

As perspectivas de Brentano e Sartre sobre a auto-referencialidade da consciência

TÁRIK DE ATHAYDE PRATA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Desde os seus primeiros trabalhos escritos à luz da filosofia fenomenológica, Jean-Paul Sartre (1905-1980) procurava traçar uma diferença entre o modo de existência das coisas e o modo de existência das consciências. Se a coisa simplesmente é, existindo inerte como uma série inesgotável de manifestações, de facetas que se relacionam entre si e com as inúmeras outras coisas do mundo¹, a consciência é pura atividade, puro movimento, uma espontaneidade cujo modo de existência é um perpétuo movimento rumo ao que está para além dela. Mas trata-se aqui de uma relação a algo que, simultaneamente, é uma relação a si mesma. É isso o que marca a diferença entre a relação da consciência com o seu objeto (por um lado) e a relação das coisas entre si (por outro lado): do mesmo modo que as coisas

¹ As coisas que se dão à consciência no modo da percepção, na visão de Sartre, são constituídas pela infinidade de suas relações com outras coisas: “No mundo da percepção, nenhuma ‘coisa’ pode aparecer sem que mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações. Mais ainda, é essa infinidade de relações – e, ao mesmo tempo, também a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – que constitui a própria essência de uma coisa. Daí algo de *excessivo* no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente *mais* do que o que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito.” (Sartre, 1996, p. 22).

são, simplesmente, *em-si*, desdobrando uma existência inerte, as relações entre as coisas são relações simplesmente dadas, são relações inertes a conectar coisas que, no fundo, permanecem absolutamente alheias a essas conexões². A consciência, por sua vez, é uma relação a algo que não está simplesmente dada, pois é uma relação que, ao mesmo tempo em que se lança sobre o seu objeto, *apreende-se a si mesma*. É isso que caracteriza a existência da consciência como um modo de ser *para-si*, pois, para ela, “existir é ter consciência da sua existência.” (Sartre, 1978, p. 35).

Mas como se pode caracterizar mais exatamente essa relação? O que significa dizer que a consciência é “consciência de si na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente”? (Sartre, 1966, p. 24 [188]). Uma maneira, talvez, mais natural de conceber essa relação é a de concebê-la como *reflexiva*, pois dizer que a consciência é uma relação ao objeto que, simultaneamente, se relaciona a si mesma, sugere que a consciência é sempre uma forma de *reflexão*. Entretanto, o fato é que Sartre rejeita enfaticamente essa ideia em todos os seus escritos fenomenológicos sobre a consciência.

Ele reconhece, é claro, que a reflexão é um modo de consciência possível, mas insiste que não pode ser o modo fundamental. Na reflexão, uma manifestação de consciência (que Sartre chamava de “reflexionante” – *réfléchissante*, cf. Sartre, 1966, p. 28 [191]) se debruça sobre outra manifestação de consciência que, por sua vez, se lança para além de si mesma (por exemplo, uma percepção, uma imagem mental ou uma emoção).³ O problema é que se a reflexão fosse a forma fundamental de consciência, isso significaria que a manifestação de consciência

² De acordo com Sartre, “O em-si não tem segredo: é *maciço*. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é. (...) [O ser em-si] (...) é o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implicava nenhuma negação. É plena positividade. Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo.” (Sartre, 1943, p. 32-33 [39]). O primeiro número de página é o da edição no idioma original, enquanto o número entre colchetes é a página da tradução consultada, quando disponível. As traduções de citações em língua estrangeira (quando não havia tradução disponível) foram feitas pelo autor do presente artigo.

³ De acordo com Sartre, em um ato reflexivo “a estrutura complexa da consciência é a seguinte:

dirigida a algo (como a percepção ou a imagem mental) seria consciente em virtude da consciência reflexionante que, por assim dizer, “ilumina” a consciência refletida, torna essa relação a um objeto uma relação consciente, e isso é um grande problema, porque fica em aberto qual é a condição dessa própria consciência reflexionante, que, afinal de contas, é pressuposta como uma forma de consciência. Se é a consciência reflexionante que torna consciente a consciência refletida, o que faz a própria consciência reflexionante ser consciente? Se o “ser consciente” decorre de uma consciência de segundo grau (uma consciência a respeito de uma primeira consciência que, por sua vez, se volta para o mundo), o que nos autoriza a chamar essa consciência de segundo grau, propriamente, de “consciência”? Se a consciência de segundo grau é consciência, e se toda consciência só existe em função de uma consciência de grau superior ao seu, então a única conclusão possível é que tem de haver uma consciência de terceiro grau para tornar consciente a consciência de segundo grau, mas essa consciência de terceiro grau é também uma consciência, o que exige uma consciência de quarto grau para torná-la consciente, e assim *ad infinitum* (cf. Sartre, 1943, p. 18-9 [23]). Do contrário, teríamos de dizer que a consciência de segundo grau, que torna consciente a consciência de primeiro grau (voltada para o mundo), não é consciente, mas isso nos comprometeria com a ideia de que a consciência reflexionante é uma consciência inconsciente, o que, para dizer o mínimo, não parece conceitualmente muito promissor (cf. Sartre, 1943, p. 18 [23]).⁴

há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige sobre uma consciência refletida. Esta se torna objeto da consciência reflexionante sem cessar, entretanto, de afirmar seu próprio objeto (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.)” (Sartre, 1966, p. 36-7 [196]).

⁴ Sartre considera a ideia de uma consciência inconsciente absurda, mas é interessante notar que Brentano não estava de acordo com isso. Para ele o conceito de inconsciente não é simplesmente absurdo: “Algumas pessoas iriam apenas balançar a cabeça diante dessa questão. Supor uma consciência inconsciente parece a elas absurdo. Mesmo eminentes psicólogos, como por exemplo Locke e John Stuart Mill consideravam essa ideia uma contradição direta. Mas alguém que presta atenção as determinações feitas a seguir dificilmente irá julgar assim. Esse alguém reconhecerá que quem levanta a questão sobre a existência de uma consciência inconsciente não está sendo ridículo como alguém que perguntasse se existe um vermelho não vermelho. Uma consciência inconsciente é tão pouco uma *contraditio in adjecto* quanto uma *visão não vista*.” (Brentano, 1924, p. 143-4 [102-3]). Na nota de rodapé seguinte, Brentano esclarece que utilizamos a palavra “inconsciente” de dois modos: um modo ativo, de alguém que não está consciente de

É por isso que Sartre conclui que a consciência reflexiva (na qual uma consciência reflexionante se debruça sobre uma consciência refletida), embora seja uma forma possível de consciência (que, aliás, frequentemente se manifesta), não pode ser a forma fundamental. Tem de haver uma forma mais basilar de consciência, que seja consciência de si “na exata medida” em que é consciência de algo outro, mas que não nos deixe a mercê de opções inaceitáveis (consciência inconsciente e regresso ao infinito). Para ele, essa forma fundamental de consciência é o que ele chama de *consciência irrefletida* (*irréfléchie* – cf. Sartre, 1966, p. 24 [189]), que se absorve completamente no visar seu objeto, mas que, ao mesmo tempo, apreende a si mesma, de um modo distinto daquele em que apreende seu objeto, para além dela.

Toda consciência de algo é, de acordo com Sartre, *posicional* ou *tética* (cf. Sartre, 1966, p. 28 [191]), pois ela posiciona seu objeto de uma determinada maneira (como será explicitado a seguir, na discussão das imagens mentais). Mas ao mesmo tempo em que é consciência posicional de algo, toda consciência irrefletida é consciência *não posicional* (cf. *Ibid.*, p. 24 [189]) ou *não tética* (cf. *Ibid.*, p. 30 [192]) de si mesma. E Sartre caracteriza a ideia dessa consciência não posicional como algo que é um só com aquilo de que é consciência: “toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora porque a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência.” (1943, p. 20 [25]).⁵

Isso significa que o modo como a consciência se auto apreende é um modo que se diferencia essencialmente da percepção⁶, ou de qualquer modo de apreensão que se debruce sobre um objeto alheio a esta, alheio no sentido de que, apesar de estar sendo apreendido, é algo diferente da própria apreensão. A consci-

uma coisa, e um modo passivo, de uma coisa, da qual não estamos inconscientes. De acordo com ele, no primeiro uso, a expressão “consciência inconsciente” seria uma contradição, mas não no segundo uso, que é o uso que ele adota no texto.

⁵ No original em francês, Sartre escreve: “*c’est qu’elle ne fait qu’un avec la conscience dont elle est conscience*” (Sartre, 1943, p. 20).

⁶ Esta afirmação decorre da recusa por parte de Sartre da ideia da consciência como um sentido interno ou um conhecimento de si (cf. Sartre, 1943, p. 17 [22]). Mas é interessante notar que Brentano chama essa autoapreensão dos fenômenos psíquicos, justamente, de “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*)

ência forma uma espécie de totalidade, na qual a apreensão de um objeto (este sim, de fato, distinto da consciência) só se dá na exata medida em que a própria apreensão (no que é uma totalidade) se autoapreende ao apreender o seu objeto, aprendendo-se a si mesma, mas não como algo *outro*, distinto de si mesma. Essa auto apreensão é o que constitui a auto referencialidade (pré reflexiva) da consciência. Uma das consequências dessa explicação da auto referencialidade (pensada como constitutiva de toda consciência de algo) é que, enquanto a apreensão do objeto é *explícita*, pois a consciência de algo está, justamente, focada em seu objeto, a auto apreensão é *implícita*⁷, uma vez que ela não está no centro das atenções, embora, por outro lado, a autoapreensão seja uma condição indispensável para que haja, de fato, uma apreensão consciente do objeto.

No instante mesmo em que uma consciência está voltada para o seu objeto, no instante mesmo em que uma percepção se direciona completamente para a coisa percebida, ou que uma imagem se absorve completamente na coisa imaginada⁸, há uma auto apreensão implícita, que é constituinte da própria apreensão do objeto, mas que não poderia estar no *foco* das atenções⁹, pois a consciência se caracteriza, justamente, por ser um modo de restrição, por ser um modo como, a cada instante, selecionamos uma ou duas das inúmeras manifestações ao nosso redor, para podermos lidar adequadamente com elas.

Diante dessa rápida exposição de teoria de Sartre sobre a consciência, é impossível, para o leitor versado na história da fenomenologia, não perceber a grande afinidade dessa teoria com a perspectiva de um outro importante pensador, declarado pelo próprio Edmund Husserl (1859-1938) como um precursor da tradição fenomenológica¹⁰, a saber, o filósofo alemão Franz Brentano (1838-1917). Em sua importante obra, a *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874), Brentano defen-

⁷ Cf. McCulloch, 1994, p. 9-10)

⁸ “Tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo.” (Sartre, 1943, p. 19 [24]).

⁹ Cf. Gennaro, 2002, p. 295.

¹⁰ “As *Investigações lógicas* são totalmente um efeito de indicações brentanianas, como é óbvio, pois eu fui um discípulo direto de Brentano. Porém, se realizou nessas investigações uma nova virada e uma reformulação essencial da ideia de uma psicologia descritiva através de um método essencialmente novo, tanto que o próprio Brentano nunca as quis reconhecer como uma efetivação madura de sua ideia” (Husserl, 1962, p. 33-34).

deu a concepção de que todo ato psíquico tem o caráter de uma *dupla relação* (*Doppelbeziehung*): ao mesmo tempo em que é relação com um objeto, todo ato psíquico é relação consigo mesmo (cf. Brentano, 1924, p. 180 [128]). Assim como Sartre, Brentano propõe essa tese para solucionar um problema de regresso ao infinito, mas, no caso, um problema de regresso relativo à sua convicção de que não existem fenômenos mentais inconscientes (cf. Brentano, 1924, p. 176-80 [126-28]).¹¹

De acordo com Brentano, a observação interna (*innere Beobachtung*) não pode servir de acesso à nossa vida psicológica em sua forma mais fundamental, pois essa observação é um esforço de escrutínio deliberado do que se passa em nosso psiquismo, e esse escrutínio, necessariamente, altera a realidade que deveria observar, gerando uma visão que não corresponde à nossa existência psicológica em sua forma pura.¹² Por isso, Brentano propõe a percepção interna (*innere Wahrnehmung*) como a fonte adequada de nosso conhecimento da vida psicológica, e aqui podemos perceber um paralelismo com a distinção sartreana entre consciência reflexiva e consciência irrefletida pois, de acordo com o filósofo alemão, todo fenômeno psíquico representa a si mesmo, em sua *totalidade*, ao mesmo tempo em que representa seu objeto (cf. Brentano, 1924, p. 182 [129]). Desse modo, parecemos estar diante de dois pensadores que concebem a consciência como uma forma de auto referência, pois ao mesmo tempo em que todo episódio de consciência faz referência a algo diferente de si próprio, tal consciência apreende a si mesma apreendendo seu objeto.

Mas em que medida as perspectivas de Sartre e Brentano são, de fato, convergentes? No que Brentano recusa a *observação interna*, isto é, no que ele recusa a *inspeção deliberada* que concentra o *foco da atenção* sobre os próprios fenômenos psíquicos, ele converge com a perspectiva de Sartre de que a *reflexão* (que significa o voltar a atenção sobre uma consciência refletida) é um procedimento secundário, que não pertence à estrutura originária da consciência. Porém, na medida

¹¹ Sobre o problema do regresso ao infinito, cf. Husserl, 1984b, p. 758-9 [172]; Kranz, 1990, p. 746-47; Zahavi, 2004, p. 71.

¹² “Se alguém está em um estado no qual ele quer observar a sua própria raiva surgindo dentro dele, a raiva já tem que ter diminuído de algum modo, e assim o objeto original da observação já teria desaparecido.” (Brentano, 1924, p. 41 [30]).

em que ele compreende o caráter auto referencial da consciência em termos de uma *percepção interna*, Brentano se coloca em uma posição muito distante do pensamento de Sartre, pois a noção de percepção implica um aspecto cognitivo que o pensador francês rejeita de modo enfático (cf. Sartre, 1943, p. 17 [22]). Além disso, em sua formulação da auto referencialidade, Brentano emprega outros conceitos que são incompatíveis com a visão de Sartre, uma vez que o filósofo alemão afirma que, na auto apreensão, o fenômeno psíquico “está presente a si mesmo como conteúdo” (Brentano, 1924, p. 179 [127]), e é um *objeto secundário* de si mesmo (cf. *Ibid.*, p. 180 [128]).

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que coincide com Sartre na ideia de que a consciência de algo necessariamente implica uma auto referência, Brentano concebe essa auto referência através de conceitos que o afastam do autor de *O ser e o nada*, a saber, os conceitos de *percepção*, de *objeto* e de *conteúdo*.

No presente trabalho, será empreendida uma comparação das concepções de Brentano e Sartre a respeito do caráter auto referencial da consciência. Após uma exposição da *estrutura* dessa auto referência na visão de Brentano (a *percepção interna*), será discutida a concepção de Sartre sobre essa referência, concepção que busca evitar completamente a cisão entre sujeito e objeto na explicação da auto referencialidade. E, nesse sentido, não teria sequer como atribuir a essa auto referencialidade uma *estrutura*.

A tese defendida neste artigo é que a concepção de Sartre é mais coerente do que a concepção de Brentano, uma vez que a alegação de Sartre de que a consciência é *idêntica* a (é *uma* com) a consciência de algo é perfeitamente compatível com o objetivo de evitar o regresso ao infinito, ao passo que a alegação de Brentano de que toda consciência de algo é *objeto* secundário para si mesma traz de volta uma dualidade, que parece desencadear um regresso. Por outro lado, embora seja mais coerente, a visão de Sartre padece da dificuldade de tornar a consciência um fenômeno misterioso, impermeável a qualquer explanação.

O problema do regresso ao infinito e sua solução através da auto-referencialidade

Brentano entendia o esforço para precisar o significado da palavra “consciência” não como uma tentativa de fixar um significado convencional para essa palavra (já que o exame da pluralidade de usos mostra que não há um único significado convencional amplamente aceito), mas sim como uma tentativa de encontrar as “fronteiras naturais” de uma classe homogênea (cf. Brentano, 1924, p. 141 [101]). Ele escolhe empregar a palavra “consciência” como sinônima para fenômeno ou ato psíquico, por ser uma expressão mais simples e fácil, e também porque tal palavra, segundo ele, “indica um objeto, do qual a consciência é consciente [*von welchem das Bewusstsein Bewusstsein ist*]” (Brentano, 1924, p. 143 [102]) – o que já sugere a visão da consciência como autorreferente. Brentano parte da ideia (fundamentada por ele em capítulo anterior do livro) de que toda consciência é consciência de um objeto, e procura responder a questão sobre se “não existe nenhum fenômeno psíquico que não seja objeto de uma consciência.” (Brentano, 1924, p. 143 [102]). Ou seja, mesmo se admitirmos que todo fenômeno psíquico é consciência de algo, somos obrigados a admitir que todos esses fenômenos são conscientes? Ou existem fenômenos psíquicos inconscientes?

Segundo o filósofo, existem quatro tipos de argumentos a favor da tese de que (pelo menos) alguns fenômenos psíquicos são inconscientes (cf. Brentano, 1924, p. 147-48 [105]):

(1) Certos fatos da experiência exigem a postulação de um fenômeno psíquico inconsciente como a sua *causa*.

(2) Certos fatos da experiência tem de produzir um fenômeno psíquico inconsciente como seu *efeito*.

(3) A consciência que acompanha um fenômeno psíquico varia de acordo com a força deste fenômeno, de modo que, em certos casos, o fenômeno psíquico possui alguma força, sem que nenhuma consciência o acompanhe.

(4) A hipótese de que todo fenômeno psíquico é objeto de outro fenômeno psíquico (e assim se torna consciente) conduz a uma *infinita complexidade* dos fenômenos mentais, que não apenas é impossível, mas também contrária à experiência.

Brentano rejeita a ideia de fenômenos psíquicos inconscientes, chegando mesmo a dizer que alguns pensadores, familiarizados com o fato de que podemos possuir um tesouro de conhecimentos adquiridos sem pensar neles, concebiam esses conhecimentos “de modo totalmente correto” (Brentano, 1924, p. 144 [103]) como *disposições* para certos atos de pensar.¹³ Sendo assim, é importante para ele rejeitar cada um desses tipos de argumentação contra a tese (aceita por ele) de que todo fenômeno psíquico é consciente. Porém, no presente trabalho, deixaremos totalmente de lado os três primeiros tipos, pois é apenas quando ele discute o quarto tipo de argumento que surge com clareza sua formulação da consciência como uma relação que apreende, ao mesmo tempo, seu objeto e a si mesma.

Para explicitar o problema do regresso ao infinito (que estaria no caminho da sua própria visão da consciência) Brentano recorre a um fenômeno psíquico bastante simples: a escuta [*das Hören*] de um som qualquer. Segundo o quarto tipo de argumento, mesmo um fenômeno tão simples seria, na verdade, infinitamente complexo, o que é claramente absurdo. Antes de mais nada, se nenhum fenômeno psíquico é possível sem uma consciência referente a ele, então, na escuta, além da representação do som temos simultaneamente uma representação da primeira representação. Temos, portanto, duas representações de tipos muito diferentes. Se chamarmos a representação do som de “escuta”, então além dessa primeira representação do som temos uma representação da escuta (que efetiva a auto referência do fenômeno psíquico), representação que seria tão diferente da escuta quanto esta é diferente do som (é importante notar que exatamente essa pressuposição da *diferença* entre a escuta e a sua representação será recusada por Brentano).

Se todo fenômeno mental é consciente (e se a consciência do fenômeno mental consiste em uma representação distinta do próprio fenômeno mental), então essas duas representações (e escuta e a representação da escuta) não podem ser as únicas, pois tem de haver uma terceira representação: além (A) da escuta; e (B) da

¹³ Ou seja, Brentano entende tais conhecimentos, sobre os quais não pensamos em dado instante, não como fenômenos psíquicos efetivamente existentes, mas sim como disposições para a formação de fenômenos psíquicos quando as condições forem adequadas. Em uma teoria como essa não existem, efetivamente, fenômenos psíquicos inconscientes, pois quando não é consciente, o fenômeno não é psíquico, mas é a mera *potencialidade* para o surgimento de um fenômeno psíquico.

representação da escuta; tem de haver (C) uma representação da representação da escuta. Mas também essa terceira representação não pode ser a última, pois também ela tem de ser consciente, e tem de ser representada por uma quarta representação, que também terá de ser representada por uma quinta representação, e assim *ad infinitum*. Em suma: “ou a série se torna infinita, ou vai terminar com uma representação inconsciente. Assim, aquele que nega que existam fenômenos psíquicos inconscientes terá de reconhecer no mais simples ato de escuta um conjunto infinito de atividades psíquicas.” (Brentano, 1924, p. 171 [121-2]).¹⁴

Para Brentano, a solução para esse dilema está em conceber o fenômeno psíquico e a consciência que o acompanha não como *dois* fenômenos separados, mas sim como partes integrantes de uma mesma *totalidade*, de modo que a consciência característica desse fenômeno psíquico seria decorrente de uma *auto referência*. Se exemplifico, em um dado instante, um tipo de fenômeno psíquico dirigido a algo (como uma percepção, uma crença, um desejo ou uma emoção), é inegável que ocorrem situações nas quais estou consciente de exemplificar esse tipo de fenômeno psíquico (tenho consciência de perceber um objeto, de acreditar em determinado estado de coisas, de desejar algo, etc.). Partindo do princípio de que o fenômeno psíquico envolve uma *representação* daquilo a que ele está dirigido,

¹⁴ É interessante notar que Brentano encontra os fundamentos dessa argumentação na obra de Aristóteles, pensador que exerceu uma enorme influência sobre a sua filosofia (cf. George & Koehn, 2004). Em seu tratado *Sobre a alma*, Aristóteles, já indicara a problemática do regresso a respeito de nossas percepções: “Uma vez que é através dos sentidos que nós estamos cientes de que estamos vendo ou ouvindo, tem que ser ou através da vista que estamos cientes de estar vendo, ou através de algum outro sentido que não a vista. Mas o sentido que nos dá essa nova sensação tem que perceber tanto a vista quanto o seu objeto, por exemplo, uma cor, de modo que ou vão existir dois sentidos que percebam o mesmo objeto sensível, ou o sentido perceberá a si mesmo. Além disso, mesmo se o sentido que percebe a vista fosse diferente da vista, nos vemos diante de duas opções: ou caímos em um regresso ao infinito, ou temos de aceitar que o sentido é ciente de si mesmo.” (Aristotle, 1995, p. 677 [425b 12 – 425b 17]). A respeito dessa argumentação de Aristóteles, Mark Textor afirma: “Esse é, até este ponto, somente o esboço de uma resposta. Porém, esse esboço já compromete Aristóteles com uma importante restrição: se a habilidade de perceber não é nada além da habilidade de perceber a própria percepção, perceber que se percebe uma árvore, por exemplo, não pode exigir maior articulação conceitual do que, apenas, perceber a árvore. Brentano desenvolveu a sugestão de Aristóteles em detalhes. Ele foi além de Aristóteles e adicionou à relação intencional um aspecto epistêmico.” (Textor, 2013, p. 466).

coloca-se a pergunta: a consciência que temos do fenômeno psíquico consiste em uma representação adicional (à representação do objeto do ato psíquico) ou há no fenômeno psíquico apenas uma representação? (cf. Brentano, 1924, p. 176-7 [126-7]).

Temos, por um lado, o fenômeno psíquico, que é consciente e dirigido a um objeto, e, por outro lado, o fenômeno físico, destituído de qualquer intencionalidade. Devemos determinar o número de representações envolvidas nesse caso particular pelo número de *objetos* que se apresentam (nesse caso) ou pelo número de atos psíquicos que ocorrem nele? Se escolhermos o primeiro critério ocorre, certamente, uma multiplicação de representações, pois o fenômeno físico e o fenômeno psíquico são distintos, e assim como o fenômeno psíquico representa o objeto físico, tem de haver uma representação do primeiro fenômeno psíquico, que também tem de incluir a representação do objeto físico, de modo que este tem de ser representado duas vezes.

Mas Brentano recusa essa multiplicação das representações do objeto físico baseado no que ele acredita ser o testemunho da experiência interna, segundo o qual a representação do objeto físico está essencialmente conectada à representação da representação desse objeto, de modo que a representação do objeto físico contribui *internamente* para o ser da representação dirigida ao fenômeno psíquico que representa aquele objeto físico (cf. Brentano, 1924, p. 179 [127]). Essa conexão essencial indicaria, na visão de Brentano, um *peculiar entrelaçamento* [*eigentümliche Verwebung*] da representação do objeto físico com a representação interna (isto é, a representação que representa a primeira representação) que a torna consciente, entrelaçamento que evidencia que ambas (a representação do objeto externo e a representação interna) *pertencem ao mesmo fenômeno psíquico* (cf. Brentano, 1924, p. 179 [127]). Exatamente por isso, a consciência que caracteriza o fenômeno psíquico seria consequência de uma auto referencialidade, isto é, uma referência do fenômeno psíquico a *si mesmo*.

De acordo com Brentano, podemos dividir *conceitualmente* essas representações, se considerarmos que elas se dirigem a *objetos diferentes*: o fenômeno físico, por um lado, e o próprio fenômeno psíquico referente a ele, por outro lado, mas essa é uma distinção meramente conceitual, pois, na verdade, estamos diante de um fenômeno psíquico único. Nas palavras de Brentano:

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).

Ao mesmo tempo em que é uma apreensão *direta* do fenômeno físico, o fenômeno psíquico é uma apreensão *indireta* de si mesmo. No exato instante em que o fenômeno psíquico se refere ao fenômeno físico, concentrando nele o *foco da atenção*, esse mesmo fenômeno psíquico se refere incidentalmente a si mesmo, ainda que o foco esteja no objeto físico. Essa é a estratégia de Brentano para evitar o regresso ao infinito: apresentar um segundo fenômeno psíquico como *desnecessário* para a consciência da apreensão do objeto físico, ou seja, conceber a consciência (auto referência) relativa ao fenômeno psíquico como uma parte indispensável desse próprio fenômeno, o que rechaça a concepção de fenômenos mentais inconscientes ao mesmo tempo em que evita o regresso.

É para delinear essa duplicidade de relações (relação ao objeto e auto relação) que ele introduz a distinção entre objeto *primário* e objeto *secundário* dos atos psíquicos. Na visão de Brentano, o som é o objeto primário da escuta (objeto no qual se encontra o foco da atenção) enquanto a própria escuta é um objeto secundário para si mesma, e ainda que eles sejam cronologicamente simultâneos, ocorre que, segundo a natureza da coisa [*der Natur der Sache nach*] o som é anterior (talvez possamos dizer “ontologicamente mais fundamental”), uma vez que:

Uma representação do som sem uma representação da escuta não seria impensável, pelo menos em princípio¹⁵; uma representação da escuta sem uma representação do som seria ao contrário uma evidente contradição. A escuta se manifesta voltada para o som no sentido mais próprio, e no que é assim [voltada] ela parece apreender

¹⁵ O fato de isso não ser, pelo menos em princípio, impensável, é mais uma evidência de que a ideia de fenômenos mentais inconscientes não é absurda.

a si mesma incidentalmente e como algo adicional. (Brentano, 1924, p. 180 [128]).

Sendo assim, ao mesmo tempo em que se refere diretamente ao objeto, a consciência se refere indiretamente a si mesma, constituindo, desse modo, a sua *auto referencialidade*, ou seja, seu caráter de ser (implicitamente) *auto referencial*. Após essa discussão da estrutura da percepção interna, que constitui a concepção de Brentano acerca da auto referência da consciência, temos uma base sólida para compreender as semelhanças e diferenças entre a sua teoria e a teoria de Sartre.

Sartre e a auto-referência para além da dualidade entre sujeito e objeto

No ensaio sobre *A transcendência do Ego* (publicado originalmente em 1936), Sartre esclarece que empregará o termo “consciência” [*conscience*] para traduzir a palavra alemã “*Bewusstsein*”, que, de acordo com ele, “significa simultaneamente a consciência total, a mônada e cada momento desta consciência” (Sartre, 1966, p. 15 [184]). Curiosamente, essa caracterização do sentido da palavra contrasta com o uso que ele adota em um importante escrito posterior, *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (publicado em 1940), onde ele afirma que:

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).

Chama a atenção que, neste último escrito, Sartre está se restringindo ao último sentido de “*Bewusstsein*” mencionado na citação acima (cf. Sartre, 1966, p. 15 [184]), a saber, o sentido relativo a cada “momento” do fluxo da consciência. A esse respeito, me parece claro que Sartre está seguindo uma influência de Husserl, pois na quinta de suas *Investigações lógicas*, o filósofo alemão, após

reconhecer a imensa polissemia da palavra “consciência”, destaca três sentidos que serão objeto de suas considerações: (a) consciência como a consistência [*Bestand*] fenomenológica total do eu empírico; (b) como a percepção interna das próprias vivências psíquicas; e (c) como uma designação resumida para todo tipo de “ato psíquico” ou de “vivência intencional” (cf. Husserl, 1984a, p. 356 [295]). As duas caracterizações de Sartre sobre a consciência, citadas acima, parecem dizer respeito, justamente, ao primeiro e ao terceiro sentidos aludidos por Husserl, até porque, como será discutido a seguir, Sartre rejeita a ideia da consciência como um “sentido interno” (cf. Sartre, 1943, p. 17 [22]).

Aliás, essa rejeição da ideia de que a consciência atua como um órgão sensorial é outra clara influência husserliana sobre o pensamento de Sartre, pois Husserl, criticando seu mestre Brentano, já havia enunciado a tese de que a consciência de nossas próprias vivências não se baseia em uma relação objetificante. Em suas *Investigações lógicas* (1900/1901), amplamente reconhecidas como o texto inaugural do movimento fenomenológico, Husserl declarou que nossa relação com nossas próprias vivências não pode ser compreendida segundo o modelo da percepção de objetos externos. Nas palavras de Husserl, nossas vivências são, propriamente falando, *vivenciadas* (*erlebt*), “mas elas não se manifestam de modo objetual [*gegenständlich*]; elas não são vistas, ouvidas nem percebidas por meio de nenhum ‘sentido’ [*Sinn*].” (Husserl, 1984a, p. 399 [331]).¹⁶ É exatamente a uma concepção como essa que Sartre adere, em virtude do problema de um regresso ao infinito que se impõe a uma visão cognitiva da consciência (ou seja, da consciência como uma forma de *conhecimento*). Conforme exposto no início do presente trabalho, a visão da consciência como um tipo de conhecimento introduz uma dualidade no seio da consciência, dualidade essa que desencadeia o regresso, tornando a visão cognitiva, portanto, insustentável.

Assim como Brentano (e Husserl) Sartre concebe toda consciência como consciência de algo, mas diferente de Brentano (com sua noção de objeto imanente

¹⁶ “Que uma sequência apropriada de sensações ou imagens seja vivenciada e nesse sentido seja consciente, não significa e não pode significar que ela é *objeto* de uma consciência no sentido de que uma percepção, uma representação ou um juízo se dirige para ela.” (Husserl, 1984a, p. 165 [136]). Para uma discussão a respeito da posição de Husserl, cf. Zahavi, 2004, pp. 81-82; Zahavi, 2006, pp. 5-7.

– cf. Brentano, 1924, p. 173 [123]) ele entende toda consciência de algo como posicionamento de um objeto transcendente (cf. Sartre, 1943, p. 17 [22]). No início do presente artigo foi discutida a visão sartreana de que toda consciência de algo implica uma forma especial de consciência de si (Sartre, 1966, p. 24 [188]), e cabe agora examinar cuidadosamente o modo como ele concebe essa auto consciência.

Sartre enfatiza que ela não deve ser entendida como uma forma de conhecimento, pois a consciência que, de fato, constitui uma forma de auto conhecimento é a *reflexão*, e na introdução do presente trabalho vimos como a visão da autoconsciência enquanto uma consciência reflexiva conduz a um regresso ao infinito, que de algum modo se assemelha ao regresso discutido por Brentano (embora o regresso ao infinito rejeitado por ele diga respeito ao problema dos fenômenos psíquicos inconscientes, ao passo que o regresso rejeitado por Sartre surge da *cisão* que caracteriza a consciência reflexiva).¹⁷

Por isso, conclui Sartre, a autoconsciência, em sua forma originária, tem de ser uma relação *imediate* de si a si, o que a torna uma relação *não cognitiva* [*non-cognitif*] (cf. 1943, p. 19 [24]). E essa relação imediata é constitutiva de toda consciência de algo, pois sem ela *não há*, efetivamente, nenhuma consciência de um objeto: no que desempenho qualquer atividade consciente (p. ex. perceber, imaginar ou desejar) há uma autoconsciência imediata dessa atividade (ao mesmo tempo em que o foco da atenção está no objeto), autoconsciência esta que garante a continuidade dessa atividade no tempo, mesmo quando não há qualquer reflexão (cf. 1943, p. 19 [24]).

O caso é que, diferente de Brentano, que propõe uma concepção *articulada* a respeito dessa auto relação, isto é, propõe uma concepção acerca da sua (suposta) *estrutura* (baseada nas noções de percepção, objeto e conteúdo), Sartre não tem sequer essa possibilidade diante dele, pois sua visão a respeito da autoconsciência

¹⁷ O ponto de contato entre os regressos discutidos pelos dois filósofos está, justamente, na *cisão* entre consciências, pois no caso de Brentano, a ideia de que todo fenômeno psíquico é consciente conduz a um regresso ao infinito sob o pressuposto de que a consciência de um fenômeno psíquico decorre de *um outro* fenômeno psíquico, enquanto que no caso de Sartre, o regresso ao infinito que ele rejeita surge da *diferença* que marca a consciência reflexiva: a diferença entre a consciência reflexionante e a consciência refletida. Segundo Sartre, o regresso mostra que não podemos entender a consciência em sua forma originária como uma reflexão.

não se situa nos marcos de uma *dualidade* (seja entre sujeito e objeto, seja, por exemplo, entre substância e atributo) que, justamente, permitiria a *articulação* de uma concepção, no exato sentido de uma conexão de elementos *distintos*. Como já foi discutido acima, Sartre concebe a autoconsciência imediata que é constitutiva de toda consciência de um objeto, como algo que é uma só *coisa* com aquilo de que ela é autoconsciência (cf. 1943, p. 20 [25]).

Justamente por essa *unidade* entre a consciência de algo e a autoconsciência não posicional, Sartre alega que a expressão “consciência *de si*” [*conscience de soi*] decorre das necessidades da sintaxe, pois não há a dualidade entre elementos que a expressão “de” sugere, não há a dualidade entre a consciência e seu objeto, pois a autoconsciência não posicional *não tem* objeto, não se debruça sobre algo que está *contra-posto* a ela (significado literal de “*ob-jectum*” ou de “*Gegen-stand*”). Por isso Sartre opta por colocar a preposição “de” entre parênteses, para indicar que ela é empregada apenas por necessidade gramatical.

Essa unidade entre a consciência de algo e a correspondente autoconsciência não posicional leva Sartre a recorrer a imagens para sugerir seu modo de existência, já que não há espaço para uma explicação conceitual (não há diferença entre ambas que nos possibilitasse articular uma explicação). Por isso ele escreve:

Esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*.¹⁸ 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 [25], grifado no original).

O modo dessa auto referência constitutiva de toda consciência de algo pode ser ilustrado através do exemplo de um tipo de consciência que foi muito discutido por Sartre: as imagens mentais, ou consciências imaginantes de algo (cf. Sartre, 1996, p. 19), que foram tema dos mais importantes textos de Sartre antes da publicação de *O ser e o nada*.¹⁹ Ao mesmo tempo em que uma consciência

¹⁸ Sobre a consciência, ele afirma: “ela é puramente e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, esta é a *lei de sua existência*.” (Sartre, 1966, p. 24 [188-89], grifo meu).

¹⁹ Trata-se dos livros *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940).

em imagem é consciência *posicional* de seu objeto, pois o posiciona de uma determinada maneira, ela é também consciência *não posicional* de si (nos termos da auto referencialidade discutida acima). Isso significa que ao mesmo tempo em que a imagem apreende seu objeto (transcendente) de uma determinada forma, ela apreende a si mesma (em sua imanência) de modo não posicional (e, portanto, não objetificador). Se uma percepção (modo de consciência que Sartre vê como essencialmente distinto da imagem) posiciona seu objeto como *existente* e, portanto, apreende a si mesma (de modo imediato) como *passiva* (pois ela apenas apreende perfis de um ser que existe independentemente dela), a imagem, por sua vez, pode posicionar seu objeto de quatro maneiras: como *inexistente*, como *ausente*, como *existente em outro lugar*, ou ela (a imagem) se *neutraliza* (cf. Sartre, 1996, p. 26). O caso é que a negatividade com que o objeto da imagem é apreendido (ou seja, apreendido como o que, por exemplo, *não* existe, ou como o que *não* está aqui) evidencia que a imagem é produto da própria consciência, de maneira que a consciência em imagem se auto apreende como *ativa*, como aquilo que produz seu objeto. Em outras palavras, a imagem se auto apreende como uma *espontaneidade criadora*, ou seja, “uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem.” (Sartre, 1996, p. 28).

E esse modo como uma imagem se auto apreende (enquanto uma espontaneidade criadora), é algo que se dá a ela mesma na sua auto referencialidade, que Sartre (diferente de Brentano e semelhante a Husserl) concebe de um modo dissociado da dualidade entre sujeito e objeto. É por isso que Sartre afirma que “é da própria natureza existir ‘em círculo’” (Sartre, 1943, p. 20 [25]), alegação que evidencia que a consciência, na visão do filósofo francês, existe de um modo que não permite a dissociação entre a consciência de algo e a autoconsciência.

Considerações finais

Se comparamos as perspectivas de Brentano e Sartre, expostas acima, salta aos olhos a semelhança (já discutida na introdução) de que ambos procuram conceber a autoconsciência como constitutiva de toda consciência de algo, de modo que essa autoconsciência não desencadeia um regresso ao infinito, que tornaria qualquer teoria da consciência (que desencadeasse esse regresso) uma

teoria insustentável. Mas a comparação das duas perspectivas evidencia também que a concepção de Sartre é mais fiel a esse propósito de conceber a autoconsciência como algo constitutivo, intrínseco a toda consciência de objetos, pois Sartre enfatiza a *união* entre consciência (intencional) de algo e autoconsciência (não posicional), ao passo que Brentano emprega conceitos (em especial os conceitos de ‘objeto secundário’ e ‘conteúdo de si mesmo’) que reintroduzem na consciência a *cisão* que o próprio Brentano pretendia evitar, cisão esta que, contrária aos propósitos deste filósofo, de impedir uma infinita sequência de atos conscientes a respeito uns dos outros, termina por desencadear outras formas de regresso ao infinito.²⁰

Sendo assim, parece justificado dizer que a proposta do autor de *O ser e o nada* para conceber a relação entre consciência (intencional) e autoconsciência é mais sofisticada e bem sucedida do que a proposta do autor da *Psicologia do ponto de vista empírico*, pois o uso do conceito de *objeto* pressupõe uma contraposição entre este (objeto) e aquilo que o apreende, assim como o uso do conceito de *conteúdo* pressupõe uma diferença essencial entre este (conteúdo) e aquilo que o contém, de maneira que o palco para um regresso ao infinito está montado. No que evita o uso de conceitos como esses, e no que recusa a ideia da consciência como um tipo de *percepção*, Sartre consegue elaborar uma concepção de consciência mais coerente com o caráter *auto referencial* que os dois filósofos (Brentano e Sartre) atribuem à consciência.

Entretanto, a maneira como Sartre compreende a unidade entre consciência

²⁰ Dan Zahavi expõe a crítica de Aaron Gurwitsch (elaborada em 1931, mas publicada apenas em 1977) segundo a qual Brentano recai em uma outra forma de regresso: “Gurwitsch concede que Brentano, ao falar de uma peculiar fusão do objeto da representação interna com essa mesma representação, e do entrelaçamento de ambas no mesmo ato psíquico, escapa do que pode ser chamado um ‘regresso externo ao infinito’, no qual atos discretos de reflexão são estratificados uns sobre os outros. Mas ele afirma que o modelo de Brentano dá ensejo ao que ele chama de uma ‘infinidade interna’.” (Zahavi, 2006, p. 3-4). Tal *regresso interno* ocorreria porque, na visão de Brentano, toda consciência apreende a si mesma como objeto secundário, mas ao se apreender desse modo, toda consciência se apreenderia em sua *totalidade*, mas para que uma consciência pudesse se apreender totalmente, é necessário que ela se apreendesse como algo que possui autoconsciência, e isso parece exigir que ela tivesse em si uma nova apreensão, para apreender essa autoconsciência. Mas essa nova apreensão exigiria uma outra apreensão para ser, também, apreendida, e assim *ad infinitum*.

e auto referencialidade pode ser vista como fonte de outras dificuldades, pois a visão de Sartre parece padecer do que poderia ser chamado de uma *opacidade conceitual*. O problema do regresso ao infinito (desencadeado pela visão da consciência como uma forma de conhecimento) é uma razão pela qual ele conclui que a autoconsciência não é algo separado da consciência (intencional) de um objeto, mas sim o único modo como uma consciência de algo poderia existir (cf. Sartre, 1943, p. 20 [25]). A consciência de um objeto só poderia ser consciência (de) si, pois essa seria a lei de sua existência (cf. Sartre, 1966, p. 24 [188-89]). Tais formulações parecem se evadir da tarefa de *explicar*, propriamente falando, a consciência limitando-se a aludir, de modo indireto, a unidade indissolúvel entre consciência e auto referencialidade. Nesse sentido, não é surpreendente que Sartre recorra a formulações metafóricas, como quando ele compara a necessidade da conexão entre consciência e auto referencialidade com a necessidade de um objeto extenso existir segundo as três dimensões (cf. Sartre, 1943, p. 20 [25]). Trata-se, aqui, simplesmente, de uma comparação entre duas situações profundamente distintas, em que a necessidade que caracteriza uma é usada para ilustrar a necessidade que (de acordo com a teoria) caracteriza a outra.

O caso é que, ao considerar a auto referencialidade como uma característica intrínseca a toda consciência de algo, ao mesmo tempo em que está defendendo uma posição que tem a sua plausibilidade, Sartre está tomando um rumo que, segundo debates filosóficos mais recentes, torna impossível a articulação de uma explicação *informativa* a respeito da consciência.²¹ A viabilidade (ou não) de uma tal explicação sobre a consciência (e a sua auto referencialidade) é um problema que merece uma investigação mais atenta no campo dos estudos sobre a filosofia sartreana.

²¹ David Rosenthal, autor bastante influente no debate sobre a consciência na atual filosofia analítica, defende há bastante tempo o ponto de vista de que considerar a consciência como uma propriedade intrínseca inviabiliza qualquer explicação informativa (cf. Rosenthal, 1986). A esse respeito, ele afirma: “Nós insistiríamos que ser consciente é uma propriedade intrínseca de estados mentais apenas se estivéssemos convencidos de que essa propriedade carece de uma estrutura articulada, e assim desafia toda explicação.” (Rosenthal, 1993, p. 157).

Referências bibliográficas

- ARISTOTLE. “On the Soul” In: Barnes, J. (Org.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, pp. 641-92, 1995. (Vol. 1).
- BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2a edição. Leipzig: Felix Meiner, 1924.
- _____. *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul, 1995. Gennaro, R. J. “Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 32, No 3, pp. 293-330, setembro 2002.
- GEORGE, R.; KOEHN, G. “Brentano’s Relation to Aristotle”. In: Jacquette, D. (Org.). *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 20-44, 2004.
- HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Martinus Nijhof, 1962. (Husserliana IX).
- _____. *Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Trad. Andréa e Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- _____. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984a. (Husserliana XIX/Parte 1).
- _____. *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984b. (Husserliana XIX/Parte 2).
- _____. *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.
- KRANZ, S. “Brentano on ‘Unconscious Consciousness’.” In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No 4 (Jun.), pp. 745-53, 1990.
- MCCULLOCH, G. *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1994.

- ROSENTHAL, D. "Two Concepts of Consciousness". In: *Philosophical Studies*, No 49, pp. 329-359, 1986.
- _____. "Thinking that one thinks". In: Davies, M. (Org.); Humphreys, G. W. (Org.). *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell, 1993.
- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *La transcendece de l'Ego – esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.
- _____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. "A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica" In: *Cadernos Espinosanos*, XXII, pp. 183-228, 2010.
- Textor, M. "Brentano on the dual relation of the mental". In: *Phenomenology and Cognitive Science*, Vol. 12, pp. 465-83, 2013.
- ZAHAVI, D. "Back to Brentano?" In: *Journal of Consciousness Studies*, 11, No 10-11, pp. 66-87, 2004.
- _____. "Two Takes on a one-Level Account of Consciousness". In: *Psyche*, Vol. 12, No 2, (May), 2006.