significado de inconsciente. Contudo, impõe-se aqui uma ressalva fundamental: determinadas tradições filosóficas sustentam a existência de instâncias pré-reflexivas que, longe de se situarem fora da esfera da consciência, nela se inserem de maneira constitutiva. Tal é o caso da teoria sartreana, segundo a qual se distingue entre uma *consciência irrefletida* — que representa a forma originária da consciência — e uma *consciência reflexiva*, esta última decomposta em dois momentos: o *reflexionante*, que se caracteriza pela função de pura reflexão, e o *refletido*, que se constitui enquanto termo passivo da referida relação. Ao estruturar a relação entre esses dois modos da consciência, Sartre argumenta que a instância *reflexionante* incide sobre a *refletida*, convertendo-a em objeto. Assim, pode-se inferir que o pensador francês concebe uma modalidade de *pré-reflexão* que se dá no próprio âmbito da consciência. (Cf. Prata, 2016, pp. 44-46; Prata, 2018, pp. 207-209).

atividade mental. Em sua análise, muitos instintos e processos sensoriais operam de forma oculta, contribuindo para uma autorreflexão que, por sua própria natureza, ultrapassa o acesso imediato dos sentidos.

Na modernidade, ainda que o “*Cogito, ergo sum*” se erga como pedra angular de seu pensamento, Descartes distingue com rigor entre o *espectador* – aquele que contempla com clareza – e o *ator*, imerso num fluxo de emoções que o submete aos enganos dos processos inconscientes. Suas experiências pessoais evidenciam como os afetos da infância deixam marcas perenes, orientando o comportamento sem que a mente os reconheça em sua totalidade.

Depois, com Leibniz e a noção de *petites perceptions*, que expõe que pequenas impressões sensoriais, embora imperceptíveis de maneira isolada, acumulam-se para a constituição da experiência consciente. A *Lei da Continuidade* que defende demonstra que a percepção se desdobra em sucessivos estágios intermediários, onde processos mentais sutis e não-conscientes se fazem indispensáveis para a emergência da consciência.

Ainda em solo moderno, encontramos nos escritos pré-críticos de Kant o conceito de *magnitudes negativas* e a proposta da ideia de *atenção negativa*, segundo a qual o esquecimento ou a supressão de um pensamento não são acidentais, mas resultado de um esforço deliberado da mente. Por meio de analogias matemáticas, argumenta que a remoção de um conteúdo mental constitui uma operação reguladora, ocorrendo à margem do acesso direto à consciência.

Por fim, no campo literário, Goethe, ao evitar a *escrita sonâmbula* evidencia a íntima fusão entre o consciente e o inconsciente no processo criativo. Sua experiência com a escrita automática revela que o fluxo criativo pode emergir de estados de intensa emoção e de impulsos latentes, conferindo à sua obra uma autenticidade emocional que ultrapassa as convenções da razão.

Em vista disso, cada um desses pensadores, à sua maneira, convida-nos a reconhecer que o aparente domínio da razão é, na realidade, permeado por forças ocultas, cuja influência recai de forma determinante sobre a tessitura da vida humana.

NA ANTIGUIDADE: PLATÃO, ARISTÓTELES E O QUE ESTÁ ESCONDIDO NA *PSYQUÉ*

Ainda que nominalmente ausente na filosofia antiga, as investigações sobre o inconsciente já germinavam nos interstícios das reflexões sobre a *psyché*⁹ e seus mistérios. Platão e Aristóteles, em suas obras *A República* e *De Anima*, respectivamente, delinearam os contornos do que mais tarde seria chamado de “inconsciente”.

No pensamento de Platão, a estrutura da alma humana apresenta uma complexidade que permite entrever um domínio psíquico que escapa à plena luz da razão consciente. No *Fédon*¹⁰, Platão aparenta rejeitar um modelo unitário da alma, argumentando que, caso ela fosse absolutamente homogênea, as paixões sempre impediriam o homem de alcançar a verdade. Isso sugere que há dimensões da alma que operam em níveis distintos, algumas mais acessíveis ao conhecimento racional, outras recônditas, resistindo à plena tematização.

Essa distinção se torna mais evidente na *República*, onde Platão introduz sua concepção tripartida da alma, no Livro IV¹¹. Aqui, o *logos*¹² coexiste com o *thumos*¹³ e a *epithymia*¹⁴. O conflito entre essas partes revela que o *logos* não detém um domínio absoluto sobre a alma, mas deve impor ordem sobre aspectos irracionais que, embora não plenamente conscientes, exercem influência decisiva sobre o comportamento humano.

Se, na *República*, Platão delineia uma psicologia da alma a partir de seus conflitos internos, no *Fedro*, o filósofo aprofunda a ideia de uma dinâmica psíquica que transcende a racionalidade explícita. No *mito da carruagem alada*¹⁶, ilustra essa estrutura: enquanto o cocheiro representa a razão, os cavalos simbolizam forças pulsionais, uma nobre e outra desgovernada. Esse modelo implica que há

⁹ “Alma”, em grego.

¹⁰ Em especial em 68a-b, quando Sócrates demonstra para Símas que a paixão filosófica pela verdade é superior à paixão pela vida carnal e seus outros prazeres. Sobre tudo em: “Eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo, se realmente é filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser no outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria.” (Platão, 1972, p. 76 [68b]).

¹¹ Destacadamente em 436a-441c.

¹² “razão” ou “sentido” em grego.

¹³ “ímpeto” ou “coragem” em grego.

¹⁴ “desejo” ou “apetites” em grego.

¹⁵ Ou *logistikon*, *thymoides* e *epithymetikon*, respectivamente “racional”, “irascível” e “concupiscível”, em grego.

¹⁶ Cf. Platão, 2000, pp. 58-79 [246a - 256e].

forças psíquicas que não estão plenamente sob o controle do *logos*, mas que ainda direcionam a conduta humana.

A problemática se desdobra na questão da imortalidade da alma, abordada em múltiplos diálogos, mas deixada inconclusa em algumas passagens, como na *República*¹⁷. Platão sugere que apenas ao atingir o inteligível será possível discernir a verdadeira natureza da alma — se simples ou composta. Essa indeterminação reforça a ideia de que há aspectos da psique que permanecem ocultos, cujo acesso integral dependeria de uma transformação epistemológica do próprio sujeito.

Ainda que Platão não formule um conceito de inconsciente nos termos modernos, sua concepção da alma implica a existência de uma dimensão psíquica que opera de maneira latente e que pode influenciar as ações humanas sem que o indivíduo tenha plena consciência disso. Essa perspectiva que emerge de sua metafísica da alma, será posteriormente reapropriada e reinterpretada por diferentes tradições filosóficas e psicológicas ao longo da história¹⁸.

No *De Anima*, Aristóteles empreende uma distinção fundamental entre as diferentes faculdades da alma, dividindo-as em três esferas: vegetativa, sensitiva e intelectual, que podem ser caracterizadas da seguinte forma nos seres vivos: (1) geração e nutrição; (2) sensação tátil; (3) locomoção; e (4) intelecto. As plantas possuem exclusivamente a primeira dessas faculdades, ao passo que os animais inferiores — aqueles sem sangue, correspondentes aos invertebrados na terminologia contemporânea — dispõem tanto da primeira quanto da segunda. Já os animais superiores — aqueles providos de sangue, identificados modernamente como vertebrados¹⁹ — são dotados das três primeiras. Por fim, apenas o ser humano, até onde nos é dado conhecer, manifesta a plenitude dessas faculdades, incorporando também a quarta, isto é, o intelecto²⁰.

Ao tratar do Intelecto, parte responsável pelo pensamento e raciocínio, Aristóteles estabelece uma distinção entre os objetos inteligíveis e os perceptíveis,

¹⁷ No livro X, Platão escreve: “Então ver-se-ia a sua verdadeira natureza [da alma], se é complexa ou simples, ou como é” (Platão, 2017, p. 480 [612a]). Platão encerra aqui o debate sobre a natureza da alma sem definir sua natureza, o filósofo retorna ao problema da justiça.

¹⁸ Um dos filósofos que se debruçaram sobre as influências do pensamento platônico na constituição do conceito de inconsciente foi Anastácio Júnior. Em sua dissertação de mestrado, especialmente em sua introdução, ele estabelece paralelos significativos entre a estrutura da alma delineada por Platão e o conceito de inconsciente, sugerindo que certas intuições do filósofo grego antecipem, em alguma medida, a problemática que viria a ser formulada em termos mais sistemáticos com Freud e a psicanálise. Cf. Júnior, 1999.

¹⁹ Cf. Aristóteles, 2010.

²⁰ Cf. Aristóteles, 2021, pp. 74-76 [413 a20-414 a14].

sugerindo que o intelecto se relaciona com os primeiros da mesma forma que a percepção se refere aos segundos. Tal concepção encontra respaldo na seguinte passagem: “[...] assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis” (Aristóteles, 2021, p. 114. [429 a17-19]). Em decorrência disso, a função do intelecto não se resume à apreensão do que se manifesta diretamente à percepção, mas antes, e sobretudo, ao trato com as formas [eidos] enquanto *potência*²¹.

O conceito aristotélico de potência revela-se, nesse contexto, essencial para a elucidação do intelecto e sua possível afinidade com uma noção germinal de inconsciente. No livro IX da *Metafísica*, Aristóteles define potência como a possibilidade de algo vir a ser conforme sua própria teleologia. O filósofo ilustra essa noção com diversos exemplos, entre os quais: “Do mesmo modo, não é qualquer coisa que poderia vir a se tornar saudável, seja pela ação da medicina, seja por acaso; pelo contrário, há algo que é capaz de ser saudável, e isto é que é o saudável em potência.” (Aristóteles, 2004, p. 24 [1049 a3-4]. O exemplo médico insere-se no domínio das *potências racionais*, i.e., aquelas cujas atualizações dependem de uma alma dotada de racionalidade e, por conseguinte, são capazes de produzir efeitos opostos. A arte médica, se aplicada de forma correta, conduz à saúde; se utilizada de maneira inadequada, pode resultar na enfermidade.

Em contraposição a essas potências racionais, Aristóteles distingue as *potências irracionais*, que, por sua própria natureza, não comportam contradição, o fogo, por exemplo, possui necessariamente a potência de queimar; o frio, de esfriar²².

Retomando à questão do intelecto, observa-se que ele não se define apenas como potência em sua função — a apreensão das formas —, mas também enquanto potência em si mesmo. Isso se manifesta claramente na seguinte passagem:

Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora

²¹ Ver Aristóteles, 2021, p. 114 [429 a27-28].

²² O debate sobre as potências racionais e irracionais encontra-se no capítulo 5 da *Metafísica*, sobretudo a partir de 1047b 35.

não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio. (Aristóteles, 2021, pp. 114-115 [429b 4-9]).

Tal formulação abre margem para que se considere o próprio intelecto como um objeto cuja inteligibilidade não se dá de maneira direta e imediata, como o próprio Aristóteles sugere:

E ele próprio [o Intelecto] é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado. E, de fato, a ciência teórica e o assim cognoscível são o mesmo. (Aristóteles, 2021, p. 116 [429b 28-430a 4]).

Dessa maneira, delineia-se a possibilidade de uma atividade intelectual que antecede sua plena tematização pelo sujeito, operando de forma latente ou subterrânea. Embora as funções do intelecto se tornem cognoscíveis apenas quando assumem configuração imagética²³, sua operação não se restringe ao domínio da consciência manifesta.

Como potência racional, o intelecto comporta não apenas a alternativa entre o erro e o acerto, mas também, pode-se supor, a oscilação entre a emergência à consciência e a permanência em um nível pré-reflexivo. Ainda que Aristóteles não desenvolva sistematicamente essa dimensão mais profunda do intelecto, suas reflexões sobre a alma exerceram uma influência incontornável sobre toda a tradição filosófica ocidental, servindo de fundamento para posteriores especulações acerca das camadas menos evidentes da atividade psíquica.

O SÓTÃO DO PALÁCIO DE AGOSTINHO DE HIPONA

No terreno da filosofia medieval, vemos na principal figura da patrística, Agostinho de Hipona, um terreno fértil para reflexões do que se parece — embora não explicitamente nomeado — uma teoria do inconsciente. Encontramos em suas *Confissões* uma forte reflexão sobre a memória enquanto um *palácio* onde

²³ “[...] a alma jamais pensa sem imagem” (Aristóteles, 2021, p. 119 [431a 15-16]).

pensamentos esquecidos podem ser redescobertos. E em seu *De Trinitate*, vemos uma teoria da alma que carrega uma forma de autoconhecimento latente, ou seja, uma verdade interior que pode permanecer oculta ao indivíduo. Essas noções antecipam, de certa forma, a ideia de um domínio psíquico que opera fora da consciência aparente do sujeito.

No livro X das *Confissões*²⁴, Agostinho apresenta o *palácio da memória*²⁵ como uma imensa região da psique, na qual se ocultam imagens e afetos que escapam à percepção imediata, mas que, sob certas condições, podem ser resgatados à luz da consciência. Como aponta em:

Umas [imagens] apresentam-se imediatamente, outras fazem-me esperar por mais tempo, até serem extraídas, por assim dizer, de certos receptáculos ainda mais recônditos. Outras irrompem aos turbilhões e, enquanto se pede e se procura uma outra, saltam para o meio, como que a dizerem: ‘Não seremos nós?’. (Agostinho, 1973, 200).

O filósofo de Hipona delineia tipos de conhecimento que estariam nesses receptáculos mais recônditos:

Estes conhecimentos [artes liberais] estão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar. Ora, eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória, mas de tal modo que, se não retivesse a imagem, deixaria o objeto de fora. (Agostinho, 1973, p. 202).

Essa concepção antecipa, de maneira notável, a ideia de um domínio psíquico além da consciência reflexiva, no qual impulsos, desejos e recordações

²⁴ A partir do capítulo 8, intitulado “O palácio da memória”.

²⁵ “Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não o não absorveu e sepultou” (Agostinho, 1973, p. 200).

não apenas subsistem na obscuridade da alma, mas continuam a influenciar a vida do sujeito de modo furtivo e involuntário, por meio de seus turbilhões.

A alma, para Agostinho, não se limita a ser um receptáculo estático de verdades, mas encarna, em seu íntimo, uma essência inalienável que, paradoxalmente, se oculta da plena compreensão do sujeito. Essa verdade, embora constitutiva da própria alma, permanece frequentemente adormecida, emergindo apenas na interseção da experiência temporal e da revelação divina. No *De Trinitate*²⁶, de caráter eminentemente teológico, postula que o acesso a essa dimensão oculta se dá através de uma relação mediadora com o Altíssimo – a qual se faz patente no título e no conteúdo do capítulo 12²⁷.

Na visão de Agostinho, a mente humana é uma imagem imperfeita, moldada à semelhança de Deus^{28,29}, e por essa razão não retém de forma contínua todas as suas impressões. Em vez disso, os dados da experiência se revelam como elementos voláteis e transitórios, cuja presença é condicionada pelo movimento do tempo e pela dinâmica do recordar. Como o próprio filósofo nos instrui:

[...] tratando-se de coisas que sobrevêm à alma no decurso do tempo e que no tempo lhe acontecem quando recorda aquilo de que antes se não recordava, e quando vê o que antes não via, e quando ama o que antes não ama. (Agostinho, 2007, p. 84).

Essa exposição revela uma concepção de subjetividade que transcende a mera consciência imediata, sugerindo uma profundidade do ser onde o potencial do autoconhecimento se apresenta como um horizonte de possibilidade que se desvela gradualmente. Tal abordagem, fortemente hermenêutica que mescla teologia e filosofia, antecipa as problemáticas modernas³⁰ acerca do inconsciente,

²⁶ No livro X, capítulos 11-12.

²⁷ “A mente é imagem da Trindade na memória de si própria, na inteligência e na vontade” (Agostinho, 2007, p. 83).

²⁸ “Devemos porventura elevar-nos desde já com as forças da atenção, quaisquer que elas sejam, para aquela suprema e sublime essência de que a mente humana é imagem imperfeita, mas, contudo, imagem [...]” (Agostinho, 2007, 84).

²⁹ Seguindo o provérbio bíblico de Gênesis 1:26, cito: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança [...]’” (Bíblia, 2022, p. 34).

³⁰ Um defensor dessa ideia é Etienne Gilson que escreve: “Os únicos termos psicológicos modernos que seriam equivalentes à ‘memória’ agostiniana são ‘inconsciente’ ou ‘subconsciente’, conquanto alargados, como se verá adiante, para incluírem na alma, além da presença de seus próprios estados atualmente não percebidos, a presença metafísica de uma realidade distinta, e transcendente, Deus. (Gilson, 2006, p. 204).

não enquanto um repositório de impulsos reprimidos, mas como a própria estrutura dinâmica da alma em seu constante devir.

O *SENSUS COMMUNIS* DE TOMÁS DE AQUINO COMO AUTORREFLEXÃO

Tomás de Aquino, frequentemente referido como “o Boi Mudo da Sicília”, emerge como uma figura monumental da tradição escolástica. Reconhecido universalmente por sua erudição e pela síntese singular entre fé e razão, seu pensamento incide de maneira profunda sobre os processos internos da alma, propondo reflexões que antecipam, ainda que de forma velada, os debates contemporâneos acerca das dinâmicas do inconsciente.

Na interpretação de Jacques Maritain, um dos pilares da filosofia tomista no século XX, Aquino reconhece a insuficiência da mente humana em reconhecer sua totalidade, sendo possível apenas conhecer o que está dado pelos atos. Escreve:

Para São Tomás de Aquino, não apenas a alma humana é obscura para si mesma e conhece sua própria existência concreta somente pela reflexão sobre seus atos, não apenas suas tendências radicais - o que chamamos de poderes ou faculdades da alma - são realidades em nós cuja natureza íntima escapa à introspecção, mas instintos, inclinações, tendências adquiridas, o *habitus* ou refinamentos internos das faculdades, virtudes e vícios, e os mecanismos profundos da vida do espírito, tudo isso é um mundo de realidade cujos efeitos somente alcançam a consciência; Independentemente de a vontade ser ou não suficiente para evocá-los, é na forma psíquica que as pessoas de memórias e imagens permanecem latentes em nós e imagens; e muitas operações psíquicas, até mesmo o conhecimento, como as dos sentidos, podem ocorrer em nós sem que estejamos cientes delas, ou seja, sem que as conheçamos explicitamente por um retorno a elas pela inteligência, apreendendo-as para significá-las para si mesma. (Maritain, 1956, pp. 19-20). [tradução minha, assim como as seguintes]³¹.

³¹ No original: “Pour saint Thomas d’Aquin, non seulement l’âme humaine est obscure à elle-même et ne connaît sa propre existence concrète que par réflexion sur ses actes, non seulement ses tendances radicales — ce qu’on appelle les puissances ou facultés de l’âme — sont en nous des réalités dont la nature intime échappe à l’introspection, mais encore les instincts, les inclinations, les tendances acquises, les *habitus* ou perfectionnements internes des facultés, les vertus et les vices, et les mécanismes profonds de la vie de l’esprit, tout cela est un monde de réalité dont les effets parviennent seuls à la conscience; que la volonté suffise ou non à les évoquer, c’est sous

Como Maritain explica, a alma, para Aquino, só toma consciência de sua existência concreta por meio da reflexão de seus próprios atos, revelando assim uma natureza intrinsecamente recôndita. As faculdades da alma compõem um universo psíquico cuja essência escapa, em grande medida, ao alcance direto da introspecção consciente. Dessa forma, muitos dos processos internos, inclusive aqueles responsáveis pelo conhecimento sensorial, operam de maneira oculta, sem que a inteligência os recupere ou os articule explicitamente em um retorno reflexivo. Tal concepção enfatiza a existência de uma dimensão oculta na atividade psíquica, na qual as memórias e as imagens se mantêm de forma residual, independentemente da plena capacidade volitiva de evocá-las.

Desse modo, parece ser seguro afirmar que, embora não use o termo, Tomás de Aquino abriu espaço em sua filosofia para o inconsciente. De modo tão marcante que, nas palavras de Franz Brentano (1924, pp. 175-76):

O único filósofo importante que, ao que parece, foi conduzido pelo menos por um caminho semelhante à suposição da atividade inconsciente da alma foi, até onde sei, Tomás de Aquino. E sua teoria é de tal natureza que não se pode acreditar que ele tenha pensado cuidadosamente sobre essa questão.³²

Além disso, Brentano dedica-se a um diálogo direto com a *Suma Teológica*, aprofundando e desenvolvendo os contornos da filosofia traçada por Aquino. Todavia, em seu labor, Tomás parece ter uma certa insuficiência na capacidade de apreender a totalidade das nuances de seus pensamentos. Como pontua Brentano: “O que percebe os atos dos sentidos externos é, portanto, de acordo com Tomás, uma faculdade sensorial interna distinta deles, o *sensus communis*.”³³ (Brentano, 1924, p. 176). Continua:

forme psychique que se conserve en nous, à l'état latent, le peuple des souvenirs et des images; et bien des opérations psychiques, même des opérations de connaissance, comme celles du sens, peuvent se produire en nous sans que nous en ayons conscience, c'est-à-dire sans que nous les connaissions elles-mêmes explicitement par un retour sur elles de l'intelligence, s'emparant d'elles pour se les signifier à elle-même.” [original, assim como os seguintes].

³² No original: “Der einzige Philosoph von Bedeutung, der, wie es scheint, auf einem wenigstens ähnlichen Wege zur Annahme unbewußter Seelentätigkeiten geführt wurde, war meines Wissens Thomas von Aquin. Und seine Theorie ist von der Art, daß man nicht wohl glauben kann, er habe über diese Frage reiflich nachgedacht.”

³³ No original: “Was die Akte der äußeren Sinne wahrnimmt, ist daher nach Thomas ein von ihnen verschiedenes, inneres Sinnesvermögen, der *sensus communis*.”

Sem a suposição de um número quase infinito de sentidos e órgãos sensoriais, que um corpo finito obviamente não seria capaz de abarcar, ele não teria sido capaz de perceber a generalidade da consciência para todos os atos individuais de acordo com seus princípios. Tomás apresenta uma teoria completamente diferente para a consciência do pensamento da mente (*intellectus*). Ele a considera incorpórea e, portanto, capaz de refletir sobre si mesma. Desse ponto de vista, portanto, nada impede que ele reconheça seus próprios atos. (Brentano, 1924, p. 176).³⁴

Dessa forma, Brentano evidencia que, para Tomás, a mente não é simplesmente um conjunto de percepções sensoriais, mas uma faculdade autônoma e autorreflexiva, capaz de uma introspecção que ultrapassa as barreiras do corpo material. Em outras palavras, a incorporeidade do *intellectus* torna possível uma consciência plena de seus próprios processos, sem depender exclusivamente dos dados captados pelos sentidos físicos.

Dando voz ao Boi Mudo da Sicília, é válido apresentar, de maneira direta, o que Tomás pensava acerca da operação dos sentidos e da consciência. Conforme expresso:

[...] deve-se dizer que o sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas. É, portanto, ao *sensus communis* que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos. Por exemplo, quando alguém vê que está vendo. Isso não pode ser feito pelo sentido próprio que

³⁴ “Ohne die Annahme einer geradezu unendlichen Menge von Sinnen und Sinnesorganen, die offenbar ein endlicher Leib zu um fassen nicht fähig wäre, hätte er nach seinen Prinzipien die Allgemeinheit des Bewußtseins für alle Einlichen Akte dennoch nicht durchführen können. Für das Bewußtsein vom Denken des Verstandes (*intellectus*) gibt Thomas eine ganz andere Theorie. Dieser gilt ihm als unkörperlich und darum als fähig, auf sich selbst zu reflektieren. Von dieser Seite steht also der Kenntnis seiner Akte durch ihn selbst nichts im Wege.”

não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado. É nessa modificação que se realiza a visão, e dela resulta uma outra no *sensus communis*, que percebe a própria visão. (Aquino, 2009, p. 433.; Sum. Theol. I,q.78,a.4).

Esta passagem revela, de modo rigoroso, a distinção essencial que Tomás faz entre os diversos modos de apreensão sensorial. O sentido próprio, limitado à percepção imediata da forma, não alcança a capacidade reflexiva que caracteriza o *sensus communis*, faculdade interna que integra as múltiplas apreensões sensoriais sob um conceito unificado e permite, assim, que a própria visão se torne objeto de reflexão.

Destarte, a proposta aquiniana configura uma hierarquia epistemológica na qual os dados brutos dos sentidos são elevados a um nível de compreensão que transcende a mera aparência. O *sensus communis* atua como mediador entre o imediato e o reflexivo, possibilitando que a alma, incorpórea por sua natureza, se volte para si mesma e reconheça os próprios atos de percepção. Essa distinção não só esclarece a dinâmica interna da consciência, mas também fundamenta a capacidade do *intellectus* de superar as limitações físicas, promovendo assim uma autorreflexão que é indispensável para a plena realização do conhecimento.

O ESPETÁCULO DE DESCARTES: ENTRE TRAUMAS E FETICHES

René Descartes é frequentemente alçado à posição de fundador da Modernidade filosófica. Uma leitura precipitada ou comprometida poderia sugerir que ele instaurou uma ruptura absoluta, dissipando as sombras da tradição medieval ocidental, impregnada de sua densa intersecção com o pensamento cristão.

No entanto, uma análise mais rigorosa revela que Descartes não extingue, mas antes redireciona a luz da filosofia, inscrevendo-se em uma continuidade dialética que, longe de ser um despertar abrupto, preserva a chama especulativa que jamais se extinguiu no horizonte medieval, apesar das objeções daqueles que a tomam, equivocadamente, como uma era de trevas.

Responsável pela gênese do Racionalismo, campo epistemológico que defende a possibilidade de se alcançar a verdade por meios puramente *a priori* —

isto é, independente da experiência sensorial — Descartes concentra, na figura do Eu, a faculdade responsável por apreender a realidade, fundamentando-se na *liberdade da vontade* que, sem amarras, *emite julgamentos* conforme os conteúdos que o *entendimento* pode captar³⁵. Eventuais equívocos do *entendimento*, portanto, são compreendidos como o resultado de um uso inadequado dessa liberdade³⁶. (Beserra, 2024, pp. 98-99).

Na quarta parte de seu *Discurso do Método*, Descartes profere a célebre proposição “*Cogito, ergo sum*”³⁷ (Descartes, 1973, p. 54), na qual o *cogito* não se apresenta meramente como uma dedução lógica ou uma sucessão de ideias, mas como um fato inegável. Ainda que o filósofo confesse a supremacia da razão e de suas faculdades aparentes, é possível discernir, em seus escritos e cartas, vestígios de uma proto-teoria do inconsciente, insinuando que nem todos os processos psíquicos se revelem sob a luz da consciência.

No *Discurso do Método*, Descartes relata os nove anos em que se dedicou, preferencialmente, à postura de *espectador*, abstendo-se de se envolver ativamente nas comédias que o destino lhe apresentava, deixando a atividade para os *atores*³⁸. O filósofo e pesquisador Eshleman, em seu artigo *The Cartesian Unconscious*, utiliza essa metáfora do *ator* e do *espectador* como exemplo paradigmático para fundamentar uma teoria da mente inconsciente na tradição cartesiana. Segundo Eshleman:

Apenas contingentemente relacionado ao seu corpo, o espectador 'no teatro cartesiano', para usar um dos favoritos de Dennett, paira sobre o mundo que observa indiretamente por meio de ideias formadas em sua mente e não é afetado por ele. Ele também desfruta de uma vida mental perfeitamente autotransparente: nada pode ocorrer em sua mente do qual ele não esteja consciente.³⁹ (Eshleman, 2007, p. 298).

³⁵ Cf. Descartes, 1973, p. 125.

³⁶ Cf. Descartes, 1973, p. 128.

³⁷ “eu penso, logo existo”, em português.

³⁸ Cf. Descartes, 1973, p. 52.

³⁹ Only contingently related to its body, the spectator ‘in the Cartesian theater’, to use one of Dennett’s favorites, hovers over and remains unaffected by the world it indirectly observes via ideas formed in its mind. It also enjoys a perfectly self-transparent mental life: nothing can occur in its mind of which it is not conscious.

Em contraste, ao abordar o *ator*, Descartes apresenta uma figura profundamente enraizada na corporalidade e na emoção, cuja orientação pelo sentimento, embora essencial para a ação, pode levá-lo ao engano acerca dos motivos que lhe movem. Expõe Eshleman:

[...] ele descreve o ator como um sujeito integralmente relacionado ao seu corpo, cujas emoções fornecem a orientação necessária para navegar com sucesso pelo mundo, mas também um sujeito que pode se enganar sobre o que e por que se sente como se sente. Como as emoções desempenham um papel crucial na orientação da ação, o ator-sujeito pode, conseqüentemente, não entender por que age.⁴⁰ (Eshleman, 2007, p. 299).

A partir dessas distinções, evidencia-se uma profunda tensão na concepção cartesiana: enquanto o *espectador*, detentor de uma transparência mental absoluta, representa o ideal do autoconhecimento infalível, o *ator*, imerso na esfera das emoções, revela as limitações dessa autopercepção.

O fato de o *ator* poder enganar-se quanto aos seus próprios sentimentos e, por consequência, quanto às razões de suas ações, sugere que há processos psíquicos – possivelmente antecedentes ou paralelos à consciência plena – que operam de forma oculta.

Assim, essa divisão entre o *espectador* e o *ator* não apenas ilustra a dualidade entre razão e emoção, mas também aponta para uma proto-teoria do inconsciente, na qual os erros e as distorções emocionais indicam a presença de uma dinâmica psíquica que escapa ao acesso consciente pleno.

Concentrando-se na figura do *ator*, percebe-se que sua imersão nas emoções o torna suscetível a impressões traumáticas e fetiches de origem obscura ou esquecida. Essa lacuna, que diverge com a clareza e o acesso pleno do *espectador* aos eventos e suas justificativas, abrem um espaço epistemológico onde o inconsciente pode se manifestar. Enquanto o espectador representa a consciência que conhece e explica cada fenômeno, o *ator*, submetido à influência dos impulsos

⁴⁰ [...] he describes the actor as a subject integrally related to its body, whose emotions provide necessary guidance for successfully navigating the world, but also a subject that can be mistaken about what and why it feels the ways that it does. Since the emotions play a crucial role in action guidance, the actor-subject can, consequently, fail to understand why it acts.

afetivos, revela a existência de processos psíquicos latentes que escapam à plena consciência.

No contexto de sua correspondência com Chanut, Descartes revela um episódio peculiar de sua juventude, no qual desenvolveu uma inclinação amorosa por mulheres com um ligeiro estrabismo. Somente mais velho compreendeu que essa predileção estava vinculada a uma memória de sua infância, na qual o olhar de uma menina com essa característica fora associado à experiência da paixão. Como visto:

Quando eu era criança, amava uma menina da minha idade que tinha um leve estrabismo. A impressão causada pela visão em meu cérebro quando eu olhava para seus olhos não muito focados ficou tão intimamente ligada à impressão simultânea que despertou em mim a paixão do amor que, por muito tempo, quando eu via pessoas com estrabismo, sentia uma inclinação especial para amá-las simplesmente porque tinham esse defeito; e eu não sabia que era por isso. Mas assim que refleti sobre isso e vi que era um defeito, não fui mais afetado por ele. (Descartes, 2017, p. 201).⁴¹

Essa conexão inconsciente entre um traço físico e uma resposta afetiva demonstra que, para além da transparência cartesiana da mente, há registros que escapam ao acesso imediato da consciência.

Essa mesma concepção se manifesta em sua carta a Arnauld, de 1648, onde Descartes afirma que certas sensações deixam rastros na estrutura cerebral sem, no entanto, serem acessíveis à recordação voluntária:

[...] mas estou convencido de que os bebês nunca tiveram concepções puras, mas apenas sensações confusas. Essas sensações deixam no cérebro traços que permanecem por toda a vida; mas não são suficientes para nos permitir observar que as sensações que

⁴¹ “When I was a child I loved a little girl of my own age who had a slight squint. The impression made by sight in my brain when I looked at her not-quite-focussed eyes became so closely connected to the simultaneous impression that aroused in me the passion of love that for a long time afterwards when I saw persons with a squint I felt a special inclination to love them simply because they had that defect; and I didn’t know that that was why. But as soon as I reflected on it and saw that it was a defect, I was no longer affected by it.”

nos chegam quando adultos são como as que tínhamos no útero de nossa mãe, porque isso envolveria lembrar as que tínhamos no útero, e isso, por sua vez, exigiria um certo ato reflexivo do intelecto - uma certa memória intelectual - que não estava em uso no útero. (Descartes, 2017, p. 207).⁴²

Aqui, sugere-se um mecanismo pelo qual conteúdos psíquicos, embora persistam na estrutura do sujeito, permanecem excluídos do campo da consciência.

Além das inclinações amorosas inexplicáveis, Descartes também reconhece que eventos traumáticos podem gerar aversões duradouras sem que o indivíduo tenha memória do evento original. Ele exemplifica com casos em que um cheiro ou um animal despertam repulsa sem causa aparente, pois, na infância, esses estímulos estiveram associados a experiências negativas das quais o sujeito não se recorda:

E, por exemplo, é fácil pensar que as estranhas aversões de alguns, que os impedem de suportar o odor das rosas ou a presença de um gato, ou coisas semelhantes, provêm apenas do fato de terem sido no começo de suas vidas fortemente ofendidos por quaisquer objetos parecidos, ou então de terem compartilhado do sentimento de suas mães, que se viram por eles ofendidas quando grávidas; [...] sem que ninguém tivesse reparado nisso ou que em seguida restasse qualquer lembrança, embora a idéia da aversão que tivera então por estas rosas ou por este gato permaneça impressa em seu cérebro até o fim da vida. (Descartes, 1973, p. 275).

Esse mecanismo cartesiano sugere que impressões emocionais podem permanecer ativas e determinantes no comportamento, mesmo quando sua origem se encontra oculta à consciência. Assim, a filosofia cartesiana abre espaço para

⁴² “[...] but I’m convinced that infants have never had any pure conceptions but only confused sensations. These leave in the brain traces that remain there for life; but those don’t suffice to enable us to observe that the sensations that come to us as adults are like the ones we had in our mother’s womb, because that would involve remembering the ones we had in the womb, and that in turn would require a certain reflective act of the intellect— a certain intellectual memory—which wasn’t in use in the womb.”

uma hipótese do inconsciente, na qual a experiência subjetiva não é apenas determinada pela razão clara e distinta, mas também por marcas psíquicas que operam sem conhecimento direto do sujeito.

Em suma, a distinção que Descartes traça entre o *espectador* — que desfruta de uma transparência completa de sua atividade mental — e o *ator* — profundamente imerso nas emoções e sujeito a traumas ou fetiches esquecidos — revela uma dualidade essencial. Tal dualidade não apenas evidencia a separação entre a razão elucidada e os impulsos afetivos, mas também insinua a existência de processos psíquicos latentes, que operam fora do domínio da plena consciência.

Assim, podemos concluir que a abordagem cartesiana, longe de se limitar à transparência da mente, aponta para uma complexa estrutura subjetiva na qual o ator, por estar imerso em sua corporalidade emocional, abre espaço para uma proto-teoria do inconsciente. Essa dinâmica demonstra que a verdade da experiência humana não reside exclusivamente na clareza do pensamento, mas também na obscuridade dos traços afetivos que, silenciosamente, influenciam e determinam nossas ações.

PETITES PERCEPTIONS E LEI DA CONTINUIDADE: AS CONTRIBUIÇÕES DE LEIBNIZ

Gottfried Leibniz surge como figura central ao abordar aquelas informações que escapam à imediata consciência aparente. Suas contribuições filosóficas constituem um dos alicerces para a constituição do conceito de inconsciente, pois sua filosofia não se restringe à clareza da razão, mas se expande para além dos limites do que é perceptível. Ao introduzir as *petites perceptions*⁴³, Leibniz inaugura uma lacuna que a consciência, por sua natureza, não apreende ou, deliberadamente, ignora. Revelando assim uma atividade mental velada que opera à margem do acesso consciente.

Na *Monadologia*, Leibniz procede a uma distinção meticulosa dos diferentes modos pelos quais o ser manifesta suas faculdades: começando com as *percepções*, entendidas como estados transitórios que, embora passageiros, condensam uma multiplicidade de elementos na unidade indivisível da substância⁴⁴; em seguida, as *sensações* ou *apetições*, que surgem quando determinadas impressões se

⁴³ “pequenas percepções”.

⁴⁴ Cf. Leibniz, 1973, p. 64.

evidenciam com maior clareza, adquirindo relevo e sendo, por conseguinte, fixadas na memória; e, finalmente, define as *apercepções*, as quais envolvem um ato reflexivo em que o sujeito se volta sobre si mesmo, alcançando a autoconsciência de seus próprios estados internos – fortemente similar ao *sensus communis* de Tomás de Aquino. (Marques, 2017, p. 70).

No artigo 21 da *Monadologia*, Leibniz introduz o conceito de *petites perceptions* como aquelas percepções sutis e elementares que apreendem o mais simples e numeroso contido na substância⁴⁵. Nos *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, ele ilustra essa ideia por meio da experiência auditiva do bramido do mar: ao ouvirmos o rugir das ondas na praia, não percebemos diretamente cada um dos inúmeros ruídos individuais que o compõem, mas sim sua síntese em um único som. No entanto, essa totalidade sensível é formada por uma concatenação quase infinita de pequenas vibrações sonoras que, embora não sejam distinguidas isoladamente pela consciência, são captadas por essas micropercepções latentes⁴⁶. Assim, é às *pequenas percepções* que cabe a tarefa de registrar essa multiplicidade imperceptível, evidenciando que a percepção consciente emerge de uma trama de processos psíquicos subjacentes, que operam além do alcance imediato da reflexão. (Antognazza, 2016, p. 96).

As *petites perceptions* não só revelam os detalhes pormenores, mas constituem a base de uma ordem natural que sustenta a física leibniziana. Ao introduzir a *Lei da Continuidade*⁴⁷, Leibniz postula que toda mudança de estado ocorre por meio de uma sucessão infinita de estágios intermediários, cada um deles dotado de uma sutileza que se recusa a se dissolver em absoluto repouso. Assim, a transição de um corpo em movimento para o repouso absoluto torna-se uma impossibilidade lógica, pois a redução gradual do movimento, por infinitos degraus, jamais eliminaria por completo o movimento inerente à matéria. (Marques, 2017, p. 72).

Na interseção entre a *Lei da Continuidade* e as *petites perceptions* desdobra-se, na filosofia leibniziana, um campo fértil para o inconsciente, onde se faz presente de forma sutil e profunda. Esse fenômeno, entretanto, passa quase

⁴⁵ Cf. Leibniz, 1973, p. 65.

⁴⁶ Cf. Leibniz, 1973, p. 118.

⁴⁷ “[...] ela significa que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do médio, tanto nos graus como nas partes [...]” (Leibniz, 1973, p. 120).

por imperceptível por múltiplos motivos: por sua minúscula dimensão – como ocorre com os sons de tonalidade quase inaudível; por sua multiplicidade – evidenciada na profusão de ondas que compõem um bramido ou na variedade de instrumentos que compõem uma sinfonia; por sua união – comparável à complexa mistura de temperos; ou, por fim, por hábito – tal como a percepção que se acostuma com o contínuo movimento de um moinho ou se torna insensível ao aroma persistente de um ambiente que frequenta constantemente⁴⁸.

Nas palavras de Deleuze (1993, p. 90): “As *petites perceptions* constituem a poeira obscura do mundo, as profundezas obscuras que cada mônada contém”⁴⁹, ao sugerir que tais percepções não apenas formam o substrato imperceptível da experiência, mas também preparam o terreno para a percepção consciente. Dessa forma, a distinção entre as *pequenas percepções*, percepção e apercepção torna-se central para compreender o modo pelo qual a consciência emerge da infinita complexidade das representações monádicas. Enquanto as *pequenas percepções* operam na obscuridade do mundo interno da mônada, a percepção se desdobra como a seleção de certos conteúdos, e a apercepção os eleva à clareza da consciência refletida⁵⁰.

Deleuze aprofunda essa noção ao argumentar que as *petites perceptions* situam-se aquém do limiar da consciência, estando por assim dizer em um regime de virtualidade. Em suas palavras:

Toda consciência é uma questão de limiar. Em cada caso, provavelmente teríamos que dizer por que o limiar é marcado onde está. No entanto, se considerarmos os limiares como unidades mínimas de consciência, as *pequenas percepções* são, em cada caso, menores do que o mínimo virtual e, nesse sentido, são infinitamente pequenas. As que são selecionadas em cada ordem são as que estão engajadas em relações diferenciais e, portanto, produzem a qualidade que surge no determinado limiar da consciência. (Deleuze, 1993, p. 88).⁵¹

⁴⁸ Cf. Leibniz, 1973, pp. 117-118.

⁴⁹ “Inconspicuous perceptions constitute the obscure dust of the world, the dark depths every monad contains.”

⁵⁰ Cf. Frank, 2015, p. 69.

⁵¹ “All consciousness is a matter of threshold. In each case we would probably have to state why the threshold is marked where it is. Yet if we take thresholds to be so many minimal units of consciousness, tiny perceptions are in each instance smaller than the virtual minimum and, in this

Dessa forma, ao reconhecer que o limiar da consciência não é um dado fixo, mas um efeito dinâmico da interação diferencial das *pequenas percepções*, Deleuze radicaliza a contribuição de Leibniz para uma teoria do inconsciente. A consciência não emerge abruptamente, mas sim por gradação, resultado de um jogo incessante entre determinação e virtualidade. Nesse sentido, a teoria das *pequenas percepções* antecipa as discussões contemporâneas sobre os processos subliminares da mente e a formação da subjetividade, estabelecendo um elo conceitual entre a metafísica clássica e as abordagens pós-modernas da consciência e do inconsciente.

KANT E AS MAGNITUDES NEGATIVAS COMO INTERMEDIADORAS

Embora Kant seja amplamente reconhecido, sobretudo por meio de suas Obras Críticas⁵² — que inauguraram a *Revolução Copernicana* na Filosofia⁵³ e o estabeleceram como uma das figuras centrais do pensamento moderno e de toda a tradição filosófica ocidental —, é imperioso recordar que sua investigação sobre os recantos mais obscuros da mente remonta a um período anterior a essas *magnus opus*.

De fato, quase duas décadas antes da publicação da Primeira Crítica, Kant já delineava, em seu *Ensaio para introduzir o conceito de Magnitudes Negativas na Sabedoria Mundana*, uma reflexão profunda que transpunha o rigor matemático do conceito de magnitudes negativas para o campo da psicologia⁵⁴. Nesse texto precursor, evidencia-se a inquietação kantiana quanto ao surgimento e ao esquecimento dos pensamentos, antecipando, de modo sutil e inovador, os debates posteriores sobre os limites da consciência e os processos mentais que operam além dela.

Kant defende que a supressão de um pensamento não ocorre de maneira desatenta, mas requer uma atividade contrária — um esforço intencional — para

sense, are infinitely small. *The ones selected in each order are those engaged in differential relations*, and hence they produce the quality that issues forth at the given threshold of consciousness.”

⁵² A saber, *Crítica da Razão Pura* (1ª edição 1781), (2ª edição 1787), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).

⁵³ Cf. Kant, 2012, p.32.

⁵⁴ Cf. Liebscher e Nicholls, 2017, p. 10.

que seu conteúdo seja eficazmente suprimido. Assim como se impõe um esforço proporcional para cessar um pensamento de tristeza e angústia, é igualmente necessário um esforço equivalente para abrandar uma representação que é positiva e incita o riso em momentos de seriedade. Kant compara este processo à relação matemática pela qual o número subtraído de seu inverso negativo resultava invariavelmente em zero — isto é, para transitar do 21 ao 0, é imprescindível empregar o -21. Argumenta Kant:

Mas todos sabem quanta atividade é necessária para isso [suprimir um pensamento], de modo que a abstração pode ser chamada de atenção negativa, ou seja, uma ação real, que se opõe àquela ação pela qual a representação se torna clara e, por meio do vínculo com ela, alcança o zero ou a falta da representação clara. Pois se fosse uma simples negação ou falta, não exigiria o trabalho de uma força, assim como nenhuma força é necessária para que eu desconsidere algo que eu nunca tive motivos para saber. (Kant, 1977, pp. 155-156).⁵⁵

Portanto, para Kant, o esquecimento ou a supressão de um pensamento demanda um esforço ou atividade da mente cuja origem permanece muitas vezes oculta à experiência consciente. Ao introduzir o conceito de *atenção negativa*, ele corrobora a ideia de que a abstração não é mera ausência, mas envolve sempre um trabalho ativo de reprimir certos conteúdos mentais.

Nesse sentido, o filósofo parece indicar a existência de uma atividade reguladora que opera fora do alcance direto da consciência, coordenando a sucessão e a substituição de pensamentos de forma que esses processos não se manifestam plenamente no campo da experiência. Como vemos em:

Mas uma atividade maravilhosa está oculta nas profundezas de nosso espírito e não percebemos durante o exercício, porque as

⁵⁵ “Pero cualquiera sabe cuanta actividad se requiere para esto, de modo tal que se puede llamar a la abstracción, atención negativa, esto es, un verdadero obrar, que se opone a aquella acción por la cual la representación se hace clara, y por medio del enlace con ella logra el cero o la falta de la representación clara. Pues si fuese una simple negación o carencia no se requeriría el trabajo de una fuerza, como no es necesaria ninguna fuerza para que yo ignore algo que nunca tuve motivo para conocer.”

ações são muitas e cada uma delas é representada apenas vagamente. As demonstrações disso são conhecidas por todos; basta examinar as ações despercebidas que ocorrem em nós quando lemos para ficarmos surpresos. (Kant, 1977, p. 156).⁵⁶

Neste trecho, Kant retoma o conceito das *petites perceptions* de Leibniz, reafirmando que as operações da mente são compostas por uma miríade de minúsculas ações, tão diminuídas que, isoladamente, escapam à representação plena na consciência⁵⁷. Ele defende que o fluxo da atividade mental se constitui de incontáveis partes – comparáveis, por analogia, ao exemplo proposto por Leibniz do bramido que resulta da somatória de inúmeras ondas imperceptíveis, ou à constituição de um livro, que, embora possua uma forma sólida, é formado por uma infinidade de partículas elementares, tais como prótons, elétrons e nêutrons (estes, por sua vez, compostos por quarks e léptons – segundo a física contemporânea, que Kant não tinha conhecimento em sua época).

Todavia, Kant distingue tais operações mentais dos processos puramente materiais, enfatizando que, enquanto a matéria é passível de alteração somente por causas externas, o espírito, por sua própria natureza, pode ser modificado por uma causa interna. Essa distinção é fundamental para sua tentativa de incorporar à filosofia o conceito de *magnitudes negativas*, posicionando a atividade espiritual como oposta à inércia material, e revelando que o esquecimento ou a supressão de um pensamento não são meras ausências, mas sim produtos de uma ação interna deliberada – uma *atenção negativa* que relega certos conteúdos ao oculto, mediante o esforço desconhecido de suprimi-las⁵⁸.

Ainda na mesma seção, Kant distingue com rigor entre a mera ausência de um pensamento e sua supressão ativa, apontando que o esquecimento de um pensamento que já se fez presente na mente constitui um fenômeno positivo de privação, e não uma simples omissão passiva. Conforme expresso:

⁵⁶ “ Pero una actividad maravillosa está escondida en las profundidades de nuestro espíritu y no la notamos durante el ejercicio porque las acciones son muchas, y cada una en particular se representa sólo oscuramente. Las demostraciones de esto son conocidas por todos; basta examinar las acciones inadvertidas que ocurren en nosotros cuando leemos, para quedar asombrados.”

⁵⁷ Cf. Kitcher, 2017, pp. 14-15.

⁵⁸ Cf. Kant, 1977, p. 156.

O fato de eu não ter um determinado pensamento agora, mesmo que ele não tenha existido antes, é cem por cento compreensível o suficiente se eu disser: ‘Eu deixo de pensar isso’, pois essa palavra significa a falta de razão, pela qual se entende a falta de consequência. Mas se isso significa: Por que um pensamento que existia há pouco tempo não existe mais em mim, então a resposta anterior é completamente nula e sem efeito. Pois esse não-ser é agora uma privação, e a omissão tem então um significado muito diferente, a saber, a supressão de uma atividade que existia há pouco tempo. Essa é a pergunta que estou fazendo, e não me satisfaço tão facilmente com palavras. Na aplicação da regra mencionada acima a todos os casos da natureza, é necessário muito cuidado para não considerar falsamente algo negativo como positivo, o que acontece facilmente. (Kant, 1977, p. 157).⁵⁹

Aqui, Kant demonstra que o esquecimento não se configura um mero lapso - um vazio passivo —, mas sim como uma operação ativa da mente, que implica a supressão deliberada de um conteúdo previamente existente. Essa distinção revela que a ausência de um pensamento, quando advinda de sua extinção, representa uma privação efetiva, fruto de um esforço regulador da atividade mental.

Tal entendimento remete à analogia matemática já comentada, na qual a subtração de um número por seu oposto resulta em zero, ilustrando que o desaparecimento de um conteúdo não é simplesmente a ausência de atividade, mas o resultado de uma ação contrária que o cancele de forma integral.

Este lampejo é fundamental para compreender a dinâmica interna do pensamento kantiano pré-crítica, onde o ato de “deixar de pensar” se configura como uma ação positiva — a chamada “*atenção negativa*” —, que opera para

⁵⁹ “Que yo no tenga ahora cierto pensamiento aún cuando este tampoco haya existido antes, es por ciento suficientemente comprensible si digo: omito pensar esto; pues esta palabra significa la falta de razón, por la que se comprende la falta de consecuencia. Pero si significa: ¿por qué no existe ya en mí un pensamiento que poco antes existía? entonces la respuesta anterior es nula por completo. Pues este no-ser es ahora una privación, y la omisión tiene entonces un sentido muy distinto, a saber, la supresión de una actividad que poco antes existía. Esta es la pregunta que hago y respecto de ella no me contento tan fácilmente con palabras. En la aplicación de la regla mencionada a todos los casos de la naturaleza, es necesaria mucha cautela para no considerar falsamente algo negativo como positivo, lo que ocurre con facilidad.”

suprimir determinada representação, conduzindo o espírito ao estado de nulidade que simboliza a completa extinção daquela atividade mental⁶⁰.

Na primeira versão da *Crítica da Razão Pura*, Kant sustenta que não é possível conhecer um objeto enquanto mero objeto sensível, sem que este seja simultaneamente concebido como inteligível pelo intelecto. Em outras palavras, a atividade perceptiva não se esgota na experiência imediata do mundo sensível, mas transcende-a, subordinando-se à estrutura do pensamento.

A experiência do mundo fundamenta-se na própria impossibilidade de a razão transpor os limites do númeno. Assim, a ordem e a totalidade que caracterizam o mundo sensível emergem como pressupostos indispensáveis para a formação da percepção, erigindo o alicerce sobre o qual a razão estrutura seu edifício da razão. Contudo, essa totalidade não se apresenta na experiência de forma plena; ela se revela somente por intermédio da intuição *a priori*, ou do que poderíamos denominar de pensamento inconsciente. Assim, Kant indica que a multiplicidade dos fenômenos sensíveis escapa, em última instância, à razão consciente:

Assim, poder-se-ia dizer que a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma idéia, pois como não podemos nunca realizar numa imagem algo semelhante, permanece um problema sem solução. (Kant, 2001, p. 343 A328).

Ademais, a razão, entendida enquanto totalidade, revela-se irrepresentável para si mesma; ela necessita do inacessível *nous*, da intuição ou do pensamento inconsciente, para poder explicar-se⁶¹. As impressões que nos são dadas constituem, em essência, meras representações, e os fenômenos, em relação à razão, não se apresentam enquanto dados em si, mas apenas na experiência — são representações simples que, somente quando encadeadas segundo as regras da unidade da experiência, adquirem o status de objeto real:

⁶⁰ Cf. Hendrix, 2015, pp. 148-49.

⁶¹ Como visto em: “A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não cria, pois, conceitos (de objetos), apenas os ordena e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento pelo qual se constituem, segundo conceitos, as séries de condições.” (Kant, 2001, p. 546 A643).

Os fenômenos, porém, em relação a ele, não são dados em si, mas unicamente nesta experiência, porque são simples representações que só enquanto percepções significam um objeto real, isto é, quando essas percepções se encadeiam com todas as outras, segundo as regras da unidade da experiência. (Kant, 2001, p. 451 A495).

Dessa maneira, a concepção kantiana evidencia que o acesso à totalidade dos fenômenos sensíveis depende de uma atividade mental que se situa para além dos limites da razão consciente, demonstrando que a percepção, para se consolidar com base do conhecimento, deve necessariamente ser mediada por uma estrutura de intuição do pensamento inconsciente (Hendrix, pp 2015, 148-154).

Em conclusão, a discussão nos leva a reconhecer que a posição kantiana – ao afirmar que o conhecimento dos objetos sensíveis só se efetiva quando estes são concebidos de maneira inteligível pelo intelecto – revela de forma inequívoca a necessidade de uma mediação que transcende a mera experiência empírica. Kant, ao demonstrar que a totalidade dos fenômenos é acessível apenas por meio da intuição *a priori* e de processos de pensamento inconsciente, enfatiza os limites intransponíveis da razão consciente.

Assim, o debate encerra-se com a constatação de que a razão, por si só, não pode abranger a totalidade do mundo sensível sem a indispensável contribuição de uma atividade mental que opera de maneira pré-reflexiva – uma *atenção negativa* que suprime e organiza o fluxo incessante de representações. Este estalo, profundamente enraizado no método transcendental, não apenas fundamenta a Crítica de Kant ao conhecimento humano, mas também lança luz sobre a complexa relação entre o nosso mundo perceptivo e as condições *a priori* que o tornam inteligível.

O *DICHTER* SONÂMBULO: A ESCRITA DE GOETHE COMO UM MEIO PARA O INCONSCIENTE

Durante sua vida, Johann Wolfgang von Goethe empregava a expressão *escrita sonâmbula* para descrever seu processo de criação literária intuitiva, no

qual, imerso em um estado de quase transe, permitia que as palavras se desdobrassem de forma graciosa e quase automática⁶². Tal fenômeno revela, de maneira sutil, a íntima relação do *Dichter*⁶³ com as profundezas do inconsciente, cuja presença se evidencia em todas suas idiossincrasias — na incessante exploração da natureza humana, no fascínio pelo amor e na busca contínua pelo conhecimento, refletindo, assim, seu próprio *Bildungsroman*⁶⁴.

Assim, a escrita sonâmbula emerge como uma metáfora profética que sintetiza a imersão de Goethe na psique humana, permitindo-lhe forjar personagens de complexidade e veracidade ímpares por meio de uma narrativa fluida, rica e sincera. Um exemplo emblemático é a obra *Os Sofrimentos do Jovem Werther*⁶⁵, concebida num ímpeto de intensa dedicação emocional e temporal, que culminou em poucas semanas, imbuídas de um frenesi inexplicável que se reflete em cada uma das cartas que capturam os eventos que o *Dichter* vivenciava. (Bishop, 2010, pp. 27-28).

Na sua autobiografia confessional *De Minha Vida: Poesia e Verdade*, Goethe admite com notável sinceridade que o processo criativo — especialmente na composição de *Werther* — se deu de maneira quase inconsciente, como se estivesse em um estado de sonambulismo. Ele declara:

Como eu havia escrito esse opúsculo [*Werther*] quase inconscientemente, feito um sonâmbulo, acabei me admirando comigo mesmo quando o li novamente do início ao fim para fazer as modificações e melhorias necessárias. Contudo, na expectativa de que o tempo me distanciasse um pouco da obra e de que ainda me

⁶² Encontramos esse tipo de atividade também em Freud, em carta para um de seus mais queridos discípulos, Theodor Reik, ele escreve: “Ao tomar uma decisão de menor importância, sempre achei vantajoso considerar todos os prós e contras. Em questões vitais porém... a decisão deve vir do inconsciente, de algum lugar dentro de nós mesmos.” (apud DIJKSTERHUIS, 2004, p.586). Também encontramos referências sobre a relação íntima de Freud com os escritos de Goethe na sua biografia escrita por Roudinesco: “Recorrendo, nas mais diversas circunstâncias, a textos de Goethe, Freud atribui-se muito cedo um status análogo ao do príncipe das letras alemãs, seu escritor predileto.” (2016, p. 45).

⁶³ “Poeta” em alemão, alcunha atribuída a Goethe.

⁶⁴ Como podemos ver em *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, onde o escritor inaugura o conceito de *Bildungsroman* [Romance de Formação].

⁶⁵ Pode ser constatado em: “Aqui ele usa o termo *Unbewußt* para descrever o estado em que compôs *Werther*, comparando o processo de escrita ao sonambulismo e a uma confissão geral que lhe permitiu superar um elemento jovem e tempestuoso em sua própria personalidade.” [Here he uses the term *unbewußt* in order to describe the state in which he composed *Werther*, comparing the process of writing to sleepwalking, and to a general confession that enabled him to overcome a youthful and stormy element in his own personality]. (NICHOLLS, 2010, p. 98).

ocorressem, nesse intervalo, ideias que pudessem contribuir para melhorá-la, pedia a alguns amigos mais novos que lessem o manuscrito. O efeito sobre eles foi tanto maior, na medida em que foram pegos de surpresa, pois, contrariando meus hábitos, eu não havia contado a ninguém a respeito, tampouco revelado o que tinha exatamente em mente. (Goethe, 2017, p. 755).

Esse relato evidencia, de forma profunda, a fusão entre o consciente e o inconsciente no ato criativo goethiano. Goethe se mostra tão imerso na corrente interna de suas emoções e na fluidez de seu processo intuitivo que, ao reler a obra, não consegue discernir o que, de fato, foi produzido por ele mesmo. Tal situação não é meramente uma falha ou omissão, mas sim a marca indelével de um engajamento psíquico em que o pensamento se dissolve num estado de transe criativo.

Aqui, a escrita sonâmbula emerge como uma metáfora que revela a intensidade do fluxo de sentimentos – uma tempestade de impulsos íntimos que se articulam de maneira quase automática, deixando transparecer, por detrás das palavras, a complexa dinâmica do impetuoso espírito humano⁶⁶. Essa síntese entre a irrupção do inconsciente e a atividade literária consciente configura, para Goethe, a essência de seu processo criativo.

Esse processo foi de tal magnitude que definiu toda uma era na produção artística e filosófica alemã: o período conhecido como Goethezeit, que se estendeu de 1773 – com a publicação do primeiro livro que compõe o *Werther* até – até 1832, ano da morte de Goethe. Tal transformação não se limitou à mera inovação literária, mas instaurou um novo paradigma na vivência estética e na experiência artística. Gadamer, em *Verdade e Método*, elucida o impacto de Goethe ao explicar o conceito de *arte vivencial*:

O conceito de arte vivencial somente se torna consciente na sua circunscrição, quando deixa de ser auto-evidente que uma obra de arte representa uma transposição de vivências, e quando já não é auto-evidente que essa transposição se deve à vivência de uma

⁶⁶ Embora Goethe já estivesse ciente de seu processo desde muito jovem, ele demorou a expressar seu processo por considerar seu processo poético como um talento intrínseco, como algo inato. Cf. Safranski, 2017, p. 180.

inspiração genial que, com a segurança de um sonâmbulo, cria a obra de arte que, por sua vez, converter-se-á numa vivência para aquele que a recebe. Para nós, o século caracterizado pela auto-evidência desses pressupostos é o de Goethe, um século que é toda uma era, uma época. (Gadamer, 1999, p. 132).

A reflexão de Gadamer revela que, para Goethe, a criação artística não é apenas um ato de representação, mas uma manifestação vivencial que, ao emergir do fluxo quase sonâmbulo da inspiração, transforma-se na experiência íntima de quem a recebe. É precisamente essa fusão entre o ato criativo e a experiência do espectador que define a essência do que chamamos de arte vivencial.

Concluindo, o legado de Goethe não se esgota na inovação formal ou temática de sua obra, mas se estende à reconfiguração da própria experiência estética: a arte deixa de ser uma mera imitação da realidade para se constituir em uma vivência profunda, onde a inspiração, quase inconsciente, se torna o meio pelo qual o espírito se revela e se renova. Assim, o *Goethezeit* é, sobretudo, o tempo em que a estética e a experiência se entrelaçaram de modo irrevogável, abrindo caminho para uma nova compreensão do papel da arte na formação do ser.

A NATUREZA E O PROMETEU DE SCHELLING: O GÊNIO INCONSCIENTE

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling surge no cenário filosófico em um dos períodos de maior efervescência intelectual do Ocidente, quando a Alemanha se consolidava como o epicentro do pensamento europeu. Sua obra insere-se no contexto do *Goethezeit*, impactando todo o território teutônico com suas reflexões. O pensamento alemão dessa época voltava-se, para a investigação da natureza e do papel do gênio, investigação essa fortemente marcada pelo movimento pré-romântico alemão *Sturm und Drang*⁶⁷, que enfatizava o gênio criador e a expressão individual em oposição às normas rígidas da literatura racionalista de Gottsched⁶⁸. É através dos debates, com uma síntese vigorosa

⁶⁷ “Tempestade e Ímpeto”, em português.

⁶⁸ Cf. Carpeaux, 2013.

sobre o gênio, que Schelling inaugura o conceito de inconsciente de maneira sistemática e teórica na filosofia⁶⁹⁷⁰.

O conceito de gênio na filosofia schellinguiana adquire uma dimensão metafísica e redentora, alinhando-se à tradição prometeica que permeia o *Goethezeit*⁷¹. Assim como o titã Prometeu desafia os desígnios dos deuses e concede o fogo à humanidade, o gênio, perspectiva de Schelling, desvela verdades superiores por meio da intuição intelectual. A centralidade da intuição intelectual, retomada de Kant e retrabalhada por Schelling, permite que o gênio concilie os opostos – finito e infinito, Eu e Natureza, liberdade e necessidade – sendo o mediador dessa síntese gloriosa. (Machado, 1997).

Apesar da influência inicial da filosofia de Fichte, Schelling logo se afasta da concepção fichtiana da Natureza como um *Não-Eu*⁷². No prefácio de *Alma do Mundo*, intitulado *Organismo e Mecanismo*, ele afirma: “Assim a natureza descreveu com suficiente vastidão o amplo espaço que encerra com leis eternas e imutáveis, para, no interior dele, encantar o espírito humano com a aparência da ausência de lei.” (Schelling, 1973, p. 227).

O filósofo aponta que no âmago da Natureza podemos encontrar a sublime aparência da ausência de lei – a liberdade – que arrebatava o espírito com seu encanto. Porém com isso ele não descarta a importância das leis – a necessidade –, pois é somente através dessas leis que a Natureza se apresenta como um Eu, mas um Eu que só é possível de se manifestar através do ser humano, por meio de suas leis orgânicas. As leis orgânicas, como diz ele, referem-se ao Organismo, enquanto as leis eternas dizem respeito ao Mecanismo. Porém, Schelling ressalta que:

Basta que nossa observação se tenha elevado até a Idéia da natureza como um todo, para que desapareça a oposição entre mecanismo e organismo, que já há bastante tempo deteve os

⁶⁹ Cf. Hendrix, 2015, p.17.

⁷⁰ Ainda que Schelling seja creditado como o primeiro a tratar o conceito com rigor, a primeira menção ao conceito de inconsciente – “*Unbewusstsein*”, em alemão – é na obra *Aforismos Filosóficos*, de Ernst Platner. (Cf. Hendrix, 2015, p. 182).

⁷¹ Esta relação entra no imaginário alemão com Goethe, inspirando nos textos do Conde de Shaftesbury, com sua obra *Prometeu*.

⁷² Cf. DUDLEY, 2018; GONÇALVES, out de 2015, SCHELLING, 1973; VIEIRA, 2007.

progressos da ciência natural e que mesmo, para muitos, poderia ser contrária a nosso empreendimento. (Schelling, 1973, p. 227).

Essa aparente ausência de ordem, no entanto, não nega a existência de leis naturais; pelo contrário, evidencia uma harmonia mais profunda entre liberdade e necessidade, cuja reconciliação se dá por intermédio do gênio⁷³. O papel do gênio consiste, precisamente, em revelar essa unidade fundamental, dissipando as contradições surgidas da cisão originária do Eu Absoluto⁷⁴.

Enquanto manifestação da própria Natureza, o gênio emerge como um cataclisma – não no âmbito material, mas no domínio do Espírito. Seu impacto não reside na destruição, mas na transfiguração da realidade pela força da intuição. Tal intuição, conforme Lauth observa, distancia Schelling de Fichte ao postular uma intuição intelectual inconsciente, na qual o Eu metafísico se institui independente da lei moral:

Ao mesmo tempo, porém, Fichte também se distanciou da ideia atribuída a Schelling de uma intuição intelectual inconsciente, por meio da qual o eu foi novamente postulado como um eu metafísico em si mesmo em um sistema que, então, teve de conceber como absoluto não a lei moral, mas uma "necessidade superior" que reconsiderava além dela ou uma expressão de poder de si absoluto como um lado prático⁷⁵. (LAUTH, 2008, p. 50).

Essa distinção proporciona a Schelling maior liberdade especulativa, permitindo-lhe conceber a relação entre Sujeito e Natureza por meio da dialética entre consciente e inconsciente⁷⁶. É por meio da liberdade especulativa característica da filosofia schellinguiana que se estabelece sua *Naturphilosophie*, sua filosofia da Natureza, na qual a “atividade” inerente à própria Natureza manifesta-se como um princípio dinâmico de desenvolvimento.

⁷³ Schelling também faz uma separação entre a física empírica e a física especulativa tendo como inspiração a filosofia de Spinoza tendo em mente *natura naturans*, a natureza em processo de evolução, mudança, devir – que compreende o papel da Física Especulativa; *natura naturata*, a natureza é processo definido, cristalizada, em seu estado da arte no processo de vir-a-ser – que compreende o papel da Física Empírica. (VIEIRA, 2007).

⁷⁴ Cf. Hendrix, 2015, p. 19.

⁷⁵ “Pero al mismo tiempo, Fichte se había distanciado también de la idea atribuida a Schelling de una intuición intelectual inconsciente, mediante la cual el yo volvía a ser planteado como yo metafísico en sí en un sistema que luego, ciertamente, tenía que concebir como lo absoluto no la ley moral, sino una 'necesidad superior' que reconsidera más allá de ella o una expresión del poder propio absoluto como lado prático.”

⁷⁶ Cf. Ochoa, 2005, pp. 102-105.

Essa atividade conduz a transição da matéria inanimada para organismos conscientes-de-si, revelando-se, assim, análoga à atividade do pensamento que apreende um mundo inteligível, transcendendo a mera sucessão contingente de sensações⁷⁷. Dessa relação essencial entre pensamento e Natureza, emerge, em sua complexidade, o conceito de inconsciente schellinguiano. (Bowie, 2010, p. 71).

O inconsciente assume, assim, um papel mediador, pois é nele que se manifesta o primeiro ato de inteligência – ato que, por não ser livre, permanece inconsciente, mas do qual, paradoxalmente, brota a vontade livre e, conseqüentemente, a consciência. Pode-se pensar a relação entre consciente e inconsciente como dois pólos distintos de um campo eletromagnético, que se confrontam dialeticamente⁷⁸. Esse processo dialético entre consciente e inconsciente não pode ser pensado de maneira linear, mas sim como uma espiral ascendente, na qual o desenvolvimento do espírito e da Natureza ocorre de forma contínua e dinâmica. (Gonçalves, 2015).

Encontramos na arte o exemplo paradigmático dessa dialética na filosofia de Schelling. Enquanto síntese entre liberdade – Espírito – e necessidade – Natureza –, a produção artística reflete a conciliação entre consciente e inconsciente (Suassuna, 2018). Essa ideia é magistralmente expressa na *Filosofia da Arte*:

Até a própria natureza contém analogias e alusões distantes a esse tipo de relacionamento; a maneira pela qual os impulsos formativos (*Bildungstrieb*) dos animais se expressam é um exemplo, a maneira pela qual, com várias espécies, toda uma coletividade atua em conjunto, cada indivíduo como um todo, e o próprio todo como indivíduo. Tal estado de coisas dificilmente pode nos surpreender na arte, tanto mais que precisamente aqui, no nível mais alto da produção, vemos entrar novamente a antítese entre natureza e liberdade, visto que a mitologia grega, por exemplo, nos traz de volta a própria natureza na arte, como mostrarei mais especificamente mais adiante. No entanto, é precisamente apenas na arte que a natureza é capaz de efetuar tal concordância entre o indivíduo e a espécie (na ação, a natureza afirma seus direitos, embora menos obviamente, mais no todo do que no indivíduo, e

⁷⁷ Cf. Rosales, 2005, pp. 113-114.

⁷⁸ Para sobre a relação da *Naturphilosophie* e as ciências naturais, Cf. Gonçalves, 2005.

nesse indivíduo apenas por certos momentos). (SCHELLING, 2001, §42).

A arte não apenas imita a natureza, mas a revela em sua essência, tornando-se o meio supremo pelo qual o gênio comunica à humanidade o fogo prometeico que surge do elo entre a intuição intelectual inconsciente e a intuição artística. (Machado, 2006, pp. 40-41).

Não é apenas na arte que o inconsciente se manifesta, mas em toda a dinâmica da autoformação, esse movimento incessante pelo qual o espírito se reconhece a si mesmo. Como bem observa Schelling:

Há em nós dois princípios, um inconsciente, obscuro e um consciente. O processo de auto-formação [Selbstbildung] [...] consiste sempre em elevar à consciência o subsistente inconsciente em nós, em elevar à luz a escuridão inata em nós: melhor dizendo, em alcançar a clareza. O mesmo [acontece] em Deus, A escuridão vem antes, [e] a clareza irrompe da noite de sua essência. (Schelling, 2020, pp. 63-64).

A autoformação, portanto, não é senão a participação humana nesse drama ontológico, no qual cada um é chamado a iluminar, com a tocha da consciência, os recessos mais obscuros da própria interioridade. Eis o destino da subjetividade: tornar-se transparente a si mesma, não por anulação do obscuro, mas por sua transfiguração.

Vemos, assim, que a filosofia de Schelling se revela como um vasto e profundo empreendimento especulativo que busca reconciliar as forças antagônicas que permeiam tanto a existência humana quanto a estrutura do ser. A dialética entre o consciente e o inconsciente, entre necessidade e liberdade, entre matéria e o espírito, longe de ser um dilema insolúvel, constitui a própria dinâmica do real. Assim como Prometeu desafia os deuses do Olimpo para oferecer à humanidade o fogo, o gênio schellinguiano rasga o véu do imediato e revela a unidade originária entre pensamento e Natureza.

Entretanto, essa unidade não se dá pela supressão das tensões, mas por sua superação em um nível superior. A Natureza, longe de ser um simples objeto da

consciência, é compreendida como um processo dinâmico, onde o espírito se manifesta de forma gradual, culminando na consciência-de-si.

Destarte, a tarefa última do pensamento, conforme escrito por Schelling, não é a simples posse da verdade, mas o envolvimento com o seu devir. O inconsciente não é um obstáculo, mas o fundamento oculto de toda expressão criativa e intelectual. O espírito, portanto, não se realiza na negação da escuridão originária, mas na aceitação de que é precisamente dela que irrompe a luz da clareza. Assim, a filosofia torna-se não apenas uma investigação do ser, mas uma participação ativa no desdobramento do absoluto – um caminho pelo qual o humano se torna, enfim, aquilo que ele já era em potência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais deste artigo, evidencia-se que a reflexão sobre o inconsciente emerge como um eixo dialético que perpassa toda a tradição do pensamento ocidental, articulando de maneira inexorável os vestígios de um saber oculto que se desdobra ao longo das eras. Desde as primeiras indagações sobre a dualidade da alma em Platão e Aristóteles – onde já se intuía a existência de processos que escapam à completa razão – até a poderosa metáfora do *Palácio da Mente* em Agostinho de Hipona, onde o que estava oculto está no sótão, constata-se que a mente humana sempre reservou recantos de obscuridade, os quais moldam, de forma determinante nossa compreensão de subjetividade e da memória.

Adentrando na análise, encontramos em Tomás de Aquino uma profunda meditação sobre o *sensus communis*, que inaugura uma autorreflexão capaz de intermediar a experiência sensorial e a atividade mental, antecipando, assim, as complexas discussões contemporâneas acerca dos mecanismos do inconsciente.

Em sequência, Descartes, ao distinguir o *espectador* do *ator*, demonstra que a clareza da razão não abarca, de forma esgotada, a rica complexidade dos processos psíquicos – manifestos, inclusive, por meio de traumas, fetiches e intensos impulsos afetivos.

Leibniz, com suas *petites perceptions* e a elaboração da *Lei da Continuidade*, revela que a percepção do mundo se constitui de um conjunto de impressões sutis e latentes, que servem de alicerce para a experiência consciente.

Kant, por sua vez, ao investigar as *magnitudes negativas* e o conceito de *atenção negativa*, comprova que o ato de esquecer ou de suprimir um pensamento não é uma mera lacuna, mas sim uma operação ativa da mente, cuja eficácia repousa justamente na sua natureza pré-reflexiva.

Em Goethe, a *escrita sonâmbula* sintetiza, de maneira singular, a indissociável união entre o inconsciente e o consciente, revelando que o fluxo criativo se origina de um estado de profunda imersão emocional e intuitiva.

Com Schelling temos a primeira sistematização filosófica do conceito de inconsciente de maneira rigorosa e teórica. Em seu pensamento, o inconsciente não se configura como um simples vazio, mas como o substrato essencial que torna possível o surgimento da consciência reflexiva. Dialogando com as correntes do *Sturm und Drang* e sendo vanguardista do Romantismo e Idealismo Alemão, evidencia a dialética em que o consciente e o inconsciente se interpenetram e se definem mutuamente, sendo o primeiro derivado do oculto que permanece como a essência originária da existência, por meio do gênio e sua intuição intelectual inconsciente.

Em suma, cada capítulo deste estudo contribui para a compreensão de que o inconsciente não representa um vácuo ou a simples ausência de atividade, mas sim uma dimensão intrínseca e dinâmica da mente, cuja manifestação é múltipla e interconectada. Esta continuidade histórica ressalta a necessidade de reconhecer e investigar os processos latentes que estruturam o comportamento e o conhecimento humano, abrindo assim caminho para novas e enriquecedoras perspectivas na filosofia, na psicanálise e nas ciências cognitivas.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Confissões. Coleção **Os Pensadores VI**. São Paulo, SP: Abril S.A., 1973.
- AGOSTINHO. **De Trinitate Livros IX - XIII**. Prior Velho: Paulinas Editora, 2007.
- ANTOGNAZZA, M. R. **Leibniz: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- ARISTÓTELES, **De Anima**. São Paulo: Editora 34, 2021.
- ARISTÓTELES, **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n°9 - Metafísica Livro IX e X**. Campinas: Setor de Publicações, 2004.
- ARISTÓTELES, **Parte dos Animais**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- AQUINO, T. **Suma Teológica Vol.II**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BESERRA, A. S. Miragens do Negativo — A Experiência Humana em Descartes na Psicanálise. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa-BA, v.24, n.3, p.96-110, outubro, 2024.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**: São Paulo: Paulus, 2022.
- BISHOP, P. The Unconscious from the Storm and Stress to Weimar classicism: the dialectic of time and pleasure. Em: LIEBSCHER, Martin; NICHOLLS, Angus. **Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought**. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.
- BOWIE, A. The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious. Em: LIEBSCHER, Martin; NICHOLLS, Angus. **Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought**. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.
- BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. Zweite Ausgabe. Leipzig: Felix Meiner, Vol. I, 1924.
- CARPEAUX, O. M. **A história concisa da Literatura Alemã**. São Paulo: Faro Editorial, 2013.
- DELEUZE, G. **The Fold: Leibniz and the Baroque**. Londres: The Athlone Press, 1993.
- DESCARTES, R. As Paixões da Alma; Discurso do Método; Meditações. Coleção **Os Pensadores XV**. São Paulo, SP: Abril S.A., 1973.
- DESCARTES, R. **Selected Correspondence of Descartes**. [s.l: s.n.]. Disponível em: <[descartes1619.pdf](#)>, 2017.
- DIJKSTERHUIS, A. “Think Different: The Merits of Unconscious Thought in Preference Development and Decision Making”. **Journal of Personality and Social Psychology**, Vol. 87, No. 5, 586-598, 2004.
- DUDLEY, W. **Idealismo Alemão**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.
- JÚNIOR, A. B. A. **Platão e Freud: Duas Metáforas da Alma Humana**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1999.

ESHLEMAN, M. C. The Cartesian Unconscious. **North American Philosophical Publication**, Illinois, History of Philosophy Quarterly, Vol. 24, No. 3 (Jul., 2007), pp. 297-315.

FRANK, M. Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard. **Critical Horizons**, 5(1), p. 53-136.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

GOETHE, J. W. **De Minha Vida: Poesia e Verdade**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017.

GOETHE, J. W. **Fausto: Uma Tragédia**. São Paulo: Editora 34, 2013.

GOETHE, J. W. Prometeu: Fragmento Dramático, de Goethe. **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 11, p. 203-241.

GONÇALVES, M. C. F. A relação dialética entre Consciente e Inconsciente na Filosofia da Natureza do Jovem Schelling. **Síntese: revista filosófica**, Belo Horizonte - MG, v. 42, n. 133, 2015.

GONÇALVES, M. C. F. Construção, criação e produção na filosofia da natureza de Schelling. **dois pontos**: Curitiba, São Carlos, volume 12, número 02, p. 13-26, outubro de 2015.

GONÇALVES, M. C. F. Schelling: Filósofo da Natureza ou Cientista da Imanência?. Em: PUENTE, F. R.; VIEIRA, L. A. (Orgs). **As Filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

HENDRIX, J. S. **Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis**. Londres: Palgrave Macmillan Press, 2015.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas. **Diálogos: Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico**, Rio Pedras, num. 31, 1977.

KITCHER, P. Kant's Unconscious Given. Em: GIORDANETTI, P; Pozzo, R.; SGARBI, M. (Eds.). **Kant's Philosophy of the Unconscious**. Göttingen: Hubert & CO. GmbH & Co. KG, 2017

LAUTH, R. **Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte**. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidade de Málaga, 2008.

LECLERC, A. **Uma introdução à Filosofia da Mente**. Curitiba: Editora Appris Ltda, 2018.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia; Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*. Coleção **Os Pensadores XIX**. São Paulo, SP: Abril S.A., 1973.

LIEBSCHER, M.; NICHOLLS, A. Introduction: thinking the unconscious. Em: LIEBSCHER, Martin; NICHOLLS, Angus. **Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought**. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

MACHADO, R. O. **Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARITAIN, J. **Quatre Essais sur L'Esprit dans sa condition charnelle**. Paris: Alsatia Editions, 1956.

MARQUES, E. Consciência e autoconsciência em Leibniz. **Analytica**: Rio de Janeiro-RJ, vol 21 n° 1, 2017, p. 67-83.

NICHOLLS, A. The scientific unconscious: Goethe's post-Kantian epistemology. Em: LIEBSCHER, M; NICHOLLS, A. **Thinking the Unconscious Nineteenth-Century German Thought**. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

OCHOA, H. O Dilema de Schelling. Em: PUENTE, F. R.; VIEIRA, L. A. (Orgs). **As Filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. Fédon. Coleção **Os Pensadores III**. São Paulo, SP: Abril S.A., 1972.

PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PRATA, T. A. A Concepção Sartriana da Consciência na Perspectiva de Três Teorias Contemporâneas. **PROMETHEUS**, N° 28, Setembro-Novembro, 2018, p. 203-222.

PRATA, T. A. As Perspectivas de Brentano e Sartre sobre a auto-referencialidade da consciência. **Rapsódia**: São Paulo, n° 10, 2016, p. 42-62.

ROSALES, J. R. Limite e Realidade: Os Primeiros Passos no Sistema do Idealismo Transcendental. Em: PUENTE, F. R.; VIEIRA, L. A. (Orgs). **As Filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ROUDINESCO, E. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SAFRANSKI, R. **Goethe: Life as a Work of Art**. Nova Iorque: Liveright Publishing Corporation, 2017.

SCHELLING, F. W. J. **Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo**. Coleção **Os Pensadores XXVI**. São Paulo, SP: Abril S.A., 1973.

SCHELLING, F. W. J. **Filosofía del arte**. Madrid: Tecnos, 1999.

SCHELLING, F. W. J. **Organismo e Mecanismo**. Coleção **Os Pensadores XXVI**. São Paulo, SP: Abril S.A., 1973.

SCHELLING, F. W. J. **Preleções privadas de Stuttgart**. São Paulo: Editora Clandestina, 2020.

SUASSUNA, A. **Iniciação à Estética**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Fronteira Participações S.A., 2018.

TUPPINI, T. Kant, Blows of Tears. Em: GIORDANETTI, P; Pozzo, R.; SGARBI, M. (Eds.). **Kant's Philosophy of the Unconscious**. Göttingen: Hubert & CO. GmbH & Co. KG, 2017.

VIEIRA, L A. **Schelling**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2007.

APÊNDICE

Breves comentários sobre o inconsciente e o processo de aprendizagem

Brief comments on the unconscious and the learning process

Cláudio Lucas Vieira de Melo Galdino

Orientação: Tárík de Athayde Prata

Introdução

A intrincada relação entre o inconsciente e os processos de aprendizagem revela-se como um tema de vasta exploração nas diversas tradições teóricas, sobretudo na perspectiva psicanalítica. Ao examinar as formações do inconsciente emergentes em contextos educativos, D'Agord (2002) evidencia que mecanismos como os chistes e os devaneios em alteridade não apenas se manifestam, mas configuram-se como elementos fundamentais na edificação do conhecimento. O presente ensaio propõe uma reflexão sucinta, fundamentada em pressupostos psicanalíticos e epistemológicos, a fim de demonstrar que o inconsciente não se limita a interferir, mas, antes, enriquece e amplia os horizontes do processo de aprendizagem.

O Inconsciente e a Aprendizagem

Freud (1905)⁷⁹ propõe que o inconsciente seja entendido como um sistema psíquico autônomo, uma esfera interna que se revela por meio de formações particulares — chistes, atos falhos e sonhos —, expressões de uma ordem simbólica que vai além do mero pensamento racional. No contexto educacional, tais manifestações não se configuram como desvios acidentais, mas sim como elementos constitutivos de um processo dinâmico e simbólico de elaboração e ressignificação do conhecimento. Conforme D'Agord, “quando, em uma situação de aprendizagem, os sujeitos falam livremente sobre o tema investigado, não há como deter o rico processo de associações que uma palavra ou tema evoca” (2002, p.

⁷⁹ Nas citações que se tratam das obras de Freud, o ano referenciado se trata do ano da publicação original da obra.

156), sugerindo que o inconsciente, ao fluir livremente, amplifica e enriquece os horizontes da compreensão.

Chistes e a Construção do Conhecimento

Na análise de D'Agord, contata-se a influência transformadora dos chistes no processo de aprendizagem, ilustrada por um episódio em que alunos debatiam o conceito de magnetismo. Durante essa discussão, um estudante, de maneira provocativa, sugeriu que os piolhos poderiam ser a causa da atração entre a caneta e o papel – uma referência inusitada à eletricidade estática. Esse raciocínio, que inicialmente parece absurdo, revela um mecanismo inconsciente de elaboração, onde elementos provenientes de ordens lógicas distintas se entrelaçam para a construção de novas compreensões. Em consonância com a visão freudiana (1905), os chistes emergem como portadores da manifestação de conteúdos reprimidos, contribuindo para o processo cognitivo ao facilitar a circulação do humor e da associação livre. (D'Agord, 2002, pp. 158-160).

Devaneios em Alteridade e a Expansão Cognitiva

Outro elemento central abordado por D'Agord é o conceito de “devaneios em alteridade”. Em um projeto de aprendizagem voltado ao estudo do sistema solar, os alunos manifestaram suas potencialidades criativas ao estabelecer associações inusitadas, como a hipótese de que um pai, ao viajar para um planeta distante, pudesse retornar rejuvenescido, contrastando com a cronologia usual entre gerações. Tal devaneio não apenas desafia as convenções do tempo linear, mas também simboliza a confluência entre desejo e conhecimento. Conforme exposto por Freud (1908), as fantasias desempenham um papel estruturante na formulação de hipóteses, contribuindo decisivamente para a edificação do pensamento científico ao proporcionar um terreno fértil para a emergência de novas ideias. (D'Agord, 2002, pp. 160-166).

A Repetição e o Processo de Aprendizagem

A repetição se revela como um elemento central na intrincada interface entre o inconsciente e o processo de aprendizagem. Conforme exposto por D'Agord, um aluno que, na infância, nutria o desejo por um brinquedo denominado “Galax”, acabou, anos depois, por direcionar seus estudos para as galáxias. Essa escolha, longe de ser fruto do acaso, encarna o princípio freudiano de *Nachträglichkeit* – o efeito retroativo – pelo qual as experiências pretéritas são ressignificadas à luz de novos contextos (Freud, 1925). Assim, a aprendizagem não se configura como um mero acúmulo linear de informações, mas como um processo dinâmico de ressignificação e reconstrução simbólica que enriquece a nossa compreensão do mundo.

Considerações Finais

Destarte, os dados apresentados por D'Agord revelam que o inconsciente não constitui um mero fator de desordem no processo de aprendizagem, mas sim um elemento fundamental que opera por intermédio de chistes, devaneios e repetições carregadas de significado. Em vez de representar um entrave à racionalidade, o inconsciente atua como propulsor na formulação de hipóteses, expandindo o espectro das associações mentais e possibilitando abordagens do conhecimento que se distanciam da lógica convencional. Assim, ao reconhecer e integrar esses processos simbólicos e inexplorados nas práticas pedagógicas, a educação pode ser enriquecida, promovendo uma experiência de aprendizagem mais profunda e criativa.

Referências

D'AGORD, M. O Inconsciente na Sala de Aula. Vitória: **Ágora**, v. 5, n. 1, 2002, p. 155-174.

FREUD, S. **A Negativa**. Ed. Standard Brasileira (v. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (1925).

FREUD, S. **Escritores Criativos e Devaneios**. Ed. Standard Brasileira, (v. IX). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (1908).

FREUD, S. **Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente**. Ed. Standard Brasileira, (v. VIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (1905).

Dedico este trabalho à minha mãe,
Tarciana Vieira de Melo, que, apesar de
tudo, sempre acreditou e confiou em
mim e em meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, à minha mãe por tudo e por tanto, que até transborda.

À Maria Mariana da Silva Rodrigues, minha companheira em todas as situações.

A Diego Rafael Gonzaga de Lima, o pai que a vida me deu.

A Tárik de Athayde Prata, meu professor e orientador que me ajudou de incontáveis formas durante meu processo acadêmico.

Agradeço aos meus amigos da vida, que estão comigo há tantos anos que sequer me recordo de como os reconheci, em especial Dâmaris Gomes de Melo e Paulo Arruda Gomes.

Aos meus amigos que a Universidade proporcionou e espero que sejam para toda a vida, em especial Filipi Pereira de Melo e Gabriela Vitoria Chaves da Silva.

Ao Núcleo de Estudos de Filosofia Alemã da UFPE, pela parceria e ensinamentos, principalmente o Prof. Dr. Eduardo Nasser.

Por fim, agradeço os que aqui estão, os que não estão e os que se foram.

“Perdão, mas é um prazer, deveras; Entrar no espírito das eras; Ver como já pensou um sábio antes de nós; E a que sublimes fins temos chegado após”.

(Goethe, 2013, p. 79)