

UMA OBJEÇÃO À CONCEPÇÃO DISPOSICIONAL DOS FENÔMENOS MENTAIS INCONSCIENTES

AN OBJECTION TO THE DISPOSITIONAL CONCEPTION OF UNCONSCIOUS MENTAL PHENOMENA

TÁRIK DE ATHAYDE PRATA

Universidade Federal de Pernambuco, BRAZIL

tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de

Abstract. This paper attacks the *dispositional* theory of unconscious mental phenomena. First, I assess different aspects of consciousness as a property of mental states (section 2). After that, I discuss the description of phenomena in *partially* dispositional terms (section 3). The assessment of some real cases of our psychological functioning shows that there are at least some unconscious states which have an occurrent mental existence, not a dispositional one (section 4). So, the dispositional theory cannot save the Cartesian view (section 5).

Keywords: Disposition • unconscious • mental properties • causal efficacy.

RECEIVED: 19/05/2018

REVISED: 03/09/2018

ACCEPTED: 12/09/2018

1. Introdução

Há muito tempo é reconhecido na tradição filosófica que a palavra “consciência” pode ser empregada, em diferentes contextos, para expressar conceitos muito diversos (cf. Brentano 1924, p.141; Brentano 1995, p.101; Husserl 1984, p.356; Husserl 2012, p.295; Sartre 1996, p.13). E essa enorme multiplicidade conceitual não é ignorada nos debates atuais sobre a consciência na filosofia da mente (cf. Chalmers 1995, p.200; Bieri 1996, p.61; Block 1997, p.375; Kriegel 2003, p.103; Kriegel 2004, p.182; Kriegel 2009, pp.2–3). Se essa expressão pode ser usada em um sentido *social* (cf. Güzeldere 1997, p.9) e em um sentido *moral* (cf. Güzeldere 1997, p.49, nota 12), que são de grande relevância para certos debates filosóficos importantes, o presente trabalho terá seu foco sobre um sentido *psicológico* (cf. Güzeldere 1997, p.9), constitutivo para as discussões teóricas sobre a consciência na filosofia e na psicologia.

Em alguns contextos, a palavra “consciência” pode ser empregada para designar algum tipo de faculdade (cf. Kriegel 2004, p.182) ou de entidade (cf. Van Gulick 2012, pp.10–1). Mas, nesse último sentido, é possível usá-la para designar uma entidade mais ampla e complexa, por um lado (cf. Husserl 1984, p.356; Husserl 2012, p.295; Sartre 1966, p.15; Sartre 2010, p.184), ou para designar uma entidade mais simples e mais restrita, por outro lado (cf. Brentano 1924, p.142; Brentano 1995, p.102; Husserl 1984, p.356; Husserl 2012, p.295; Sartre 1966, p.15; Sartre 2010, p.184).



Em outras palavras, é possível usar o termo “consciência” tanto para designar uma totalidade de fenômenos mentais, que são vivenciados por um sujeito psicológico, quanto para designar cada um desses fenômenos mentais isoladamente. No início de seu livro *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*, Sartre esclarece que usará a palavra “consciência”, “não para designar a mônada e o conjunto de suas estruturas psíquicas, mas para nomear cada uma dessas estruturas em sua particularidade concreta” (Sartre 1996, p.13), o que distingue, justamente, os dois sentidos, aludidos acima, nos quais se pode falar da consciência como uma entidade. Todavia, esse uso tem uma grande desvantagem, pois ele sugere que os fenômenos mentais são intrinsecamente conscientes,¹ uma visão que foi propagada na filosofia e na psicologia dos últimos séculos pela enorme influência de René Descartes (1596–1650), mas que, na verdade, é muito anterior a ele, tendo dominado o cenário intelectual por mais de dois mil anos (cf. Brentano 1924, p.144; Brentano 1995, p.103).

Entretanto, após o impacto da obra de Sigmund Freud, nas primeiras décadas do século XX (cf. Searle 1992, p.151; Searle 1997, p.218; Gennaro 1996, p.6), e das ciências cognitivas, especialmente a partir dos anos de 1980 (cf. Boag 2015, p.240; Searle 2015, p.203), essa visão cartesiana da consciência acabou se tornando minoritária. De fato, muitas são as razões para se aceitar a existência de fenômenos mentais inconscientes (cf. Armstrong 1968, p.114; Armstrong 1997, p.724; Rosenthal 1986, p.329; Rosenthal 1997, p.731; Kriegel 2003, p.116).

Mas há um outro uso do termo “consciência” que abre todo um outro leque de possibilidades, o uso que visa expressar algum tipo de *propriedade* (cf. Rosenthal 1997, p.729; Gennaro 1996, p.4; Kriegel 2004, p.183) — expressa pelo predicado “... é consciente” — pois se a consciência é pensada desse modo, há a possibilidade de pensá-la como como uma propriedade *contingente*, isto é, uma propriedade sem a qual seu eventual portador poderia continuar a existir. E se a palavra “consciência” é usada para designar uma propriedade, existem dois modos principais como se pode conceber seu portador: (1) como *criaturas*, ou outros sistemas que possam ser conscientes (cf. Rosenthal 1997, p.729; Gennaro 1996, p.4; Van Gulick 2012, pp.5–7), e (2) como *estados mentais*, nos quais essas criaturas (ou sistemas) se encontram (cf. Rosenthal 1997, p.729; Van Gulick 2012, pp.7–10). No cenário intelectual contemporâneo, essa maneira de conceber a consciência, como uma propriedade contingente das entidades que, eventualmente, a exemplificam, se tornou predominante, e eu mesmo, particularmente, me encontro em convergência com essa maneira de pensar.

Em suma, se o termo “consciência” é pensado para designar certos tipos de *entidades* — seja o psiquismo como um todo, sejam fenômenos mentais isolados — esse uso tem a desvantagem de sugerir que essas entidades mentais (designadas como “consciências”) são necessariamente conscientes. Já se esse termo é pensado para designar certos tipos de *propriedades* de fenômenos mentais, se abre a possibilidade de pensá-la como uma propriedade *contingente*, abrindo-se assim um espaço para a

aceitação (bastante usual em nossos dias) da existência de fenômenos mentais inconscientes.

Todavia, existe uma forma como se pode tentar compatibilizar (I) a ideia da consciência como uma propriedade *intrínseca* dos fenômenos mentais com (II) a aceitação da existência de fenômenos mentais *inconscientes*. Trata-se da concepção *disposicional* do inconsciente, segundo a qual os estados inconscientes não são efetivamente mentais, mas consistem em disposições,² codificadas em estruturas físicas, para a causação de fenômenos conscientes, estes sim efetivamente mentais (cf. a seção 3 abaixo). Como esclarece David Rosenthal:

Alguém poderia tentar defender a ideia de que todos os estados mentais são conscientes insistindo que estados inconscientes seriam meras disposições. Somente estados ocorrentes se qualificariam como estados mentais genuínos, e estes, alguém poderia alegar, são todos conscientes. (Rosenthal 1997, p.732).³

Segundo essa visão, quando atribuímos um estado mental inconsciente a um determinado sujeito psicológico, estamos nos referindo a algum processo *físico* que possui a *capacidade* de gerar um fenômeno mental consciente,⁴ de modo que esse fenômeno inconsciente é apenas *derivadamente* mental, em virtude de sua conexão conceitual com um estado consciente (cf. Rosenthal 1986, p.329; Searle 1992, p.156; Searle 1997, p.224; Searle 2004, p.246).

Entretanto, entendo que essa concepção disposicional do inconsciente *não* é capaz de compatibilizar adequadamente (I) a visão da consciência como propriedade intrínseca do mental com (II) a aceitação do inconsciente, pois à luz de considerações extremamente razoáveis a respeito de nosso funcionamento psicológico, somos levados a concluir pela efetiva existência de propriedades que são, a um só tempo, (a) genuinamente mentais e (b) independentes da consciência, de modo que (I) a visão da consciência como propriedade intrínseca cai por terra (cf. a seção 4 abaixo).

Se a entidade complexa, que temos de identificar como sendo o fenômeno inconsciente, possui propriedades mentais ocorrentes (sejam propriedades sensoriais, sejam propriedades intencionais), mas, ao mesmo tempo, *não* possui consciência, preservando apenas a capacidade (ou disposição) de possuir consciência, isso significa que essa entidade complexa (o fenômeno inconsciente) só pode ser considerada *parcialmente* disposicional (cf. Rosenthal 1997, p.732), pois ela possui consciência de modo disposicional, mas possui propriedades mentais de modo ocorrente. Mas se essa é a forma como fenômenos inconscientes podem ser considerados fenômenos disposicionais, então esse ponto de vista *não* é capaz de salvar a visão cartesiana da consciência como intrínseca ao mental. Nos marcos dessa visão disposicional (tal como acabo de descreve-la), a visão cartesiana não se sustenta, pois temos ao mesmo tempo, a *presença* de propriedades mentais ocorrentes e a *ausência* de consciência, de

modo que a consciência se revela como uma propriedade *dispensável* para a existência propriamente mental.

Para fundamentar essa tese (negativa) a respeito da concepção disposicional, será seguido o seguinte percurso: após uma discussão a respeito de diferentes aspectos da consciência como propriedade de estados (eventos e processos) mentais (seção 2), será empreendida uma discussão do conceito de *disposição* (seção 3) e uma defesa da alegação de que, dada a maneira como nossa vida psicológica efetivamente funciona — tanto no caso de (a) sensações, quanto no caso de estados intencionais (efetivados em (b) inferências e (c) ações inconscientes) — os fenômenos mentais inconscientes só podem ser pensados como *parcialmente* disposicionais (seção 4). Porém, se é assim, a capacidade de gerar fenômenos conscientes se revela como uma capacidade *secundária* (no sentido de “menos relevante”) das entidades disposicionais postuladas pela concepção em tela, de maneira que a consciência se revela como uma propriedade de menor importância no domínio do mental (seção 5).

2. Sobre a consciência como propriedade de estados mentais

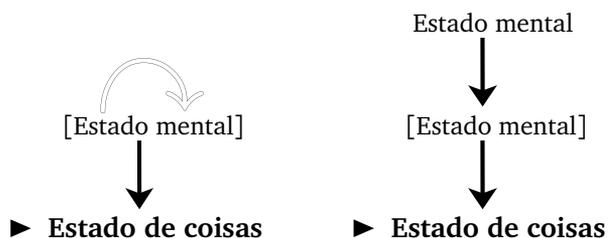
Na presente seção, examinaremos duas diferentes maneiras como estados mentais podem ser conscientes, a saber: a maneira *não introspectiva* (espontânea)⁵ e a *introspectiva* (atenta). Tal exame se justifica para que tenhamos uma noção mais completa da consciência como propriedade de estados mentais, antes que passemos ao exame das dificuldades de uma teoria disposicional do inconsciente (seções 3 e 4). Examinaremos essas duas formas da consciência de estados mentais tanto na feição da visão cartesiana (da consciência como propriedade intrínseca) quanto na feição das atuais teorias de ordem superior (que veem a consciência como uma propriedade relacional — cf. Rosenthal 1997, p.737).

Se pensarmos um estado mental como a exemplificação continuada de uma propriedade mental por algum sujeito psicológico, não é difícil perceber que existem estados mentais de diferentes tipos. Existem, por um lado, *sensações*, caracterizadas pela instanciação de propriedades sensoriais — dotadas de aspecto qualitativo — no psiquismo do sujeito, assim como existem, por outro lado, *estados intencionais* — dotados de conteúdo representativo — caracterizados pela instanciação, no psiquismo do sujeito, de propriedades intencionais, ou seja, propriedades que colocam o sujeito em diferentes tipos de relação psicológica (crenças, desejos, intenções, emoções, etc.) com objetos e estados de coisas no mundo.

Se a consciência é pensada como uma propriedade desses diferentes tipos de estados mentais, impõe-se a pergunta sobre a maneira como essa propriedade existe em seus portadores. Uma forma de entender isso seria a visão que a literatura identifica no pensamento de Descartes (cf. Rosenthal 1986, p.331; Armstrong 1997, p.721;

Armstrong 1999, pp.14–6; Searle 2004, p.13; Searle 2015, p.202; Marques 2017, pp.67–8), visão na qual a consciência é uma propriedade intrínseca ao mental. Todavia essa visão parece bloquear qualquer tentativa de elucidar conceitualmente o que é a consciência (cf. Rosenthal 1986, p.330; Rosenthal 1997, p.735), o que dá impulso ao ponto de vista segundo o qual a mente (inexplicável) é uma realidade distinta dos sistemas físicos (passíveis de explicação) (cf. Rosenthal 1986, p.335).

Como essa forma de ver a mente não é atraente para os que pensam segundo um modelo científico, ganha força o ponto de vista de que a consciência é uma propriedade *relacional*, de modo que seu eventual portador só a instancia quando se encontra em uma relação adequada com alguma outra coisa. Se é assim, é perfeitamente razoável pensar que o portador pode continuar a existir mesmo quando ele não instancia a propriedade da consciência. E uma concepção bastante influente em nossos dias é aquela segundo a qual um estado mental adquire consciência quando ele é monitorado por um *outro* estado mental, que é a respeito do primeiro. Trata-se da, assim, chamada, perspectiva de ordem superior (cf. Van Gulick 2012, p.47). Esses dois modos de conceber a consciência, a perspectiva cartesiana e a perspectiva de ordem superior, podem ser representados graficamente da seguinte maneira:



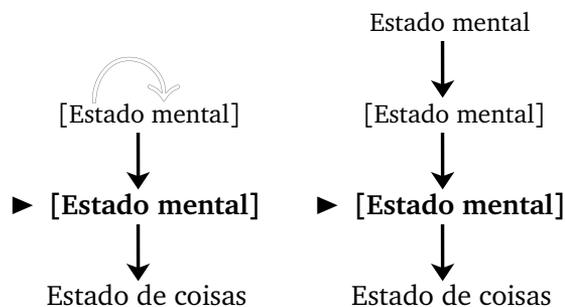
Enquanto as setas pretas representam a relação intencional com um objeto ou estado de coisas, os colchetes representam a propriedade de um estado mental ser consciente. No caso da figura da direita, representativa de concepção de ordem superior, o estado de primeira ordem (dirigido a um estado de coisas no mundo) exemplifica consciência quando ele é o objeto intencional de um segundo estado mental, estado este que permanece inconsciente. Nessa figura da direita, podemos entender a consciência do estado mental de primeira ordem como consequência da ação do estado mental de segunda ordem, o que é, pelo menos, inteligível (mesmo que essa concepção não seja verdadeira).⁶ Já no caso da figura da esquerda, representativa da concepção cartesiana, a consciência de um estado mental (dirigido a um estado de coisas no mundo) é mostrada como consequência de uma *auto-relação*, ou seja, uma relação do estado mental consigo mesmo (relação representada pela seta branca), o que não é imediatamente inteligível, de maneira que essa visão permanece envolta em uma aura de mistério.⁷ O triângulo preto e o negrito indicam aquilo que permanece no foco da atenção nessa forma de consciência, a saber: o estado de coisas

externo ao sujeito.

Mas o caso é que esse modo de explicar as duas concepções a respeito da consciência ainda é *incompleto*, pois não dá conta de uma situação extremamente relevante no que diz respeito à consciência como propriedade de estados mentais, pois a explicação acima, e as figuras correspondentes, abordam apenas um modo como estados mentais podem ser conscientes. Se um estado mental é consciente de modo, por assim dizer, espontâneo, o foco de sua atenção está voltado para além dele mesmo,⁸ ou seja, está voltado para o objeto ou estado de coisas a respeito do qual esse estado mental é (tal como representado na figura acima).

Entretanto, existem situações nas quais o sujeito psicológico desloca o foco de sua atenção dos objetos e estados de coisas externos em direção a seus próprios estados (eventos e processos) mentais. Trata-se de situações onde o sujeito opera uma *reflexão*⁹ (cf. Sartre 1966, pp.27–8; 2010, pp.190–1) ou *introspecção* (cf. Rosenthal 1986, pp.336–7; 1997, p.730). E mesmo um defensor da visão cartesiana (da consciência como intrínseca ao mental) e opositor do inconsciente, que foi Jean-Paul Sartre, considerou que a reflexão se baseia em uma consciência “de segundo grau” (cf. Sartre 1966, p.41; 2010, p.199). Na perspectiva do filósofo francês, na reflexão, um episódio de consciência (poderíamos dizer “um estado mental”) se volta sobre outro episódio de consciência, fazendo dele o seu objeto, ao mesmo tempo em que é consciência implícita de si mesmo (cf. McCulloch 1994, p.9). E de acordo com a perspectiva de ordem superior, que já demarca a diferença entre um estado mental de primeira ordem e um estado mental de segunda ordem, é ainda mais natural conceber a introspecção como o escrutínio de um estado mental por outro, sendo que, nessa perspectiva, a introspecção seria operada por um estado mental de *terceira ordem*, que faria do estado mental de segunda ordem o seu objeto intencional.

Se a figura anterior representava aquilo que Sartre denominava “consciência irrefletida” (cf. Sartre 1966, p.24; Sartre 2010, p.189) e que Rosenthal denomina “consciência não introspectiva” (cf. Rosenthal 1997, p.730), podemos representar a consciência reflexiva, ou introspectiva, da seguinte maneira:



Se a reflexão, ou introspecção (mesmo em uma perspectiva cartesiana como a de

Sartre) é apenas uma forma mais elaborada como um estado mental pode ser consciente (uma forma na qual um estado mental se direciona sobre outro) a consciência irrefletida, ou não introspectiva, é uma forma mais simples, na qual o problema dos fenômenos mentais inconscientes se deixa formular de modo mais direto. De acordo com a perspectiva de ordem superior, um estado mental se torna (não introspectivamente) consciente quando é monitorado por um segundo estado mental. E, de acordo com essa perspectiva, um estado mental inconsciente é apenas um estado que não é monitorado por nenhum outro estado mental. Já na perspectiva cartesiana, todo estado mental é consciente, de modo que não poderia existir um estado propriamente mental que fosse inconsciente (cf. a nota nº1, no final do artigo), de maneira que, para criar um lugar para o inconsciente nessa teoria é que entra em cena a concepção disposicional. Quando não existe nenhum estado mental consciente, a única coisa que ainda pode preservar algo da configuração desse estado é alguma entidade (seja um estado, seja um processo) *não mental*, mas que permanece capaz de produzir um estado mental em sua forma consciente.

3. Sobre o conceito de disposição

A concepção disposicional do inconsciente já percorreu uma longa estrada ao longo da história da psicologia. De acordo com Brentano, escrevendo já em 1874, os filósofos já há muito estavam familiarizados com o fato de que possuímos conhecimentos dos quais não nos damos conta. Nas palavras de Brentano:

Naturalmente eles [os filósofos] estavam bem familiarizados com o fato de que se pode possuir um tesouro de conhecimentos adquiridos, sem pensar neles; mas *de modo totalmente correto* [grifo meu] eles concebiam os mesmos como disposições [*Dispositionen*] para certos atos de pensar, como também concebiam o caráter adquirido como disposição para certos afetos e atos de vontade, mas não como conhecimento e consciência. (Brentano 1924, p.144; Brentano 1995, p.103).

Ao afirmar que os filósofos do passado concebiam *de modo totalmente correto* os conhecimentos inconscientes como disposições, comparando-os com traços de caráter, Brentano está sugerindo que ele próprio, escrevendo na segunda metade do século XIX, aderiria a essa concepção. Isso faz bastante sentido, pois, uma vez que ele era um defensor da visão cartesiana da consciência como propriedade intrínseca, a adesão à perspectiva disposicional permitiria a ele encontrar um lugar para os fenômenos inconscientes em sua psicologia.

No pensamento contemporâneo, o filósofo mais conhecido a defender a visão disposicional é, provavelmente, John Searle. Ele parte da concepção de que (a) estados intencionais devem possuir a sua propriedade de intencionalidade de forma *genuína*,

e não meramente metafórica, e que (b) estados intencionais genuínos representam suas condições de satisfação (aquilo que tem de ser o caso para que uma crença seja verdadeira, ou para que um desejo, ou intenção, seja realizado) sempre *sob determinados aspectos*, e não outros, possuindo, assim, uma *forma aspectual* bem determinada.¹⁰ Se é assim, então estados intencionais inconscientes, no que (a) possuem intencionalidade genuína, tem também que possuir (b) forma aspectual. Mas Searle entende que a forma aspectual não pode existir em fenômenos puramente objetivos, sejam fenômenos comportamentais, sejam fenômenos neurofisiológicos (cf. Van Gulick 1995, p.204; Prata 2017a, p.210). E considerando que a única coisa que pode existir (no cérebro) quando nos encontramos em estados inconscientes são fenômenos puramente neurofisiológicos (portanto objetivos), a única forma de escapar dessa (aparente) contradição — entre (i) a necessidade de uma forma aspectual e (ii) a impossibilidade de formas aspectuais na neurobiologia — é concebendo os estados inconscientes como *possíveis estados* conscientes e concebendo essa possibilidade em termos *disposicionais*, de modo que “quando descrevemos algo como um estado intencional inconsciente, estamos caracterizando uma *ontologia* objetiva em virtude de sua capacidade *causal* de produzir consciência” (cf. Searle 1992, p.160; Searle 1997, p.230) (sobre a argumentação completa de Searle a favor do princípio da conexão, cf. Searle 1992, pp.156–61; Searle 1997, pp.224–31; Searle 2004, pp.243–9).

É curioso que Searle pareça reivindicar *originalidade* em sua defesa da concepção disposicional do inconsciente,¹¹ pois a discussão de Brentano, publicada cento e dezoito anos antes de *A redescoberta da mente*, mostra que essa concepção já é bastante antiga, e já que ela já é conhecida no cenário atual da filosofia da mente, antes que Searle (até onde eu sei) tê-la defendido. É interessante notar que David Rosenthal, um expoente contemporâneo no debate filosófico sobre a consciência, já havia formulado (como uma hipótese possível, que ele não aceita) a visão disposicional em termos bem semelhantes aos de Searle, inclusive recorrendo ao conceito de *conexão*. Nas palavras de Rosenthal:

Segundo essa maneira de olhar as coisas, se quaisquer estados mentais carecem de consciência, eles são casos especiais que pedem por uma explanação ou qualificação. Talvez existam estados disposicionais ou estados cognitivos que não são conscientes, mas não obstante contam como estados mentais. Mas se é assim, tais estados seriam mentais apenas derivadamente, devendo seu status mental somente à sua conexão com estados conscientes. (Rosenthal 1986, p.329).

O caso é que, em sua discussão da teoria disposicional do inconsciente, Rosenthal chama a atenção para um detalhe que tem grande importância para que se possa avaliar se essa teoria é capaz de salvar a visão cartesiana (da consciência como uma propriedade *intrínseca* aos fenômenos mentais). Rosenthal destaca que, quando ca-

tegorizamos um estado inconsciente como sendo uma “disposição”, devemos estar atentos para a seguinte diferença:

Por “estado disposicional” alguém pode ter em mente um estado que é, simplesmente, uma disposição para estar em algum estado mental ocorrente. Mas alguém pode ter em mente também um estado mental cuja natureza pode ser proveitosamente descrita ao menos parcialmente em termos disposicionais. Ser disposicional no primeiro sentido é incompatível com ser ocorrente, mas ser disposicional no segundo sentido não é. (Rosenthal 1997, p.732).

Uma coisa seria caracterizar um determinado fenômeno como uma disposição tendo em vista, apenas, a sua não atualidade (ou seja, pensa-lo, simplesmente, como não ocorrente). Outra coisa, bastante diferente, é pensar em termos da entidade que possui a disposição — por exemplo, algum sistema altamente complexo de moléculas, onde ocorrem incontáveis processos físicos — entidade essa que possui (1) diversas capacidades (disposições causais), mas também possui, necessariamente, (2) propriedades ocorrentes. É assim que Rosenthal concebe a maior parte¹² das disposições:

A maioria dos estados que descrevemos em termos disposicionais são disposicionais justamente nesse segundo sentido. Ser inflamável, por exemplo, é tanto uma disposição para queimar e uma propriedade química ocorrente, se bem que possivelmente disjuntiva. A maioria dos estados mentais são assim. Uma vez que detectamos estados inconscientes através de suas conexões disposicionais com outras coisas, podemos assumir que estados mentais não conscientes são disposicionais nesse segundo sentido. Mas isso não implica que eles não são, também, ocorrentes. (Rosenthal 1997, p.732).

E o que se mostra problemático — ou, na verdade, no meu modo de entender, *fatal* — para a motivação cartesiana de defender uma teoria disposicional do inconsciente, é que se pode conceber diversas situações nas quais um fenômeno inconsciente — além de (1) disposições causais — possui (2) propriedades ocorrentes de natureza *mental*, de modo que, mesmo que esse fenômeno inconsciente preserve a *capacidade* de se tornar consciente, ele possui uma existência mental independente da consciência.

4. Sobre a existência psicológica inconsciente

Se estados mentais inconscientes existirem de maneira disposicional, isso significa que, durante o tempo em que permanecem inconscientes, esses estados consistem em padrões de atividade eletroquímica, implementados em arquiteturas de neurônios, que não gozam de um modo de existência propriamente psicológico. Essa falta de existência psicológica é, justamente, o que tornaria a aceitação do inconsciente

compatível com a ideia de que a consciência é a essência do mental. Pois se todos os fenômenos *mentais* são conscientes, a existência não mental dos fenômenos inconscientes permite que eles se encaixem nessa visão cartesiana, preservando um caráter *derivadamente* mental por meio de sua conexão com estados conscientes (cf. Rosenthal 1986, p.329). Entretanto, se considerarmos cuidadosamente certos detalhes do efetivo funcionamento de nossa vida psicológica, perceberemos que não é plausível que os estados inconscientes possuam essa existência puramente¹³ física.

Existem numerosos indícios de que estados mentais de natureza *sensorial*, bem como estados mentais de natureza *intencional*, funcionam efetivamente em nossa vida psicológica, mesmo em situações nas quais não são conscientes. Há bastante tempo são debatidos resultados de estudos empíricos que revelam a existência de *percepções* desprovidas de consciência, como, por exemplo, o conhecido fenômeno da “visão cega” (*blindsight*) decorrente de lesões cerebrais (cf. Weiskrantz 1998, p.24; Searle 1992, p.84; Searle 1997, p.125; Block 1997, p.375; Rosenthal 2008, p.829), ou a ocorrência de percepções subliminares em indivíduos sadios, como se demonstra, por exemplo, a partir do chamado efeito de “pré-ativação” (*priming*), quando um estímulo linguístico (apresentado de maneira muito rápida para ser conscientemente percebido) se mostra capaz de influenciar processos cognitivos posteriores (cf. Marcel 1983, p.201; Rosenthal 2008, p.829; Sand e Nilsson 2014, p.29). Vale ressaltar que a possibilidade de percepções subliminares será especialmente relevante no exemplo hipotético a ser discutido a seguir.

Entretanto, não apenas sensações e percepções inconscientes se revelam nos resultados de estudos empíricos, mas também *estados intencionais*, como volições ou processos decisórios. Rosenthal (2008, p.833) interpreta os resultados do famoso experimento de Benjamin Libet (1985) (que, supostamente, demonstra que potenciais de ação já ocorrem no cérebro *antes* que haja volição consciente), como demonstrando que nossas volições existem inconscientemente, na forma de processos cerebrais, antes que nos tornemos conscientes delas.¹⁴ Além disso, os resultados dos testes empreendidos por Dijksterhuis (2004) (nos quais ele compara a eficácia de processos conscientes de decisão com processos inconscientes), indicam que o pensamento inconsciente é muito mais poderoso — capaz de lidar com uma quantidade muito superior de dados — do que o pensamento consciente, de modo que ele é capaz de produzir decisões de melhor qualidade.¹⁵ Tal resultado não apenas desafia nossa intuição de que o pensamento consciente é superior, mas põe em cheque a própria noção (cartesiana) de que a consciência é essencial para o modo de existência dos fenômenos mentais já que ele mostra que padrões de racionalidade continuam em ação mesmo na ausência de consciência, o que, no meu entendimento, exige a presença de propriedades genuinamente mentais (intencionais) ainda que desprovidas de consciência. Como coloca Rosenthal (2008, p.832):

Uma vez que racionalidade é um assunto de conexões entre conteúdos intencionais, conexões causais entre pensamentos e desejos tem que refletir, em alguma medida, conexões racionais entre seus conteúdos intencionais. A ligação entre conexões causais e conteúdo intencional, por si mesma, assegura que pensamentos e desejos serão amplamente racionais. E uma vez que pensamentos e desejos possuem conteúdo intencional independentemente de serem conscientes, as conexões racionais entre eles vão tender a ocorrer independentemente de se eles são conscientes.

Diante de tantos indícios que apontam para a influência efetiva de estados mentais inconscientes em nossa vida psicológica, se alguém pretender insistir em alguma forma de concepção disposicional do inconsciente, só restaria a opção de conceber esses estados como *parcialmente* disposicionais (como coloca Rosenthal), pois eles seriam entidades complexas que possuiriam propriedades ocorrentes, por um lado, e propriedades disposicionais, por outro lado. E entre estas últimas estaria a capacidade de gerar estados conscientes.

O problema é que essa existência parcialmente disposicional não seria capaz de compatibilizar a aceitação do inconsciente com a visão da consciência como intrínseca a mente, pois, na verdade, tal existência parcialmente disposicional seria *incompatível* com a visão cartesiana, de um modo que será explicado a seguir. O problema, basicamente, é que se certos estados inconscientes funcionam efetivamente em nossa vida psicológica, isso significa que eles estão, nesse funcionamento, exemplificando propriedades mentais, e se eles estão exemplificando tais propriedades durante o tempo em que permanecem inconscientes, isso significa que a consciência *não é* indispensável para o modo psíquico de existência.

Para mostrar concretamente como isso ocorre, serão discutidos a seguir três casos de fenômenos psíquicos inconscientes: (a) *sensações* inconscientes; e estados intencionais inconscientes que se manifestam em (b) *processos psicológicos* internos (como, p. ex., no caso de inferências inconscientes), e em (c) *ações* no mundo externo. A discussão desses casos concretos deverá mostrar que esses fenômenos inconscientes *não* existem de uma maneira disposicional capaz de salvar a visão cartesiana.

Consideremos uma situação hipotética, na qual uma pessoa *A* conversa com uma pessoa *B* em uma sala. Suponhamos que elas conversem sobre um tema de grande importância para elas (p. ex. uma questão profissional ou financeira), de modo que ambas direcionem fortemente a sua atenção para o assunto. Suponhamos que *A* conversa com *B* olhando fixamente para o seu rosto, mas que seus olhos se encontram em uma posição tal que eles são alcançados pela luz que é refletida por um relógio de parede, que se encontra à esquerda da cabeça de *B* no campo de visão de *A*. Se a luz do ambiente incide sobre o relógio, e é refletida de modo a alcançar as íris e, posteriormente, as retinas de *A*, é necessário admitir que essa estimulação luminosa age sobre o aparelho visual de *A*, de modo a gerar algum tipo de percepção visual.

Porém, é bastante razoável supor que a atenção de *A* esteja de tal modo direcionada para o assunto abordado na conversa, e para o rosto de seu interlocutor, que ele (pelo menos durante certos períodos da conversa) não se dá conta da presença do relógio na parede. Uma vez que a luz é recebida nas retinas e é processada no nervo ótico e no córtex visual, mesmo que *A* não se dê conta da presença do relógio, é necessário admitir que se trata de uma *percepção inconsciente*.¹⁶

Se essa percepção exerce algum efeito sobre *A* — seja um efeito sobre seus processos psíquicos, seja sobre seus movimentos corporais — então essa percepção, mesmo inconsciente, está exercendo um poder causal. E considerando que uma percepção é um processo que articula diversas sensações,¹⁷ não é razoável negar que essa percepção exerce seu poder causal em virtude de suas propriedades sensíveis. Mas se essas propriedades sensíveis — os aspectos qualitativos das diversas sensações que compõem a percepção — estão presentes na ausência de consciência, isso significa que a consciência *não é* indispensável para a existência dessas propriedades sensíveis, que são propriedades mentais (situação que já é uma refutação da perspectiva cartesiana da consciência). Nesse ponto, a situação é similar aos casos em que *dores* parecem existir de forma inconsciente, mas gerando efeitos no comportamento de seu portador. John Searle menciona o exemplo de dores crônicas que fazem com que seu portador desperte durante a noite (cf. Searle 1992, p.164; Searle 1997, p.236), ou de dores que fazem com que seu portador se mova inconscientemente, de modo a proteger um membro ferido (cf. Searle 2004, p.244). Em tais situações parece difícil negar que o caráter qualitativo dessas dores existe independentemente da consciência, já que ele produz efeitos mesmo com a consciência ausente (a não ser que consideremos que processos físicos são a causa desses efeitos, o que sugere um *epifenomenalismo* em relação às dores — cf. Prata 2017b, pp.395–7).

Mas o mesmo vale para o caso de estados intencionais inconscientes. Suponhamos que a percepção inconsciente do relógio produza no sujeito *A* a crença (inconsciente) de que são cinco horas da tarde. Suponhamos ainda que *A* acredita que sua esposa chegará em sua casa às seis horas da tarde, e que ele deseja falar com ela o mais breve possível. Em tais circunstâncias, podemos supor que esse conjunto de estados intencionais (inconscientes) geram em *A* uma ansiedade (consciente) que o faz acelerar a conversa. Se é assim, do mesmo modo como o aspecto qualitativo das sensações componentes da percepção (inconsciente) do relógio desempenham um papel causal na produção da crença de que são cinco horas da tarde, também essa crença, assim como a crença sobre o horário de chegada da esposa, e o desejo de falar com ela, desempenham um papel causal no surgimento da ansiedade que causa a aceleração do ritmo da conversa por parte de *A*. E se essas duas crenças, somadas a esse desejo, causam esses efeitos sobre as emoções e sobre o comportamento linguístico de *A*, esses três estados intencionais só podem fazer isso em virtude de seus conteúdos representativos, que são propriedades mentais (exceto se aceitemos

um *epifenomenalismo* a respeito dos estados intencionais, de modo que eles não seriam a verdadeira causa da ansiedade e do comportamento linguístico). Mas se essas propriedades mentais (intencionais) estão exercendo poderes causais independentemente da consciência, isso significa que essas propriedades mentais *existem* de modo independente da consciência.

É importante perceber que os diversos estados mentais inconscientes citados no exemplo — (1) a percepção (inconsciente) do relógio, (2) a crença (inconsciente) de que são cinco horas da tarde, (3) a crença (inconsciente) de que a esposa chegará às seis horas, e (4) o desejo (inconsciente) de falar com ela o mais breve possível — exercem poderes causais tanto em processos psicológicos (internos) quanto em ações (no mundo externo). Em nosso exemplo hipotético, (1) a percepção (inconsciente) do relógio causa (2) a crença (inconsciente) de que são cinco horas, e esta crença, somada à (3) crença (inconsciente) sobre a chegada da esposa, e (4) ao desejo (inconsciente) de falar com ela, causa (5) a ansiedade (consciente) que, por sua vez, provoca (6) uma alteração no comportamento linguístico de A. Isso significa que os estados mentais inconscientes podem exibir (indiretamente) seus poderes causais através de efeitos externamente observáveis no comportamento do sujeito psicológico desses estados, mas mesmo quando não existem tais efeitos externos, esses fenômenos mentais inconscientes podem preservar sua efetividade psicológica (sua existência ocorrente, não disposicional — ou seja: sua existência enquanto estados mentais reais) e, preservando-a, eles podem exercer poder causal sobre o funcionamento psicológico interno (ainda que esses efeitos não sejam observáveis — nem pelo próprio sujeito psicológico desses estados, menos ainda por terceiros).¹⁸

5. Considerações finais

Durante a maior parte do tempo, vivemos nossa vida psicológica direcionados para os objetos e estados de coisas do mundo, para além de nós, pois é a interação com o mundo que caracteriza, de modo mais fundamental, a nossa existência espontânea (cf. Prata 2017c, p. 430). Isso significa que, na maior parte do tempo, nossos estados, eventos e processos mentais permanecem *irrefletidos*, ou seja, eles são conscientes de um modo *não introspectivo*. Em circunstâncias muito específicas, nas quais esse procedimento faz sentido, podemos voltar a nossa atenção para nós mesmos, isto é, deslocar nossa atenção do mundo externo para nossos próprios estados mentais. Essa é uma sofisticação de nossa vida psicológica, que atende nossas necessidades em circunstâncias nas quais é necessário considerar nossa própria condição psicológica em dado momento, e a introspecção já se dá em situações em que há consciência, situações em que os estados mentais que estão sendo examinados já estão conscientes.

Entretanto, no caso da consciência mais simples, e mais comum, a consciência não

introspectiva, não faz sentido supor que a consciência é uma propriedade intrínseca dos estados mentais que a possuem, pois muitas são as razões para se concluir que estados mentais podem existir desprovidos de consciência (cf. Armstrong 1968, p.114; Armstrong 1997, p.724; Rosenthal 1986, p.329; Rosenthal 1997, p.731). Como vimos, uma forma de compatibilizar a aceitação do inconsciente com a ideia da consciência como uma propriedade intrínseca é a concepção *disposicional*, mas o que procurei mostrar no presente trabalho é que tal concepção não consegue cumprir essa missão, pois é muito simples e fácil conceber circunstâncias nas quais determinados estados mentais permanecem inconscientes e, mesmo assim, é incontornável concluir que eles (em tais circunstâncias) existem de forma *ocorrente*, e não de forma *disposicional*.

Penso que é até provável que incontáveis estados mentais possam existir de forma meramente *disposicional*, supondo que tais estados não desempenhem absolutamente nenhum papel em nosso funcionamento psicológico (durante a esmagadora maioria do tempo de nossas vidas).¹⁹ Porém, o que a discussão empreendida no presente trabalho mostra, é que, em muitos casos, os fenômenos inconscientes, no que eles desempenham um papel em nosso funcionamento psíquico, tem que existir de modo *ocorrente*. E se muitos estados inconscientes existem de modo efetivamente mental e, ao mesmo tempo, *desprovidos* da propriedade de serem conscientes, isso é o suficiente para provar que a teoria *disposicional* fracassa como uma explicação geral do modo de existência de nossos estados, eventos e processos mentais inconscientes.

Referências

- Adam, Ch.; Tannery, P (orgs.) 1996. *Ouvres de Descartes – Meditationes de prima philosophia*. (Vol. VII). Paris: Vrin.
- . (orgs.) 1996. *Ouvres de Descartes – Méditations et principes (traduction française)*. (Vol. IX). Paris: Vrin.
- Armstrong, A. 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1997. What is Consciousness? In: N. Block; O. Flanagan; G. Güzeldere (orgs.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, pp.721–8. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- . 1999. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder (CO); Oxford (UK): Westview Press.
- Atkinson, R. L.; Atkinson, R. C.; Smith, E. E.; Bem, D.; Nolen-Hoeksema, S. 2002. *Introdução à psicologia de Hilgard*. 13^a ed. Porto Alegre: Artmed.
- Bieri, P 1996. Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel? In: Metzinger (org.) *Bewusstsein: Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. 3^a ed. Paderborn, Munique, Viena, Zurique: Schöningh.
- Block, N. 1997. On a Confusion About a Function of Consciousness. In: N. Block; O. Flanagan; G. Güzeldere (orgs.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge (Mass.): MIT Press, pp.375–415.

- Boag, S. 2015. In defense of unconscious mentality. In: S. Boag; L. A. W. Brakel; V. Talvittie (org.) *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twety-First Century*, pp.239–65. London: Karnac Books.
- Brentano, F. 1924[1874]. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2^a ed. Leipzig: Meiner.
- . 1995. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Chalmers, D. 1995. Facing Up To The Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2(3): 200–19.
- . 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, J; Stoothof, R; Murdoch, D. 1984. *The Philosophical Writings of Descartes. (Vol. II)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. 1979. *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. 2^a Edição. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Dijksterhuis, A. 2004. Think Different: The Merits of Unconscious Thought in Preference Development and Decision Making. *Journal of Personality and Social Psychology* 87(5): 586–98.
- Freud, S. 1982. Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse (1912). In: *Psychologie des Unbewussten*, pp.25–36. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Studienausgabe Band III).
- Gennaro, R. 1996. *Consciousness and Selfconsciousness: a Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Güzeldere, G. 1997. Introduction - Many Faces of Consciousness: A Field Guide. In: N. Block; O. Flanagan; G. Güzeldere (orgs.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, pp.1–67. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Husserl, E. 1984. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Husserliana XIX/Parte 2).
- . 2012. *Investigações Lógicas: Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Kemmerling, A. 2005. *Ideen des Ichs: Studien zu Descartes' Philosophie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Kriegel, U. 2002. Consciousness, Permanent Self-Awareness, and Higher Order Monitoring. *Dialogue* 41: 517–40.
- . 2003. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy* 33(1): 103–32.
- . 2004. Consciousness and Self-consciousness. *The Monist* 87(2): 182–205.
- . 2009. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Libet, B. 1985. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–66.
- Marcel, A. J. 1983. Conscious and Unconscious Perception: Experiments on Visual Masking and Word Recognition. *Cognitive Psychology* 15: 197–237.
- McCulloch, G. 1994. *Using Sartre: An Analitical Introduction to Early Sartrean Themes*. Londres; Nova Iorque: Routledge.
- Marques, E. 2017. Consciência e autoconsciência em Leibniz. *Analytica* 21(1): 67–83.

- Prata, T. A. 2017a. A concepção disposicional do inconsciente na filosofia da mente de John Searle. *Reflexões* **11**: 201–16.
- . 2017b. Uma crítica à concepção disposicional de Searle sobre os fenômenos mentais inconscientes. In: A. Araújo *et al.* (org.) *Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência*, pp.387–403. São Paulo: ANPOF.
- . 2017c. A estrutura da autoconsciência na filosofia da mente de John Searle. *Veritas (PUCRS)* **62**(2): 428–52.
- Rosenthal, D. 1986. Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies* **49**: 329–59.
- . 1997. A Theory of Consciousness. In: N. Block; O. Flanagan; G. Güzeldere (orgs.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, pp.729–53. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- . 2008. Consciousness and its Function. *Neuropsychologia* **46**: 829–40.
- Ryle, G. 1970. *The Concept of Mind*. Harmondsworth (UK), Ringwood (Aust.): Penguin Books.
- Sand, A.; Nilsson, M. E. 2016. Subliminal or not? Comparing null-hypothesis and Bayesian methods for testing subliminal priming. *Consciousness and Cognition* **44**: 29–40.
- Sartre, J.-P. 1943. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- . 1966. *La transcendece de l'Ego – esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin.
- . 1996. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Editora Ática.
- . 1997. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.
- . 2010. A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica. *Cadernos Espinosanos* **XXII**: 183–228.
- Searle, J. R. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass., London: MIT Press.
- . 1997. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes.
- . 2004. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2015. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Gulick, R. 1995. Why the Connection Argument Doesn't Work. *Philosophy and Phenomenological Research* **IV**(1): 201–7.
- . 2012. Consciência. *Investigação filosófica* **E2**, Artigo digital 2.
- Weiskrantz, L. 1998. *Blindsight: A Case Study and Implications*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press.

Notas

¹É bastante claro que Sartre concebe os fenômenos mentais como *intrinsecamente* conscientes quando ele 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; Sartre 1997, p.26). E, em consonância a isso, ele recusava enfaticamente a noção de fenômenos mentais inconscientes. Em seu livro sobre o imaginário, ele

afirma que “a existência de um fenômeno psíquico e o sentido que ele tem para a consciência são uma coisa só” (Sartre 1996, p.36), de forma que “essas constatações nos obrigam a rejeitar inteiramente a existência de um inconsciente” (Sartre 1996, p.36, nota no 13). Portanto, Sartre se assemelha, nesse ponto, a Descartes, para quem “nenhum pensamento pode existir em nós do qual nos não estejamos conscientes no exato momento em que ele existe em nós” (AT, VII, p.246; AT, IX, p.190; CSM, II, p.172). Essa citação foi traduzida do inglês pelo autor do presente trabalho. Os números romanos dão as referências nos volumes em latim (volume VII) e em francês (volume IX) da edição completa das obras de Descartes feita por Charles Adam e Paul Tannery (AT), bem como da edição em inglês (volume II) preparada por John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch (CSM).

²O próprio Descartes parece aderir a uma concepção disposicional do inconsciente quando ele escreve: “embora nós sempre estejamos atualmente cientes dos atos ou operações de nossas mentes, nós não estamos sempre cientes das faculdades ou poderes da mente, exceto *potencialmente* [grifo meu]. Com isso quero dizer que quando nos concentramos em empregar uma de nossas faculdades, então, se a faculdade em questão reside em nossa mente, imediatamente nos tornamos atualmente cientes dela, e assim podemos negar que está em nossa mente se não formos capazes de nos tornamos conscientes dela.” (AT, VII, p.246; AT, IX, p.190; CSM, II, p.172). Sobre a concepção cartesiana de uma consciência “potencial”, cf. Kemmerling 2005, p.225. Naturalmente, contudo, essa consciência potencial não poderia ser pensada por Descartes como codificada em nada de natureza física, já que, para ele, a alma era metafisicamente distinta do corpo.

³Em uma nota Rosenthal atribui a indicação sobre esse tipo de concepção do inconsciente a Ernst Sosa (cf. Rosenthal 1997, p.748).

⁴É interessante notar que, há mais de cem anos, Sigmund Freud já rechaçava “a objeção filosófica de que a representação latente não estaria disponível como objeto da psicologia, mas apenas como disposição física [*physische Disposition*] para a recriação do mesmo fenômeno psíquico, a saber, a mesmíssima representação.” (Freud 1982, p.29). Para ele, tal concepção erra (a) ao identificar o domínio do mental com o domínio da consciência, e (b) ao negar à psicologia o direito de elucidar o fenômeno mental com seus próprios meios.

⁵A caracterização da consciência não introspectiva como uma consciência, por assim dizer, “espontânea” já estava explicitamente presente na tradição fenomenológica. Como evidência disso, podemos mencionar a passagem na qual Sartre escreve, em *A transcendência do ego*, que “Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento sofre uma mudança radical tornando-se reflexivo” (Sartre 1966, p.29; Sartre 2010, p.191), e, mais adiante ele acrescenta que: “a lembrança reflexiva, para qual somos obrigados a recorrer para reconstituir as consciências vertidas, (...), permanece suspeita já que, segundo declara o próprio Husserl, a reflexão *modifica* a consciência espontânea.” (Sartre 1966, p.32; Sartre 2010, p.193). Porém, entendendo que essa caracterização aparece implicitamente em diversos autores da tradição analítica. Em sua caracterização da introspecção no artigo *Two Concepts of Consciousness*, David Rosenthal esclarece que, enquanto a simples consciência de um estado mental significa apenas que esse estado ocorre na corrente de consciência do indivíduo, a consciência introspectiva envolve voltar a atenção *deliberadamente* para os próprios estados mentais (cf. Rosenthal 1986, p.336). Nesse ponto, Rosenthal cita Gilbert Ryle, que caracteriza a diferença entre introspecção e consciência nos seguintes termos: “introspecção é uma operação atenta e que é realizada apenas ocasionalmente, enquanto que a consciência é suposta como um

elemento constante de todos os processos mentais, e cujas revelações não exigem que sejam recebidas em atos especiais de atenção. Além disso, nós realizamos introspecção com a intenção de encontrar respostas para problemas específicos, enquanto que estamos conscientes quer desejemos ou não; todo mundo está constantemente consciente, enquanto desperto, mas somente aqueles que estão, de tempos em tempos, interessados no que ocorre em suas mentes realizam introspecção.” (Ryle 1970, p.157). Essas colocações de Ryle apontam para a diferença entre uma atividade que exige um esforço deliberado (a introspecção) e uma característica de nossa vida mental que ocorre constantemente, sem necessidade de esforço (a consciência), sendo, nesse sentido, espontânea (cf. a esse respeito, Kriegel 2002, p.518; Kriegel 2003, p.105).

⁶O presente trabalho não discutirá em que medida a perspectiva de ordem superior é aceitável ou não. Essa perspectiva tem a enorme vantagem de ser imediatamente compatível com a aceitação de fenômenos mentais inconscientes. Porém, existem adversários da perspectiva de ordem superior que também aceitam a existência de fenômenos mentais inconscientes *ocorrentes* (cf. Kriegel 2003, p.116).

⁷A perspectiva que entende a consciência de um estado mental como decorrente de uma *auto-relação*, ou seja, uma relação do estado mental consigo mesmo, é obscura porque, ela está comprometida com uma visão da consciência como *constitutiva* do próprio estado mental, de maneira que, como coloca Rosenthal (1986, p.330), a consciência se torna opaca a qualquer tentativa de explanação em termos psicológicos. Se Descartes (como já foi citado na nota nº 1, acima) entende que nenhum pensamento pode existir em nós sem que estejamos conscientes *desse pensamento* enquanto existe em nós (AT, VII, p.246; AT, IX, p.190; CSM, II, p.172), ele nega que nossa consciência de nossos próprios pensamentos dependa da ação de um *outro* pensamento (o que significa que essa consciência já está *embutida* neles). Para Descartes, assim como um arquiteto não precisa refletir sobre suas habilidades em arquitetura para poder exercê-las, um pensamento não depende de uma reflexão (operada por um outro pensamento) para ser consciente. Nas palavras de Descartes: “o pensamento inicial, através do qual nos tornamos cientes de algo não difere do segundo pensamento através do qual nos tornamos cientes de estarmos cientes desse algo, assim como esse segundo pensamento não difere do terceiro pensamento através do qual nos tornamos cientes de estarmos cientes de estarmos cientes [desse algo].” (AT, VII, p.559; CSM, II, p.382). Desse modo, a consciência de um pensamento p (enquanto uma relação a si mesmo) já faz parte desse pensamento, ele próprio. A obscuridade dessa perspectiva se mostra de maneira flagrante, também, nas elaborações de Sartre, para quem “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, pp.23–4; Sartre 2010, p.188). Desse modo, se tenho uma percepção, uma consciência espontânea “é constitutiva de minha consciência perceptiva” (Sartre 1943, p.19; Sartre 1997, p.24). Mas Sartre nega que isso acarrete um círculo vicioso, pois “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; Sartre 1997, p.25). Toda vivência intencional, enquanto *uma* consciência é idêntica a aquilo de que ela é consciência (de modo pré-reflexivo). Na tentativa de elucidar essas elaborações obscuras, Sartre é obrigado a recorrer a termos *metafóricos*, coisa que, no meu entendimento, deixa transparecer a obscuridade dessa noção

de consciência. De acordo com ele: “Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata de si mesmos.” (Sartre 1943, p.20; Sartre 1997, p.25).

⁸Quando não há um esforço deliberado para examinar os próprios estados mentais (cf. a nota n^o5, acima), não há o que desvie o foco de atenção do sujeito psicológico dos objetos e estados de coisas que o ultrapassam.

⁹Já na obra de Descartes encontramos uma diferenciação entre pensamentos *diretos* e pensamentos *reflexivos*, por exemplo, em sua teoria da memória (cf. a carta a Arnauld de 29 de julho de 1648; AT, V, pp.22–21; CSM, III, p.357). Entretanto (como já foi exposto na nota n^o7, acima), ele rejeita a ideia de que a reflexão seria necessária para a existência propriamente mental, pois um pensamento não reflexivo já seria um fenômeno mental. A respeito da distinção entre consciência simples e consciência reflexiva, cf. Kemmerling 2005, pp.217–20.

¹⁰Para elucidar essa noção, ele recorre aos seguintes exemplos: “Um homem pode acreditar, por exemplo, que a estrela no céu é a Estrela da Manhã sem acreditar que é a Estrela Vespertina. Um homem pode, por exemplo, querer beber um copo d’água sem querer beber um copo de H_2O . Há um número indefinidamente grande de descrições corretas da Estrela Vespertina e de um copo d’água, mas acredita-se em algo em relação a elas, ou deseja-se algo delas somente sob determinados aspectos e não sob outros. Toda crença e todo desejo, na verdade todo fenômeno intencional, tem uma forma aspectual.” (Searle 1992, p.157; Searle 1997, pp.225–6).

¹¹“Paradoxalmente, o mentalismo ingênuo de minha concepção da mente leva a um tipo de análise disposicional dos fenômenos mentais inconscientes, (...). Isto é paradoxal, até irônico, porque a noção de uma explicação disposicional da mente *foi introduzida precisamente* para nos livrarmos do apelo à consciência; e estou, na prática, tentando virar essa tradição de ponta-cabeça, demonstrando que crenças inconscientes são na verdade estados disposicionais do cérebro, mas que são disposições para produzir pensamentos conscientes e comportamento consciente”. (Searle 1992, pp.160–1 [230–1], grifo meu). No meu modo de entender, essa passagem sugere que a noção de disposição nunca havia sido usada para explicar o modo de existência de fenômenos inconscientes, o que não é verdade. É curioso notar que, nesse sétimo capítulo de *A redescoberta da mente*, Searle cita o texto em que Freud recusa a visão disposicional, e, no meu entendimento, ele articula sua exposição em consonância com os temas tratados por Freud nesse texto. Isso significa que Searle, quase com certeza, sabia que Freud já tinha conhecimento da concepção disposicional.

¹²O fato de Rosenthal afirmar que “a maioria” (*most*) dos estados que descrevemos como disposições são disposicionais no segundo sentido, pode sugerir que ele aceita a possibilidade de que certos estados disposicionais sejam disposicionais apenas no primeiro sentido. Se assim fosse, Rosenthal aceitaria a existência de disposições que não possuem uma base categórica, ou seja, não possuem uma base em propriedades ocorrentes. Entretanto, através de correio eletrônico, Rosenthal me esclareceu que sua intenção era, justamente, enfatizar que toda disposição possui uma base categórica, base essa que, no caso de fenômenos mentais, podemos conceber como estados *mentais* que ao mesmo tempo são inconscientes. Portanto, a expressão “a maioria”, empregada por ele no texto, pode ser enganosa.

¹³O que tenho em vista, ao afirmar que não é plausível que estados inconscientes possuam uma existência *puramente* física, é que tais estados envolvem *também* a exemplificação de

propriedades mentais. Por mais que, em última instância, os estados inconscientes existam na forma de processos eletroquímicos, implementados em estruturas de neurônios, a ideia é que tais processos *determinam* a instanciação de propriedades mentais ocorrentes, mesmo que na ausência de consciência. Em uma visão como essa, o estado inconsciente está sendo concebido como uma entidade complexa, que congrega propriedades físicas (que são as mais fundamentais, pois sem elas nada existiria) e propriedades mentais, ainda que inconscientes.

¹⁴“Uma vez que vemos que a volição pode ocorrer sem estar consciente e somente depois se torna consciente, podemos identificar o potencial de ação isolado por Libet ou Haggard com a volição, independentemente de ela ser consciente. A volição inicia a ação, mas antes de se tornar consciente.” (Rosenthal 2008, p.833).

¹⁵“Pensamento inconsciente melhorou a qualidade das decisões. Quando os sujeitos foram confrontados com decisões complexas, alguns minutos de distração, durante os quais eles puderam se engajar em pensamento inconsciente — mas não em pensamento consciente — levaram a decisões superiores se comparadas a circunstâncias nas quais os sujeitos não puderam se engajar em pensamento inconsciente, ou a circunstâncias nas quais eles se engajaram em pensamento consciente.” (Dijksterhuis 2004, p.596).

¹⁶Em um texto bastante conhecido no debate atual sobre a consciência na filosofia analítica, *What is consciousness?*, David Armstrong discutiu o exemplo (real) de motoristas que dirigem durante a noite e se apercebem, em algum momento, que dirigiram durante certo período sem se dar conta do que faziam. A respeito desses casos, ele afirma: “Acima de tudo, como é possível dirigir um carro por quilômetros ao longo da estrada se não se pode perceber a via? A pessoa tem que ser capaz de ver aonde está indo, de modo a ajustar [o curso] apropriadamente. Tem que ser admitido, no mínimo, que em tal caso, os olhos e o cérebro tem que ter sido estimulados exatamente da mesma maneira que eles são em casos comuns de percepção. Por que então negar que ocorreu percepção?” (Armstrong 1997, p.723)

¹⁷De acordo com Atkinson, R. et al. (2002, p.133): “Tanto em nível biológico quanto psicológico de análise, faz-se uma distinção entre sensação e percepção. Em nível psicológico, as *sensações* são experiências associadas com estímulos simples (como uma luz vermelha piscando), e a *percepção* envolve a integração e interpretação significativa das sensações (por exemplo: “É um carro de bombeiros”).”

¹⁸Gostaria de agradecer ao Prof. David Rosenthal pela discussão desse tema, e por suas indicações a respeito da questão das inferências inconscientes.

¹⁹Tenho a crença, baseada em uma remota lembrança, de que a manhã na qual vi o papa João Paulo II, durante a sua primeira visita ao Brasil, em 1980, era uma manhã ensolarada. Porém, essa crença, sobre o clima naquela manhã, certamente, raras vezes, desde então, exerceu algum papel em minha vida psicológica. Portanto, é razoável pensar que ela desfrutou de uma existência meramente disposicional, durante a esmagadora maioria do tempo, ao longo das últimas décadas.

Agradecimentos

O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto de pesquisa “Concepções teóricas da consciência e o problema dos fenômenos mentais inconscientes”, registrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE. Gostaria de agradecer aos pareceristas anônimos da Principia, por suas importantes observações e sugestões.