

A CONCEPÇÃO SARTRIANA DA CONSCIÊNCIA NA PERSPECTIVA DE TRÊS TEORIAS CONTEMPORÂNEAS¹

Tárik de Athayde Prata
Doutor em Filosofia pela Ruprecht-Karl
Universität Heidelberg (Alemanha)
Professor do Departamento de Filosofia (UFPE)

RESUMO: O artigo examina a concepção de consciência de Jean-Paul Sartre –especialmente a partir das distinções entre (i) consciência posicional e consciência não posicional, e entre (ii) consciência irrefletida e consciência reflexiva – do ponto de vista de três teorias atuais, oriundas da filosofia da mente. Enquanto a abordagem de ordem superior (seção 3) é oposta à visão de Sartre, a perspectiva da intrinsicalidade ampla (seção 4) corresponde ao propósito dele de pensar a consciência como algo uno. Mas a opção mais promissora para elucidar a concepção de Sartre é o modelo da integração através dos níveis, pois esse modelo pensa a unidade da consciência de forma não arbitrária e em termos de uma efetiva unidade.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência; ordem superior; intrinsicalidade ampla; integração através dos níveis.

ABSTRACT: The paper investigates Jean-Paul Sartre's account of consciousness – specially concerning the distinctions between (i) positional and non-positional consciousness and between (ii) irreflective and reflective consciousness – from the point of view of three contemporary theories in the philosophy of mind. Whereas the higher-order approach (section 3) is opposed to Sartre's point of view, the perspective of wide intrinsicality (section 4) corresponds to his purpose of thinking consciousness as something unified. But the most promising option to clarify Sartre's account is the cross-order integration model, because this model conceives the unity of consciousness in a non-arbitrary way, and in terms of an effective unity.

KEYWORDS: Consciousness; higher-order; wide intrinsicality; cross-order integration.

¹ O presente artigo foi produzido no âmbito do projeto "Consciência e intencionalidade nas perspectivas de Husserl e Sartre", registrado no PPG em Filosofia da UFPE. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no X Encontro Interinstitucional de Filosofia (UFPE/UFPB/UFRN), em agosto de 2017, no Recife.

1. Introdução

Um dos principais nomes da tradição fenomenológica contemporânea e, além disso, um dos pensadores mais conhecidos da, assim chamada, “filosofia continental”, Jean-Paul Sartre (1905-1980) não passou imune ao escrutínio conceitual e argumentativo de diversos intérpretes oriundos da tradição analítica. Há, pelo menos, quatro décadas, floresce uma literatura filosófica que procura elucidar as ideias de Sartre sobre a consciência e a intencionalidade a partir dos referenciais dessa tradição filosófica (cf., por exemplo, Morris, 1976; Blosser, 1986; McCulloch, 1994; Wider, 1997; Gennaro, 2002; Krueger, 2006; Rowlands, 2013). Ao contrário do que alguns poderiam pensar, isso não é nada surpreendente ou inusitado, pois, como coloca o importante filósofo alemão Ansgar Beckermann:

A marca essencial da filosofia analítica contemporânea é uma determinada *atitude analítica* diante dos problemas filosóficos. O que constitui essa atitude? Por um lado, a filosofia analítica atual, bem como a tradicional, se caracteriza por uma especial *cultura de argumentação*. (...) A tentativa é trabalhar o *conteúdo* de uma tese do modo mais preciso possível (...). Apenas quando está claro o que se quer dizer com uma hipótese que admite diversas possibilidades de leitura é que se pode dizer quais argumentos falam contra ou a favor dessa hipótese. Trabalhar *implicações conceituais* e *conexões argumentativas* tão claro quanto possível é, assim, um aspecto essencial da atitude analítica” (Beckermann, 2001, p. VII-VIII).²

Nesse sentido, apesar do pendor literário que marcou toda a sua produção intelectual, apesar de sua vinculação a pensadores distantes da tradição analítica, como Henri Bergson e Martin Heidegger, Sartre foi um pensador cujas ideias são perfeitamente adequadas para o tipo de elucidação praticada pelos intérpretes analíticos, pois, como deve ser evidenciado a seguir, Sartre foi um autor profundamente *argumentativo*, ou seja, um filósofo que sempre procurou oferecer razões, fundamentos para que seus leitores aderissem a suas teses (cf. Sartre, 1943, p. 56-57 [64]; Sartre, 1966, p. 32 [193]).³

² As citações em língua estrangeira foram traduzidas para o português pelo autor do presente trabalho.

³ O primeiro número de página é da edição na língua original, enquanto o número entre colchetes é da tradução para o português, quando disponível.

O caso é que a visão de Sartre sobre a consciência tem sido bastante discutida no cenário da atual filosofia analítica da mente, já que muitos intérpretes consideram que ela traz contribuições importantes para o debate a respeito da consciência (cf. McCulloch, 1994; Wider, 1997; Krueger, 2006). Porém, ao mesmo tempo em que essa teoria traz interessantes contribuições, ela também levanta seus próprios problemas. De acordo com Kathleen Wider, uma importante interprete de Sartre na tradição da filosofia analítica, a tese básica de Sartre sobre a consciência é que “toda consciência é, por sua própria natureza, autoconsciência” (Wider, 1997, p. 1), e o próprio filósofo enuncia com clareza que: “o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente.*” (Sartre, 1966, p. 23-4 [188]). Uma concepção como essa escapa às dificuldades que rondam as teorias que veem a consciência de estados mentais como decorrente de um *monitoramento de ordem superior* (dificuldades que serão mencionadas a seguir – cf. seção 3). Porém, por outro lado, essa concepção enfrenta suas próprias dificuldades, e talvez a mais importante delas seja que ela resulta numa visão da consciência como um fenômeno *inexplicável*, pois na concepção de Sartre, a consciência de si característica de toda consciência (intencional) de algo parece estar, de algum modo, *misturada* a esta consciência de algo, de modo que não se pode *discerni-las*, e se é assim, então não é possível *articular* uma explicação, de modo que a autoconsciência assume a feição de um *fato bruto*.

Em algumas passagens da introdução de sua obra magna, *O ser e o nada*, Sartre caracteriza a consciência de maneiras que tornam particularmente evidente o problema a que nos referimos. Em determinado trecho, após afirmar que uma autoconsciência “não tética” (cf. a seção 2, a seguir) é constitutiva de todo ato mental, como uma operação de *contar*, Sartre recusa a possível objeção de que há aí um círculo vicioso, e ao fazer isso, ele expressa a maneira como concebe essa autoconsciência, uma maneira que parece se evadir a uma explicação conceitual propriamente dita. Nas palavras de Sartre:

Contudo, não há esse círculo vicioso, ou, se preferirmos, é da própria natureza da consciência existir “em círculo”. O que se pode exprimir assim: toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora porque a consciência primeira de consciência não é posicional: é uma só com [*un avec*] a consciência da qual é consciência. (Sartre, 1943, p. 20 [25]).

Ao caracterizar toda consciência como uma existência “em círculo”, Sartre está sugerindo que toda consciência de algo se implica mutuamente com uma autoconsciência, de modo que não haveria como separar uma da outra. E isso é colocado de modo ainda mais explícito na página seguinte do livro, onde Sartre escreve:

Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* [grifado no original] a afecção “prazer”, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há *um ser indivisível, indissolúvel* [grifo meu] – não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta. (Sartre, 1943, p. 21 [26]).

Ao conceber a consciência nesses termos, Sartre parece estar, implicitamente, renunciando a qualquer possibilidade de explicá-la, pois como poderíamos *explicar* a consciência irrefletida se não há uma multiplicidade de elementos constituintes dela, multiplicidade que poderia ser articulada em uma explicação, propriamente dita? Provavelmente por isso ele recorre a *imagens*, como a do “círculo”, e a *metáforas*, como a comparação da essencialidade da autoconsciência para a consciência (de algo) com a essencialidade das dimensões espaciais para um objeto extenso (cf. Sartre, 1943, p. 20 [25]). Ao recorrer a tais expedientes para se referir ao modo de ser da consciência (como unida a uma autoconsciência), é como se ele renunciasse à pretensão de explicá-la, devido à impossibilidade de discernir na consciência seus elementos constituintes, que deveriam ser articulados em uma explicação.

No restante do texto, serão abordadas três concepções de consciência na atual filosofia analítica da mente que podem ser usadas para elucidar a visão de Sartre e para tornar inteligível a visão dele a respeito da autoconsciência como intrínseca a toda consciência de algo. Após uma rápida exposição da concepção sartriana (seção 2), examinaremos, em primeiro lugar (seção 3), as “teorias de ordem superior”, que são antagônicas à visão de Sartre, na medida em que concebem a consciência como uma *propriedade relacional* de estados mentais. Em seguida (seção 4) será examinada a “perspectiva da intrinsecidade ampla” de Rocco Gennaro, que procura rearticular a visão das teorias de ordem superior, de modo a conceber a consciência como uma propriedade intrínseca e, mesmo assim, analisável. Por fim (seção 5), será examinada a “teoria da integração da informação através dos níveis” de Uriah Kriegel, que entende ser necessária uma *efetiva integração* de estados mentais em diferentes níveis, para que a consciência de estados mentais seja adequadamente concebida. A tese defendida no

trabalho é que a teoria de Kriegel oferece a perspectiva mais promissora (entre as três teorias abordadas) para uma elucidação da concepção de consciência de Sartre.

2. A concepção de consciência de Sartre

Em seus primeiros escritos filosóficos, produzidos sob a influência de Husserl, Sartre abraça a concepção fenomenológica segundo a qual há uma “necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma” (Sartre, 1947, p. 31 [57]), necessidade que é exatamente aquilo que Brentano havia chamado de “Intencionalidade”⁴, um conceito que Sartre herda diretamente de Husserl (cf. Sartre, 1943, p. 17 [22]). Mas se toda consciência é consciência *de* algo, existem outras determinações da consciência que a subdividem em diferentes tipos, a saber: consciência posicional e não posicional, consciência irrefletida e consciência reflexiva.

Mas antes de se abordar essas determinações, é importante perceber que Sartre, na esteira de Husserl (1984, p. 346 [295]) entende a palavra “consciência” em diferentes sentidos. Assim como Husserl distingue entre consciência enquanto “consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico” (Ibid.) e enquanto “designação global para todo e qualquer tipo de ‘atos psíquicos’” (Ibid.), o filósofo francês distingue entre consciência enquanto (a) uma *totalidade* e enquanto (b) cada um dos *elementos* dessa totalidade. Nas palavras de Sartre:

Usaremos o termo “consciência” não para designar a mônada e o conjunto de suas estruturas psíquicas, mas para nomear cada uma dessas estruturas em sua particularidade concreta. Falaremos, portanto, de consciência da imagem, consciência perceptiva, etc., inspirando-nos num dos sentidos alemães da palavra *Bewusstsein*. (Sartre, 1996, p. 13).

Se nos concentrarmos nesse segundo sentido – “consciência” como cada episódio particular, como cada percepção, cada imaginação, cada sentimento, etc. – então um primeiro aspecto é que toda consciência intencional de um objeto, *põe* esse

⁴“Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos da idade média denominaram o ‘existir em’ [*Inexistenz*] intencional (...), o que nós denominaríamos, embora não com expressões totalmente precisas, a relação a um conteúdo, a direção a um objeto (com o que não se deve entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como objeto, embora não todos do mesmo modo. Na representação algo é representado, no juízo algo é reconhecido ou recusado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado, etc.”(Brentano, 1924, p. 124-5 [88]). O primeiro número de página é da 2ª edição alemã, enquanto o número entre colchetes é da tradução britânica.

objeto de determinado modo, constituindo-se enquanto uma consciência *posicional* ou *tética* (cf. Sartre, 1966, p. 28 [191]). De acordo com ele, “Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nessa posição [*position*] mesma.” (Sartre, 1943, p. 18 [22]). Todavia, Sartre defende que toda consciência posicional de algo é, ao mesmo tempo, consciência *não posicional* (cf. Sartre, 1966, p. 24 [189]) ou *não tética* (cf. Sartre, 1966, p. 30 [192]) de si mesma.⁵ Tomando o exemplo de uma percepção qualquer, nos termos de Sartre uma “consciência perceptiva”, devemos dizer que ela se direciona completamente para seu objeto transcendente à consciência, se direciona para *pôr* esse objeto como real, mas ao mesmo tempo essa consciência perceptiva apreende a si mesma, implicitamente.⁶ Kathleen Wider, procura elucidar essas duas noções de consciência do seguinte modo:

Por um lado, qualquer coisa que cai no campo de ciência [*awareness*] de alguém, e para a qual sua atenção está direcionada é um objeto que é posto pela consciência. Por isso Sartre chama a consciência desse objeto de consciência tética ou posicional. Por outro lado, alguém tem apenas uma consciência não tética ou não posicional de qualquer coisa que cai em seu campo de ciência, mas ao qual ele não está presentemente prestando atenção. (Wider, 1997, p. 41).

Portanto, ao mesmo tempo em que é consciência *explícita* de um objeto, toda consciência de algo é, simultaneamente, consciência *implícita* de si mesma. E se nos concentramos no sentido de “consciência” como cada episódio particular, um segundo aspecto é que cada consciência, normalmente, se volta completamente para seu objeto transcendente, mas pode, a qualquer momento, voltar-se explicitamente para si mesma.⁷ Entra em cena, aqui, uma segunda distinção proposta por Sartre: a distinção

⁵É curioso perceber que, nesse ponto, a concepção sartriana se assemelha à concepção de Fichte, o que, provavelmente, é consequência da influência desse expoente do idealismo alemão sobre o pensamento de Husserl (maior influência filosófica de Sartre à época da redação de seus primeiros escritos fenomenológicos). A semelhança com a concepção de Sartre pode ser percebida na seguinte exposição do Professor Manfredo Araújo de Oliveira: “Para Fichte, há uma consciência em que se dá uma coincidência não-refletida entre sujeito e objeto, portanto, uma identidade de sujeito e objeto, ou seja, a intuição intelectual (consciência de si), e esta é condição última de possibilidade de toda consciência de objeto (consciência do mundo), de tal modo que em toda consciência do mundo é co-dada a autoconsciência. Toda consciência de algo, que pressupõe a contraposição entre sujeito e objeto, pressupõe uma consciência imediata de nós mesmos na qual sujeito e objeto são idênticos, ou seja, em que o pensamento e o pensado são um: o Eu nada mais é do que a ação sobre si mesmo, o pôr-se de si mesmo. O Eu é a atividade pura de voltar-se sobre si mesmo, pura circularidade.” (Oliveira, 2002, p. 136-37).

⁶ “A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva.” (Sartre, 1943, p. 19 [24]).

⁷ É interessante notar que isso corresponde à distinção proposta por David Rosenthal entre consciência *não introspectiva* e consciência *introspectiva*: “Quando prestamos atenção deliberadamente ao estado

entre consciência *irrefletida* (*irréfléchie*) – que para ele é a forma originária – e consciência *reflexiva* (*réflexive*) (cf. Sartre, 1966, p. 28 [190-91]), composta por dois episódios de consciência: uma consciência *reflexionante* (*réfléchissante*), que exerce a ação da reflexão, e uma consciência *refletida* (*réfléchie*), que sofre essa ação, onde a primeira se direciona para a segunda, fazendo dela seu objeto (cf. Sartre, 1966, p. 37 [196]).⁸ Gregory McCulloch elucida a noção de consciência reflexiva (contrastando-a com a noção de consciência irrefletida) nos seguintes termos:

Sartre considera que todo episódio consciente põe um objeto intencional. Mas entre tais objetos intencionais estão os próprios atos de consciência. Eu posso pensar sobre a Torre Eiffel, e então pensar sobre esse próprio ato (...) A esse modo de autoconsciência [*self-awareness*] ele chama de ‘consciência reflexiva’ ou ‘autoconsciência tética’ (...). Entretanto, Sartre enfatiza que essa não é a única forma de autoconsciência de que nós desfrutamos. Ele alega que em adição a essa autoconsciência reflexiva e explícita, que é apenas um caso especial de um ato de consciência pondo um objeto intencional, nós também *sempre estamos ao menos implicitamente autoconscientes*, de um modo especial, mesmo se não estamos explicitamente refletindo. (McCulloch, 1994, p. 9, grifo meu).

Devemos ter em mente essas duas distinções propostas por Sartre, entre (i) consciência posicional e não posicional, bem como entre (ii) consciência irrefletida e reflexiva, quando examinarmos três teorias contemporâneas sobre a consciência na atual filosofia da mente: as teorias de ordem superior (seção 3), a perspectiva da intrinsecidade ampla (seção 4), e a teoria da integração através dos níveis (seção 5), na medida em que tais teorias devem nos permitir interpretar de modo mais claro essa concepção de Sartre.

3. As teorias de ordem superior

As teorias de ordem superior exprimem uma visão da consciência diametralmente oposta à de Sartre, pois, de acordo com elas, a consciência é uma

mental no qual nos encontramos, estamos introspectivamente conscientes desse estado. Isso é diferente do modo como estados mentais são conscientes quando não estamos deliberadamente focando nossa atenção sobre eles. Introspecção é consciência atenta e deliberada de nossos estados mentais. É algo relativamente raro, e é algo mais elaborado do que a maneira na qual estados mentais são ordinariamente conscientes. Quando realizamos introspecção, não estamos apenas cientes [*aware*] do estado mental em que estamos, nós estamos cientes de estarmos cientes dele. A diferença entre consciência introspectiva e não introspectiva emerge vividamente se notarmos que, quando um estado é consciente de modo não introspectivo, ele normalmente tem o potencial de ser um objeto de introspecção” (Rosenthal, 1997, p. 730). Cf. também Rosenthal (1986, p. 337).

⁸ Cf. a figura representativa da concepção sartriana nas considerações finais do presente artigo.

propriedade de estados mentais, uma propriedade sem a qual tais estados podem continuar a existir. Vimos acima que Sartre se recusa a conceber a consciência como uma *qualidade*, que fosse distinta de uma *substância* que a suporta (cf. Sartre, 1943, p. 21 [26]). Já para as teorias de ordem superior, a consciência é uma propriedade que se aplica a um estado mental quando este estado é *monitorado* por outro estado mental. De acordo com David Armstrong:

Consciência não é mais do que ciência (percepção) de estados mentais internos pela pessoa a qual estes estados pertencem, se é assim, então consciência é simplesmente outro estado mental, um estado ‘dirigido’ para os estados internos originais. (Armstrong, 1968, p. 94).

Já o filósofo David Rosenthal recusa esse modelo perceptivo, a velha concepção do “sentido interno” (por diversas razões – cf. Rosenthal, 1997, p. 740-41), e defende que a consciência de estados mentais decorre da ação de *pensamentos* a respeito desses estados mentais. Em um de seus textos mais conhecidos ele escreveu:

Estados conscientes são simplesmente estados mentais dos quais temos consciência de nos encontrar. E, em geral, nosso estar consciente de algo é apenas questão de termos um pensamento de algum tipo sobre isso. Desse modo, é natural identificar a consciência de um estado mental com o fato de um sujeito ter um pensamento mais ou menos contemporâneo de que se encontra nesse estado mental. (Rosenthal, 1986, p. 335).

Considerando a diferença entre o estado mental de ordem superior, que monitora, e o estado mental de ordem inferior, que é monitorado pelo primeiro, esse tipo de abordagem implica que “temos que ver a consciência como uma propriedade que apenas alguns estados mentais possuem, e como uma propriedade relacional dos estados que a possuem.” (Rosenthal, 1997, p. 737). Deixando de lado a diferença entre a teoria das percepções e a teoria dos pensamentos⁹, podemos representar a estrutura básica da perspectiva de ordem superior através da seguinte figura:

⁹ Para maiores detalhes a respeito da perspectiva de ordem superior, cf. van Gulick (2012), e Prata (2017a).



As setas verticais representam algum tipo de relação intencional (seja uma percepção, seja um pensamento), enquanto os colchetes representam a propriedade de um estado mental ser consciente. Na linha mais baixa, que representa a chamada “primeira ordem”, temos um estado mental que se dirige diretamente a um objeto (ou estado de coisas) extra-mental, ao passo que na segunda linha, representando uma “ordem superior” à primeira, temos um estado mental que monitora o estado mental de nível inferior ao dele. É importante perceber que os estados mentais que não possuem nenhum outro estado mental acerca dele permanecem inconscientes (sendo, portanto, representados sem colchetes), pois a consciência de todo estado mental decorre, segundo essa teoria, do seu monitoramento por um outro estado mental.

É interessante notar que, na coluna do meio, representativa da consciência espontânea, não introspectiva, o estado mental de segunda ordem corresponde à consciência não posicional – segundo McCulloch (1994, p. 9) *implícita* – que, segundo Sartre, acompanha a consciência posicional de um objeto, ao passo que na terceira coluna, representativa da consciência introspectiva, o estado mental de terceira ordem corresponde à consciência reflexionante (na teoria de Sartre), ou seja, à consciência posicional de outro episódio de consciência. A diferença em relação a Sartre é que a abordagem de ordem superior vê essas formas de consciência como relações entre estados mentais distintos, enquanto o filósofo francês as entende como *unidades*, como seres “indivisíveis e indissolúveis” (cf. Sartre, 1943, p. 21 [26]).

Muitas objeções podem ser dirigidas à abordagem de ordem superior (cf. Zahavi, Parnas, 1998, p. 694-95; Zahavi, 2004, pp. 67-70; Kriegel, 2005, p. 28-29), mas, por motivos de espaço, nos restringiremos a uma determinada crítica que é especialmente interessante para os objetivos da presente exposição. De acordo com as teorias de ordem superior, o estado mental que monitora o estado de ordem inferior tem que ser *inconsciente*, do contrário se seguiria um regresso ao infinito, pois para que o estado de segunda ordem fosse consciente, isso exigiria um estado de terceira ordem, e para que este não fosse inconsciente, seria necessário um estado de quarta ordem, e assim sucessivamente. A forma de evitar o regresso é dizer que o estado de ordem superior não é consciente. O problema é que um estado inconsciente (como são, p. ex., os pensamentos de ordem superior na teoria de Rosenthal) não parece capaz de explicar a consciência de um estado mental, pois ele seria uma representação inconsciente do estado de ordem superior, e “nós não temos nenhuma familiaridade de primeira pessoa com nossos estados mentais inconscientes, mas nós temos essa familiaridade com aspecto ‘para mim’ da experiência consciente.” (Kriegel, 2005, p. 28-29, nota de rodapé nº 16). A crítica de Kriegel é que o estado consciente de primeira ordem se doa implicitamente ao sujeito da experiência, de modo que um pensamento inconsciente (como propõe Rosenthal) não explica essa consciência implícita. Essa é uma razão para se conceber a consciência como uma *propriedade intrínseca* de estados mentais conscientes.

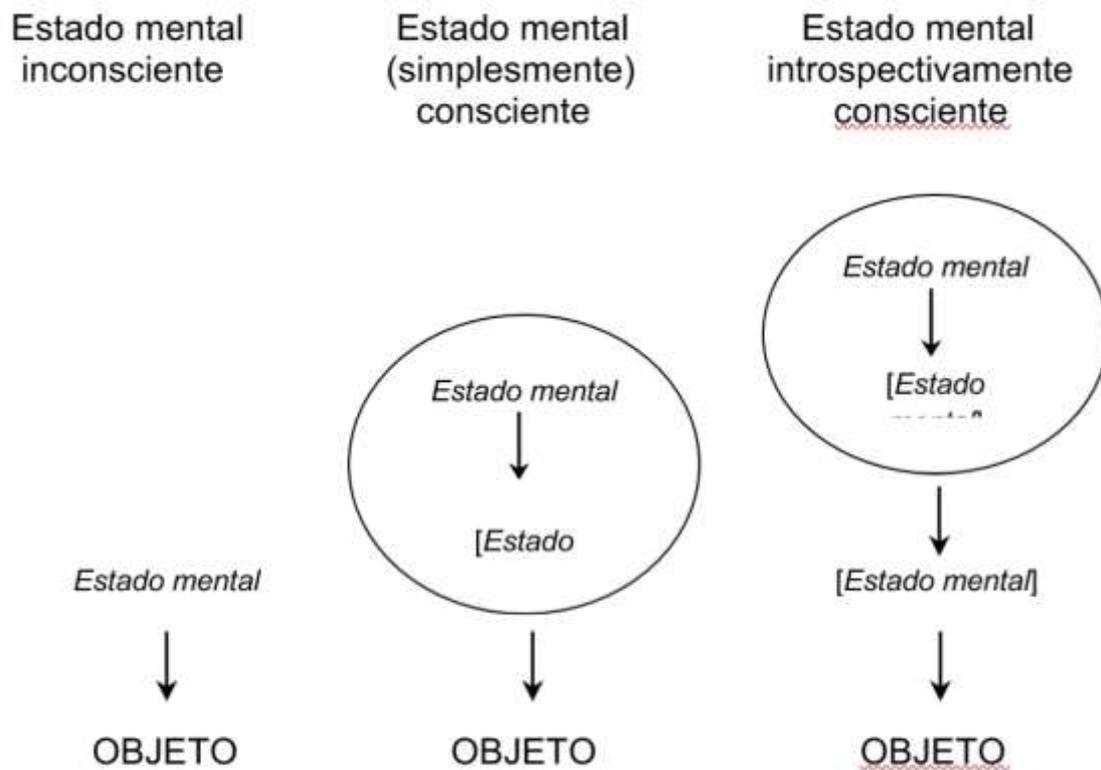
4. A perspectiva da intrinsicalidade ampla

Rocco Gennaro articulou sua própria teoria da consciência, chamada por ele de “perspectiva da intrinsicalidade ampla”, em diálogo crítico com a teoria dos pensamentos de ordem superior, de Rosenthal. Gennaro concorda com ele na visão de que são *pensamentos* os estados mentais responsáveis por tornar conscientes outros estados mentais (cf. Gennaro, 1996, p. 17), e concorda também que a visão da consciência como uma propriedade intrínseca levanta obstáculos para uma *explicação* da consciência (cf. Ibid., p. 15). Contudo, ele defende que a intrinsicalidade da consciência pode ser concebida de uma maneira específica que viabiliza a explicação, a saber: de uma maneira *ampla*, na qual, por um lado, o estado consciente pode ser conceitualmente distinguido do estado que o torna consciente (que Gennaro concebe como “pensamentos meta-psicológicos” – “*Meta-psychological Thoughts*”, designados

pela sigla “MET”), mas, por outro lado, ambos podem ser concebidos como *partes* de uma entidade mais ampla. No dizer de Gennaro:

Estados conscientes são individuados “amplamente” [*widely*] de modo a tratar o estado meta-psicológico como intrínseco ao estado mental consciente. Isso abre espaço para uma explicação ulterior dos estados conscientes. Trata-los como complexos vai nos permitir fornecer uma explicação teoreticamente satisfatória dos estados conscientes. (1996, p. 16).

Por um lado, há uma divisão entre entidades (o estado mental consciente, e o estado mental que o torna assim), e por outro lado há a *unidade* de um ente complexo. Essa visão pode ser representada através da seguinte figura:



Nesta figura, além das setas verticais (representando uma relação intencional), e dos colchetes (representando a propriedade de um estado mental ser consciente), temos círculos que representam a unidade entre o estado mental consciente e o pensamento

meta-psicológico que o torna consciente.¹⁰ Entretanto, a simples comparação dessa figura com a anterior (representativa das teorias de ordem superior) revela uma dificuldade: as duas figuras são *estruturalmente idênticas*: em ambas temos estados mentais distribuídos ao longo de diferentes ordens, onde os estados mentais no topo da cadeia são sempre inconscientes, e os estados mentais se tornam conscientes em virtude da ação de outro estado mental de ordem superior à sua. A comparação dessas duas imagens levanta a dúvida sobre se as teorias que elas representam são, de fato, diferentes, e sobre se a ideia do caráter intrínseco na teoria de Gennaro não, de algum modo, *arbitrária*.

5. A integração da informação através dos níveis

Essa é, justamente, uma das críticas endereçadas por Kriegel à perspectiva de Gennaro, que ele enquadra em um tipo de teoria que ele chama de “conceptualismo”, tipo que ele considera “a abordagem menos viável para naturalizar o caráter subjetivo” (Kriegel, 2005, p. 24) da experiência consciente. O *caráter subjetivo* é a característica de uma experiência de se apresentar ao sujeito, de modo que este possui implicitamente ciência [*awareness*] de que tem essa experiência (cf. Ibid., p. 23), e é, de acordo com Kriegel, exatamente o que as teorias de ordem superior (como a de Rosenthal) procuram explicar (cf. Ibid., p. 24, nota de rodapé nº 6). Ele caracteriza o conceptualismo (do qual a teoria de Gennaro seria um exemplo) nos seguintes termos: “A ideia por trás da estratégia da relação conceitual é tomar a experiência e a ciência [*awareness*] que temos dela e *estipular* que elas contam como duas partes de um único estado, não como dois estados distintos.” (Kriegel, 2005, p. 31). A perspectiva da intrinsicalidade ampla, portanto, parece consistir em uma tentativa de explicar a dualidade da experiência consciente exigindo que o estado mental e a ciência que temos dele sejam consideradas como *partes* de um único estado mental. Como afirma Gennaro:

Podemos entender a consciência como envolvendo a propriedade de “ser acompanhado por um MET [pensamento meta-psicológico]” (...) Mas podemos individuar os estados conscientes “amplamente”, ou seja, de um modo que trata a consciência como uma propriedade intrínseca daqueles estados. Nessa concepção, o MET é parte do estado consciente. Chamarei essa a “Perspectiva da Intrinsicalidade Ampla”. (Gennaro, 1996, p. 23).

¹⁰ Para maiores detalhes a respeito da teoria de Gennaro, cf. Prata, 2016a.

Kriegel identifica no conceptualismo três problemas: (1) ele confunde uma relação real com uma simples relação nominal ou conceitual, sendo que “se o caráter subjetivo da experiência consciente é um fenômeno psicologicamente real, não se pode explica-lo reorganizando [*reshuffling*] o esquema conceitual de alguém” (Kriegel, 2005, p. 32); (2) ele falha em capturar a efetiva dualidade da consciência, já que ele admite que a experiência, por um lado, e nossa ciência [*awareness*] dela, por outro lado, são separadas, de modo que uma poderia ocorrer sem a outra, ou seja, de modo que não há propriedade intrínseca; e (3) ele lida com questões (a experiência e nossa ciência dela são dois estados distintos? Ou são partes de um mesmo estado?) que não dependem de nós, como o conceptualismo sugere.

Kriegel defende uma visão segundo a qual o *caráter subjetivo* da experiência – ou seja a auto-doaçãoda experiência ao sujeito que a experimenta – é explicada em termos da *integração das informações* carregadas por estados mentais inicialmente independentes. Pensemos no exemplo da simples experiência de vislumbrar um círculo vermelho. Já que possui caráter subjetivo, essa simples visão combina a representação do objeto externo (o círculo) com uma representação da própria visão. De modo semelhante a Rosenthal (1986, p. 334; 1997, p. 731, p. 733), Kriegel entende que se não há representação da experiência de ver o círculo, a representação deste objeto pode existir de forma inconsciente (cf. Kriegel, 2007, p. 899), e, para ele, sempre que esses dois estados mentais (a representação do objeto externo e a representação da experiência) não estão integrados, não há nenhum caráter subjetivo. Mas, por outro lado:

Quando seus conteúdos representacionais são integrados, surge um estado mental que possui caráter subjetivo. A razão pela qual esse terceiro estado tem caráter subjetivo é que ele possui o tipo correto de conteúdo representacional: ele entrelaça [*folds*] dentro de si a representação de um objeto externo e a representação dessa representação. (Kriegel, 2005, p. 46).

Ao propor uma teoria como essa, Kriegel está, claramente, seguindo os passos de Franz Brentano – professor de Edmund Husserl e de Sigmund Freud – um filósofo extremamente influente na época da virada do século XX (cf. Jacquette, 2004, p. 1), pois Brentano articulou uma teoria da consciência, pensada por ele como uma característica intrínseca do mental, baseada na ideia de representações de

representações.¹¹ Considerando que o objetivo do presente trabalho é elucidar a concepção de consciência de Sartre, a influência de Brentano sobre Kriegel é um dado interessante, pois existem similaridades entre a visão de Sartre e a visão de Brentano sobre a consciência (cf. Prata, 2016b).

Outro aspecto interessante da teoria da integração através dos níveis é que, para Kriegel, ela é especialmente proveitosa para uma abordagem neurocientífica da consciência. De acordo com ele: “uma vez que adotamos a teoria, nós obtemos uma hipótese atraente a respeito do NCC [correlato neural da consciência] que é motivada principalmente por considerações *top-down*¹²” (Kriegel, 2007, p. 900). Ele afirma explicitamente que teorias concorrentes, como as teorias das percepções e dos pensamentos de ordem superior, não foram capazes de oferecer hipóteses a respeito do correlato neural da consciência.

E Kriegel defende que a integração de dois estados mentais, inicialmente independentes, não é algo misterioso, pois se a representação de um círculo vermelho exige que a representação da *forma circular* e a representação da *cor vermelha*, que existem inicialmente em partes distintas do cérebro, se integrem, é possível explicar a integração através dos níveis de modo similar, de maneira que a representação do objeto seja integrada com a representação de sua experiência pelo sujeito. De acordo com Kriegel:

O processo de integração de informação não é nada especial, e os estados mentais de primeira e segunda ordem carregando a informação relevante não são mais especiais do que esse processo. Mas tudo isso leva à formação de um estado mental com um conteúdo representativo bastante especial. Leva à formação de um estado mental que é de uma só vez uma representação do vermelho e uma representação da representação do vermelho, adquirindo assim a translucidez especial que procuramos em estados dotados de caráter subjetivo. (Kriegel, 2005, p. 47).

¹¹Tomando como exemplo a experiência consciente de ouvir um som, Brentano afirma: “Na verdade, a experiência interna parece mostrar de modo indubitável que a representação do som está ligada de uma maneira tão peculiarmente íntima com a representação da representação do som que ela [a representação do som] contribui internamente para o ser da outra [a representação da representação].” (Brentano, 1924, p. 179 [127]). Nas palavras do filósofo, essa ligação denotaria um *peculiar entrelaçamento* [*eigentümliche Verwebung*] da representação do objeto físico com a representação da primeira representação, de modo que “No mesmo fenômeno psíquico no qual o som é representado, nós apreendemos simultaneamente o próprio fenômeno psíquico e na verdade segundo a sua dupla peculiaridade, na medida em que ele tem o som em si como conteúdo, e na medida em que ao mesmo tempo ele está presente a si mesmo como conteúdo.” (1924, p. 179-80 [127], grifo meu).

¹²Uma consideração “*top-down*” (do alto para baixo), de acordo com Kriegel: “procura o NCC primeiramente teorizando sobre as características decisivas da consciência no nível macro (cognitivo e/ou fenomenológico), e então procura pelas estruturas e processos neurais que subjazem a essas características.” (2007, p. 898).

Entretanto, diferente da perspectiva de Gennaro, na qual a união entre o estado mental consciente e o pensamento metapsicológico é resultado de uma decisão subjetiva do filósofo que investiga conceitualmente a consciência(o que torna o caráter intrínseco meramente *arbitrário*), na perspectiva de Kriegel, a integração tem que produzir uma *fusão efetiva* entre os estados mentais que foram integrados.

Um sério problema para a teoria de Kriegel se torna evidente quando se percebe que, ao mesmo tempo em que ele pretende haver uma efetiva *unidade* entre os estados mentais de primeira e de segunda ordem, ele mesmo admite que o estado mental que surge do processo de integração *não consegue* representar a si mesmo. Ao admitir isso, provavelmente, Kriegel pretende proteger sua teoria de uma forte objeção feita por Aaron Gurwitsch (1979) à teoria da consciência de Brentano (na qual Kriegel se inspira). De acordo com o autor da *Psicologia do ponto de vista empírico*, estados de consciência representam a si mesmos. Porém, se é assim, estamos enredados em um *regresso ao infinito*, pois se(para ser, realmente, uma representação de si mesmo) o estado de consciência deve se auto representar enquanto *totalidade*, então ele precisa se representar representando a si mesmo como um todo, o que exigiria uma nova representação, a qual, novamente (para que o estado de consciência se representasse como um todo), precisaria ser, também, representada exigindo uma nova representação, que, novamente, exigiria uma outra, e assim *ad infinitum* (cf. Zahavi, 2006, p. 3-4).

Ao admitir que, na integração do estado de primeira ordem e de segunda ordem, “uma parte representa a outra parte” (Kriegel, 2005, p. 48), Kriegel escapa a esse regresso, que tornaria sua teoria absurda. Entretanto, isso pode gerar a impressão de que sua visão é equivalente à teoria de Gennaro, pois estaríamos diante, também, de um estado de primeira ordem *distinto* de um estado de segunda ordem, de modo que a conexão entre eles poderia parecer arbitrária. Mas Kriegel pretende refutar essa objeção, enfatizando a diferença entre (1) uma junção meramente *conceitual* dos estados mentais de primeira e de segunda ordem (como ocorre na perspectiva da intrinsicalidade ampla), e (2) uma união *real* entre eles, uma união que produza um novo estado, dotado de caráter subjetivo (uma autoconsciência implícita – cf. Kriegel, 2003). Estado este produzido através de “um processo causal real (portanto temporalmente estendido)” (Kriegel, 2005, p. 49). Portanto, Kriegel propõe uma concepção da consciência na qual a unidade dos estados conscientes é preservada, sem que seja perdida a complexidade

conceitual que possibilita a explicação da consciência como uma propriedade de estados mentais.¹³

6. Considerações finais: elucidando a concepção de Sartre

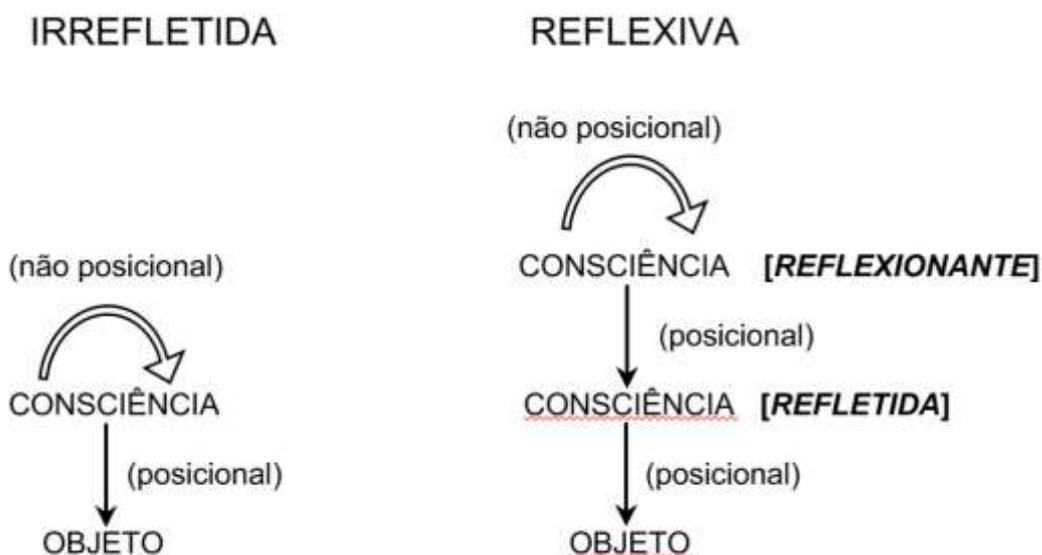
Embora Sartre aceite a distinção entre consciência irrefletida e consciência reflexiva (cf. Sartre, 1966, p. 28 [190-91]), que mais ou menos corresponde à distinção de Rosenthal entre consciência não introspectiva e consciência introspectiva (cf. Rosenthal, 1997, p. 730), a sua concepção de consciência não é compatível com a distinção de níveis aceita por Rosenthal e Armstrong (que, para eles, estrutura a introspecção), pois Sartre vê a consciência como *una* (cf. Sartre, 1943, p. 20 [25], p. 21 [26]); nem sua concepção é compatível com uma unidade entre a consciência posicional e a consciência não posicional que fosse fruto de uma mera *decisão* do filósofo que investiga a consciência, como pretende Gennaro (1996, p. 23), pois essa unidade seria arbitrária, artificial.

Portanto, dentre as teorias discutidas no presente trabalho, o modelo integrativo de Kriegel se mostra como a perspectiva mais promissora para elucidar a concepção sartriana da consciência, pois é, entre aqueles que analisamos, o modelo que mais se aproxima da forma como o filósofo francês concebia esse fenômeno. Se a visão de Sartre é que toda consciência envolve uma autoconsciência implícita (que ele denomina “não posicional”), uma autoconsciência que seria *constitutiva* de toda consciência de algo, tal visão pode ser esclarecida através de uma perspectiva segundo a qual há uma *integração efetiva* entre um estado mental (a respeito de algo) e o estado mental que o representa, tornando-o consciente. A integração, de acordo com Kriegel, explicaria a *translucidez* do estado consciente (Kriegel, 2005, p. 47), ao mesmo tempo em que preservaria a diferença entre os estados, que viabiliza uma explicação, como a que foi feita imediatamente acima.

Podemos representar a concepção de Sartre através de uma figura, baseada nas figuras anteriores, mas que tem apenas duas colunas, já que Sartre rejeitava a ideia de inconsciente.¹⁴

¹³ Para acompanhar as respostas de Kriegel a outras objeções contra a sua teoria, cf. Kriegel, 2005, pp. 48-51.

¹⁴ Um exemplo dessa rejeição já se encontra no primeiro escrito fenomenológico de Sartre, o ensaio sobre a *Transcendência do ego*, publicado em 1936: “Sem mesmo se dar conta, os teóricos do amor-próprio supõem que o refletido é anterior, original e dissimulado no inconsciente. É penoso precisar evidenciar a



Na coluna da esquerda, representativa da consciência irrefletida, temos um episódio único de consciência, que é, a um só tempo, (a) consciência posicional de seu objeto transcendente (seta preta) e (b) consciência não posicional de si mesmo (seta branca). Não há a dualidade de níveis que encontramos na perspectiva de ordem superior, já que a mesma consciência é posicional (do objeto) e não posicional (de si). Já na coluna da direita, representativa da consciência reflexiva, temos “uma consciência *dirigida para a consciência*, que toma a consciência como objeto” (Sartre, 1966, p. 28 [190]), de modo que uma consciência de “segundo grau” (Ibid.) se torna consciência posicional de uma consciência refletida. Em tal cenário não há inconsciente, pois toda consciência de um objeto (mesmo quando esse objeto é outra consciência) é *implicitamente* consciência de si. É por isso que Sartre opta por colocar o “de” na expressão “consciência de si” entre parênteses (cf. Sartre, 1943, p. 20 [25]), pois o uso dessa preposição poderia sugerir uma dualidade, e Sartre quer evidenciar que a emprega apenas por imposição da gramática.

Em outra oportunidade, defendi que, numa perspectiva como a de Sartre, a “autoconsciência pode ser explicada (enquanto propriedade intrínseca) se for concebida

absurdidade de uma tal hipótese. Mesmo se o inconsciente existisse, o que nos faria acreditar ser ele o depositário de espontaneidades da forma refletida? A definição do refletido não é a do que é colocado por uma consciência?” (Sartre, 1966, p. 40-41[198-99]). No seu livro *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*, publicado em 1940, ele afirma claramente que “a existência de um fenômeno psíquico e o sentido que ele tem para a consciência são uma coisa só” (Sartre, 1996, p. 36), o que o leva a concluir que “essas constatações nos obrigam a rejeitar inteiramente a existência de um inconsciente” (Ibid., p. 36, nota nº 13).

enquanto uma totalidade complexa, ou seja, uma totalidade que congrega elementos diversos, mas que só existe enquanto estes elementos estão efetivamente articulados.” (Prata, 2017b, p. 457). Penso que essa conclusão continua perfeitamente sustentável, mas entendo que a perspectiva da intrinsicalidade ampla de Gennaro não é o referencial teórico mais adequado para alicerçar essa conclusão.

Se a teoria da integração da informação ao longo dos níveis, sem dúvida, não era exatamente o que passava pela cabeça de Sartre em seus textos sobre a consciência, já que ela envolve elaborações teóricas da tradição da filosofia analítica da mente, que não estavam à disposição do filósofo francês (ele mesmo filiado a outras tradições filosóficas – a fenomenologia e o existencialismo), essa teoria oferece um instrumental conceitual que permite articular uma visão da consciência que contempla a unidade e translucidez que Sartre atribuía à consciência e, ao mesmo, tempo, escapa às obscuridades que encontramos nas formulações do autor de *O ser e o nada*.

Isso se mostra importante, na medida em que as características que pensadores como Brentano, Husserl e Sartre atribuía à consciência (como a autoconsciência implícita e as mudanças operadas pela reflexão) de fato não devem ser negligenciadas, já que elas realmente se mostram em nossa experiência consciente. Portanto, um instrumental conceitual que nos permite compreender melhor essas características representa uma importante contribuição para a investigação filosófica sobre a consciência.

Referências

- Armstrong, A. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge&Kegan Paul, 1968.
- Beckermann, A. *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Blosser, P. “The Status of Mental Images in Sartre’s Theory of Consciousness” In: *The Southern Journal of Philosophy*, Volume XXIV, N° 2, pp. 163-172, 1986.
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2ª ed. Leipzig: Meiner, 1924.
- Brentano, F. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge&Kegan Paul, 1995.
- Gennaro, R. J. *Consciousness and Selfconsciousness: a Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.

- Gennaro, R. J. “Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 32, N° 3, pp. 293-330, setembro 2002.
- Gurwitsch, A. *Human Encounters in the Social World*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Husserliana XIX/Parte 2).
- Husserl, E. *Investigações Lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Jacquette, D. “Introduction: Brentano’s Philosophy”. In: Jacquette, D. (Org.). *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-19, 2004.
- Kriegel, U. “Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 1, pp. 103-132, Mar., 2003.
- Kriegel, U. “Naturalizing Subjective Character”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXI, N° 1, pp. 23-57, July 2005.
- Kriegel, U. “A Cross-Order Integration Hypothesis for the Neural Correlate of Consciousness”. *Consciousness and Cognition*, 16, pp. 897-912, 2007.
- Krueger, J. W. “Concrete Consciousness: a Sartrean Critique of Functionalists Accounts of Mind”. *Sartre Studies International*, Volume 12, Issue 2, pp. 44-60, 2006.
- McCulloch, G. *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1994.
- Moran, D. *Introduction to Phenomenology*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2000.
- Morris, P. S. *Sartre’s Concept of a Person: An Analytic Approach*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.
- Oliveira, M. A. *Para além da fragmentação: Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Prata, T. A. “Consciência e auto-relação na primeira filosofia de Sartre: em exame a partir de um debate contemporâneo a respeito da consciência”, *Ágora Filosófica*, Ano 16, N°2, pp. 76-92, 2016a.
- Prata, T. A. “As perspectivas de Brentano e Sartre sobre a auto-referencialidade da consciência”. *Rapsódia*, 10, pp. 42-62, 2016b.
- Prata, T. A. “A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle” *Veritas*, Vol. 62, No2, maio-ago., p. 428-452, 2017a.

Prata, T. A. “A concepção sartriana da consciência na perspectiva da filosofia analítica da mente” In: Oliveira, É. A. M., Costa M. R. N., Benvinda, N. M.. (Org.). *Liberdade, lógica e ação: Homenagem ao Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini*. 1aed. Recife: Editora UFPE, v. I, p. 455-468, 2017b.

Rosenthal, D. “Two Concepts of Consciousness”, *Philosophical Studies*, 49, pp. 329-359, 1986.

Rosenthal, D. “A Theory of Consciousness”. In: Block, N. (Org.); Flanagan, O. (Org.); Güzeldere, G. (Org.). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, pp. 729-753, 1997.

Rowlands, M. “Sartre, Consciousness, and Intentionality”. *Phenomenology and Cognitive Science*, Volume 12, pp. 521-536, 2013.

Sartre, J.-P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

Sartre, J.-P. *La transcendece de l'Ego – esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.

Sartre, J.-P. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

Sartre, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Sartre, J.-P. “A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica” In: *Cadernos Espinosanos*, XXII, pp. 183-228, 2010.

Van Gulick, R. “Consciência”. *Investigação filosófica*, Vol. E2, Artigo digital 2, 2012.

Wider, K. *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Zahavi, D.; Parnas, J. “Phenomenal Consciousness and Self-Awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory”, *Journal of Consciousness Studies*, 5, No 5-6, pp. 687-705, 1998.

Zahavi, D. “Back to Brentano?”, *Journal of Consciousness Studies*, 11, N° 10-11, pp. 66-87, 2004.

Zahavi, D. “Two Takes on a one-Level Account of Consciousness”. In: *Psyche*, Vol. 12, No 2, (May), 2006.