



CONSCIÊNCIA INTENCIONAL E AUTOCONSCIÊNCIA
AS TESES DE BRENTANO PERANTE AS TEORIAS DE ORDEM SUPERIOR

CONCIENCIA INTENCIONAL Y AUTOCONCIENCIA.
LAS TESIS DE BRENTANO ANTE LAS TEORÍAS DE ORDEN SUPERIOR

Pedro M. S. Alves
Universidade de Lisboa, Lisboa
psalves2@gmail.com

Para Lester Embree, em testemunho de amizade e de gratidão.

Resumen: En este artículo, examino algunas características importantes de las teorías de conciencia y autoconciencia de Brentano y Rosenthal. En particular, analizo la distinción entre estados mentales y estados conscientes, y la cuestión relacionada con de determinar si todos los estados mentales pueden convertirse en estados conscientes. Interpreto la teoría de Brentano como una teoría de la mente de un nivel que está de acuerdo con la fusión cartesiana entre los estados mentales y la conciencia. Argumento que los problemas que surgen de la posición de Brentano son, hasta cierto punto, superados por una teoría de orden superior, de modo que la posición de Rosenthal es más precisa. Sin embargo, estoy en desacuerdo con ambos en la interpretación de la conciencia de un estado mental como autoconciencia. Desarrollo los fundamentos de una teoría basada en la primacía del organismo y su mundo vital, y de la experiencia consciente como la forma superior de la vida mental, que tiene, sin embargo, sus raíces en la compleja red de estados mentales que son no estados conscientes.

Palabras clave: Autoconciencia. Intencionalidad. Reflexión. Brentano. Rosenthal.

Abstract: In this paper, I examine some important features of Brentano's and Rosenthal's theories of consciousness and self-consciousness. In particular, I discuss the distinction between mental states and conscious states, and the related question of determining whether all mental states can become conscious states. I interpret Brentano's theory as a one-level theory of mind which is in keeping with the Cartesian conflation between mental states and consciousness. I argue that the problems arising from Brentano's position are to a certain extent surpassed by a higher-order theory, so that Rosenthal's position is more accurate. Nevertheless, I disagree with both in the construal of the consciousness of a mental state as self-consciousness. I develop then the fundamentals for a theory based on the primacy of the organism and its vital world, and of conscious experience as the higher form of mental life, which has, however, its roots in the complex net of mental states which are not conscious states.

Keywords: Self-consciousness. Intentionality. Reflection. Brentano. Rosenthal

A autoconsciência é um elemento importante, quiçá mesmo decisivo, numa teoria geral da subjectividade. Em particular, um tema que merece uma cuidadosa atenção tem que ver com o modo como a intencionalidade, enquanto suposta característica fundamental da consciência, se relaciona com os actos pelos quais a mente está permanentemente consciente de si própria. Neste contexto, é digna de ponderação a tese intencionalista de Brentano, conjugada com a sua descrição dos caracteres específicos da autoconsciência. A importância das concepções de Brentano tem que ver com a acuidade das suas análises, tal como aparecem em *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico* e em textos relacionados. Adicionalmente, a recepção de Brentano pelas teorias contemporâneas da mente, sobretudo a de Rosenthal, levanta questões que são de grande importância para o desenvolvimento de uma teoria da consciência subjectiva e do eu consciente.

A respeito de um possível diálogo entre a concepção de Brentano acerca da autoconsciência e as teorias contemporâneas da mente, especialmente as chamadas "teorias de ordem superior" na formulação de Rosenthal, alguns pontos devem ser considerados. Nomeadamente:

1. A correcta compreensão da teoria brentaniana da autoconsciência;
2. O lugar de Brentano no contexto das modernas teorias de ordem superior (HOT) da autoconsciência, especialmente a de Rosenthal;
3. Um avaliação da teoria brentaniana da autoconsciência intransitiva e intrínseca, colocada no contexto mais geral dos seus escritos mais tardios;
4. A conexão geral entre estados mentais e consciência.

A discussão global destas questões envolve, como pano de fundo, uma concepção particular a respeito da altamente controversa relação entre, de um lado, consciência e mente, e, do outro, entre a mente (consciente) e o sistema físico onde estados mentais e estados conscientes ocorrem. De facto, dar conta da relação entre estados mentais e estados conscientes, e finalmente entre a mente e o sistema físico subjacente (uma questão que será deixada de lado aqui) constitui uma tarefa que não é independente da posição teórica que se pretende defender a respeito do que sejam estados mentais e estados conscientes enquanto tal.

Na verdade, podemos simplesmente equacionar estados mentais e estados conscientes, de tal modo que haveria apenas estados mentais conscientes e,

portanto, uma sobreposição entre consciência e mente? Ou, ao contrário, há lugar para uma distinção de princípio entre estados mentais e consciência? Se é este o caso, ou a consciência seria redutível a alguma característica relacional dos estados mentais (por exemplo, acesso global), ou ela seria uma propriedade sobre-imposta em alguns, mas não em todos, os estados mentais.

Mais fundamentalmente, há ainda a questão de saber se ainda é uma imagem aceitável da nossa vida mental a ideia comum —que tem as suas raízes tanto em Descartes como em Locke— de um eu consciente que está ciente de tudo o que acontece na sua mente, e que controla tudo o que surge na sua mente na medida em que está disso consciente. Numa palavra: são as ideias de um fluxo único de consciência e de um eu não-analisável conduzindo, ou pelo menos acompanhando, a sua própria vida mental uma coisa que possamos aceitar?

Se esta visão cartesiana e lockeana se mostrar, no fundo, como insustentável, há outras alternativas disponíveis para além da concepção “aristotélica” do mental que Rosenthal propõe. (1989, 35). De facto, há qualquer coisa como um falso dilema no modo como Rosenthal nos convida a escolher entre uma concepção de tipo cartesiano ou de tipo aristotélico acerca da mente e da consciência. O dilema tem que ver com a escolha entre uma caracterização do mental pela autoconsciência (Descartes) ou pela intencionalidade (Aristóteles). Decerto, na modernidade, a abordagem cartesiana foi a dominante. No entanto, uma poderosa concepção alternativa foi proposta também na modernidade por Leibniz. A sua ênfase nas “*petites perceptions*” e nas “*perceptions inaperçues*” envolve uma separação clara entre estados representacionais (percepções) e autoconsciência (apercepção), de modo que, como consequência, há na mente, a cada momento, um grande número de percepções que permanecem inconscientes. Isto sublinha a grande complexidade e riqueza da nossa vida mental, em contraposição às poucas percepções que, uma após outra no fluxo da nossa vida reflectida, atingem o nível da consciência. Adicionalmente, a separação feita por Leibniz implica não apenas que haja percepções que são de facto sem autoconsciência, mas também que haverá percepções na mente que permanecerão para sempre arredadas da autoconsciência. Mais ainda, segundo a intuição de Leibniz, a apercepção é uma matéria de grau. Não há uma alternativa de sim ou não a seu respeito. A apercepção decresce para zero a um limite variável. Contudo, a vida perceptiva da mente continua abaixo desse limiar. E aquilo que as percepções inconscientes transportam consigo não é um

eu consciente, mas antes a unidade ou coerência de um único ponto de vista enraizado no sistema orgânico no seu todo. Conseqüentemente, quando a vida consciente surge por cima desta unidade complexa da vida mental, a captação reflexiva do nosso próprio eu repousa sobre esta unidade muda de um ponto de vista, e permite então a emergência de um tipo novo de vida mental, onde coisas novas acontecem, como tomadas de decisão ou pensamento reflexivo, coisas que constituem a mais própria expressão da vida mental de um ser humano.

Assim, estaremos coagidos a escolher entre consciência e intencionalidade enquanto característica essencial do mental? Penso que não. Há uma mais profunda perspectiva baseada na unidade do sistema orgânico no seu todo, na sua construção muda de um ponto de vista que, numa unidade sistémica, abrange processos físicos (a chamada "base física" da vida mental), percepção (intencionalidade) e apercepção (autoconsciência).

As minhas considerações subseqüentes são tributárias desta intuição leibniziana.

1. QUE DIZ BRENTANO?

Apesar da linha dominante na interpretação contemporânea de Brentano, pode-se argumentar convincentemente que a teoria brentaniana da consciência de um estado mental está de acordo com uma abordagem de um único nível da consciência, isto é, com a tese de que o estado mental pelo qual um organismo está transitivamente consciente de qualquer coisa é, ele próprio, ao mesmo tempo, um estado mental intransitivamente consciente. (Fisette 2015, 22). O conteúdo desta consciência intransitiva é a *autoconsciência*. Daí a fórmula no jargão próprio da filosofia contemporânea da mente: um estado mental está transitivamente consciente de qualquer coisa (intencionalidade) e intransitivamente consciente de si próprio (autoconsciência). Nas palavras de Brentano, poder-se-ia reformular esta fórmula dizendo que todo e qualquer fenómeno mental é uma consciência (*Bewusstsein*) de qualquer coisa diferente dele e, simultaneamente, que todo fenómeno mental é consciente (*bewusst*) de si próprio, de modo que, poderíamos acrescentar, não há qualquer fenómeno mental dirigido para um objecto (digamos, um fenómeno físico) que no represente a sua própria ocorrência enquanto fenómeno mental.

No entanto, há alguns aspectos estranhos nestas fórmulas.

Primeiramente, uma espécie de "diplopia", na medida em que todo e qualquer fenómeno mental é caracterizado como contendo dois conteúdos

representacionais e como tendo, por isso, dois objectos: o objecto intencional enquanto tal (como seu objecto primário) e ele próprio (como seu objecto secundário).

Segundo, um deslocamento do lugar que seria de esperar para a autoconsciência; na verdade, em que sentido podemos dizer que um estado mental está consciente *dele próprio*, em vez de dizer que há uma consciência do eu através de um estado mental?

Terceiro, se esta interpretação de Brentano acerca da imbricação entre intencionalidade e autoconsciência é correcta, e parece-me que sim, haverá aqui um claro compromisso com a tese controversa de que todos os estados mentais são por si próprios estados autoconscientes, e portanto, que a autoconsciência, entendida como uma propriedade intrínseca e não-relacional, constitui uma propriedade essencial dos estados mentais.

No entanto, como disse, tudo isto me parece problemático.

Para começar com o terceiro aspecto, creio que uma desambiguação da tese da consciência é necessária. Está Brentano defendendo a tese de que

A. Todos os estados mentais estão conscientes,
ou antes a tese de que

B. Podemos ter consciência de todos os nossos estados mentais?

Esta segunda versão da tese é claramente compatível com a posição de Rosenthal, desde que estivéssemos dispostos a reconhecer que a ocorrência de um pensamento de ordem superior, tendo como alvo um pensamento de grau mais baixo, é sempre possível. Apesar do facto de, na nossa vida mental, nem todo pensamento de primeira ordem chega a ser um estado mental consciente por intermédio de um de um pensamento de segunda ordem, seria concebível que uma mente mais poderosa que a nossa capturasse todos os seus estados mentais por meio de estados de segunda e de terceira ordem, realizando não só uma consciência de todos os seus estados mentais, mas também uma introspecção reflexiva de toda a sua vida mental. De facto, o que espolata um pensamento de ordem superior, de acordo com Rosenthal? É a simples existência de um pensamento não-consciente? É a pura existência de um estado mental por si própria uma condição suficiente para um pensamento de ordem superior apropriado, que o tenha como alvo? Se é assim —não estou certo de que o seja—, então Brentano e Rosenthal não estariam em desacordo radical. Neste sentido,

Rosenthal vai ao ponto de dizer que a teoria de Brentano é “virtualmente indistinguível” da sua própria (199, 30 n4).

Parece óbvio que a tese de Brentano sobre a consciência tem um sentido bem diferente. Não se trata de que um estado mental não-consciente espolete por si próprio a (possível) ocorrência de um apropriado pensamento de ordem superior; ao invés, o caso é que estados mentais não-conscientes não existem de todo. Portanto, a versão A é a correcta. Assim sendo, a autoconsciência aparece como a marca fundamental da vida mental, porque, se a autoconsciência não existisse, então a consciência de um conteúdo intencional não existiria também. No entanto, nesta interpretação, a relação intencional com um objecto parece ser a base, ou o requerimento, para um acto global que tem na autoconsciência o seu ponto culminante. Seguindo na pista desta tese até as suas formulações finais nos escritos tardios de Brentano, chegaremos finalmente ao reconhecimento de que toda consciência é *de se* (estou falando de estados intencionais dirigidos para objectos primários), contendo, assim, não apenas um objecto, um som ouvido, por exemplo, mas também uma autoconsciência “implícita” do próprio sujeito que está na actividade psíquica de ouvir um som. Parece que realizar esta autoconsciência ao modo de um círculo seria o fim derradeiro da vida mental, como se o eu estivesse em condições de conhecer tudo o que nele se passa e, por aí, adquirir controlo sobre toda a sua vida mental. Se a versão A é a interpretação correcta da posição brentaniana, então encontra-se aqui um ponto de divergência entre ele e as teorias de ordem superior.

Por razões que explicarei em breve, parece-me que ambas as versões, A e B, são incorrectas. Aqui, não se trata já de uma questão exegética. Se bem que se possa ter razão ao atribuir a Brentano a versão A, a questão de saber se ela é correcta permanece em aberto, e não estou convencido pelos argumentos que têm sido avançados, nomeadamente por Kriegel (2003, 479s) ou Fisette (2015), para a justificar. Argumentarei sobre este ponto mais tarde. Por agora, quero tratar do segundo aspecto estranho das fórmulas que referi há pouco.

Na realidade, não posso encontrar um bom sentido para a asserção de que um estado mental está consciente de (ou para)... *ele próprio!* Um estado tal tem um conteúdo representativo. Por meio deste, o estado mental refere-se intencionalmente a um objecto, seja físico ou mental. Adicionalmente, tem o estado mental um conteúdo que represente o próprio estado mental, nomeadamente, a sua própria ocorrência. Eu pergunto: representa para quem?

Podemos dizer: para ele? Será esta a resposta? Mas um estado mental não é o sujeito da vida mental; ele é um acontecimento na vida da mente. E que significa "representar"? Esta representação não deve ser interpretada como uma relação intencional com um objecto que seja transcendente ao próprio acto. É este o ponto com a ideia de uma consciência intrínseca e intransitiva. No entanto, como poderíamos *expressar* o sentido desta autoconsciência intrínseca e intransitiva (se é que há alguma)? Se o estado mental é caracterizado como uma unidade fechada referindo-se intrinsecamente a si próprio, a expressão desta auto-representação seria necessariamente a seguinte: (i) "há um som" (objecto primário, intencional), e (ii) "há uma audição do som" (objecto secundário). Contudo, pelo menos para nós, a expressão normal do último conteúdo é "Eu ouço um som" ou "Eu estou ouvindo um som", ou também, para conceder a oponente tudo o que ele pretende, "há uma audição de um som, e esta audição é minha". Ora a inclusão do nosso próprio eu, que está no estado de ouvir um som, consiste na introdução de um conteúdo mais complexo que não pode ser contraído nos limites do próprio estado mental. Numa palavra, se há qualquer coisa como uma consciência intransitiva, e se essa consciência intransitiva pode ser interpretada como uma autoconsciência, então deveremos dizer que não é o estado mental que está consciente de si próprio enquanto objecto secundário, mas antes que um sujeito está consciente de estar ele próprio nesse estado mental.

Denis Fisette trata esta questão, reconhecendo "o estatuto ambíguo, na *Psicologia*, da consciência concomitante que acompanha todos os estados mentais", e ainda que "um estado enquanto tal não pode ser dito estar (ou não) consciente" (2015, 31s). As revisões efectuadas por Brentano nos seus escritos posteriores consistem em introduzir a noção de um agente psíquico, enquanto sujeito da vida mental, e em distinguir entre o notar expressamente (*bemerken*) um conteúdo ou o ter uma simples consciência implícita de um conteúdo (ver Brentano 1954, 226-228). Esta última reformulação dá alguma plausibilidade à fórmula brentaniana. Um estado mental pode ser dito estar (intransitivamente) consciente apenas se um agente se torna consciente de si próprio como estando nesse estado mental. Na medida em que o acto intencional é realizado por um agente psíquico, esta autoconsciência está meramente implícita no acto, de modo que, como Fisette reconhece, esta autoconsciência implícita acompanhando o acto poderia ser descrita como uma consciência pré-reflexiva do próprio agente

ao realizar o acto e antes de tomar notícia reflexiva da sua própria actividade psíquica. O acto não seria, portanto, expressamente notado, de modo que a sua anterior descrição como objecto secundário se encontraria comprometida.

Sendo assim, pergunto-me se, à luz desta reformulação do próprio Brentano, se pode continuar afirmando que o acto mental está consciente de um modo intrínseco e intransitivo. Para começar, esta consciência não pertence ao próprio acto; ela é, antes, a consciência que um sujeito tem de estar num determinado estado mental. Em segundo lugar, esta consciência que um sujeito tem da sua própria actividade ao realizar um acto é caracterizada como estando somente implícita no acto mental. Por conseguinte, a seguinte conclusão parece ser inevitável: dizer que um acto mental está implicitamente consciente é apenas uma maneira de descrever a capacidade do acto de ser subsequentemente apreendido pelo sujeito como seu próprio por via de um pensamento de ordem superior. Chama-se a esta capacidade um "traço implícito" de todo e qualquer estado mental e denominem-na como uma "consciência pré-reflexiva", se o quiserem. A questão é, porém, que, a esta nova luz, a posição de Brentano não é incompatível com a explicação de Rosenthal da autoconsciência e, ainda mais, é virtualmente redutível a ela. Insistir em que o acto mental estava já implicitamente consciente de modo dito intransitivo é apenas uma maneira de contornar o difícil problema de descrever como um acto mental pode ser captado por um sujeito como o seu próprio estado mental, questão que remete para o chamado acesso privilegiado na primeira-pessoa. Se uma observação lateral me é permitida, sugeriria que a distinção husserliana entre o ser pré-fenomenal das vivências (*das präphänomenale Sein der Erlebnisse*) antes da reflexão e o seu ser como fenómenos quando o voltar-se-para (*Zuwendung*) reflexivo as constitui como objectos (1969, 129) é uma possível saída para as dificuldades que afectam a teoria de Brentano. Os estados mentais *não são* fenómenos antes da reflexão os constitua enquanto tais, e vivenciar (*erleben*) *não é* captar intencionalmente algo como objecto.

Seja como for, retorno agora à *Psicologia* a fim de tratar o primeiro estranho aspecto que aponte há pouco nas fórmulas. Serei breve, porque se trata de uma crítica bem conhecida dirigida à teoria de Brentano dos objectos primários e secundários. Dado que o acto mental é apresentado como tendo dois conteúdos representativos, sendo o segundo a representação lateral do próprio acto (como objecto secundário), na medida em que todo acto está consciente, então este

acto deve ser ele próprio representado por um terceiro acto e assim sucessivamente. Fisette tenta contornar esta linha de argumentação apontando para a distinção mereológica de Brentano entre todos formados por colectivos e todos formados por partes divisivas (Fisette 2015, 29). Ao passo que os colectivos podem ser analisados em partes mutuamente independentes, há todos cujas partes são simples *abstracta* que não têm existência independente fora do todo. Tal é o caso com a representação do objecto primário e a representação do objecto secundário no fenómeno mental que contém ambas. Assim, a objecção parece ficar respondida, porque não podemos já dizer "como a representação lateral é um acto, então...". Penso, no entanto, que a questão não está resolvida com esta manobra. O meu ponto é que a nova apresentação de tese de Brentano afirma que toda relação intencional com um objecto primário deve conter a consciência do acto inteiro enquanto seu objecto secundário. No entanto, esta segunda parte, representando o acto total (e, portanto, mais uma vez o objecto primário), é ela própria uma parte que deve estar consciente numa parte terciária, e assim sucessivamente. Em suma, não há uma nítida linha de corte entre Brentano e Rosenthal: o acto mental tem um duplo conteúdo representacional, e o segundo acto (ou a parte) é, em ambas as teses tratado como uma autoconsciência, de maneira que o desacordo real está limitado à questão de saber se esta autoconsciência é um segundo acto (um pensamento de ordem superior) ou uma parte divisiva do acto de base. Na minha opinião, é esta a razão por que a posição de Brentano no círculo dos proponentes de teorias de ordem superior (HOT) oscila entre a aceitação parcial e a recusa parcial. Poder-se-ia dizer que, se as teorias de ordem superior são redutíveis a uma abordagem de um só nível ao estilo de Brentano, então este é o caminho correcto para seguir, porque uma teoria de um só nível que combina intencionalidade e autoconsciência é mais económica e simples. Contudo, há um grande obstáculo para se aceitar neste tipo de reducionismo. Para uma teoria de ordem superior, a realização de um acto de grau mais baixo não depende da realização de actos de ordem superior dirigidos sobre os primeiros. Um pensamento de primeira ordem não está dependente de um pensamento de segunda ordem que torne consciente o primeiro, ou de um pensamento de terceira ordem, que se dirija sobre o segundo. Temos, por isso, uma progressão ao infinito que permanece simplesmente potencial: para que um estado mental exista, não há nenhuma necessidade de um segundo estado mental tendo o primeiro como alvo, e muito

menos de um terceiro, se bem que, em princípio, esta progressão para novos estratos sempre existe como uma possibilidade aberta. Relativamente à posição de Brentano, a situação é, porém, completamente diferente. Embarcamos aqui numa *regressão ao infinito* no interior do próprio acto de primeiro nível. Num tal caso, o acto mental não poderia ser realizado de todo, dado que ele conteria um número infinito de condições internas regressivas que jamais poderiam ser totalmente satisfeitas. A regressão ao infinito e a progressão ao infinito são claramente diferentes. A segunda é apenas potencial e não aparece como uma condição dos actos mais baixos; a primeira é actual e impede, por isso, a realização do próprio acto de primeira ordem. Seguramente, a nossa vida mental não contém este tipo de (má) complexidade.

2. QUE DIZ ROSENTHAL?

Em minha opinião, Rosenthal tem razão, se bem que não feche o debate.

O seu ponto é: há estados mentais não-conscientes. A minha suspeita é que a grande maioria da nossa vida mental é constituída por estados mentais deste tipo. Na verdade, se, enquanto organismos vivos, tivéssemos de gerir as nossas interacções com o mundo circundante com os poucos estados mentais de que temos consciência, na ausência das rotinas mentais que seguem o seu curso sem serem notadas, então há muito que teríamos desaparecido como espécie viva. Ao fim ao cabo, a definição de Brentano de um estado mental é uma petição de princípio. Os estados mentais são aqueles de que estamos conscientes e, se não o estão, então não são de todo estados mentais. Isto cifra-se num empobrecimento dramático da nossa vida mental e numa limitação ao acesso na primeira pessoa. Os estados de que não temos um acesso em primeira pessoa não estão conscientes para nós, decerto, mas isto não equivale a dizer que eles não são de todo estados mentais. Claramente, carecemos de uma definição de estado mental que não cometa esta incorrecção.

O bem conhecido exemplo, de Armstrong, do condutor de camião desatento mostra que, se bem que tendo o que chama "*creature consciousness*", podemos, no entanto, estar conscientes de alguma coisa sem por isso estarmos num estado consciente (1997, 723). Certamente, tudo aquilo de que, no exemplo, o condutor desatento não estava consciente durante a viagem (o semáforo vermelho que viu, as mudanças de caixa que fez, as travagens nas curvas da estrada, a

propriocepção que tinha do seu corpo indo no sentido contrário ao das curvas, etc.) era algo de que ele *poderia* ter estado consciente. Mais ainda, é por referência aos estados mentais conscientes que ele tem que ele pode, posteriormente, como que “adivinhar” e categorizar os estados mentais de que ele não estava consciente (“Devo ter visto a luz vermelha do semáforo”, etc.). Este facto restaura aparentemente dos estados mentais conscientes. Pela mesma razão, absorvido na leitura, subitamente presto atenção a um ruído irritante, e apercebo-me de que ele já durava há algum tempo e que a forma nervosa como mexia a perna era uma consequência desse ruído. A primeira conclusão é que devo ter ouvido o ruído muito antes da minha consciência de estado acerca dele, de tal modo que havia um estado mental (uma sensação auditiva particular) que estava decorrendo não-conscientemente. No entanto, a segunda conclusão contraria a primeira: só depois do estado mental consciente e por referência a ele fiquei em condições de falar acerca do minha audição anterior do ruído,, como que projectando para trás o estado mental consciente que agora tenho.

Qual a lição destas duas direcções opostas? Uma possível resposta consiste em dizer que a audição de que estava falando não era uma real audição, mas apenas uma conexão de fenómenos físicos respeitantes à fisiologia dos órgãos dos sentidos e à motricidade. Estaríamos assim, portanto, completamente dentro da oposição cartesiana entre matéria e mente. Na própria formulação cartesiana, a alma sente “*par occasion de*” certos fenómenos físicos no corpo, mas estes fenómenos não são sensações até que se tornem conscientes: a sensação é um estado consciente actual, qualitativo; os fenómenos subjacentes não são mentais em sentido próprio. Assim, teríamos de concluir que não estava ouvindo nada — eu não estava tendo uma sensação auditiva de todo.

Esta é uma conclusão bem estranha. A lição oposta é bem mais frutuosa para a definição de um estado mental e, o que é mais, para uma definição da própria *consciência*. Primeiro que tudo, deve ser admitido que há estados mentais não-conscientes, se quisermos ir para além da antiga (e estranha) divisão cartesiana. Em segundo lugar, apenas depois deste movimento poderemos obter uma caracterização produtiva do que é um estado mental, prestando atenção ao modo como ele se associa e mistura com o funcionamento global do cérebro e do corpo por inteiro, de tal modo que não há uma nítida linha divisória entre fenómenos neurológicos e fenómenos mentais, mas apenas uma definição funcional sobre que parte do todo pode ser caracterizada *como* um estado mental. Terceiro, só

quando tivéssemos chegado a uma definição dos estados mentais pondo de lado a consciência, estaríamos nós em condições de perguntar produtivamente o que seja a consciência, enquanto nova dimensão sobre-imposta em alguns desses estados. No entanto, sempre fixamos os diversos tipos de estados mentais por referência àqueles que estão conscientes, poderiam replicar em jeito de objecção. Isso é verdade, certamente. Contudo, a conclusão a retirar não é que só há estados mentais conscientes. A conclusão será, somente, que devemos conhecer esses estados mentais, ter deles um conhecimento directo, na primeira-pessoa, de modo a podermos falar deles. Mas também devemos ter um conhecimento directo dos insectos para que possamos fazer taxionomias entomológicas; no entanto, o nosso contacto directo com os insectos não faz parte da taxionomia que estamos fazendo. Creio que o mesmo é válido para os estados mentais.

Talvez haja uma terceira via, baseada no princípio brentariano da unidade da consciência, o qual Fisetete enfatiza de modo a lidar com os problemas relativos à relação entre objectos primários e secundários. Tal como escreve, citando directamente textos da *Psicologia*, “a totalidade da nossa vida mental, por mais complexa que possa ser, forma uma unidade real —este é o bem— conhecido princípio da unidade da consciência (Fisetete 2015, 30; Brentano 1995, 126). Assim, “os estados mentais são isolados enquanto fenómenos parciais de um único fenómeno, no qual eles estão contidos enquanto uma coisa única e unitária” (*idem*). Talvez que esta relação de continência inclua, numa consciência total, em cada momento, o inteiro conjunto de estados mentais que temos, de modo que eles não são estados não-conscientes, mas antes estados fundidos e misturados uns com os outros numa consciência global. Isto é equivalente a dizer que existe, em cada momento, uma única consciência, com uma atenção focal destacando alguns aspectos, uma atenção periférica reúne todos os outros de um modo indistinto. Contudo, não consigo perceber como sensações, percepções, pensamentos, crenças, etc., poderiam estar fundidos uns com os outros numa autoconsciência total. A manifesta heterogeneidade que eles exibem impede a sua inclusão, enquanto fenómenos parciais, num suposto “fenómeno único” que os conteria a todos. Além disso, para regressar ao condutor de Armstrong, este simplesmente “calcula” que deve ter visto as luzes vermelhas na estrada. Ele não pode encontrar retrospectivamente, por análise, essas percepções dentro de um suposto estado mental global de que se

recordaria. Contra esta hipótese, a minha convicção é que a mente tem, a cada momento, um ror de estados que seguem o seu curso numa organização paralela, sem que haja um centro de monotorização que cobrisse essa complexidade por inteiro. Apesar de tudo, seria, porém, uma coisa estranha negar a existência desse centro de monotorização, levando a cada momento à consciência *alguns* dos estados que ocorrem na mente.

De facto, há uma clara diferença fenomenológica entre estados mentais conscientes e não-conscientes. A diferença não é explicável no aparato conceptual de Rosenthal, como uma simples diferença entre um estado mental transitivamente consciente de qualquer coisa e o facto de que este estado mental vem a ser alvo como objecto por um outro estado mental, dito de ordem superior. Numa palavra, como Brentano viu, um estado mental consciente inclui algo nele que é irreduzível seja à consciência transitiva no interior do estado mental de primeira ordem, seja à captação reflexiva por um pensamento de ordem superior.

Para pôr as coisas em ordem, imaginemos uma vida mental como a nossa que, por uma questão de facto, nunca realizaria pensamentos de ordem superior transitivamente dirigidos aos seus estados mentais de primeira ordem, crenças, percepções, sentimentos, etc. Se dermos crédito à posição de Rosenthal, esta mente seria como um zombie ou um robot, ou seria como o condutor de camião desatento, mas agora para todos os seus estados mentais. É isto, porém, uma hipótese razoável? No entanto, parece-me que ela é inevitável de acordo com as explicações de Rosenthal. Para esclarecer a questão, proponho, contra o condutor desatento, que se considere o exemplo do auditor atento. Suponhamos alguém ouvindo uma sinfonia num auditório; suponhamos que essa pessoa está totalmente imersa, absorvida, de tal modo que a percepção do ambiente circundante e do seu próprio corpo desaparecem quase completamente do campo da sua atenção, mesmo que esses estados mentais ainda continuem ao modo do condutor de camião. Numa palavra, para essa pessoa, num tal estado de auto-esquecimento, há somente esses sons que escuta, sem que nenhum pensamento de ordem superior, tendo como alvo o seu estado de auditora, quebre a experiência extática que está vivendo. Ora, claramente, ela tem estados perceptivos acerca do ambiente envolvente e propriocepções (as cadeiras, as outras pessoas no auditório, a posição do seu corpo, etc.), e estados perceptivos a respeito da música que está ouvindo. Todos eles são estados de primeira ordem. No entanto, há uma diferença notória entre os estados de primeira ordem

da percepção da sinfonia e os estados de primeira ordem a respeito das oras coisas na sala. Esta diferença, interna aos estados mentais de primeira ordem, é a diferença entre estados mentais conscientes e não-conscientes.

Assim, concordo com Brentano em que este tipo de consciência é intrínseca. Mas discordo com Brentano quando ele a interpreta como um caso de *autoconsciência*. Penso que, antes da *autoconsciência*, há uma diferença no próprio *modo de doação* dos objectos. Que é, então, a consciência enquanto marca de alguns estados mentais? Aqui, temos apenas intuições, quando se trata de dar uma definição não circular da consciência, como é o caso quando, por exemplo, falamos de “estar ciente de” para explicar “consciência”. Há várias propostas no mercado, por assim dizer: consciência-fenomenal, subjectividade mundana versus experiencial, “what it is like”, “thin” versus “tick phenomenology”, etc. Assim, permitam-me que expresse também a minha intuição. Ela está baseada num movimento estratégico. Por que não perguntar ao condutor de camião desatento o que sentiu bizarro quando, espantado, toma consciência de que a sua viagem chegou ao fim?

Primeiro aspecto bizarro: *o tempo passou despercebidamente*.

Certamente que as suas acções durante a viagem (como meter mudanças, travar, e assim sucessivamente) foram feitas “a tempo”. Contudo, se bem que todos esses movimentos ocorressem “a tempo”, não havia uma experiência “do tempo”. Não havia nem uma percepção do “agora”, de um “agora passado” e de um “agora por vir”, nem a percepção de um fluxo global do tempo. Os acontecimentos não eram, além disso, postos numa ordem serial, com um ponto de actualidade, com um ponto de actualidade para lá do qual há uma constante antecipação de um conjunto de possibilidades de outros acontecimentos que poderão ocorrer. Em contraposição, o auditor atento tem uma aguda percepção da ordem temporal e do fluxo temporal dos sons que ouve. Esta organização temporal da experiência não é ainda *autoconsciência*; ela é, antes, consciência de objectos e de eventos (com sentimentos, estados de espírito, propriocepções, que são também acontecimentos que se juntam e são dados com os eventos ditos “externos”). Ou, para o dizer de um modo diferente, se podemos falar de *autoconsciência* aqui, ela tem que ver com a entrada em cena de um ponto-zero de orientação para a organização de eventos cujo centro é a consciência de um “agora” objectivo (este ponto de orientação é, de facto, totalmente subjectivo, se bem que sirva para estruturar a experiência de objectos). Contudo, enquanto

consciência de um agora, da ordem temporal e do fluxo temporal, esta autoconsciência está fundida nos acontecimentos que são percebidos. Ela simplesmente abre o palco para o surgimento de um mundo fenoménico. Esse mundo é “para mim”, certamente. Mas eu estou “lá fora”, no meio dele.

Segundo aspecto bizarro: *ele não aprendeu (nem apreciou) nada.*

De facto, todas as suas respostas ocorreram “automaticamente” na viagem. Ele era muito apto, sem qualquer dúvida. No entanto, os seus estados mentais estavam simplesmente correndo rotinas já estabelecidas. Nenhuma nova competência, aprendizagem, enriquecimento das aptidões do condutor de camião esultou da viagem. Se, durante a viagem, surgisse algum acontecimento que não pudesse ser gerido com as rotinas já estabelecidas (um flash de luz que subitamente ilumina a noite), o alerta iria soar na sua mente, e este acontecimento inabitual seria fenomenalmente captado como algo acontecendo agora, mostrando algo novo que apela para uma resposta deliberada. Pelo contrário, o condutor diz para si próprio: “nada novo, tudo como habitual, a viagem foi totalmente normal”. A discriminação temporal dos acontecimentos parece, assim, ter uma estreita relação com um centro de decisão capaz de reescrever as rotinas ou produzir outras totalmente novas, sob a forma de um processo de aprendizagem (a minha suposição é que também aprendemos não-conscientemente, se bem que de uma maneira muito mais lenta, despercebida e cumulativa). Esta discriminação dos acontecimentos não é atenção. Os estados mentais do tipo dos do condutor de camião também são estados mentais atentos. Se não fosse assim, ele não poderia conduzir daquela forma quase mecânica. Por outro lado, os acontecimentos podem aparecer no centro de decisão sem capturar a atenção da mente. O caso mais estridente é quando olhamos para a passagem do tempo tediosamente, sem nada importante para observar ou para fazer. Este centro é, antes, qualquer coisa como um palco em que os eventos surgem e permanecem à disposição para inspecção, direcção e decisão. Parece ser um interface onde percepções, desejos, crenças, se juntam. Ele tem um impacto tremendo na rápida adaptação do comportamento. Contudo, quase toda a nossa conexão comportamental com o ambiente circundante começou já no nível mais profundo dos estados mentais não-conscientes. Este centro é um fluxo serial e linear de acontecimentos que permanecem à disposição para controlo activo. Ele é o fluxo da nossa vida consciente. Ele é bastante descontínuo (sonolência, sono, desmaio, coma, etc.) e varia em intensidade, mas sempre

apto para juntar as suas partes dispersas num ilusório fluxo contínuo. É esta operação de supressão das descontinuidades que espoleta a ilusão cartesiana de um eu permanente, imaterial, apto a saber, vigiar e controlar toda a sua vida mental.

Terceiro aspecto bizarro: *num certo sentido, ele estava noutra lugar.*

Onde estava ele? Precisamente, onde havia uma experiência desenvolvendo-se com estados mentais conscientes acerca de objectos, e pensamentos de ordem superior acerca dele próprio enquanto tendo esses estados mentais. Por exemplo, na sua recordação de jantares passados com a esposa e filhos, na sua expectativa de chegar finalmente a casa, nos vários pensamentos que vieram à sua mente enquanto estava conduzindo, tal como o seu desejo de uma cerveja no próximo bar da estrada e na sua decisão de lá parar. Numa palavra, onde existia uma experiência estruturada segundo uma ordem temporal de eventos disponíveis no interface onde percepções, recordações, expectativas, desejos, vontades, crenças, juízos se juntam, de tal modo que a automaticidade dos estados mentais não-conscientes era substituída por uma (muito efectiva) capacidade para ponderar, inspeccionar e tomar novas decisões.

Em suma, se bem que tenha um ponto importante com a sua insistência em que os estados mentais podem ser não-conscientes, Rosenthal não parece fazer uma abordagem adequada da consciência, de modo que a insistência de Brentano na consciência intransitiva e intrínseca é, para mim, simplesmente uma questão de respeitar os factos da nossa vida mental. Em particular, quando Rosenthal diz que, para um estado mental, estar consciente é ser o alvo de outro estado mental, a questão acerca do que a consciência é permanece em aberto. Um robot ou um zombie poderia ter como alvo os seus estados mentais através de estados mentais de ordem superior a eles dirigidos. No entanto, tudo isso seria não-consciente. A propriedade de ser (fenomenalmente) consciente para os estados mentais de primeira ordem parece, para Rosenthal, emergir miraculosamente com os pensamentos de segunda ordem, como ser consciente fosse ser objecto de um outro acto não-consciente. É difícil de ver como isto pode ser assim. Estamos ainda carecidos de uma resposta.

Olhando para o outro lado, pergunto por que razão esta consciência terá de ser, desde o início, interpretada como autoconsciência. Parece-me que ela é, antes, uma consciência do mundo na forma da actualidade (e, decerto, com *qualia*). O fundamental é a posição de um "agora" (e de um "aqui"), com os seus

correlatos, estruturando a experiência por inteiro. Eles são fazedores de actualidade e marcadores de perspectiva (mas não fazedores de perspectiva) Obviamente, para um sujeito, ter perante si um mundo actual estruturado com a apreensão subjectivo-dependente de um agora e um aqui é o mesmo que ter um sentimento de si próprio como centro a partir do qual se desenvolve a experiência do mundo. Mas este sentimento não é ainda ter uma consciência referida a si próprio, nem como um sujeito subjacente, nem como uma consciência lateral dos próprios estados. É simplesmente a aparição do mundo de um modo tal que permite o reconhecimento posterior de que este mundo, como aparece, é um mundo para esse sujeito ou o mundo do seu ponto de vista. Consequentemente, creio que a introdução de um ponto de perspectiva é legível nas próprias coisas que aparecem e não numa consciência circularmente voltada sobre si própria que estaria, ao modo de Brentano, envolvida na consciência intencional das coisas e dos acontecimentos. Essa protoforma do sentido de si é a própria consciência intencionalmente dirigida para os objectos, a qual é uma relação perspectivisticamente marcada com esses objectos. De facto, que é como estar a ver um camião vermelho? Respondo: precisamente ver *este* camião vermelho aqui e agora. Onde está a consciência de ver? Está na coisa actualmente vista. Então, apesar de tudo, a autoconsciência encontra aqui um lugar, dirão. Não, não encontra. Ela seria supérflua para marcar uma perspectiva: o ponto de vista subjectivo está já embebido no modo de ver. Mas ver vermelho tem um certo "feel", dirão. Claro. Ver vermelho não é ver azul ou ver verde. Assim, é diferente para o sujeito ver azul ou vermelho, insistem. Concordo: é disso que se trata com o sentir —sentir é uma capacidade de discriminação que põe diante de mim algo como vermelho e algo como azul. Eu não preciso de sentir a minha sensação para saber que isto é (ou "feels") vermelho. Husserl tem uma intuição bastante profunda sobre isto. Quando falou da dupla intencionalidade do fluxo de consciência, frisou que a manutenção retencional das aparições passadas permite a apreensão do objecto temporal como estendendo-se até o ponto-agora e, suplementarmente, a aparição do fluxo subjectivo correlacionado com esse objecto temporal. Esta intencionalidade longitudinal era, então, o lugar onde pela primeira vez, poderíamos apreender, por sobre o objecto temporal que aparece, o nosso próprio *ver* do objecto. No entanto, trata-se de uma segunda intencionalidade que não se pode confundir com a constituição temporal do objecto através das suas fases temporais: se

imersmos na constituição intencional do objecto temporal, vemo-lo como uma unidade objectiva de duração estendendo-se até o agora actual, mas não captamos ainda o nosso próprio *ver*.

3. QUE DEVEREI EU DIZER?

A controvérsia sobre a tese de Brentano levanta questões profundas.

Pergunto-me que imagem dos seres humanos é transmitida pela abordagem brentaniana da mente. Num sentido forte, Brentano é ainda um cartesiano, dado que, definindo os estados mentais como estados conscientes, estabelece uma linha divisória nítida entre o mental e o sistema físico que lhe subjaz. A posição de Rosenthal, reconhecendo a existência de estados mentais não-conscientes, está, até certo ponto, para lá da divisão cartesiana. Contudo, o mental é ainda tomado como algo tão distinto do físico que se pode sempre perguntar como um sistema físico pode “ter” estados mentais. O fisicalismo, declarando que tudo é físico ou sobrevém no físico, diz qualquer coisa que é certamente verdadeira, mas, ao mesmo tempo, pobremente esclarecedora. Se questionamos o filósofo da mente acerca do que é um sistema físico, de tal modo que propriedades físicas possam ser a base reductiva para as propriedades mentais, ele responderá: “bom, pergunte ao físico”. Mas, se abordarmos o físico perguntando o que é a realidade física de modo a que estados mentais possam ser (ou sobrevir em) estados físicos, ele dirá seguramente: “perguntem ao psicólogo”. Ninguém tem uma resposta. E cada um pensa que o outro a tem.

Na minha opinião, o único ponto de partida produtivo será o do organismo vivo. A questão não será já como um sistema físico pode ter estados mentais, mas como, no funcionamento global de um organismo, poderemos traçar uma linha algo indistinta categorizando algumas funções como físicas e outras como mentais. A intencionalidade é uma resposta produtiva, se bem que ainda tentativa. Se definirmos um estado intencional como sendo simultaneamente uma capacidade para espoletar uma resposta e para mapear o ambiente circundante (incluindo as posições espaciais e temporais do próprio organismo), obtemos um conceito de intencionalidade que intersecta o que usualmente concebemos como sendo os domínios físico e mental, de tal modo que a definição de um estado intencional pode funcionar como uma ponte, ou melhor, como uma superação da divisão tradicional. Uma reacção bioquímica numa célula não é um

estado intencional. Mas uma rede de reacções químicas que mapeia o mundo circundante, de tal modo que, por exemplo, se segue uma resposta do organismo para se afastar do fogo, pode ser caracterizada como um estado intencional. Nesta medida, não podemos ser avaros quando se trata de reconhecer um estado intencional e, portanto, uma mente. Um cão tem estados perceptivos e crenças (nomeadamente, que o seu dono é uma fonte confiável de alimentos); mas uma borboleta ou uma mosca têm sistemas muito sofisticados de discriminação dos seus ambientes e espoletar respostas adaptativas a eles. Têm então mentes? Se nos sentirmos inclinados a dizer que sim, estaremos então atravessando as fronteiras entre uma concepção cartesiana da mente e uma concepção aristotélica, na qual a “alma” não é uma coisa imaterial com autoconsciência enquanto predicado essencial, mas antes padrões de complexa organização dos organismos vivos.

Adicionalmente, um organismo não vive no mundo objectivo tal como descrito pela ciência natural; um organismo vive num mundo vital, que é, poderemos dizê-lo, uma projecção da sua estrutura interna, uma estrutura que resulta de um longo e complexo processo adaptativo ao mundo circundante objectivo. O mundo vital de um ser humano é bem diferente (e muito mais complexo) que o mundo vital de um cão ou de uma mosca ou de um morcego. Certamente que todos habitam no mesmo mundo físico objectivo. No entanto, o tipo de discriminações que podem fazer, o tipo de sentidos que usam para perscrutar em seu redor, a “paleta” de respostas que estão aptos a escolher, tudo isso é específico de cada organismo, e esta especificidade determina o seu mundo vital. Assim, um morcego habita um mundo vital único: o mundo de um morcego. Só um morcego o poderia habitar, e habitar nele é tudo o que é “what i tis like to be a bat”.

Contudo —poderemos perguntar—, assumir a definição de um estado mental que estou a sugerir é equivalente a reconhecer que há estados mentais que nunca virão a ser estados conscientes? É precisamente isso que pretendo. Rosenthal sublinha com razão que há estados mentais não-conscientes. No entanto, parece que todos os estados mentais não-conscientes podem transformar-se em estados mentais conscientes pela intervenção de um pensamento de ordem superior apropriado. Eu arriscarei a ideia mais radical de que há também estados mentais que não podem ser de todo estados conscientes. Isto não é uma simples conjectura. Que se pense no bem conhecido caso da

visão-cega (*blind-sight*). Que se pense, ainda, em situações tão familiares como esta: quando subitamente, os nossos braços se movem rapidamente para proteger a nossa cabeça de uma bola que vem na sua direcção, antes que possamos ter consciência do que se está passando, dizemos que a resposta foi feita "por instinto"; o mesmo com o condutor de camião quando move o volante para evitar um obstáculo, antes mesmo de cair na conta do que está fazendo. Em tais situações, o sistema perceptivo espoleta uma resposta através de um processo onde a consciência não intervém. Somente nos apercebemos depois que agimos "sem pensar", como costumamos dizer, e jamais estaremos em condições para recuperar conscientemente os estados mentais que tivemos, porque eles tiveram lugar a um nível não-consciente. Considerando que os estados mentais de topo, que podem vir a ser conscientes, assentam num sistema complexo e intricado de outros estados mentais que jamais serão conscientes, porque suportam os estados conscientes e ficam recobertos por estes, proponho denomina-los como "estados mentais de suporte", como os pilares de uma ponte. Temos um vislumbre deles quando, como nos casos que dei há pouco, o sistema subjacente segue o seu caminho mais depressa do que o sistema correlacionado de estados mentais conscientes.

Em suma, contra Brentano, direi que consciência e estado mental não são a mesma coisa. Contudo, a consciência não é uma dimensão supérflua ou ilusória da nossa vida mental. Ela é bem real e bem eficaz. Ela controla o comportamento, permite comparação, ponderação e processos de aprendizagem rápida. Ela desenvolve ainda um sentimento de subjectividade que é a marca mais sofisticada da vida humana. No entanto, a construção de um ponto de vista subjectivo começa muito mais cedo nas complexidades da nossa vida orgânica, de tal modo que, quando dizemos "eu", estamos apenas expressando um ponto de vista que cresceu num complexo sistema de estados mentais que nunca estarão acessíveis para reflexão e introspecção. Eles prepararam antecipadamente um mundo vital onde, depois, nós emergimos conscientemente como sujeitos de uma experiência actual. Numa palavra, eles são aqueles "*petites perceptions*" ou "*perceptions inaperçues*" de que Leibniz falou em um dos muitos "*aperçus géniaux*" da sua mente brilhante.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, David (1997). "What is Consciousness?", in N. Block / O. Flanagan / G. Gülzedere (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge: The MIT Press, pp. 721-728.
- BRENTANO, Franz (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge.
- , (1954). *Religion und Philosophie*, Ed. F. Mayer Hillebrand, Bern: Francke.
- FISSETTE, Denis (2015). "Franz Brentano and Higher-Order Theories of Consciousness", *Argumentos. Revista de Filosofía*, Vol. 7, 13: 9-39.
- HUSSERL, Edmund (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, The Hague: Martinus Nijhoff (Hua X).
- KRIEGEL, Uriah (2003). "Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, 1: 103-132.
- ROSENTHAL, David (1986). "Two Concepts of Consciousness", *Philosophical Studies*, Vol. 9, 3: 329-359.
- , (1991). "The Independence of Consciousness and Sensory. Quality", *Philosophical Issues*, Vol. 1: 15-36.
- , (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.