

GABRIEL LEMES DUARTE

UNIDADE DA CONSCIÊNCIA NA
PSICOLOGIA DO PONTO DE VISTA EMPÍRICO
DE FRANZ BRENTANO



UNIDADE DA CONSCIÊNCIA NA
PSICOLOGIA DO PONTO DE VISTA EMPÍRICO
DE FRANZ BRENTANO

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)

Série “Ética, Política e Cidadania”

Editor chefe: Evandro O. Brito (UNICENTRO/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Celso Reni Braidá (UFSC/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UniSALZBURG, Áustria)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

GABRIEL LEMES DUARTE

UNIDADE DA CONSCIÊNCIA NA
PSICOLOGIA DO PONTO DE VISTA EMPÍRICO
DE FRANZ BRENTANO

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2024

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
Coordenadora Administrativa
Simone Gonçalves

Capa
Apolodoro Virtual Edições

Revisão
Alessandra Alves Pelegrini

Concepção da obra
Dissertação de Mestrado
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Concepção da Série
Grupo de Pesquisa “Ética, Política e Cidadania”
(UNICENTRO/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

D812u Duarte, Gabriel Lemes.

Unidade da consciência na Psicologia do ponto de vista empírico de
Franz Brentano / Gabriel Lemes Duarte. Guarapuava: Apolodoro Virtual
Edições, 2024.
152 p.

ISBN: 978-65-88619-71-1 (Físico)
ISBN: 978-65-88619-72-8 (Digital-PDF)
ISBN: 978-65-88619-70-4 (Digital-ePUB)

Inclui referências.

1 Filosofia - Intencionalidade. 2 Consciência. 3. Psicologia. 4. Brentano,
Franz. I. Duarte, Gabriel Leme. II. Título.

CDD: 193

Marcio Carvalho Fernandes – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial
Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
editora@apolodorovirtual.com.br
www.apolodorovirtual.com.br

*Para o meu irmão,
André Duarte*

.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos. Agradeço à minha família pelo apoio e à minha mãe pela confiança e amorosidade. Agradeço aos meus colegas do Grupo Origens da Filosofia Contemporânea, que me auxiliaram na elaboração deste trabalho e na integração no meio acadêmico, especialmente a Maria Luiza, a Alessandra Alves e ao Sérgio Minehira, que se tornaram amigos para a vida inteira. Agradeço ao meu orientador, Mario Porta, que sempre busca extrair o melhor de seus alunos, orientando-nos não somente na área acadêmica e filosófica, mas também em diversas instâncias da vida. E agradeço ao Evandro Brito pelos comentários e incentivo na pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 0001 – 88887.932860/2024-00.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	15
INTRODUÇÃO	17

CAPÍTULO 1

PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS

1. Os anos iniciais: a busca pela reorientação da filosofia até uma psicologia do ponto de vista empírico	25
2. O projeto de uma psicologia do ponto de vista empírico	30
2.1. A relação com Auguste Comte e a delimitação do objeto da psicologia	37
3. Psicologia e metafísica.....	46
4. Percepção interna e observação interna	59

CAPÍTULO 2

PERCEPÇÃO INTERNA E UNIDADE DA CONSCIÊNCIA

1. O problema da percepção interna	63
2. O sentido interno (1867)	64
3. A percepção interna (1874).....	71

4. Percepção interna e unidade da consciência: a condição da evidência imediata.....	82
--	----

CAPÍTULO 3

UNIDADE DA CONSCIÊNCIA

1. O problema da unidade da consciência.....	93
2. Simplicidade da alma: imortalidade da alma e unidade da consciência	101
2.1. Identidade pessoal e unidade da consciência.....	105
2.2. John Locke.....	109
2.3. David Hume.....	113
3. Unidade da consciência na Psicologia do ponto de vista empírico	117
4. O tempo e a condição necessária da unidade da consciência	131

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Referências primárias.....	141
Referências secundárias	142

PREFÁCIO

O livro que a prezada leitora, ou o prezado leitor, tem agora em mãos, "Unidade da consciência na *Psicologia do ponto de vista empírico* de Franz Brentano " de Gabriel Lemes Duarte, teve o mérito de ser publicado como volume na Coleção Dissertações e Teses da série editorial do Grupo de Pesquisa "Ética, Política e Cidadania" (UNICENTRO / CNPq), não apenas por se tratar de uma excelente dissertação de mestrado, mas sobretudo por resultar de uma árdua e criteriosa investigação acadêmica acerca do problema da unidade da consciência na primeira grande obra de Franz Brentano.

No presente livro, o autor analisa o contexto histórico-filosófico moderno do problema da consciência, ao traçar uma aproximação entre o conceito brentaniano e o conceito lockeano de unidade da consciência, fundada na percepção interna, sem o apelo a qualquer instância transcendental como condição dessa unidade.

Como estratégia de estruturação de seu livro, Gabriel Duarte estabeleceu três objetivos específicos que orientaram a organização de seus três capítulos: o primeiro capítulo tem como objetivo apresentar o contexto do projeto brentaniano na elaboração da sua *Psicologia do ponto de vista empírico*, de 1874, com o propósito de elucidar o pano de fundo de seu conceito de unidade da consciência. O segundo capítulo explicita a relação entre o conceito de percepção interna e unidade da consciência. Seu propósito é apresentar uma primeira formulação do conceito de unidade da consciência no contexto da discussão sobre a unidade entre o ato e o objeto da percepção interna na obra *Psicologia de Aristóteles* de 1867. O terceiro capítulo analisa diretamente o problema da unidade da consciência com o objetivo de explicitar a definição particular do conceito na

psicologia de 1874 e esclarecer o contexto filosófico com o qual o conceito dialoga.

Em caráter de considerações finais, Gabriel Duarte argumentou que a partir dessa contextualização se torna possível chegar a uma concepção brentaniana de unidade da consciência aproximada da concepção lockeana, como uma unidade sincrônica de consciência fundada na percepção interna de um grupo atual de fenômenos psíquicos.

Com base nos traços gerais dessa apresentação, portanto, desejo uma emocionante leitura.

Evandro O. Brito
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Educação
UNICENTRO/Fundação Araucária

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa tem como objetivo estudar o conceito de unidade da consciência no contexto da *Psicologia do ponto de vista empírico* (PES, 1874) de Franz Brentano. Para cumprir com o nosso objetivo, apresentá-lo-ei ao longo do trabalho em três momentos distintos, mas relacionados: (i) para explicar a unidade entre o ato e a consciência desse ato; (ii) para explicar a evidência imediata da percepção interna; (iii) e os argumentos centrais para explicar e descrever as diferentes relações mereológicas que compõem a totalidade da consciência.

O objetivo de Brentano em PES consistia em fundamentar a psicologia como uma ciência autônoma diante das ciências naturais a partir da determinação do seu objeto e método próprio. Tratava-se, em última instância, de uma tentativa de distinção entre a psicologia e as ciências da natureza, delimitando os campos de investigação de cada uma dessas ciências. Essa delimitação é realizada a partir da distinção entre dois fenômenos, a saber, os fenômenos físicos e os fenômenos psíquicos, uma divisão que é acompanhada de uma diferenciação entre percepção externa e percepção interna, e, correlativamente, experiência externa e interna. A psicologia e as ciências da natureza são, neste sentido, ciências baseadas na experiência, contudo, a primeira baseia-se na experiência interna, e a segunda na experiência externa, e enquanto a principal fonte de conhecimento da primeira é a percepção interna dos fenômenos psíquicos, a principal fonte da segunda é a percepção externa dos fenômenos físicos.

A percepção interna e a percepção externa se distinguem primariamente com respeito aos seus objetos: o objeto da percepção externa são todos os fenômenos físicos como a cor, o som, o calor, o frio e as demais sensações, enquanto o objeto da percepção interna são todos os fenô-

menos psíquicos como os atos de ver, ouvir, pensar, desejar, imaginar e raciocinar. No entanto, existe uma diferença entre a percepção interna e a percepção externa não somente em relação aos seus objetos, mas também com respeito ao estatuto ontológico e epistemológico da primeira em relação a segunda. A psicologia tem uma vantagem em relação às ciências da natureza porque o conhecimento da percepção interna é um conhecimento imediatamente evidente do seu objeto, isto é, o fenômeno psíquico, enquanto o conhecimento da segunda é restrito às coisas tal como nos aparecem e não tal como são em si mesmas. Enquanto na percepção externa o nosso conhecimento é limitado aos fenômenos – ao que nos aparece – e às relações de sucessão e semelhança entre eles, no autoconhecimento é possível conhecimento de algo absolutamente real, a saber, o fenômeno psíquico, pois no autoconhecimento o sujeito e o objeto, o que conhece e o que é conhecido, o que aparece e o que é, são um e o mesmo.

Não obstante, essa tese pressupõe a ideia de que o ato e a consciência interna desse ato não são dois atos distintos, mas dois aspectos de um mesmo fenômeno psíquico. Essa é a chamada tese da unidade da consciência: os múltiplos fenômenos psíquicos existindo simultaneamente em nós formam um único fenômeno psíquico na medida em que são apreendidos na percepção interna como existindo juntos. A consciência de algo como objeto – por exemplo, a percepção de que ouvimos um som – e a consciência dessa consciência – por exemplo, a percepção dessa percepção, isto é, o fato de que percebemos que ouvimos – formam uma unidade na qual é possível distinguir uma e outra como partes que compõem um único fenômeno psíquico – o ouvir. E o que faz com que a percepção interna seja imediatamente evidente é precisamente o fato de que nela o ato e o objeto, o que percebe e o que é percebido, estão completamente fundidos, enquanto na percepção externa há sempre uma diferença ou dualidade entre o

sujeito e o objeto. Mas a unidade entre a consciência de algo como objeto e a consciência dessa consciência é somente uma instância da simultânea complexidade e unidade presente na consciência, estendendo-se ainda para a totalidade atual da nossa consciência, cujos estados são, em sua maioria, complexos, envolvendo mais de um fenômeno psíquico.

Nessa pesquisa temos como objetivo estudar esse conceito brentiano de unidade da consciência, de acordo com o qual os múltiplos fenômenos psíquicos formam uma unidade e, enquanto tal, consistem em partes que apresentam diferentes modos de relação e conexão para a composição da totalidade da nossa consciência. Para isso ela se divide em três momentos. No primeiro, o nosso objetivo consiste inicialmente em esclarecer o contexto do projeto de uma psicologia do ponto de vista empírico, com o propósito de compreender o contexto dentro do qual visamos abordar o conceito de unidade da consciência. Para tanto, iniciamos com uma biografia do filósofo até 1874, visando esclarecer o contexto no qual o filósofo se encontrava e o projeto que ele almejava realizar, a saber, o de reorientar a filosofia da sua época para o caminho seguro da ciência com base na filosofia de Aristóteles, onde ele acreditava encontrar o critério de cientificidade que faltava na filosofia da sua época (PORTA, 2014). Em seguida, começaremos a tratar do projeto de 1874, onde, todavia, é possível reconhecer os primeiros sinais de distanciamento de Brentano com respeito ao Estagirita, e, por outro lado, uma aproximação com a filosofia moderna, em especial o empirismo britânico e o positivismo francês (MCDONNEL, 2017). Com isso pretendemos explicitar a peculiaridade do projeto da psicologia do ponto de vista empírico, a saber, fundar uma ciência positiva dos fenômenos psíquicos que pudesse servir como base para a fundamentação de uma filosofia científica.

No segundo, o nosso objetivo consiste em tratar da relação entre o conceito de percepção interna e unidade da consciência, com o propósito de apresentar uma primeira formulação do conceito de unidade da consciência no contexto da discussão sobre a unidade entre o ato e o objeto da percepção interna. Para tanto, iniciamos apresentando o problema sobre a percepção interna que conduz Brentano a sua concepção, a saber, “como nos tornamos conscientes de que vemos, ouvimos e pensamos?”. O problema remete a sua *Psicologia de Aristóteles* de 1867, onde o filósofo defende a existência de um sentido interno para explicar a consciência de nossas atividades sensoriais, como o ver e o ouvir, baseando-se no princípio aristotélico da individuação dos sentidos a partir de seus objetos próprios, e afirmando que nós percebemos que vemos e ouvimos porque o ver e o ouvir são objetos de um ato distinto, a saber, o sentido interno. Em 1874, o filósofo nega essa concepção em vista do problema da redução ao infinito – de acordo com o qual a aceitação de um sentido interno conduz a uma complexidade infinita de fenômenos psíquicos – e dentro do contexto da discussão sobre a existência de fenômenos psíquicos inconscientes. Este problema o conduz para uma concepção segundo a qual a consciência interna, isto é, a consciência que acompanha nossas experiências, é um momento do próprio fenômeno psíquico, e não um segundo ato distinto do ato que é consciente. Cada fenômeno psíquico contém em si uma autoconsciência como parte.

Assim, em um simples ato de ver uma cor está contido não somente a percepção da cor, mas também a percepção interna desse ato. Com isso seremos capazes de seguir para a discussão sobre a unidade da consciência a partir do pressuposto de que a falta de simplicidade dos fenômenos psíquicos não implica na sua falta de unidade. Embora até mesmo nos estados mais simples seja possível encontrar certa complexidade e multiplicidade – porque

em todo estado psíquico está contida também a consciência desse estado –, isso não implica em falta de unidade, pois a consciência do objeto e a consciência concomitante formam uma coisa única.

O problema de Brentano não será conciliar simplicidade e unidade, mas sim as simultâneas unidade e complexidade da consciência, e não apenas no âmbito da unidade entre a consciência interna e o ato, mas de todo o domínio dos fenômenos psíquicos que nos aparecem interiormente. Se, por um lado, a falta de simplicidade dos fenômenos psíquicos não implica em sua falta de unidade, por outro, a sua característica de unidade não implica em simplicidade. Brentano precisa insistir nessa não-intercambialidade entre os conceitos de unidade e simplicidade porque a sua concepção de unidade da consciência como uma unidade composta de partes é contraditória com a concepção clássica de unidade da alma – segundo a qual a unidade da alma implica em sua simplicidade e, portanto, ausência de partes.

Dentro do contexto da história da filosofia, ser uma unidade significava basicamente ser uma coisa simples, pois o que é uma unidade não pode ser dividido, e, portanto, não deve conter em si nenhuma parte, mas ser inteiramente idêntico a si mesmo. Essa ideia estava associada com uma distinção tradicional entre o corpo e a alma: o corpo é uma coisa composta, infinitamente divisível e, portanto, destrutível e mortal; a alma é uma coisa incomposta, isto é, simples, e, portanto, única, indivisível, indestrutível e imortal; o corpo está constantemente mudando; a alma, contudo, mantém-se idêntica a si mesma e não muda. As simultâneas simplicidade e unidade da alma estavam diretamente relacionadas com o problema da imortalidade da alma, isto é, a sua característica de indestrutibilidade em relação ao corpo, pois o fato de que a alma é

simples, isto é, incomposta, sem partes, conduz a impossibilidade de sua destruição, pois a destruição consiste precisamente na decomposição das partes.

No terceiro momento dessa pesquisa apresentaremos esse problema da unidade da consciência com o objetivo de compreender a definição particular do conceito na psicologia de 1874 e esclarecer o contexto filosófico com o qual o conceito pretende dialogar. Para tanto, iniciamos com uma primeira exposição do problema no contexto da psicologia de Brentano. O tema da unidade da nossa vida psíquica remete desde a *Psicologia de Aristóteles* de 1867, onde é possível reconhecer uma primeira descrição de relação mereológica – isto é, uma descrição de relação entre partes e todo – no que diz respeito a relação de dependência entre as partes da alma humana – vegetativa, sensitiva e intelectual – e sua unidade durante a nossa subsistência na terra. Em 1874 o tema não se estende mais às partes da nossa alma, mas sim às partes que compõem a totalidade da nossa consciência, e, enquanto tal, unicamente às diferentes relações entre os diversos fenômenos psíquicos para a composição da unidade da consciência.

Em seguida apresentaremos o contexto que o filósofo se refere na medida em que insiste na não-intercambiabilidade entre os conceitos de unidade e simplicidade para a afirmação de uma unidade de consciência composta de uma multiplicidade de fenômenos psíquicos como partes, focando especialmente em filósofos e tradições que Brentano dialoga diretamente em sua psicologia. Comumente essa contextualização é feita unicamente a partir de Descartes e Hume, sem explicitar o extenso contexto filosófico por detrás dessa discussão, mas nessa pesquisa visamos tornar esse contexto ainda mais explícito, mostrando as suas origens e desenvolvimentos. Para tanto, iniciamos com uma reconstrução do argumento da simplicidade da alma e sua relação com a imortalidade da alma e a unidade da consciência desde os antigos (Platão e Plotino) até os

modernos (Descartes). Em seguida, apresentamos o desenvolvimento do conceito de unidade da consciência durante a modernidade em termos de identidade pessoal (Locke e Hume) e conforme uma crítica ao conceito de substância, culminando no conceito de unidade da consciência em PES e a discussão de Brentano com Herbart. Como veremos, o processo moderno que visamos esclarecer a partir desse percurso consistia em um longo movimento de crítica do conceito clássico de substância como portadora de propriedades, acompanhada de uma mudança de foco das investigações filosóficas de questões metafísicas para questões a respeito do sujeito e o conhecimento. Após esclarecido esse contexto, finalizamos com uma exposição da definição brentaniana do conceito de unidade da consciência e as formas como ele descreve a relação entre as partes que compõem essa totalidade. A partir dessa contextualização tornar-se-á possível chegarmos, por fim, em uma concepção brentaniana de unidade da consciência aproximada da concepção lockeana, como uma unidade sincrônica de consciência fundada na percepção interna de um grupo atual de fenômenos psíquicos.

CAPÍTULO 1

PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS

1. Os anos iniciais: a busca pela reorientação da filosofia até uma psicologia do ponto de vista empírico

Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano nasceu em 16 de janeiro de 1838, próximo de Boppard, Alemanha. A sua família era de origem italiana e era marcada pelo seu forte vínculo religioso, sua intelectualidade, seu ideal de educação universal e seu amor às artes, à literatura e à poesia, e também pela sua atuação na economia, expressa especialmente na figura do economista político Lujó Brentano, irmão de Franz (SCHAD, 2000, p. 94). O seu pai, Christian Brentano, era descendente de italianos da Lombardia, e durante a sua vida atuou ativamente no cenário intelectual, literário e religioso da Alemanha do século XVIII e XIX, em conjunto com o seu irmão, Clemens Brentano, tio de Franz, o qual foi um grande poeta do romantismo alemão. Entre os anos de 1851 e 1856, após a morte prematura de Christian, o jovem Franz é educado pela sua mãe, Emilie Brentano, de acordo com um catolicismo rigoroso (ANTONELLI, BOCCACCINI, 2021, p. 221).

Entre 1856-58, o promitente filósofo se matricula na faculdade de filosofia em Munique, se transferindo em 1858 para a Universidade de Würzburg, onde frequenta por um semestre as aulas do aristotélico Friedrich Adolf Trendelenburg (ANTONELLI, BOCCACCINI, 2021, p. 221). Entre 1859-61, ele estuda por um semestre na Academia de Filosofia de Münster com Franz Jakob Clemens, considerado o fundador da neoescolástica tardia alemã, com quem recebe o seu treinamento na filosofia aristotélica e escolástica, e sob cuja orientação ele pretendia escrever

uma tese de doutorado sobre Francisco Suárez (CASTRILLEJO, 2020, p. 419, RUSSO, 2022, p. 13). Devido ao adoecimento do seu professor, a sua pretensão não pôde ser concretizada, restando apenas alguns manuscritos desse período que provavelmente devem pertencer a sua dissertação inacabada (CASTRILLEJO, 2020).

Não obstante, em 1861, Brentano passa um semestre em Mainz, onde escreve a sua dissertação de doutorado *Sobre os Múltiplos Sentidos do Ser em Aristóteles* com a orientação de Trendelenburg, finalizando o seu doutorado em 1862. No mesmo ano, Brentano entra no convento dominicano em Graz como noviço e, dois anos depois, é ordenado sacerdote em Würzburg. Finalmente, em 1866, Brentano assume a livre docência na Universidade de Würzburg com a sua tese *A Psicologia de Aristóteles, com especial atenção a doutrina do intelecto agente*, publicada no ano subsequente, e defendendo publicamente, em 07 de julho do mesmo ano, as suas 25 teses de habilitação, onde ele pretendia, segundo Antonelli e Boccaccini (2021, p. 222), formular o programa de uma nova filosofia científica inspirada em Aristóteles.

Durante os seus anos de docência na Universidade de Würzburg entre 1866 e 1873, Brentano visa um projeto de renovação do tomismo, através de uma nova compreensão de Aristóteles (RUSSO, 2022, p. 41). Brentano manifestava uma profunda angústia em relação ao estado atual da filosofia da sua época, assumindo um intenso descontentamento com respeito a predominância do idealismo, do subjetivismo e do romantismo na filosofia e nas universidades alemãs, em especial a Universidade de Tübingen, marcada pela influência do idealismo de Schelling e Hegel. Segundo Russo (2022, p. 21), essa aspiração científica de Brentano insere-se no clima cultural e religioso que teve um de seus motores no seminário episcopal de Mainz, que pretendia opor-se, com o retorno ao pensamento escolás-

tico, à filosofia idealista vista como expressão tanto do protestantismo liberal como do movimento nacionalista alemão. Seu pai, Christian, atuava no seminário, colaborando com a revista *Der Katholik*, órgão do clube local, que, de acordo com Russo, se tornou a expressão e o órgão da neoescolástica alemã, entrando em rota de colisão com a revista *Tübinger Theologischer Quartalschrift*, inspirada no idealismo alemão. Russo (2022, p. 27) afirma que Mainz era um verdadeiro centro de conhecimento e difusão da tradição escolástica, e a revista se tornou o mais importante órgão de publicação católica, influenciando amplamente a opinião pública na Alemanha católica do século XIX.

A pretensão de uma recuperação da filosofia escolástica, iniciada por Jakob Clemens, junto com Hermann Ernst Plassmann e Joseph Kleutgen, não se caracterizava, segundo Cesali e Taieb (2018, p. 336), pela mera recuperação ingênua e nostálgica da filosofia medieval, mas sim pela superação da filosofia da época através do pensamento escolástico e, especialmente, de Tomás de Aquino. A essência do neoescolasticismo de Clemens consistia em introduzir o espírito escolástico na filosofia contemporânea. Sendo assim, é muito provável que o contato de Brentano com Clemens durante os seus anos de treinamento teológico em Münster, e, conseqüentemente, o seu contato com o nascimento da neoescolástica tardia na Alemanha, tenha contribuído para a sua sede de renovação da filosofia (CESALI, TAIEB, 2018, p. 337).

Neste sentido, a sua recuperação da filosofia aristotélica e escolástica não é um movimento arbitrário, mas a expressão de uma herança enraizada em seu meio familiar, religioso e cultural, que nutria uma profunda preocupação com respeito ao caminho da filosofia, isto é, o destino que a filosofia estava tomando após o idealismo alemão, e encarava como missão reorientar a filosofia contemporânea para um caminho seguro. A angústia de Brentano

com respeito a situação da filosofia encontrava a sua amenação no modo em que ele compreendia a filosofia e a sua história. Como é sabido, Brentano escreve em 1895 um pequeno texto onde expõe a sua teoria sobre as quatro fases da filosofia, baseado em uma aula na Sociedade Literária de Viena do ano anterior, onde ele exemplifica essas fases ao longo dos três grandes períodos da filosofia – antiga, medieval e moderna. No entanto, o filósofo já estava trabalhando nessa teoria desde 1860, além disso, a teoria já havia sido expressa anteriormente, encontrando as suas origens no seu ensaio *História das Ciências Eclesiásticas* de 1867¹.

Basicamente, a sua teoria afirma que a história da filosofia é diferente da história das outras ciências, por exemplo, a física e a matemática, pois enquanto nessas últimas é possível encontrar um desenvolvimento constante marcado por alguns períodos de estagnação do seu avanço relativo aos esforços científicos, a primeira é sempre marcada por períodos de ascensão e decadência, e não por um progresso e avanço contínuos (BRENTANO, 1998, p. 4). Brentano assume que essas fases consistem em (a) fase positiva, caracterizada pelo método natural² e o interesse pu-

¹ Cf. TĂNĂSESCU, I. Franz Brentano and Auguste Comte: The Theory of Stages and the Psychology. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 45-137, 2022.

² O termo “método natural” significa aqui a adequação da ciência ao seu objeto. McDonnell escreve: Brentano [...] claramente não quis dizer que o filósofo deve usar observação, hipóteses e experimentos de laboratório em sua ciência. Ele quis dizer, em vez disso, que a natureza do objeto que é estudado em qualquer ciência é o que deve ditar a abordagem do filósofo a esse objeto, da mesma forma que Aristóteles argumentou que se deve come-

ramente teórico, como em Platão e Aristóteles; (b) fase prática, caracterizada pela orientação prática da vida, como nos epicuristas e estoicos; (c) fase cética, caracterizada pelo ceticismo em relação ao conhecimento certo e verdadeiro das coisas, como em Hume; (e) fase dogmática, onde o desejo natural de saber se volta contra o ceticismo, admitindo, ademais, meios não naturais de acesso ao conhecimento, e afastando-se, portanto, da orientação científica da filosofia, como no idealismo alemão. Brentano acreditava que a filosofia da sua época se encontrava numa fase de transição pós decadência, e, em razão disso, pensava que o seu propósito deveria ser reorientar a filosofia para o caminho seguro da ciência, baseando-a no método da ciência natural que, de acordo com o filósofo, marcou as fases positivas da filosofia.

Brentano primeiramente encontrou esse critério de cientificidade em Aristóteles, dedicando os seus primeiros trabalhos ao estudo do Estagirita, mas, com o decorrer do seu desenvolvimento intelectual, também no positivismo e no empirismo inglês, especialmente nas figuras de Auguste Comte e John Stuart Mill (PORTA, 2014; BRITO, 2015; MCDONELL, 2017; TĂNĂSESCU, 2022). Brentano estava vendo no tratamento positivista da filosofia os sinais da fase de ascensão que sucederia o período dos grandes sistemas idealistas e que renovaria o momento científico de ascendência da filosofia (FISSETTE, 2021, p. 30).

Os anos sucessivos a 1869 são marcados por crises bastante significativas na vida de Brentano, bem como pelo aumento do seu interesse pela psicologia moderna e pela

çar primeiro com uma familiaridade dos objetos a serem estudados (*ta phainomena*) e, em seguida, passar a discernir a natureza desses objetos em si. (MCDONNELL, 2017, p. 278, tradução nossa). Ver também PORTA, Mario. Método Psicológico y Metafísica. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 11, n. 22, 2020a., e HUEMER, Wolfgang. Brentano's conception of philosophy as rigorous science. *Brentano Studien*, v. 16, n. 1, 2018.

leitura do empirismo inglês e dos filósofos ingleses modernos (MCDONELL, 2017, p. 263). Em 1869, Brentano se envolve com o debate acerca do dogma da inefabilidade papal, escrevendo em nome do bispo de Mainz, Magonza Wilhelm Emmanuel von Ketteler, um memorando sobre a sanção do dogma que seria apresentada no primeiro Concílio Vaticano, ocorrido em 08 de setembro de 1869, despertando-o dúvidas e críticas com respeito aos dogmas religiosos, levando-o posteriormente a abandonar definitivamente o seu vínculo e sua posição na Igreja em 1873. No mesmo ano, o filósofo renuncia ao cargo de professor em Würzburg e, durante um período em Leipzig, conhece alguns dos melhores expoentes da psicologia do século XIX, como Weber e Fechner, se encontrando no ano anterior com o psicólogo evolucionista Herbert Spencer, e planejando um encontro com Stuart Mill que infelizmente nunca pôde ocorrer devido ao adoecimento seguido do falecimento do jovem Mill. Após o seu retorno de Leipzig, Brentano começa a escrever a *Psicologia do ponto de vista empírico*, publicando-a em 1874, onde expressa o seu profundo conhecimento sobre o estado da psicologia da sua época, e onde pretende fundar uma psicologia empírica como fundamento para uma filosofia científica.

2. O projeto de uma psicologia do ponto de vista empírico

Na *Psicologia do ponto de vista empírico* é possível encontrar os primeiros sinais de afastamento de Brentano com respeito ao seu mestre, Aristóteles, e, portanto, de amadurecimento e originalidade do seu pensamento filosófico, na medida em que, como sugere Porta (2024, p. 24), “A evolução de Brentano está marcada por um partir de Aristóteles, para distanciar-se de modo gradual, até chegar a uma ruptura definitiva com o Estagirita, ruptura que, ao

mesmo tempo, assinalará seu ponto de maior originalidade e maturidade reflexiva”. No contexto dessa obra, é preciso considerar não somente o comprometimento de Brentano com o aristotelismo, mas também a influência que a filosofia moderna, a tradição psicológica, o empirismo inglês e o positivismo francês exerceram no seu pensamento ao longo dos seus anos em Würzburg e Leipzig. A obra, como anunciou o filósofo, consistia inicialmente em um projeto de seis livros, onde o primeiro deveria tratar da psicologia enquanto ciência, o segundo dos fenômenos psíquicos em geral, o terceiro das representações, o quarto dos juízos, o quinto dos sentimentos, e o último da imortalidade da alma e da unidade da consciência.

Em primeiro lugar, é necessário compreendermos que durante o século XIX não existia um consenso acerca do objeto e do método da psicologia e, ao menos desde o século XVIII, com a negação kantiana da possibilidade da psicologia como ciência, tampouco um consenso sobre se a psicologia era uma ciência no mesmo sentido que as ciências da natureza, como a física, ou mesmo uma disciplina independente da filosofia. Em particular, na época em que PES é escrito não existia nenhuma psicologia especificamente nacional, seja inglesa, francesa, escocesa ou alemã, senão múltiplas psicologias que não encontravam nenhuma unidade e consenso entre si. O projeto de PES se enquadra no contexto de uma tentativa de determinação do objeto e do método da psicologia, considerando-se respectivamente os avanços da ciência psicológica, com o objetivo de unificar as diferentes concepções com respeito a psicologia e determinar as bases comuns para o desenvolvimento da mesma como ciência autônoma, assim como no caso mais recente da fisiologia. No prefácio à edição de 1874, Brentano escreve:

Nossa necessidade mais urgente na psicologia não é a variedade e a universalidade dos princípios, mas sim a unidade da doutrina. Dentro dessa estrutura, devemos nos esforçar para alcançar o que a matemática e, depois, a física, a química e a fisiologia já alcançaram, ou seja, um núcleo de verdades geralmente aceitas capaz de atrair contribuições de todos os outros campos do esforço científico. Devemos procurar estabelecer uma única ciência unificada da psicologia no lugar das muitas psicologias que temos atualmente. Além disso, assim como não há uma verdade especificamente alemã, não há uma psicologia especificamente nacional, nem mesmo uma alemã. É por essa razão que estou levando em conta as notáveis contribuições científicas dos filósofos ingleses modernos, assim como as dos filósofos alemães. (BRENTANO, 1995a, p. xviii, tradução nossa)

Brentano, neste sentido, pretendia fazer o que o seu mestre costumava fazer, isto é, considerar as opiniões dos filósofos anteriores, abstraindo o que poderia permanecer de útil, bom e verdadeiro. Antonelli (2002, p. 13) chegou a caracterizar a obra como uma “psicologia aristotélica, com métodos e conteúdos adaptados para torna-la mais palatável ao público contemporâneo”, compreendendo-a como uma psicologia que pode oferecer “um ponto de convergência para os numerosos e divergentes cursos da ciência psicológica contemporânea”.

Sua missão, além disso, estava vinculada a uma forte tendência antirreducionista da psicologia, segundo um contexto onde o rápido avanço da fisiologia e o sucesso de seu método e de seus resultados condicionavam tendências naturalistas e reducionistas na psicologia e na filosofia, com tentativas de condicionar as explicações dos

processos cognitivos e perceptivos à condições meramente fisiológicas, descrevendo, por exemplo, a percepção e o conhecimento através dos fenômenos do sistema nervoso enquanto meros processos de impulsos elétricos e estímulo e resposta (ANTONELLI, BOCCACCINI, 2021). Em razão disso, o filósofo enxergava a necessidade de distinguir e separar os campos da psicologia e das ciências da natureza, especialmente a fisiologia, delimitando os seus objetos e objetivos próprios.

No entanto, uma vez que era possível constatar uma clara influência dos fenômenos físicos sobre os psíquicos e vice-versa, como o seu próprio mestre, Aristóteles, já houvera reconhecido há muito tempo tanto com respeito à ação humana quanto com respeito à correlação entre a sensação e os órgãos, Brentano admite que os limites entre a psicologia e as ciências da natureza, em especial a fisiologia, embora possam ser estabelecidos, não devem ser considerados como absolutos, mas deveriam conformar somente uma vantagem metodológica para o avanço da psicologia como uma ciência autônoma, pois como escreve o filósofo:

[...] os fatos que o fisiologista investiga e aqueles que o psicólogo investiga estão intimamente correlacionados, apesar de suas grandes diferenças de caráter. Encontramos propriedades físicas e mentais unidas em um mesmo grupo. Não apenas os estados físicos podem ser despertados por estados físicos e os estados mentais por estados mentais, mas também os estados físicos têm consequências mentais e os estados mentais têm consequências físicas. (BRENTANO, 1995a, p. 6, tradução nossa)

O ano de 1874 recebe a publicação de uma segunda obra que, na história da psicologia, estabeleceu um

contraste com a psicologia de Brentano, influenciando amplamente no desenvolvimento da psicologia científica e no estabelecimento da abordagem fisiológica e experimental na psicologia moderna, nomeadamente *Princípios de psicologia fisiológica* de Wilhelm Wundt. É comum encontrarmos em certos manuais de psicologia que a psicologia científica se originou com a psicologia experimental de Wundt porque este fundou o primeiro laboratório de psicologia na Universidade de Leipzig (WERTHEIMER, 1927, BORING, 1929). No entanto, essa é uma história bastante encurtada da psicologia como ciência: primeiro, porque ela pressupõe que a psicologia científica inicia a partir da psicologia experimental; segundo, porque ela pressupõe que a psicologia como ciência surge com a psicologia que responde aos moldes da ciência natural. Wundt representa, antes, a culminação de um processo de “naturalização” da psicologia que se inicia desde Herbart com a tentativa de aplicação de matemática, observação e experimentação na psicologia, enquanto Brentano representa uma reação a esse processo. Tichener (1921) descreve esse momento a partir de um corte radical entre as duas psicologias, caracterizando-as de maneira conflitante, afirmando que, em última instância, “não existe meio termo entre Brentano e Wundt”³. A sua caracterização, como comentam Antonelli

³ O ano de 1874 testemunhou a publicação de dois livros que, como posteriormente se mostrou, foram de primeira importância para o desenvolvimento da psicologia moderna. Os seus autores, já em plena maturidade da vida, eram homens de reputação estabelecida, experimentados como investigadores zelosos pela pesquisa, bem situados como professores, com um excepcional poder de influência sobre mentes mais jovens; dispostos, como polemistas, a cruzar espadas com um Zeller ou com um Helmholtz. Ainda assim, quem quer que buscasse, não encontraria sinal de parentesco intelectual mais próximo entre eles; na verdade, dificilmente se encontraria maior divergência, tanto em

e Boccaccini (2021, p. 84), tornou-se relevante pelo fato de nos permitir entender como as psicologias de ambos os autores eram percebidas e diferenciadas nas primeiras décadas do século XIX, especialmente por se tratar de um discípulo direto de Wundt.

Apesar das diferenças entre as abordagens adotadas por Wundt e Brentano – desde a percepção interna até a relevância atribuída à questão da imortalidade da alma e a existência de Deus –, Tichener reconhece que ambos os autores compartilham certos pontos em comum, concordando, por exemplo, com respeito ao objeto da psicologia, nomeadamente a consciência ou fenômenos psíquicos. Tichener argumenta que, numa primeira aproximação, a diferença entre as duas obras consiste basicamente em que a abordagem de Brentano é uma questão de argumentação, enquanto a de Wundt é uma questão de descrição. Uma e outra também costumam ser distinguidas como uma psicologia do ato (Brentano) e uma psicologia do conteúdo (Wundt), sendo a primeira uma análise realizada na primeira pessoa, e a segunda na terceira pessoa. Mas, em particular, Tichener refere-se com isso mais especificamente à metodologia de Brentano para o tratamento das questões da psicologia moderna, remetendo-a ao uso da *aporiae* de Aristóteles, onde “um sujeito pode ser visto de vários ângulos, e as opiniões são avaliadas contra opinião, e argumento contra argumento, até que, pela comparação de prós e contras, uma conclusão razoável seja alcançada” (TICHENER, 1921).

termos de tendências, como em termos de treinamento. A Psicologia pode, com prazer, confessar o seu débito para com ambos, dado o tanto que o exemplo de cada um deles contribuiu para assegurar o lugar dela entre as ciências. Ainda que o seu débito pessoal seja igualmente duplo, o estudante de Psicologia deve, ainda assim, fazer uma escolha por um ou pelo outro. Não existe meio termo entre Brentano e Wundt. (TICHENER, E. 1921, n. p.)

Mas ainda que exista uma tensão entre as duas abordagens psicológicas, o projeto brentariano de uma psicologia não pode ser visto, como afirma Seron (2017, p. 36), como uma mera reação às psicologias fisiológicas ao estilo de Wundt, uma vez que, em suas aulas em 1887-8, Brentano considerou ambas as psicologias fisiológicas e a sua psicologia descritiva como disciplinas da psicologia em geral, classificando a última como uma ciência puramente psicológica cujo objetivo é classificar os fenômenos psíquicos em seus tipos e analisa-los em seus elementos e relações, e a primeira como uma ciência cujo objetivo é explicar o desenvolvimento das condições causais da vida psíquica ao longo do tempo e, portanto, como uma psicologia que não é capaz de ser realizada sem fazer referência a processos fisiológicos, como os próprios processos do sistema nervoso a que os estados psíquicos estão submetidos.

Todavia, embora seja possível reconhecer a possibilidade de uma conciliação entre as duas abordagens psicológicas, em especial a partir das distinções elaboradas durante o período das aulas em Viena, é necessário tornarmos explícita a peculiaridade do projeto da psicologia do ponto de vista empírico, onde essa distinção não era propriamente elaborada, mas que caminhavam, antes, em conjunto. A *Psicologia do ponto de vista empírico*, em sua particularidade, consistia na tentativa de realização do projeto de uma ciência positiva dos fenômenos psíquicos (BRITO, 2015, TĂNĂSESCU, 2022), um projeto que, entretanto, não encontraria a sua continuidade, sendo substituído pelo projeto de uma psicologia descritiva⁴.

⁴ Acerca do projeto de uma psicologia do ponto de vista empírico, Rollinger escreve: Se entendermos "psicologia de um ponto de vista empírico" como um projeto em andamento, em vez de meramente o título de uma obra que consiste no volume publicado e até mesmo incluindo o segundo volume projetado (em esboço ou em rascunho), esse título pode ser considerado aplicável a quase todos os esforços filosóficos de Brentano, do início ao

2.1. A relação com Auguste Comte e a delimitação do objeto da psicologia

Conforme demonstrou Leary (1978, p. 116), a motivação para a constituição da psicologia científica do século XIX residiu especialmente na negação kantiana da possibilidade da psicologia como uma ciência no mesmo sentido que a mecânica newtoniana e, conseqüentemente, da negação da possibilidade de aplicação da matemática nos dados da experiência interna devido a sua falta de extensão. Foram, assim, as críticas kantianas da psicologia e a sua filosofia da ciência que influenciaram e demarcaram o desenvolvimento da psicologia moderna como uma ciência matemática e experimental, isto é, enquanto uma psicologia capaz de se constituir como ciência segundo os critérios kantianos de cientificidade, iniciando-se com Herbart e a sua tentativa de medição e quantificação da intensidade dos fenômenos psíquicos, e culminando em Wundt com a sua psicologia fisiológica e experimental.

Mas se os psicólogos pós-Kant tinham os critérios kantianos de cientificidade como seu horizonte para a constituição da psicologia científica, seguindo, assim, os

fim. Embora sua concepção de psicologia tenha passado por uma revisão, ele manteve a convicção de que a psicologia era o núcleo da filosofia e, portanto, estava destinada a provar as verdades mais interessantes e mais importantes. De um ponto de vista prático, ela deve nos dar os meios para tratar o bem, o verdadeiro e o belo como os objetivos humanos mais elevados. Do ponto de vista teórico, ela abrange em sua gama de tópicos: liberdade, imortalidade e até mesmo a existência de Deus. As verdades sobre esses assuntos deveriam, em essência, permanecer constantes, apesar de todas as revisões e reformulações. Elas são, de fato, a motivação que está por trás da afirmação de Brentano de que a psicologia é a ciência do futuro. (ROLLINGER, 2012, p. 303-4, tradução nossa).

mesmos moldes das ciências naturais e do mecanicismo que lhe eram característicos, por outro lado, em 1874 Brentano adotava os critérios comtianos, ao mesmo tempo em que se opunha à negação de Comte da possibilidade de ciência positiva dos fenômenos psíquicos. A base comtiana utilizada por Brentano na definição do método e do objeto da psicologia, conforme explica Brito (2015, p. 44), reside especialmente em dois pontos: (a) no compromisso com a cientificidade moderna de evitar pressuposições metafísicas; (b) no compromisso positivista de restringir os objetos da ciência aos fenômenos para instituir as leis que explicam as relações entre eles.

Uma primeira diferença entre as orientações da psicologia em 1867, com a *Psicologia de Aristóteles*, e 1874, com a *Psicologia do ponto de vista empírico*, consiste, portanto, na desconsideração de pressupostos metafísicos e, conseqüentemente, da negação da alma como o objeto da psicologia. Na tese de 1867, a sua psicologia se configura como uma ciência da alma, mais especificamente como uma parte da filosofia cujo objeto de conhecimento encontra-se, como assinalou o Estagirita, entre as coisas mais belas e dignas, nomeadamente a alma e suas propriedades. Nela, a psicologia é abordada como uma questão de teoria do conhecimento, de doutrina sobre as potências cognitivas da alma⁵, onde, segundo Brentano, se encontra o

⁵ Quando se considera cada um dos sistemas filosóficos, a doutrina sobre as potências cognitivas merece especialmente nossa atenção; não apenas porque seu objeto está entre os mais sublimes com os quais a mente humana pode se ocupar e porque muitas das questões mais importantes estão relacionadas a essas investigações - como a questão da imortalidade de nossa alma -, mas também porque nela, mais do que em outras partes, cada filosofia recebe um padrão de medida para sua totalidade e, nas diferenças da teoria do conhecimento, as peculiaridades dos próprios sistemas como um todo vêm à tona. (BRENTANO, 2015, p. 3, tradução nossa).

fundamento da lógica de Aristóteles⁶. PES, pelo contrário, pretende ser uma ciência unicamente de fenômenos psíquicos, isto é, atos como as representações, os juízos, os pensamentos, os sentimentos, etc., abstraindo da pressuposição de um princípio substancial.

[...] se alguém diz que a psicologia é a ciência da alma e entende por "alma" o portador substancial de estados mentais, então ele está expressando sua convicção de que os eventos mentais devem ser considerados propriedades de uma substância. Mas o que nos dá o direito de supor que tais substâncias existam? [...] Assim como na percepção sensorial encontramos fenômenos como calor, cor e som, na percepção interna encontramos manifestações de pensamento, sentimento e vontade. Mas nunca encontramos aquele algo do qual essas coisas são propriedades. [...] Portanto, a ciência natural não pode ser definida como a ciência dos corpos, nem a psicologia como a ciência da alma. Em vez disso, a primeira deve ser pensada simplesmente como a ciência dos fenômenos físicos, e a segunda, de forma análoga, como a ciência dos fenômenos mentais. Não existe algo como a alma, ao menos na medida do que nos diz respeito, mas, ainda assim, a psicologia pode e deve existir, embora, para

⁶ [...] quais disciplinas poderiam estar mais próximas entre si do que a lógica e a parte da psicologia da qual estamos falando? Uma lógica que queira ir até o fundo deve penetrar profundamente em seu campo; não há outra razão pela qual a lógica tenha se mostrado estéril e murcha em certos momentos, exceto porque suas raízes não penetraram no solo da psicologia e deixaram de absorver ali o alimento vital. (BRENTANO, 2015, p. 4, tradução nossa).

usar a expressão paradoxal de Albert Lange, seja uma psicologia sem alma. (BRENTANO, 1995a, p. 10-11, tradução nossa)

McDonell (2012, p. 266) aponta que existem diversas razões para a mudança de perspectiva de Brentano com respeito a psicologia e seu movimento de uma psicologia aristotélica da alma até uma psicologia do ponto de vista empírico, no entanto, ele afirma que existem dois motivos principais: (a) a sua crescente conscientização e aprovação da ascensão das ciências naturais, bem como sua rejeição da especulação idealista enquanto antítese da filosofia científica e seu contato com o empirismo inglês e o positivismo francês; (b) e a sua aceitação de uma definição moderna de psicologia que encontra suas origens empíricas e justificativa epistemológica na percepção interna de nossos próprios fenômenos psíquicos.

George (1978, p. 254), por outro lado, afirma que a diferença entre as psicologias de 1867 e 1874 parece consistir em que em 1867 o filósofo conduz uma investigação especulativa baseada em Aristóteles, enquanto em 1874 o filósofo submete os seus resultados especulativos obtidos em 1867 aos métodos da psicologia empírica, em especial a experiência e a observação. Uma leitura influente das afirmações de Brentano é que elas expressam o desejo de fundamentar a psicologia como uma ciência empírica, independente da filosofia e livre de pressupostos metafísicos (SIMONS, 1995a). Todavia, conforme argumentam Antonelli e Boccaccini (2021, p. 86), não se deve esquecer que a obra de 1874 representa apenas o fragmento de um projeto muito mais amplo, de acordo com o qual o seu objetivo se configurava como muito mais ambicioso, a saber, o de fundamentar uma doutrina verdadeiramente científica da alma e de sua imortalidade, indo contra a postulação kan-

tiana de que a filosofia é incapaz de lidar com questões metafísicas sobre a liberdade, a existência de Deus e a imortalidade da alma.

As palavras de Brentano não expressam, portanto, o desejo de estabelecer a independência da psicologia da filosofia, mais especificamente através da negação de pressuposições metafísicas, senão o de fundamentar uma filosofia científica (e uma metafísica empírica) com base numa psicologia empírica. Brentano compreende a psicologia como uma ciência autônoma, contudo, não independente. A psicologia tem autonomia entre as demais ciências, um lugar entre elas, no entanto, ela é parte da filosofia, e, portanto, não independente dela. A psicologia deveria conformar as bases para uma fundamentação da filosofia como ciência estrita e, conseqüentemente, da estética, da ética, da lógica e da metafísica. Enquanto tal, a psicologia não é somente parte da filosofia, mas a sua disciplina mais fundamental. Neste sentido, o mais correto seria dizermos não que a psicologia é independente da filosofia, mas sim que a psicologia é o seu fundamento, e não que a psicologia está livre da metafísica, mas sim que a psicologia é o fundamento dela. Ao invés de fundamentar a psicologia na metafísica, como outros filósofos fizeram, é a metafísica que se fundamentará na psicologia. Essa característica consiste, parcialmente, numa herança comtiana da ideia de relação hierárquica entre as ciências⁷, mas, neste caso, ao invés de atribuir a sociologia como base do conhe-

⁷ Cf. BOURDEUAU, M. TĂNĂSESCU, I. Intentionality and the Classification of Phenomena and Sciences in Comte's Cours de Philosophie Positive and in Brentano's Empirical Psychology. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 185-221, 2022. Cf. FISETTE, D. Franz Brentano and Auguste Comte's Positive Philosophy. *Brentano Studien*, v. 16, n. 73, p. 73-110, 2018.

cimento, Brentano atribui a psicologia como a ciência fundamental. Brentano expressa a sua convicção da psicologia como ciência fundamental, como mencionado, desde a sua tese de habilitação de 1867, colocando-a na base da lógica, e, em 1874, ele aclama-a como “a ciência do futuro”, afirmando que “a psicologia parece ser a condição fundamental do progresso humano precisamente naquelas coisas que, acima de tudo, constituem a dignidade humana”⁸.

Brentano, neste sentido, acreditava que os avanços da psicologia demarcariam avanços significativos para diversas áreas do conhecimento humano, sendo capaz, de um ponto de vista teórico, de responder questões sobre a liberdade, a imortalidade e a alma. Mas, inversamente, o filósofo compreendia que, apesar do seu caráter de superioridade em relação às outras ciências em razão da excelência do seu objeto e a complexidade dos fenômenos investigados por ela, o avanço da psicologia era dependente do avanço de outras ciências, especialmente a fisiologia e, conseqüentemente, todas as demais ciências cujo o avanço desta última também depende.

Na visão do filósofo, foi somente na medida em que a fisiologia começou a se desenvolver como ciência

⁸ Deixe-me salientar, apenas de passagem, que a psicologia contém as raízes da estética, que, em um estágio mais avançado de desenvolvimento, sem dúvida aguçará o olhar do artista e garantirá seu progresso. Da mesma forma, basta dizer que a importante arte da lógica, na qual um único aprimoramento traz mil avanços à ciência, também tem a psicologia como sua fonte. Além disso, a psicologia tem a tarefa de se tornar a base científica para uma teoria da educação, tanto do indivíduo quanto da sociedade. Juntamente com a estética e a lógica, a ética e a política também se originam do campo da psicologia. Assim, a psicologia parece ser a condição fundamental do progresso humano precisamente naquelas coisas que, acima de tudo, constituem a dignidade humana. (BRENTANO, 1995a, p. 21, tradução nossa).

que a psicologia científica pôde começar a nascer. Brentano, por sua vez, certamente não pretendia descrever as estruturas físicas a partir das quais surgem os fenômenos psíquicos; em vez disso, ele apenas queria descrever as estruturas e relações dos fenômenos que se manifestam na experiência interna. Entretanto, ele acreditava que a psicologia se tornaria ainda mais completa à medida que o conhecimento sobre as causas e condições físicas a que os fenômenos psíquicos estão sujeitos também avançasse.

As ciências teóricas gerais formam uma espécie de hierarquia na qual cada degrau superior é erguido com base no degrau inferior. As ciências superiores investigam fenômenos mais complexos, e as inferiores, fenômenos mais simples, mas que contribuem para a sua complexidade. O progresso das ciências que estão mais acima na escala naturalmente pressupõe o das ciências inferiores. [...] É fácil explicar por que a fisiologia se desenvolveu tão tarde. Os fenômenos que ela estuda são muito mais complexos do que os estudados pelas ciências anteriores e dependem delas, assim como os fenômenos da química dependem dos da física e os fenômenos da física dependem dos da matemática. Mas é igualmente fácil entender, então, porque a psicologia não produziu frutos mais abundantes até agora. Assim como os fenômenos físicos estão sob a influência das leis matemáticas, e os fenômenos químicos estão sob a influência das leis físicas, e os fenômenos fisiológicos estão sob a influência de todas essas leis, os fenômenos psicológicos também são influenciados pelas leis que regem as forças que moldam e renovam os órgãos corporais

com que estão envolvidos. (BRENTANO, 1995a, p. 23, tradução nossa)

Brentano, desta forma, ao reconhecer que o terreno científico se tornou frutífero para o nascimento da psicologia científica a partir dos novos desenvolvimentos e resultados da fisiologia, assume a tarefa de esclarecer os objetos próprios da psicologia, nomeadamente os fenômenos psíquicos, dentro de um contexto em que não existia unanimidade entre os filósofos acerca do que definia um fenômeno psíquico e um fenômeno físico, o que se constituía, segundo o filósofo, como um impedimento para o desenvolvimento de ambas as ciências, isto é, a psicologia e as ciências da natureza, existindo entre os grandes psicólogos discordância e contradições com respeito ao uso e o significado dos termos “fenômenos físicos” e “fenômenos psíquicos”, o que pode nos conduzir, em última instância, a alguma forma de reducionismo.

Brentano compreende e utiliza o termo “fenômeno”, como se tornará mais claro em breve, não de acordo com a definição kantiana, mas sim de acordo com a definição positivista, ou seja, como o que nos aparece de forma imediata, isto é, sem nenhuma mediação intelectual (ANTONELLI, BOCCACCINI, 2021, p. 95). Neste sentido, fenômeno é tudo o que nos aparece, tudo o que se manifesta imediatamente na experiência externa e interna. Com efeito, o fato de que a sua psicologia empírica “não contém pressuposições metafísicas” expressa unicamente um comprometimento com os critérios positivistas de cientificidade, de acordo com os quais o conhecimento científico deve se restringir aos fenômenos, em contraposição à pretensão de conhecimento das causas geradoras dos fenômenos; ou seja, a explicação científica não precisa ultrapassar os dados fenomênicos da experiência, e deve contentar-se em oferecer as relações entre os fenômenos e suas leis gerais, e não as causas últimas destes fenômenos. Deste

modo, o filósofo compreende que a psicologia também deve se restringir a encontrar as leis de sucessão e similitude entre os fenômenos psíquicos dados na percepção interna.

As “pressuposições metafísicas” a que o filósofo se refere remetem ao estágio de pensamento metafísico tal como expresso na teoria comtiana dos estágios, em que o pensamento humano busca explicar os fenômenos baseando-se na postulação de forças abstratas ou entidades fictícias. No seu artigo de 1869, o filósofo oferece o exemplo da lei da gravitação. Quando nós buscamos explicar por que, por exemplo, um corpo atrai o outro, não estamos procurando alguma propriedade ou causa oculta que pertence a natureza última da atração; ao invés disso, nós apenas estamos relacionando os fenômenos através do uso de uma lei, isto é, a lei da gravitação, que necessariamente se aplica sobre certas condições, e que sabemos como funciona apenas por conta do método das ciências de observação, hipótese matemática e experimentação. As teorias das ciências da natureza não são consideradas, segundo Brentano, como absolutamente certas, ou como a descoberta de leis eternas e imutáveis, e, neste sentido, as ciências da natureza não pretendem oferecer nenhuma razão ou causa última do universo, mas apenas descobrir as relações de coexistência e semelhança possíveis de se fixar sobre dado fenômeno. É neste sentido que o filósofo afirmará em 1874 que o nosso conhecimento dos fenômenos físicos é meramente “relativo”, ou seja, o nosso conhecimento do mundo é limitado a buscar as relações de sucessão e semelhança que conectam os fenômenos entre si.⁹

⁹ É interessante notar que no caso de Brentano não se trata meramente de constatar uma correlação entre os fenômenos na sensação. Há uma real percepção do nexa causal entre os fenômenos, e essa causalidade está presente na própria natureza (MCDONNELL, 2022).

3. Psicologia e metafísica

A ciência dos fenômenos psíquicos, conforme Brentano tenta concebê-la no livro I de PES, pretende ser uma psicologia fundada na experiência. Brentano afirma no prefácio da edição de 1874 que o título da sua obra caracteriza tanto o seu objeto quanto o seu método: a sua psicologia assume um ponto de vista empírico e obtém o seu conhecimento com base na experiência e, portanto, na percepção. Durante o primeiro capítulo da sua obra, o filósofo delimita o objeto da psicologia aos fenômenos psíquicos, como o pensamento, o juízo, o desejo e o querer, conforme vimos, no contexto de delimitação dos campos investigativos da ciência psicológica e das ciências da natureza, admitindo que o objeto dessas últimas, por sua vez, são os fenômenos físicos, como a cor, o som e a temperatura. Essa convicção, pois, pressupõe uma distinção entre uma experiência interna e uma experiência externa, e, paralelamente, entre uma percepção interna e uma percepção externa. A psicologia, assim como as ciências da natureza, se baseia na experiência, contudo, não na experiência externa, mas interna. Neste sentido, enquanto as ciências da natureza encontram suas bases na percepção externa dos fenômenos físicos, a psicologia encontra suas bases na percepção interna dos fenômenos psíquicos.

A psicologia, assim como as ciências naturais, tem sua base na percepção e na experiência. Acima de tudo, no entanto, a sua fonte está na percepção interna de nossos próprios fenômenos mentais. Jamais saberíamos o que é um pensamento, ou um julgamento, prazer ou dor, desejos ou aversões, esperanças ou medos, coragem ou desespero, decisões e intenções voluntárias se não aprendêssemos o que são por

meio da percepção interna de nossos próprios fenômenos. (BRENTANO, 1995a, p. 29, tradução nossa)

Brentano, no entanto, reconhece que a definição da psicologia nestes termos configura uma desvantagem da psicologia com respeito às ciências da natureza, uma vez que o conhecimento dos fenômenos psíquicos é restrito ao conhecimento individual de cada pessoa. Os fenômenos psíquicos são marcados por uma característica de privacidade. Somente eu tenho acesso aos meus fenômenos psíquicos, somente eu sei como é estar pensando no que estou pensando, ou estar sentindo o que estou sentindo. Não importa se alguém é capaz de deduzir ou descrever os processos físicos que ocorrem enquanto eu penso ou sinto, ninguém além de mim tem acesso a eles em primeira pessoa. Portanto, o problema é como comunicar essas vivências restritas, e como obter conhecimento das vivências individuais de outras pessoas além de mim.

Essa desvantagem pode ser compensada na medida em que podemos comunicar as nossas vivências aos outros, baseando-nos em relatos individuais ou biografias, e observar o comportamento externo. Mas ela é imensamente compensada na medida em que o conhecimento da percepção interna é marcado pela característica da evidência imediata. O conhecimento da percepção externa é restrito meramente aos fenômenos no sentido mais próprio do termo, às coisas tal como nos aparecem na percepção externa, e não às coisas tal como são em si mesmas. Neste sentido, a psicologia é capaz de um conhecimento de coisas que existem verdadeiramente, nomeadamente os fenômenos psíquicos, enquanto as ciências da natureza apenas são capazes de um conhecimento de coisas que não são tal como nos aparecem na percepção, nomeadamente as qualidades sensoriais ou as chamadas qualidades secundárias.

O que foi dito sobre os objetos da percepção externa não se aplica da mesma forma aos objetos da percepção interna. No caso deles, ninguém jamais demonstrou que alguém que considere esses fenômenos como verdadeiros se envolveria em contradições. Pelo contrário, temos um conhecimento claro e uma certeza completa de sua existência, fornecidos pela percepção imediata. Portanto, ninguém pode realmente duvidar que um estado mental que ele percebe em si mesmo exista, e que ele exista exatamente como ele o percebe. (BRENTANO, 1995a, p. 9, tradução nossa)

E mais adiante o filósofo complementa:

Vimos que tipo de conhecimento o cientista natural é capaz de obter. Os fenômenos da luz, som, calor, localização espacial e locomoção, que ele estuda, não são coisas que realmente existem de forma verdadeira. Eles são sinais de algo real, que, por meio de sua atividade causal, produz representações deles. No entanto, eles não são uma representação adequada dessa realidade, e nos proporcionam conhecimento dela apenas de forma muito incompleta. [...] Não temos experiência daquilo que verdadeiramente existe, em si e por si mesmo, e aquilo que experimentamos não é verdadeiro. A verdade dos fenômenos físicos é, como dizem, apenas uma verdade relativa. Os fenômenos da percepção interna são uma questão diferente. Eles são verdadeiros em si mesmos. Como aparecem, assim são na realidade, um fato que é atestado pela evidência com a qual são percebidos. Quem poderia negar, então,

que isso constitui uma grande vantagem da psicologia sobre as ciências naturais? (BRENTANO, 1995a, p. 19, tradução nossa)

A aceção deste caráter fenomênico com respeito aos objetos da percepção externa, por outro lado, é estranha e incompatível com o realismo aristotélico de Brentano. McDonnell (2017, p. 278) compreende que a distinção brentaniana entre os fenômenos físicos e psíquicos não deve ser associada com Aristóteles e nem com os Medievais, mas que a sua origem deve ser remetida antes a Descartes, em especial a sua Segunda Meditação. Antonelli (2002, p. 14) admite que a concepção brentaniana de percepção interna remete a Descartes e ao empirismo inglês, na medida em que é definida como a consciência dos nossos próprios atos, enquanto um momento intrínseco de cada estado que nos fornece um conhecimento evidente dos nossos próprios fenômenos psíquicos; por outro lado, ele afirma que os fenômenos físicos são caracterizados a partir de um horizonte aristotélico na medida em que os fenômenos psíquicos são definidos como os atos correspondentes aos fenômenos físicos, coordenados com eles, mas não redutíveis a eles, como os atos de ver (uma cor) ou ouvir (um som). Antonelli, contudo, reconhece que há um aspecto da teoria aristotélica da percepção que é drasticamente revisado por Brentano em PES, nomeadamente a validade cognitiva da percepção externa, onde Brentano se baseia antes nos resultados da ciência moderna e em certo realismo crítico¹⁰.

¹⁰ Baseando-se nos resultados da ciência física moderna e adotando as teses de realismo crítico de Helmholtz, ele afirma que os fenômenos físicos são apenas "símbolos" (*Zeichen*) de entidades ou processos reais que não são diretamente acessíveis (átomos, moléculas, ondas eletromagnéticas, etc.); ao agirem causalmente sobre o que percebe, eles produzem nele uma representação que fornece apenas uma indicação aproximada deles.

Mas isso não deveria nos conduzir a pensar que o filósofo nega toda e qualquer realidade a um mundo exterior ao sujeito e suas representações e fenômenos psíquicos, ademais, conforme vimos acima, o mesmo admite que as representações possuem certas causas que podem ser ditas reais em si mesmas, embora não diretamente acessíveis através das representações que elas nos provocam, e embora enormemente inferiores se comparadas com o grau de evidência que a percepção interna possui em relação ao seu objeto, onde não existem dúvidas de que o que nos aparece é tal como é em si mesmo. Essa precisão é muito importante porque existe uma leitura bastante comum de que o Brentano de 1874 sugeriria alguma forma de subjetivismo ou solipsismo, na medida em que postula a imanência dos objetos da consciência e, deste modo, parece sugerir a restrição ou a negação em absoluto do nosso acesso ao mundo externo (JACQUETTE, 2004, p. 100). Brentano, no entanto, certamente não era um subjetivista e nem um relativista. Pois na mesma medida em que ele não aceita o acesso em absoluto do mundo externo, concebendo que apenas conhecemos fenômenos e não coisas em si, ele também não nega a sua realidade. Ele estava consciente das mudanças na física moderna e sabia que o seu aristotelismo anterior não era suficiente para lidar com os novos resultados da ciência. A dificuldade, contudo, está na compreensão da possibilidade de conciliar a aceitação do chamado princípio de imanência (PORTA, 2014, 2018) com o realismo metafísico de Brentano (CASTRILLEJO, 2020, 2021). Neste contexto, é possível falarmos por um lado de (i) um realismo metafísico, enquanto ele aceita a realidade externa do mundo, e por outro lado de (ii) um fenomenalismo epistemológico, enquanto ele restringe o acesso a essa realidade.

(ANTONELLI, 2002, p. 14, tradução nossa).

Brentano (1995a, p. 92) afirma que essa característica dos fenômenos físicos, nomeadamente a de que eles apenas existem fenomenicamente e não tal como nos aparecem na percepção externa, conduziu certos filósofos modernos a acreditarem que os fenômenos físicos não poderiam corresponder a nenhuma realidade exterior ao sujeito que percebe, concluindo, assim, que a afirmação de que esses fenômenos possuem alguma existência diferente da mental é contraditória. Descartes é uma raiz clássica dessa tendência. A aceitação do *cogito* como a primeira evidência do sujeito conduz ao problema da objetividade do mundo externo. Estou certo de que eu existo porque estou certo de que eu penso, mas será que as minhas ideias correspondem a um mundo real? Brentano, contudo, afirma não se identificar como um desses filósofos que tendem a acreditar que o fenômeno físico não tem nenhuma existência além da mental, se opondo de forma decisiva aos mesmos. Brentano, ademais, enfatiza a irredutibilidade entre o ato e o seu objeto, negando a identificação entre um e o outro, e afirmando, a partir do exemplo da audição, que “a percepção interna nos mostra com evidência imediata que a audição tem um conteúdo diferente de si mesmo, e que, ao contrário da audição, não compartilha nenhuma das características dos fenômenos psíquicos” (BRENTANO, 1995a, p. 123).

O fenômeno físico, embora seja um dado da consciência, um conteúdo de um fenômeno psíquico, é diferente deste último e irredutível ao mesmo. A peculiaridade, contudo, é que o termo “fenômeno físico” não se refere a coisas físicas ou efetivas no mundo, senão, em seu sentido mais geral, a tudo o que é conteúdo de um fenômeno psíquico; neste sentido, o som escutado, mas também o som imaginado, são exemplos de fenômenos físicos. Deste modo, o termo “som” refere-se unicamente ao fenômeno que constitui o objeto imanente do nosso ato, isto é, nem enquanto alguma coisa que existe exteriormente –

pois o que eu penso nem sempre corresponde com alguma realidade efetiva e exterior a mim –, nem enquanto algo propriamente psíquico e, neste sentido, idêntico ou redutível ao fenômeno psíquico em que ele aparece.

A figura a que o filósofo mira diretamente é Alexander Bain. O filósofo escocês afirma que há uma contradição evidente na suposição de que, por exemplo, uma árvore é uma coisa em si que, por meio da ação de suas manifestações na mente, causaria a nossa percepção de uma árvore, uma vez que os objetos da experiência, como uma árvore, são conhecidos exclusivamente através da percepção. Essa dicotomia entre a aparência da árvore e a árvore em si implica que ela deve ser simultaneamente percebida e não percebida, sendo esta última a causa da primeira, assim, por exemplo, o que percebemos seria o mero resultado da ação causal em nossa mente de uma coisa não percebida. Mas visto que nós apenas podemos conhecer a árvore através da percepção, é contraditório afirmar que a nossa percepção de uma árvore é o resultado da ação de uma coisa que não é percebida. Brentano (1995a, p. 93) responde a essas declarações dizendo que “é indubitavelmente verdadeiro que uma cor apenas aparece para nós quando nós temos uma representação”; contudo, disso não se segue, Brentano diz, “que a cor não possa existir sem ser representada”, pois “somente se o estado de ser representado estivesse contido na cor como um de seus elementos [...] uma cor que não é representada implicaria em uma contradição, já que um todo sem uma de suas partes é de fato uma contradição”.

Embora seja impossível haver um fenômeno psíquico de ver sem o seu conteúdo específico – a cor –, a representação da cor – isto é, o fenômeno psíquico de ver – não é uma parte da própria cor enquanto tal, portanto, uma cor que não é representada não implica necessariamente em uma contradição. Caso a representação da cor

fosse uma parte da própria cor, então seria impossível existir uma cor que não fosse representada, isto é, uma cor que não fosse vista. Entretanto, o conceito de cor não é relativo ao de visão, embora o conceito de fenômeno psíquico seja relativo ao de fenômeno físico. Como afirma Antonelli (2002, p. 21): “Se é verdade que o conceito de fenômeno mental implica essencialmente uma referência a um fenômeno físico, o mesmo não se aplica ao conceito de fenômeno físico: não se pode dizer que ser objeto de um fenômeno mental seja essencial para ele”. Dizendo de uma forma puramente aristotélica, a representação da cor não está contida na definição de essência da cor: ser uma cor não implica em ser vista, pois, embora ver implique necessariamente em ver uma cor, ser vista é uma mera possibilidade que não interfere na definição de essência da cor. Aristóteles realmente afirma que a visão é relativa à cor, assim como o ouvir é relativo ao som, mas ele também afirma que a visão e a cor, e o ouvir e o som, não apresentam simultaneidade natural da correlação, pois, como diz nas *Categorias* (ARISTÓTELES, 1980, 7b15, p. 21) e no *De Anima* (ARISTÓTELES, 1993, 417b16, p. 24), o objeto é anterior ao ato.

Se, por exemplo, anularmos a existência dos visíveis, então não existirá mais visão, mas se anularmos a existência da visão, então ainda podem existir coisas visíveis que, contudo, não são vistas. Ser vista não faz com que uma cor seja mais ou menos cor, mas apenas que passe da potência ao ato – de poder ser vista para ser vista –, assim como se diz o sentido de dois modos, em potência e em ato, e apenas se diz o sentido em ato quando o sensível também está em ato junto com ele, pois é a atividade do sensível que faz o sentido passar da potência ao ato. Portanto, apesar de o realismo aristotélico de Brentano ter que ser revisado na medida em que se aceita uma validade cognitiva distinta para a percepção externa dos fenômenos físicos, a sua resposta ao filósofo escocês parece expressar

uma herança desse realismo, ao menos no que diz respeito a possibilidade lógica da existência da cor sem ser representada e a sua correspondente impossibilidade se a representação fosse uma parte da própria cor, uma vez que implicaria em um todo sem uma das suas partes, o que necessariamente seria uma contradição. Brentano não nega que a cor apenas aparece para nós quando temos uma representação dela, e, portanto, aceita o princípio de imanência e se afasta do realismo aristotélico, mas ao mesmo tempo ele não nega a possibilidade de a cor existir sem que tenhamos uma representação dela, ou de um mundo externo ao sujeito e seus estados.

Isso não significa que o fenômeno físico se trata de uma coisa subsistente e independente, mas sim que a suposição de um mundo exterior com coisas que possuem alguma realidade subsistente, assim como a suposição de que a percepção nos mostra as coisas tais como elas são, não é necessariamente autocontraditória ou absurda, senão unicamente improvável. A suposição da existência de uma cor que não é representada, assim como a suposição da existência de um mundo externo, não é *a priori* inconcebível, e tanto é assim que as ciências naturais têm que pressupor a existência desse mundo para realizar a sua tarefa.

Poderíamos expressar a tarefa científica das ciências naturais dizendo algo no sentido de que elas são aquelas ciências que procuram explicar a sucessão de fenômenos físicos ligados a sensações normais e puras (isto é, sensações que não são influenciadas por condições e processos mentais especiais) com base na suposição de um mundo que se assemelha a um mundo que tem extensão tridimensional no espaço e flui em uma direção no tempo e que influencia nossos órgãos dos sentidos. Sem expli-

car a natureza absoluta desse mundo, essas ciências se limitariam a atribuir a ele forças capazes de produzir sensações e de exercer uma influência recíproca umas sobre as outras, e a determinar para essas forças as leis de coexistência e sucessão. (BRENTANO, 1995a, p. 95, tradução nossa)

Brentano restringe o nosso conhecimento de realidades transcendentais, admitindo que no âmbito da percepção externa nós apenas conhecemos fenômenos e não as coisas em si, mas na mesma medida ele não nega uma realidade independente do nosso conhecimento, enquanto um mundo em que há coisas que existem em si e por si mesmas, mas que, contudo, não são diretamente acessíveis através das representações que elas nos causam. Como explica Fisette (2021, p. 33), o nosso conhecimento desse mundo é limitado às correlações que podem ser estabelecidas entre os fenômenos físicos e as causas externas das sensações manifestadas em nossas percepções, deste modo, de acordo com o mesmo, o nosso conhecimento do mundo é limitado às relações de sucessão e semelhança entre os fenômenos, sendo a principal tarefa da ciência formular as leis gerais que governam as relações entre esses fenômenos: nas ciências da natureza, as leis gerais dos fenômenos físicos; na psicologia, as leis gerais dos fenômenos psíquicos; e na metafísica, as leis gerais que são válidas em ambos os campos fenomênicos.

Por outro lado, o filósofo mantém de maneira incisiva a sua tese de que a percepção externa apresenta um estatuto epistemológico e ontológico diferente da percepção interna, onde o conhecimento de seu objeto é imediatamente evidente, não restando dúvidas ao que percebe sobre a realidade do que é percebido ou do que aparece, isto é, o fenômeno psíquico ou ato. O fato de que nós vivencia-

mos experiências de maneira muito intensa e vívida, acreditando fielmente que se trata de uma experiência real com coisas reais, de uma maneira semelhante a como acreditamos comumente nas coisas banais que nos aparecem no cotidiano, não significa necessariamente que se trata de uma experiência verdadeira. Poderia ser o caso de uma percepção muito vívida ser uma ilusão, como quando alguém alucina com um monstro e acredita fielmente que essa criatura está diante dela, causando-a um medo real. Essa experiência de ver um monstro na frente dela é tão real para essa pessoa quanto a sua experiência de ver um simples abajur. Ela acredita que vê um monstro assim como acredita que vê um abajur, não existindo diferença, da sua perspectiva, entre a realidade do monstro que lhe aparece e o abajur. Nestes casos, o que é percebido provavelmente não existe, mas a nossa percepção é sempre real, independentemente do fato de o conteúdo dessa percepção ser real ou uma mera ilusão.

A percepção externa é marcada por uma dualidade entre o sujeito e o objeto, isto é, uma diferença entre o que conhece e o que é conhecido, o que percebe e o que é percebido, e, além disso, uma dicotomia entre o ser e o aparecer que remete a distinção platônica entre o reino das formas e das aparências, assumindo a sua maior expressão na distinção kantiana entre fenômenos e coisas em si. Será que, por exemplo, o branco que eu percebo é igual ao branco que existe na parede, ou será que o branco que eu percebo é uma mera característica subjetiva que não existe além da minha experiência de ver uma parede branca? A percepção externa pressupõe desde antes a separação entre o sujeito que percebe e o que é percebido.

Para que nós fossemos capazes de saber se o nosso conhecimento perceptivo corresponde com a realidade das coisas em si seria necessário compararmos a nossa percepção com a própria coisa fora da percepção, o que é impossível, visto que apenas conhecemos as coisas na percepção.

Segue-se que não estamos totalmente certos se o que nos aparece na percepção corresponde com algo na realidade, além disso, o que nos aparece está de certo modo condicionado ao nosso aparelho cognitivo, e muitas vezes as percepções de diferentes pessoas variam a depender das condições do observador¹¹. Eu posso sempre colocar em dúvida o conteúdo da minha percepção, ou do meu pensamento, me perguntando se o que eu percebo ou penso corresponde com algo na realidade, contudo, nunca o meu próprio ato de pensar e perceber, pois essa dicotomia entre o sujeito e o objeto é contrariada na percepção interna, onde o que percebe e o que é percebido, o que aparece e o que é, consistem nos mesmos. Na percepção interna não é necessário sairmos da percepção para compararmos o que é percebido com a própria coisa tal como ela é em si mesma, pois, aqui, o que nos aparece é tal como é.

Brentano não foi o primeiro dentro da tradição do método psicológico a prestar atenção na diferença do estatuto epistemológico e ontológico da percepção interna em relação a percepção externa. Beneke, filósofo e psicólogo alemão do século XIX, afirmava um primado ontológico da psicologia em relação às ciências naturais com respeito a capacidade de conhecimento possível na psicologia. Beneke visava um projeto de fundamentação empírica da filosofia e, conseqüentemente, da metafísica na psicologia, opondo-se contra o projeto herbartiano de fundamentar, ao invés disso, a psicologia na metafísica. Para o filósofo, metafísica é o conhecimento do ser em si, de onde se segue que o problema fundamental dessa disciplina é encontrar uma representação que coincida com o ser (PORTA, 2022 p. 639). Conforme explica Porta (2022, p. 639), o ponto central para a fundamentação de uma metafísica empírica é, neste caso, a distinção entre dois modos de percepção, a

¹¹ Cf. PRICHARD, H. A. Appearances and Reality. *Mind*, v. 15, n. 58, 1906, p. 223-229

saber, interna e externa, e a afirmação do primado epistemológico e ontológico da primeira sobre a segunda. A percepção interna é um conhecimento evidente e imediato de um em si. Nela, não há dualidade entre o sujeito e o objeto, mas uma completa coincidência entre um e outro. Segue-se que no autoconhecimento é possível o conhecimento de uma realidade em si, e não meramente de fenômenos, como pretendia a tese kantiana. Deste modo, psicologia e metafísica estão intrinsecamente relacionados na medida em que na primeira é possível conhecimento do em si. Porta (2022, p. 653) chama atenção para o fato de que, embora para Brentano metafísica e psicologia sejam ciências diferentes porque são ciências que têm objetos diferentes, a metafísica não pode ser desenvolvida de forma independente da psicologia, pois a psicologia não é somente o fundamento da lógica, ética e estética, mas também da metafísica, uma vez que a percepção interna é o único âmbito de conhecimento direto de algo absolutamente real.

Se, portanto, a atribuição de um caráter fenomênico aos objetos da percepção externa configura um afastamento de Brentano com respeito ao realismo aristotélico, assumindo, ao invés disso, certo realismo crítico (FISSETTE, 2021, p. 30), e mantendo, além disso, certo realismo aristotélico no que diz respeito a possibilidade lógica da existência de um mundo exterior e independente do sujeito e suas representações, por outro lado, o vínculo da psicologia com a metafísica permanece na medida em que o conhecimento psicológico é capaz de nos oferecer conhecimento de coisas que existem real e verdadeiramente (PORTA, 2022, 2018), ou seja, os fenômenos psíquicos, que são tal como nos aparecem na percepção interna, não existindo, nela, nenhuma dicotomia entre o ser e o aparecer do que percebemos e conhecemos.

4. Percepção interna e observação interna

A percepção interna constitui a base e o fundamento do método da psicologia empírica de Brentano, configurando-se como a fonte primária e essencial do conhecimento psicológico, junto com as demais fontes empíricas na qual ele afirma que o conhecimento psicológico pode se basear, como nos relatos de terceiros e na observação do comportamento, os quais integram e complementam o conhecimento psicológico obtido na percepção interna. No entanto, é necessário ressaltarmos que o filósofo estava falando estritamente de “percepção interna” (*Wahrnehmung*) e não de “auto-observação” (*Selbstbeobachtung*), em contraposição ao método introspectivista da psicologia sobre o qual Comte rejeita a possibilidade desta como ciência e sobre o qual, acredita o filósofo, a psicologia estava se baseando erroneamente.

A principal objeção do filósofo francês contra a introspecção enquanto método da psicologia reside em que a observação dos nossos próprios fenômenos psíquicos implica em que a mente deveria se dividir em duas para ser, ao mesmo tempo, o observador e o objeto observado. Toda observação implica em certa polaridade, como é no caso da observação dos fenômenos externos, onde sujeito e objeto são claramente distintos; todavia, essa polaridade é contrariada na observação interna, onde o sujeito e o objeto consistem precisamente nos mesmos, isto é, a mente e seus processos. Ora, se desejamos observar a nossa própria mente e seus processos, então como devemos realizar essa tarefa? Com efeito, para que a observação interna fosse possível seria necessário aceitar uma segunda mente que, enquanto observador, direcionaria a sua atenção aos pro-

cessos da nossa mente enquanto objeto observado. Portanto, a observação interna é inválida porque parece contradizer a própria natureza da observação.¹²

Além disso, a observação dos nossos estados atuais parece ser impossível na medida em que a observação dos fenômenos psíquicos introduz uma modificação no próprio estado observado, uma contestação indicada desde Kant, e retomada na crítica de Comte ao método introspectivista. Disso se segue que nós nunca podemos observar os estados tal como eles ocorrem no momento em que ocorrem. Mill afirmou concordar com a contestação de Comte de que a observação interna não é um método apropriado para estudar as operações intelectuais, e, por isso, afirmou preferir a memória. Nós apenas observamos os fenômenos psíquicos tal como eles ocorreram, ou seja, unicamente com base na memória de fenômenos passados, mas não podemos observar os estados psíquicos enquanto eles estão acontecendo em nós. Brentano (1995, p. 22), em razão dessas objeções, afirma que “é uma lei psicológica universalmente válida que nós não podemos nunca focar a nossa atenção nos objetos da percepção interna”.

O filósofo, contudo, também recusa a opção de Mill de fazer da retrospeção o método adequado da psicologia, e argumenta que somente a percepção interna pode nos servir como modo apropriado de obter conhecimento sobre a nossa vida psíquica (FISSETTE, 2018). Brentano aceita que a observação dos fenômenos psíquicos na me-

¹² Cf. BOURDEAU, M. Comte on Psychology: The Criticism of “Inner Observation” and the Constitution of the “Systematic View of the Soul”. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 31-44, 2022.

mória constitui uma fonte valiosa para o conhecimento psicológico e a determinação das leis gerais dos fenômenos psíquicos; no entanto, embora seja possível recorrer a retrospecção enquanto uma forma de analisar os fenômenos psíquicos passados, a observação na memória não é evidente e os resultados que ela conduz são suscetíveis a dúvida, uma vez que a memória, assim como os sentidos, pode sempre nos enganar (ANTONELLI, BOCACCINNI, 2021). Portanto, a observação dos atos na memória ainda não se configura como uma fonte de conhecimento confiável para constituir a base da psicologia. Mas o mesmo não ocorre no caso da percepção interna: ela é um conhecimento imediato e evidente de um grupo de fenômenos psíquicos atuais, onde se exibem as características dos fenômenos psíquicos, tal como a falta de extensão, a unidade e o direcionamento a um conteúdo (objeto) distinto. Brentano afirma que, ao menos para o seu conhecimento, nenhum filósofo havia distinguido entre percepção interna e observação interna, e em razão das objeções direcionadas a possibilidade de observação interna, muitos foram conduzidos a negar, simultânea e indiscriminadamente, a possibilidade de uma percepção interna imediata dos fenômenos psíquicos atuais, como, por exemplo, Comte.

Brentano introduz uma distinção decisiva entre observação interna e percepção interna. A observação interna apenas é possível com respeito a atos passados, por outro lado, a percepção interna é sempre referente a um grupo atual de fenômenos psíquicos. Na observação externa nós direcionamos a nossa atenção a um objeto, por exemplo, uma árvore, um fenômeno físico, com o objetivo de apreendê-lo com precisão e distinguir as suas características. Mas na mesma medida em que nós direcionamos a nossa atenção a um objeto distinto da mente, nós apreendemos, simultânea e acidentalmente, o próprio fenômeno psíquico, de modo que, ao mesmo tempo em que vemos uma árvore, nós estamos conscientes de que estamos

vendo uma árvore, de maneira análoga a como enquanto pensamos nós sabemos que estamos pensando. As chamadas percepção externa e percepção interna estão conectadas de tal modo que uma acontece simultaneamente com a outra. Enquanto eu vejo uma cor, eu percebo o meu ver.

Portanto, o filósofo afirma, “a observação de fenômenos físicos na percepção externa, embora nos ofereça uma base para o conhecimento da natureza, pode, ao mesmo tempo, tornar-se um meio de obter conhecimento da mente” (BRENTANO, 1995, p. 22). Em razão disso, um fenômeno psíquico nunca pode se tornar o objeto de uma observação, pois a observação implica no direcionamento a algo como objeto primário, ou seja, como aquilo que a nossa consciência está primariamente voltada, isto é, algo distinto do próprio ato; por isso, a percepção interna nunca pode se tornar observação interna, pois ela implica o direcionamento primário da consciência a alguma coisa distinta dela mesma para, na mesma medida e no mesmo ato, apreender o próprio fenômeno psíquico.

CAPÍTULO 2

PERCEPÇÃO INTERNA E UNIDADE DA CONSCIÊNCIA

1. O problema da percepção interna

No primeiro capítulo vimos como o objetivo de Brentano na sua psicologia de 1874 consistia na fundamentação de uma psicologia empírica enquanto fundamento de uma filosofia científica, e como a psicologia e as ciências da natureza eram ambas consideradas ciências baseadas na experiência, embora a primeira se baseasse na experiência interna, e a segunda na experiência externa. Vimos que a psicologia tem uma vantagem em relação às ciências da natureza na medida em que há uma diferença fundamental entre a percepção interna e a percepção externa não somente com respeito ao seu objeto, mas também em relação ao estatuto ontológico e epistemológico da percepção interna. O conhecimento da percepção interna é imediatamente evidente, portanto, os seus objetos, isto é, os fenômenos psíquicos, são conhecidos tal como são em si mesmos, e não como meros fenômenos. Consequentemente, no âmbito do conhecimento psicológico é possível conhecimento do que é absolutamente real. Mencionamos que essa característica da evidência imediata da percepção interna se deve ao fato de o sujeito e o objeto coincidirem completamente na percepção interna. Nela, o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, e o que aparece e o que é em si – o ser –, são um e o mesmo. Mas essa tese pressupõe uma tese anteriormente não explicitada, a saber, a tese de que a consciência primária – por exemplo, a percepção de uma cor – e a consciência secundária – por exemplo, a percepção dessa percepção, isto é, o fato de que eu percebo que vejo uma cor –, não são dois atos realmente distintos, mas dois aspectos de um mesmo fenômeno psíquico.

Essa tese é elaborada com a intenção de responder ao problema sobre como nos tornamos conscientes de nossos próprios estados psíquicos, em outras palavras, como nós percebemos que vemos, ouvimos, pensamos, desejamos e sentimos. Brentano tratou desse problema anteriormente na *Psicologia de Aristóteles*, e a resposta oferecida em 1874 está diretamente relacionada com a sua concepção de 1867. Brentano, inspirado em Aristóteles, colocava duas opções para se solucionar o problema: nós percebemos que percebemos (a) através de outro ato ou (b) através do mesmo ato. A razão para tanto é que ele trata do problema tendo em vista uma passagem específica de Aristóteles na qual ele afirma que “Já que percebemos que vemos e ouvimos, é necessário que seja ou pela visão ou por outro sentido que se percebe que se vê” (ARISTÓTELES, 1993, p. 47, III.2, 425b12). Deste modo, o problema o qual ele se colocará é se o fenômeno psíquico é percebido porque é o objeto de outro ato ou porque o mesmo ato é objeto de si mesmo. Posteriormente, ele reconhece que a resposta ao problema varia conforme nós consideramos a quantidade de atos ou a quantidade de objetos. Brentano, em 1867, respondia conforme a opção (a) e de acordo com a quantidade de objetos, mas, em 1874, respondia conforme a opção (b) e de acordo com a quantidade de atos, tendo em vista o problema da redução ao infinito – de acordo com o qual a admissão de um sentido interno conduz a uma complexidade infinita de atos –, afirmando que a consciência primária e secundária não são atos diferentes, mas dois momentos de um único fenômeno psíquico.

2. O sentido interno (1867)

Na *Psicologia de Aristóteles*, Brentano desenvolve uma teoria da percepção com base nos seus comentários ao *De Anima*, onde se compreende que se encontram as origens do seu conceito de intencionalidade ou in-existência

intencional de um objeto (GEORGE, 1978) – isto é, basicamente, a tese de que toda consciência é consciência de algo como objeto –, embora o mesmo possa ser encontrado já na sua tese de doutorado (PORTA, 2002). Brentano inicia o tratamento sobre a percepção alegando, conforme o Estagirita, que a percepção consiste em certa alteração ou padecer. Nós percebemos quando somos movidos ou afetados por ação daquilo que sentimos. Os objetos perceptíveis atuam como causa eficiente dos nossos órgãos sensoriais, colocando-os em movimento, em atividade, ou seja, provocando-nos percepções de cor, som, etc. Mas é necessário distinguir dois sentidos em que se pode falar de alteração, um próprio e outro impróprio: (a) no primeiro caso, a alteração consiste na corrupção de algo em ato por efeito de seu contrário, por exemplo, quando uma substância vermelha se torna amarela; (b) no segundo caso, a alteração consiste na passagem ao ato do que está potencialmente presente no sujeito. A percepção, por sua vez, é uma alteração apenas em sentido impróprio, isto é, onde, pela ação dos objetos nos órgãos, se realiza a sua passagem da potência ao ato.

[...] não sentimos o frio apenas porque ele nos resfria, pois, se assim fosse, as plantas e até mesmo os corpos inorgânicos também experimentaríamos a percepção; na realidade, sentimos o frio porque ele está presente em nós objetivamente, isto é, como conhecido, ou seja, a percepção ocorre quando recebemos o frio sem sermos o sujeito físico dele, pois um sujeito físico só pode receber essa ou qualquer outra forma ao ser alterado. Por essa razão, Aristóteles diz, no décimo segundo capítulo do segundo livro *Sobre a Alma*, que o sentido recebe formas sensíveis sem matéria. (BRENTANO, 2015, p. 107, tradução nossa)

O sentido recebe a forma imaterial não como uma alteração em sentido próprio, ou seja, não no sentido de que a percepção se torna realmente colorida ou realmente quente ou fria, senão unicamente no sentido da passagem da potência ao ato. Sentir calor significa possuir objetivamente o calor em si, ou seja, como percebido, como conhecido, ou como objeto de um ato de percepção. Ser realmente algo quente significa possuir fisicamente certa temperatura de calor em si, como o quente das mãos. Segue-se disso que a percepção não consiste apenas no processo fisiológico de alteração do órgão sensorial, mas envolve essencialmente um elemento espiritual, isto é, a presença objetiva, isto é, intencional, e, portanto, imaterial do objeto no ato. A visão, a audição e os demais sentidos encontram suas bases materiais em certos órgãos sensoriais, como os olhos e os ouvidos, no entanto, se a percepção fosse meramente o resultado de uma alteração física, de uma modificação no sentido da transformação de algo em seu contrário, como do frio para o calor, ou do azul para o amarelo, então também as plantas e as coisas inorgânicas teriam sensação, uma vez que elas também passam por alterações dessa espécie. A percepção de cor, de som, de calor ou de frio apenas ocorre na medida em que a forma imaterial do objeto perceptível está presente no sentido, ou seja, como um objeto percebido. Essa concepção, como indica o filósofo, se relaciona com a doutrina antiga de que somente o semelhante é capaz de conhecer o semelhante. Neste caso, o sentido, enquanto não é afetado, é dessemelhante ao objeto perceptível, mas ao ser afetado pela atividade do objeto, o sentido se torna semelhante, e neste sentido o Estagirita afirma que a visão é de certo modo colorida, isto é, não porque a visão se torna realmente colorida, mas porque o sentido se torna semelhante ao que percebe ao receber a forma do objeto perceptível sem a sua matéria.

A resposta de Brentano para a questão sobre como a alma é capaz de conhecer a si mesma e os seus processos segue imediatamente as suas conclusões com respeito a parte sensitiva da alma. Brentano primeiramente visa determinar o número dos sentidos, inspirando-se, obviamente, em seu mestre, o qual afirma que a investigação sobre os sentidos deve iniciar com a determinação de seus objetos, pois o objeto é anterior ao ato. Brentano (2015, p. 108) afirma que para determinar a diferença específica e a peculiaridade própria de cada uma das faculdades sensitivas, é necessário se considerar a diferença entre os objetos dos sentidos. Mas não é qualquer diferença que está presente nos objetos que influi na determinação da faculdade sensível, senão apenas aquela propriedade do objeto que constitui o princípio eficiente da sensação e, portanto, determina a essência do sentido (BRENTANO, 2015, p. 109).

Em razão disso, o filósofo prossegue distinguindo os três sentidos com que o Estagirita fala dos sensíveis, a saber, enquanto o objeto próprio, o objeto comum e o objeto por acidente. Entre estes modos de se dizer o sensível, somente o objeto próprio nos importa nesse momento. Aristóteles (1993, p. 47, II.6, 418a11) afirma que denomina próprio “aquilo que não pode ser percebido por um outro sentido, e a respeito de que não cabe enganar-se – por exemplo, visão de cor, audição de som, gustação de sabor”. Como seu nome denuncia, o objeto próprio constitui o princípio eficiente de cada sentido, e, por isso, Brentano afirma que a natureza de cada sentido deve ser determinada em vista dele, uma vez que se trata do correlato natural de cada uma das faculdades sensitivas, isto é, literalmente o objeto próprio de cada sentido, o qual não pode ser percebido por outro além daquele que lhe corresponde essencialmente. Deste modo, por exemplo, os olhos não enxergam sons e nem os ouvidos escutam cores, mas independentemente do animal em que se encontram esses sen-

tidos, a visão sempre enxerga cores, e a audição sempre escuta sons, ainda que estes animais não enxerguem as mesmas cores, senão algumas que não vemos, ou não escutem os mesmos sons, senão alguns que não ouvimos.

Brentano (2015, p. 113) afirma que ao seguir este caminho, se vê obrigado a admitir um novo sentido, enquanto a extração da consequência da aceitação do princípio de individuação dos sentidos a partir de seus objetos próprios. Pois já que percebemos que vemos e ouvimos, se segue a questão de se percebemos que vemos e ouvimos pela visão e pela audição ou através de outro sentido. O seu argumento é que se a visão, a audição e o paladar não são os objetos particulares de nenhum dos outros sentidos, e se o sentido não é objeto perceptível de si mesmo, então segue-se que a visão, a audição, o paladar e os demais sentidos devem ser objetos de um sentido distinto que tem estes como seu objeto próprio. A aceitação desse critério implica, segundo Brentano, que a sensação deve ser objeto de um ato distinto, isto é, o sentido interno, e, em razão disso, se denominará esse sentido de sentido da sensação.

Seu objeto próprio é apenas e tão somente as percepções, assim como as cores são o objeto próprio da visão. Agora, ele percebe que vemos o branco e que percebemos o gosto doce ao mesmo tempo em que distingue essas percepções; portanto, ele nos permite conhecer ao mesmo tempo uma distinção análoga entre branco e doce. (BRENTANO, 2015, p. 123)

Um segundo argumento de Brentano a favor da existência do sentido interno, como anuncia a passagem acima, se refere a nossa capacidade de comparar e distinguir entre objetos de sentidos diferentes. Consideremos um exemplo. Quando vemos e provamos um cubo de açú-

car nós não percebemos apenas a sua brancura, mas também a sua doçura, de maneira que dizemos que o cubo de açúcar é branco e doce. Mas se através da visão nós percebemos apenas o branco e através do paladar apenas o doce, então por qual meio nós comparamos e percebemos a diferença entre o branco e o doce? Esse papel é atribuído ao senso comum, que, segundo Brentano, é o mesmo que o sentido interno. Tomás de Aquino defende uma posição semelhante na *Suma Teológica*, concebendo o senso comum como um tipo especial de sentido interno. Contra a objeção de que não convém afirmar um sentido interno para julgar os sensíveis e perceber seus atos, o filósofo argumenta que, embora os sentidos externos sejam capazes de discernir entre os objetos que se referem ao mesmo sentido, como o branco e o preto, eles não são capazes de comparar e discernir a diferença entre os objetos de diferentes sentidos.

Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas. É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos. Por exemplo, quando alguém vê que está vendo. (TOMÁS, 2005, p. 443, Q. 78, A. 4, ad. 2).

O senso comum é o meio que torna possível a distinção entre as diferentes propriedades percebidas, como o branco e o doce, nos permitindo distinguir e comparar um e outro ainda quando percebidos por meios distintos. O sentido interno percebe que nós vemos o branco e também que nós sentimos o doce, e, deste modo, nos fornece conhecimento tanto da percepção quanto de seus objetos, nos

servindo, assim, como o meio a partir do qual nós conhecemos as relações entre os diferentes objetos dos sentidos. Brentano nega a possibilidade dessa distinção entre os objetos ser feita a partir de sensações simultâneas de sentidos diferentes, exclamando a necessidade de que ambas as qualidades distinguidas devem pertencer a um mesmo e único sentido, enquanto interpreta mais especificamente uma passagem de Aristóteles:

Tampouco é possível discernir por meios separados que o doce é diferente do branco, mas ambos devem ser evidentes para algo único; (...) é preciso um único afirmar que são diferentes; pois o doce é diferente do branco. Ora, é um mesmo que o afirma. E, tal como afirma, assim também pensa e percebe. É evidente, portanto, que não é possível discernir coisas separadas por meios separados. (ARISTÓTELES, 1993, p. 50, III.2, 426b17)

Brentano retomará ao mesmo ponto indicado por Aristóteles na passagem acima – correspondentemente, que é preciso um único afirmar que um e outro são diferentes – ao tratar da unidade da consciência em 1874, afirmando que a representação da diferença entre os objetos dos sentidos apenas é possível porque a representação da cor e a representação do som pertencem a uma mesma unidade. Em PES ele afirma que a razão para não atribuirmos a representação dessa diferença nem à visão e nem à audição é porque cada um destes sentidos exclui um dos objetos que são comparados. A visão da cor exclui o som que é percebido na audição, e a audição de um som exclui a cor que é vista na visão. Em 1867 e em 1874 ele se utilizará de argumentos semelhantes para expressar a necessidade de unidade ou de um pertencimento comum das representações e da representação da sua diferença. Em 1867 ele se

utilizará do exemplo de que não é possível que duas pessoas sejam capazes de reconhecer a diferença entre dois objetos se cada uma delas percebe somente um destes objetos.¹³ Em 1874 ele se utilizará do exemplo de que um homem surdo e um homem cego não podem reconhecer juntos a relação entre a cor e o som apenas porque um percebe o objeto que o outro não percebe, antes a cognição que compara entre a cor e o som deve pertencer a uma mesma unidade.¹⁴

3. A percepção interna (1874)

Brentano argumentava a favor de (b) em 1874, afirmando, correspondentemente, que nós percebemos que percebemos através do mesmo ato e não por meio de um segundo ato, colocando-se contra a consequência de um sentido da sensação como ele defendia em 1867. Brentano encontrava razões em Aristóteles para responder à questão tanto positiva quanto negativamente. Antes ele ar-

¹³ Podemos, talvez, perceber a distinção entre branco e doce por meio de sensações simultâneas de dois sentidos diferentes? Certamente que não. Isso é tão pouco possível quanto é possível que duas pessoas diferentes sejam capazes de reconhecer a diferença entre dois objetos se cada uma delas sentir um desses objetos. (BRENTANO, 2015, p. 123, tradução nossa)

¹⁴ Deveríamos, portanto, atribuir essa representação a ambos tomados juntos? Mas qualquer um pode ver que essa também seria uma hipótese ridícula. De fato, seria como dizer que, é claro, nem um cego e nem um surdo poderiam comparar cores com sons, mas se um vê e o outro ouve, os dois juntos podem reconhecer a relação. E por que isso parece tão absurdo? Porque a cognição que os compara é uma unidade objetiva real, mas quando combinamos os atos do cego e do surdo, sempre obtemos um mero coletivo e nunca uma coisa real unitária. (BRENTANO, 1995a, p. 123, tradução nossa)

gumentava positivamente, admitindo junto com o Estagirita a consequência de um sentido interno ou sentido da sensação, agora ele argumenta negativamente, tendo em vista que Aristóteles parece falar contra a concepção do sentido interno quando afirma que “se o sentido que percebe a visão for outro, ou a série iria ao infinito ou um mesmo sentido teria percepção sensível de si mesmo; de modo que devemos admitir isso para o primeiro na série” (ARISTÓTELES, 1993, p. 47, III.2, 425b12). Mas o que ocorre efetivamente é uma mudança drástica de perspectiva de Brentano do ponto de vista do objeto, conforme defendido em 1867, para o ponto de vista do ato, como defendido em 1874. Brentano passa a valorizar mais a concepção aristotélica expressa na *Metafísica* ao invés da concepção exprimida no *De Anima*, o que o conduz a concepção do autoconhecimento *en parergo*, ou seja, como um processo que ocorre “lateralmente” aos atos de conhecimento e pensamento. A expressão “*en parergo*” refere-se a algo que ocorre acidentalmente ou como uma atividade secundária ou um acessório a uma atividade principal. Em outras palavras, o termo se refere a atividades que ocorrem de maneira secundária e não essencial a alguma atividade primária.

Não se trata de uma alteração arbitrária, mas sim da extração de consequências de certos pressupostos. Ora, como vimos, o sentido interno é a extração da consequência da aceitação do princípio de individuação dos sentidos a partir de seus objetos. Uma vez que cada sentido é determinado em vista de um objeto próprio, e uma vez que nenhum sentido é o objeto próprio de outro e o objeto de cada sentido exclui o de outro, segue-se que os sentidos devem ser o objeto de um ato distinto cujo objeto próprio deve ser a sensação enquanto tal. Resulta-se deste modo a admissão de um sentido interno cujo objeto próprio é a sensação. Entretanto, a aceitação deste último resulta na consequência de uma complexibilidade infinita de atos.

Pois bem, a aceitação de um ato secundário conduz a um regresso infinito o qual Brentano pretende evitar e resolver. Para compreendermos o problema do regresso ao infinito vamos partir de um exemplo. Ao ouvirmos um som nós temos a representação de um som e somos conscientes dessa representação. Segue-se que na representação de um som está contida também a representação da representação de um som, compreendendo-se como representação do som o fenômeno psíquico, o ato psíquico de ouvir, e representação da representação como a consciência que acompanha e se refere ao nosso ouvir. Agora vejamos, como estas representações se relacionam uma com a outra? Tratam-se de atos distintos? Se este for o caso, então o som deve ser representado duas vezes, uma vez na representação de um som e outra vez na representação dessa representação. Ademais, deve a representação dessa representação ser consciente? E se ela for consciente, então ela deve ser consciente através de outro ato ou através de um mesmo e único ato? Se ela for consciente através de outro ato, então novamente a série de atos continuaria ao infinito, de modo que seria necessária uma representação da representação da representação e assim sucessivamente com respeito ao último da série.¹⁵ E essa complexibilidade

¹⁵ Se todo fenômeno mental deve ser acompanhado pela consciência, a representação da audição também deve ser acompanhada pela consciência, assim como a representação do som o é. Consequentemente, deve também haver uma representação disso. No ouvinte, portanto, existem três representações: uma representação do som, uma representação do ato de ouvir e uma representação da representação desse ato. Mas essa terceira representação não pode ser a última. Uma vez que também é consciente, está presente na mente e, por sua vez, sua representação também é representada. Em resumo, a série será ou infinita ou terminará com uma representação inconsciente. Conclui-se que aqueles que negam a existência de fenômenos mentais inconscientes devem admitir um número infinito de atividades mentais

se estenderia ao infinito na medida em que seria necessário que a cor fosse representada três vezes, isto é, uma vez na representação da cor, outra vez na representação do ato de ver uma cor e outra vez na representação da representação do ato.¹⁶ Portanto, segue-se que seria necessário admitir (a) uma série infinita de atos cujo conteúdo se complicaria infinitamente, ou (b) a existência de fenômenos psíquicos inconscientes.

Brentano afirma que essa hipótese parece bastante duvidosa e obviamente absurda. Em última instância a sua consequência é a aceitação de uma consciência inconsciente, a qual, segundo Brentano, é uma contradição em si mesma. Ao invés de aceitar a existência de um ato secundário e de fenômenos psíquicos inconscientes, o filósofo afirma que há uma segunda maneira de resolver o problema se considerarmos o número de objetos a partir do número de atos ao invés de considerar o número de atos a partir do número de objetos, o que se refere ao que inicialmente apenas mencionamos, a saber, a mudança de perspectiva do ponto de vista do objeto para o ponto de vista do ato. Se considerarmos a relação entre a representação – por exemplo, o ato de ouvir – e a representação da representação a partir da quantidade de objetos, então seremos

no ato mais simples de ouvir. (BRENTANO, 1995a, p. 94, tradução nossa)

¹⁶ Também parece autoevidente que o som deve estar contido por meio de representação não apenas no ato de ouvir, mas também na representação concomitante do ato de ouvir. Além disso, o som será representado novamente pela terceira vez na representação da representação do ato de ouvir, enquanto o ato de ouvir só será representado pela segunda vez. Se este for o caso, temos aqui uma nova base para complexidade infinita, uma vez que a série infinita de fenômenos não é composta por fenômenos igualmente simples, mas é uma série de fenômenos cujos componentes individuais se tornam cada vez mais complexos, *ad infinitum*. (BRENTANO, 1995a, p. 94, tradução nossa)

obrigados a admitir que se tratam de atos psíquicos distintos com objetos diferentes, pois a cada objeto atribuiremos um ato específico que o corresponda, tendo-o como objeto próprio. Assim, por exemplo, diremos que há um ato que se refere ao som, e outro para a percepção do som. Se, por outro lado, considerarmos essa relação a partir da quantidade de atos, então não será necessário admitir a existência de um segundo ato, mas apenas de um segundo objeto com o qual o mesmo ato está relacionado, isto é, o fenômeno psíquico, o ato ouvir. Brentano, portanto, adotará a concepção de que a representação e a representação da representação não são dois atos distintos, mas dois aspectos de um mesmo fenômeno psíquico.

A representação do som e a representação da representação do som formam um único fenômeno mental; é somente ao considerá-lo em sua relação com dois objetos diferentes, um dos quais é um fenômeno físico e o outro um fenômeno mental, que o dividimos conceitualmente em duas representações. No mesmo fenômeno mental em que o som está presente em nossa mente, apreendemos simultaneamente o próprio fenômeno mental. (BRENTANO, 1995a, p. 127, tradução nossa)

A divisão conceitual a que o filósofo se refere na passagem indica que a divisão do mesmo fenômeno psíquico em representação do som e representação da representação do som não é uma divisão real, ou seja, não se tratam de dois atos realmente distintos e separáveis, mas dois aspectos meramente distinguíveis de um mesmo fenômeno psíquico, isto é, duas partes que não podem ser dadas isoladamente, senão sempre em conjunto. Não há diferença real entre a representação de um som e a repre-

sentação da representação de um som, mas apenas uma diferença conceitual na medida em que consideramos a relação do ato com os seus objetos, nomeadamente o som e o ato de ouvir em si. Brentano (1995, p. 128), neste sentido, distingue entre o objeto primário e secundário do fenómeno psíquico, onde, por exemplo, o objeto primário do ato de ouvir é o som, e o ato em si é o objeto secundário. A consciência concomitante é um momento do fenómeno psíquico juntamente com a consciência do objeto. Juntas, elas formam uma unidade onde é possível distinguirmos dois momentos distintos, a saber, a representação do som – o ato de ouvir – e a representação da representação do som.

Utilizemos os termos “consciência primária” e “consciência secundária” para distinguir esses dois aspectos do fenómeno psíquico, compreendendo a primeira como a consciência do objeto primário, isto é, um fenómeno físico, e a segunda como a consciência do objeto secundário, isto é, um fenómeno psíquico. Com efeito, a solução de Brentano corresponde precisamente ao problema que ele visa resolver, a saber, se existem ou não fenómenos psíquicos inconscientes. A questão acerca da existência de fenómenos psíquicos inconscientes não é outra que a questão acerca da possibilidade de uma consciência primária desacompanhada de uma consciência secundária. Segue-se das conclusões do filósofo que ambas as formas de consciência, primária e secundária, devem ser vistas como inseparavelmente conectadas, isto é, como duas partes inseparáveis e, portanto, meramente distinguíveis, pois, como afirma Brentano (1995a, p. 128), “a representação que acompanha o ato psíquico e se refere a ele é parte do objeto a que ele está direcionado”, ou seja, a representação concomitante, que torna o ato consciente, é uma parte do próprio fenómeno psíquico. Em razão disso, o filósofo afirma que não é necessário uma complexidade infinita de atos, pois a consciência que acompanha a representação não é somente

uma consciência dessa representação, mas uma consciência do fenômeno psíquico como um todo, e uma vez que essa consciência é parte do fenômeno psíquico, ela é também uma consciência de si mesma¹⁷.

Mas embora uma e outra representação devam ser consideradas como inseparavelmente conectadas, é necessário destacar a relação de primazia entre uma e outra. Conforme afirma o filósofo, “uma representação do som”, isto é, uma consciência primária, “sem uma representação do ato de ouvir”, isto é, sem uma consciência secundária, “não seria inconcebível”, contudo, “uma representação do ato de ouvir”, isto é, uma consciência secundária, “sem uma representação do som”, isto é, sem uma consciência primária, “seria uma contradição óbvia”¹⁸. Portanto, a

¹⁷ Quando temos uma representação de um som ou outro fenômeno físico e estamos conscientes dessa representação, também estamos conscientes dessa consciência ou não? [...] Esses resultados mostram que a consciência da representação do som ocorre claramente junto com a consciência dessa consciência, pois a consciência que acompanha a representação do som é uma consciência não tanto dessa representação como de todo o ato mental no qual o som é representado e no qual a própria consciência existe concomitantemente. Além do fato de representar o fenômeno físico do som, o ato mental da audição torna-se, ao mesmo tempo, seu próprio objeto e conteúdo, considerado como um todo. (BRENTANO, 1995a, p. 129, tradução nossa.)

¹⁸ Podemos dizer que o som é o objeto primário do ato de ouvir, e que o ato de ouvir em si é o objeto secundário. Temporalmente, ambos ocorrem ao mesmo tempo, mas, na natureza do caso, o som é anterior. Uma representação do som sem uma representação do ato de ouvir não seria inconcebível, pelo menos *a priori*, mas uma representação do ato de ouvir sem uma representação do som seria uma contradição óbvia. O ato de ouvir parece estar direcionado ao som no sentido mais apropriado do termo e, por causa disso, parece apreender a si mesmo incidentalmente e como algo adicional. (BRENTANO, 1995a, p. 128, tradução nossa)

consciência primária e secundária formam dois momentos de uma unidade, mas a segunda está de certo modo “fundada” na primeira, não existindo nenhuma contradição na possibilidade lógica de fenômenos psíquicos inconscientes¹⁹, ou seja, na possibilidade de uma consciência primária desacompanhada de uma consciência secundária, pois uma representação sem uma representação da representação não seria *a priori* inconcebível. Neste sentido, a existência da representação do som constitui um pré-requisito necessário para a existência da representação da representação do som, e embora ambas ocorram ao mesmo tempo, o ato deve ser considerado anterior, sendo inconcebível a representação da representação sem uma representação (BRENTANO, 1995a, p. 127).

Isso pode se tornar mais claro se nos recordarmos da distinção entre percepção interna e observação interna. Conforme vimos, a observação interna é possível apenas na medida em que observamos os fenômenos psíquicos passados na memória. Um ato de ouvir passado pode se tornar o objeto de uma retrospectão, mas um ato de ouvir atual não pode se tornar o objeto de uma observação interna, pois o ouvir em si apenas é apreendido no próprio ato de ouvir e no momento em que estamos ouvindo. Em outras palavras, é apenas na medida em que a consciência está primariamente voltada a algo como objeto – por exemplo, quando escutamos um som – que nós apreendemos, secundária e acidentalmente, o próprio fenômeno psíquico – por exemplo, o ato de ouvir –, isto é, no mesmo ato em que nós temos consciência de algo nós apreendemos simultaneamente o próprio ato junto com a sua relação primária com um objeto.

Brentano, como de costume, remete a sua solução ao Estagirita, afirmando que as concepções de seu mestre

¹⁹ Cf. PRATA, T. A rejeição dos fenômenos mentais inconscientes em Franz Brentano. *Perspectiva filosófica*, v. 50, n. 3, 2023.

concordam inteiramente com as suas, na medida em que ele afirma no décimo segundo livro da *Metafísica* que o conhecimento, a sensação, a opinião e a reflexão parecem sempre se relacionar com algo diferente de si mesmos, mas apenas acidentalmente consigo mesmos. Neste sentido, o filósofo passa a valorizar mais a concepção aristotélica da *Metafísica* ao invés da concepção expressa no *De Anima*. De acordo com isso, a consciência de nossos próprios atos é um processo que ocorre apenas lateralmente (*en parergo*) aos próprios atos que tomamos consciência, e essa consciência secundária é unicamente um acréscimo, um acessório da consciência primária. Assim, quando volto a minha atenção a algo como objeto primário, eu percebo, secundária e acidentalmente, isto é, *en parergo*, o próprio ato psíquico.

Antonelli (2022, p. 313) e George (1978, p. 253) afirmam que a solução brentiana da distinção entre objeto primário e objeto secundário remete ainda a doutrina aristotélica-tomista de que a mente não é nada em atualidade além do objeto que ela pensa, e segundo a qual a mente apenas pode conhecer a si mesma na medida em que algo está objetivamente presente nela, isto é, como conhecido, como percebido, ou como objeto de um ato. Antonelli (2022, p. 316) argumenta que, compreendida deste modo, a autoconsciência não deve ser concebida idealisticamente, isto é, como uma consciência primária, elementar e simples de nós mesmos, anterior a toda forma de conhecer e independente da sensação; ao invés disso, se deve dizer que nós apenas estamos indiretamente conscientes de nós mesmos por meio das mudanças induzidas em nós e por meio das operações que nós exercemos sobre os objetos, como quando, por exemplo, os percebemos, pensamos, julgamos ou queremos. Dito de outro modo, é na medida em que percebemos, pensamos, julgamos e queremos

um objeto que nós percebemos, secundária e acidentalmente (*en parergo*), que percebemos, pensamos, julgamos e queremos.

Antonelli e George sugerem uma raiz aristotélica-tomista da teoria brentiana da consciência na medida em que Tomás de Aquino sustentava que a mente é naturalmente ignorante com respeito a si mesma, uma condição que apenas pode ser revertida quando a mente é atualizada ao pensar sobre outras coisas. Para Tomás, nós nunca encontramos a nós mesmos como mentes isoladas, mas sempre como agentes interagindo com o ambiente (CORY, 2014, p. 3). George e Antonelli argumentam que, neste sentido, a tese brentiana do objeto primário e secundário remete a ideia aristotélica de que a alma é em potência todas as coisas, isto é, a ideia segundo a qual o intelecto é em potência todo inteligível, assim como o sentido é em potência todo sensível, mas ambos são em atualidade apenas aquilo que está objetivamente presente neles, ou seja, como conhecido ou como percebido, não sendo nada antes de ser em atualidade com o seu objeto, senão meramente uma potencialidade, uma possibilidade. Posso conter um conhecimento em dois sentidos, em potência e em ato, e posso contê-lo em potência como um aluno que não sabe ou um professor que sabe ainda quando não ensina, mas apenas o terei em ato na medida em que estiver exercendo essa determinada potência, ou seja, na medida em que algo estiver objetivamente presente no meu intelecto. Conforme afirma George (2006, p. 29), dessa teoria se segue que uma mente desprovida de atualidade não pode conhecer a si mesma, uma vez que não há nenhum estado psíquico que a mente pode conhecer se não há nenhum objeto presente. Neste sentido, a mente apenas se conhece na medida em que está ativamente envolvida com coisas distintas dela própria, e nunca está propriamente isolada do mundo, mas

sempre em relação com ele, não contento naturalmente um conhecimento de si.²⁰

²⁰ Existe, no entanto, uma ampla discussão em relação a citação de Aristóteles como a fonte de inspiração de Brentano, mas ela se concentra especialmente no que diz respeito ao *status* do objeto intencional do ato. Marras (1976), George (1978, 2004) e Antonelli (2002, 2021, 2022) enxergam nessa citação não somente o comprometimento de Brentano com a filosofia aristotélica, mas também as raízes escolásticas-tomistas da tese realista da intencionalidade da consciência, de acordo com a qual o objeto do ato é a coisa, e não um objeto imanente que existiria literalmente na mente daquele que pensa, sente e percebe, como sugerem Barry Smith (1988) e Jacqueline (2004). Neste último caso, a consciência do ato não poderia depender de algo exterior e distinto do próprio ato, pois o objeto não é algo exterior ao fenômeno psíquico, mas parte dependente do próprio ato, e, portanto, ela seria antes apenas um elemento adicional do próprio ato, uma característica presente no fenômeno psíquico assim como o objeto intencional. O problema surge quando nos perguntamos onde devemos localizar o objeto desse ato e como devemos compreendê-lo, seja como uma coisa real e exterior (ANTONELLI, 2002, 2021), como algo irreal que existe apenas no momento em que pensamos (MCALISTER, 1970), como uma entidade mediadora (CHRUDZIMSKI, 2013), como uma entidade dependente e constituinte do próprio ato (SMITH, 1988), como um modo de ser do objeto na mente (CRANE, 2006), como outro sentido do termo objeto (PORTA, 2014), etc. McDonnell (2022), por exemplo, afirma que essa interpretação está equivocada porque “o que a consciência é consciente de” são justamente os atos psíquicos em si e os seus objetos imanentes, argumentando que na passagem de PES sobre a intencionalidade em que Brentano diz que o que caracteriza todo fenômeno psíquico é a inexistência intencional de um objeto, a referência a um conteúdo ou a objetividade imanente, ele não está seguindo Aristóteles, mas sim reprovando os empiristas ingleses por não distinguirem em suas filosofias da mente entre o ato (escutar um som) e o objeto ou conteúdo do ato (o som escutado). McDonnell acredita que o conteúdo do ato

4. Percepção interna e unidade da consciência: a condição da evidência imediata

Mencionamos anteriormente que a percepção interna e a percepção externa se distinguem em vista dos

– mais especificamente, o fenômeno físico – deve ser compreendido no sentido humeano das impressões ou percepções da alma, enquanto características que são encontradas unicamente com base na nossa experiência. Deste modo, McDonnell acredita que o objeto ou conteúdo do ato é uma parte dependente do próprio fenômeno psíquico, que, portanto, deve ser contada e listada como um dos elementos que estão presentes em nossos estados psíquicos junto com o ato e a consciência desse ato. Em razão disso, ele recusa a hipótese de que se trata de uma tese realista de que a consciência se relaciona com algo distinto dela mesma. Por outro lado, Antonelli argumenta que a tese da intencionalidade pressupõe a diferença entre objeto e correlato intencional, onde o objeto corresponde a coisa para a qual o fenômeno psíquico está propriamente direcionado, isto é, a cor, o som, e não a cor vista, ou o som escutado enquanto algo subjetivo, e o correlato intencional, que corresponde ao conteúdo da percepção interna, enquanto um conteúdo irreal e dependente da efetividade do ato, que começa a existir no momento em que o ato existe, e deixa de existir no momento em que o ato cessa, e neste sentido ele insiste no caráter realista de que a consciência está relacionada com algo distinto dela mesma. Mas, em geral, a ambiguidade da terminologia de Brentano será, como se sabe, alvo de críticas inclusive entre os seus alunos, como Edmund Husserl, que, em suas *Investigações lógicas*, indicará que expressões como “objetividade imanente”, “inexistência intencional de um objeto” e “estar presente na mente” sugerem que é possível encontrar o ato e o objeto como duas coisas realmente presentes na consciência, como seus conteúdos reais ou elementos constitutivos, e afirmará que os termos “objeto primário” e “objeto secundário” não são adequados, pois é diferente refletir especificamente sobre uma vivência e simplesmente vivenciá-la de maneira não objetiva, isto é, não reflexiva (ver ZAHAVI, 2004).

seus objetos e que outra característica fundamental que distingue a percepção interna da percepção externa consiste em sua evidência imediata, isto é, a sua validade cognitiva, que, como vimos no primeiro capítulo, é de grande importância para o valor da psicologia como ciência. Mas o que caracteriza essa evidência imediata? O que faz com que ela seja imediatamente evidente? Um dos argumentos de Brentano contra o sentido da sensação ou sentido interno repousa precisamente em que essa concepção falha em explicar a evidência imediata da percepção interna. Brentano tem em vista a concepção de Tomás de Aquino, onde, de acordo com o filósofo, é necessário distinguir duas teorias da consciência: (a) uma teoria da consciência da atividade sensorial e (b) uma teoria da consciência da atividade intelectual.

A teoria do sentido interno visa tratar unicamente da consciência da atividade sensorial, mais especificamente através da postulação de um sentido interno que tem os sentidos externos como objeto. Mas esse sentido interno, assim como o seu objeto, é corpóreo, e, portanto, não é capaz de perceber a sua atividade. No caso dos sentidos externos, eles são conscientes porque são objeto de outro ato, mas no caso do sentido interno seria necessário outro sentido que o tivesse como objeto. Tomás, em razão disso, admitiu a consequência de atos inconscientes no âmbito da sensação, mais propriamente com respeito ao sentido interno, uma vez que uma complexidade infinita de atos seria inconcebível para um ser finito. Por outro lado, no âmbito do pensamento intelectual ele aceitou a possibilidade de o intelecto ser capaz de conhecer os seus próprios atos, contudo, visto que uma potência nunca pode conter mais de um ato, seguiu-se a consequência de que o intelecto nunca poderia ter mais de um pensamento por vez, e, portanto, a consciência de um pensamento não coexistiria com ele, mas apenas o sucederia. Brentano (1995a, p. 125) afirma que essa concepção contém três erros essenciais:

- a) Oferecer uma teoria para a consciência da atividade sensorial e outra para a consciência da atividade intelectual é inconsistente porque os dois fenômenos parecem ser completamente análogos – ou seja, segundo Brentano, a visão, a audição e o tato são fenômenos psíquicos no mesmo sentido que o pensar, o julgar e o querer, e, enquanto tal, são todos unicamente percebidos na percepção interna imediata e evidente;
- b) Conceber a relação do sentido interno com o seu objeto de maneira idêntica à relação do sentido externo com a causa que produz a sensação, isto é, dizendo que o sentido externo, enquanto objeto próprio, é causa eficiente do sentido interno, contradiz a evidência da percepção interna, uma vez que a percepção interna de uma sensação, por exemplo, de que eu vejo ou escuto, de que eu sinto dor, calor ou frio, etc., nunca poderia ser imediatamente evidente se ela tivesse como objeto um estado diferente dela mesma, isto é, se a percepção interna fosse um ato psíquico distinto do ato que ela percebe;
- c) Afirmar que nós apenas somos conscientes de pensamentos passados não é condizente com a experiência, pois se este fosse o caso, então nós nunca falaríamos em sentido restrito de uma percepção interna de nossos próprios fenômenos psíquicos, antes tratar-se-ia meramente de um tipo de memória que se relacionaria com atos passados – e portanto, ao invés de dizermos “eu vejo” e “eu escuto” nós falaríamos “eu vi” e “eu escutei” –, seguindo-se, novamente, a incompreensibilidade da evidência da percepção interna, a qual não seria idêntica com o seu objeto e, tampouco, imediata e evidente.

A refutação brentaniana da teoria tomista do sentido interno está intrinsecamente relacionada com a sua reformulação do conceito de consciência como sentido interno para o conceito de consciência como um processo secundário e adicional às atividades psíquicas. A percepção de nossos próprios atos não consiste na atividade de um segundo ato diferente do primeiro, mas sim de uma atividade secundária e acidental que ocorre simultaneamente (lateralmente, isto é, *en parergo*) com o próprio ato. Deste modo, não se trata de um segundo ato distinto, mas sim de um aspecto secundário de um mesmo fenômeno psíquico. Com isso o filósofo acredita ser capaz de explicar de forma satisfatória não somente a consciência que acompanha nossas experiências, mas também a evidência imediata que é característica e exclusiva da percepção interna, e que a concepção de sentido interno, pois, falha em explicar.

Mas é necessário notarmos que a evidência imediata que o sentido interno falha em explicar é característica de um conhecimento. Isso significa que a consciência de que eu vejo é acompanhada de um conhecimento – evidente – de que eu vejo. Assim, por exemplo, enquanto nós vemos uma cor, escutamos um som ou pensamos em algo nós sabemos que vemos, escutamos e pensamos, e sabemos de modo imediatamente evidente. Brentano afirma, em razão disso, que se segue que na representação de um som deve estar contida não somente a representação da representação, mas também um juízo – isto é, um conhecimento – direcionado a representação. O fato de que cada fenômeno psíquico é o objeto de uma cognição interna concomitante não implica em um regresso ao infinito assim como a aceitação de uma representação da representação, pois neste caso também se encontra a característica da fusão entre a consciência e o objeto, onde o objeto do nosso conhecimento (isto é, o objeto do nosso juízo interno) não é nada além do próprio ato em que se conhece o ato em si. Brentano diz:

Ninguém que se lembre da nossa discussão sobre representações sustentará que a suposição de que cada fenômeno mental seja objeto de uma cognição concomitante conduz a uma complicação infinita de estados mentais e, portanto, seria, por sua própria natureza, impossível. A fusão característica da consciência e do objeto da consciência é tão evidente na cognição quanto o era lá. Sempre que um ato mental é o objeto de uma cognição interna concomitante, ele contém a si mesmo em sua totalidade, como representado e conhecido, além de sua referência a um objeto primário. Somente isso torna possível a infalibilidade e a evidência imediata da percepção interna. Se a cognição que acompanha um ato mental fosse um ato por direito próprio, um segundo ato acrescentado ao primeiro, se sua relação com seu objeto fosse simplesmente a de um efeito para sua causa, semelhante à que existe entre uma sensação e o estímulo físico que a produz, como poderia ser certa em si e por si mesma? Na verdade, como sequer poderíamos estar seguros de sua infalibilidade? (BRENTANO, 1995a, p. 107, tradução nossa)

Que a percepção interna é evidente por si e em si mesma significa que a condição dessa evidência é encontrada unicamente na percepção interna. Se a cognição que acompanha o ato fosse um segundo ato distinto, um segundo fenômeno psíquico, ou, noutros termos, se a sua relação com o objeto fosse interpretada em termos de causa e efeito, então a cognição não seria evidente em si e por si mesma, mas em virtude de outra coisa que seria a causa da evidência da segunda. O conhecimento de nossos próprios

atos é imediatamente evidente porque o objeto e o ato estão completamente fundidos na percepção interna, isto é, o objeto do nosso conhecimento e o nosso conhecimento desse objeto são idênticos no âmbito do autoconhecimento, não existindo uma diferença real entre o que conhece e o que é conhecido.

Deste modo, como escreve Valero (2012, p. 62), “a unidade da consciência se mostra conectada com a teoria da percepção interna de tal modo que não é possível abordar uma sem a outra” precisamente porque a unidade da consciência se revela como a condição ontológica da possibilidade dos juízos infalíveis da percepção interna. Como explica Antonelli (2002, p. 15), os juízos da percepção interna são os únicos imediatamente evidentes na medida em que a percepção interna é totalmente identificada com o seu objeto, pois a percepção interna não é um ato distinto de reflexão direcionado a um ato psíquico, mas sim uma direção intencional que caracteriza, como componente secundário, cada ato, isto é, a consciência que acompanha cada ato é encontrada no próprio ato como momento ou parte não-independente do próprio ato, o que torna a percepção interna imediatamente evidente precisamente porque nela o sujeito e o objeto, o ser e o aparecer, o que conhece e o que é conhecido, coincidem completamente. Neste sentido, é possível afirmar uma íntima relação entre a estrutura ontológica e a estrutura epistemológica do fenômeno psíquico, na medida em que a estrutura ontológica do fenômeno psíquico é o que possibilita o caráter epistemológico distinto do seu conhecimento, isto é, a evidência imediata, cuja condição é a unidade entre a percepção interna e o seu objeto.

Essa característica da fusão entre a consciência primária e a consciência secundária, entre a representação e a representação da representação, entre a cognição interna e o objeto cognoscível, é o ponto a partir do qual a discussão sobre a unidade da consciência é iniciada. O fato

de que mesmo no simples estado de ver uma cor é possível distinguirmos dois objetos, isto é, o objeto primário e o objeto secundário, e o fato de que esse objeto secundário é consciente de ao menos duas maneiras, a saber, representativa e cognitivamente, indica um certo grau de complexidade e multiplicidade presente até mesmo em nossos estados mais simples.

Brentano, além disso, aponta ainda um terceiro modo de consciência presente em nós. Há não somente uma representação e um juízo direcionados ao objeto secundário, mas também um sentimento, isto é, um prazer ou um desprazer o qual nós sentimos em direção ao ato, como quando escutamos uma bela melodia e apreciamos o nosso ouvir. Neste caso, mais uma vez não se torna necessária uma duplicação do ato, pois o sentimento direcionado ao objeto secundário não se trata de um segundo ato distinto do primeiro, pelo contrário, assim como a representação e a cognição interna, o sentimento interno que acompanha o ato está fundido com o seu objeto, ou seja, a representação, o juízo e o sentimento interno são partes do próprio fenômeno psíquico. Assim, em cada estado psíquico está contido uma representação, um juízo e um sentimento interno, o que torna a estrutura de um simples ato de ver demasiadamente complexa (composta). Em outras palavras, o fenômeno psíquico está consciente de uma maneira tríplice, isto é, representativa, cognitiva e afetivamente, o que torna um simples estado um estado complexo. Brentano, no entanto, insiste que essa falta de simplicidade não implica na falta de unidade:

Nossa investigação mostrou que onde quer que haja atividade mental há uma certa multiplicidade e complexidade. Mesmo no estado mental mais simples, um objeto duplo está imanentemente presente. Pelo menos um des-

ses objetos é consciente de mais de uma maneira: não é simplesmente o objeto de uma apresentação, mas também de um julgamento e [de um sentimento]. Mas esta falta de simplicidade não foi uma falta de unidade. A consciência do objeto primário e a consciência do objeto secundário não são fenômenos distintos, mas dois aspectos de um único e mesmo fenômeno unitário; nem o fato de o objeto secundário entrar em nossa consciência de várias maneiras eliminou a unidade da consciência. Nós os interpretamos, e tivemos que interpretá-los, como partes de um ser real unificado. (BRENTANO, 1995a, p. 155, tradução nossa)

A tese brentaniana implica, portanto, na simultânea complexidade e unidade da consciência. Na mesma medida em que estamos lidando com uma complexidade – porque falamos de uma multiplicidade de fenômenos psíquicos, como a representação, o juízo, o sentimento interno e o ato de ver –, estamos lidando com uma unidade – isto é, a unidade entre a consciência secundária e a consciência primária. No caso da percepção interna, a representação, o juízo e o sentimento formam um único fenômeno psíquico junto com o ato direcionado a um objeto. Assim, por exemplo, quando vemos uma cor, a representação, o juízo e o sentimento interno são partes do próprio fenômeno psíquico de ver uma cor. Não estamos falando de uma multiplicidade de coisas ou fenômenos psíquicos, mas de uma única coisa, um único fenômeno psíquico, o ver, o qual é um ato composto de uma multiplicidade de partes.

Mas a relação entre a consciência primária e secundária – a representação e a representação da representação, por exemplo – é somente uma instância da simultâ-

nea complexidade e unidade da consciência, pois essa característica se estende também para a totalidade da nossa consciência. As nossas experiências são, em sua maioria, complexas, envolvendo mais de um fenômeno psíquico. Geralmente quando nós vemos uma cor nós também estamos escutando algum som, sentindo certos odores e sensações táteis como calor e frio, ou pensando sobre alguma coisa. Suponhamos que nós estejamos no parque, observando alguns pássaros no céu enquanto escutamos o canto dos pássaros, sentimos o aroma da grama e a sensação do vento na pele, e pensamos em uma viagem que teremos que fazer no próximo final de semana. Nessa experiência relativamente comum, existe uma multiplicidade de fenômenos psíquicos ocorrendo ao mesmo tempo. Essas diferentes experiências, contudo, não são vivenciadas isoladamente, mas simultaneamente. Apesar de seu caráter de multiplicidade, nós ainda estamos lidando com uma única experiência, isto é, a experiência de estar no parque, vendo e escutando os pássaros, etc. Os nossos fenômenos psíquicos de ver, escutar, sentir e pensar formam, de acordo com essa teoria brentaniana, um fenômeno psíquico único, isto é, uma unidade de consciência, onde é possível distinguirmos uma multiplicidade de partes, como os atos de ver, escutar, sentir e pensar, e a percepção interna que acompanha esses atos.

Isso não significa, como veremos, que esses fenômenos psíquicos sejam idênticos, pelo contrário, eles são essencialmente diferentes entre si – uma coisa é representar um objeto, outra é sentir algo por um objeto –, mas apenas que a consciência é uma unidade composta de diferentes fenômenos psíquicos, os quais possuem diferentes modos de conexão e relação para a composição de um todo – a unidade da consciência. De maneira análoga a como a representação da representação – a consciência secundária – não pode existir isoladamente da representação – a cons-

ciência primária –, um sentimento não pode existir separadamente de uma representação, pois sempre que sentimos amor ou ódio nós amamos ou odiamos alguma coisa. A consciência, portanto, é complexa, no entanto, ela possui uma unidade. Assim, é possível falarmos basicamente de uma unidade complexa de consciência, compreendendo-se como uma unidade complexa uma unidade que pode ser composta de múltiplas partes não-independentes do todo. No próximo capítulo trataremos especificamente do tema da unidade da consciência, explicitando a forma com que Brentano a concebe em 1874, e o contexto filosófico a partir do qual ele se refere para afirmar uma unidade complexa de consciência.

CAPÍTULO 3

UNIDADE DA CONSCIÊNCIA

1. O problema da unidade da consciência

No segundo capítulo reconstruímos o argumento da unidade da consciência no que se refere a unidade entre o ato psíquico e a percepção interna desse ato, mostrando ainda a sua importância para a explicação da evidência imediata da percepção interna. O ato e a percepção interna não são dois fenômenos psíquicos distintos, mas sim dois aspectos de um mesmo fenômeno psíquico. Mas, como vimos, a unidade entre o ato e a percepção interna é somente uma instância das simultâneas unidade e complexidade da consciência, sendo essa uma característica que se estende até a totalidade de nossa vida psíquica, que, em sua maioria, é sempre complexa, envolvendo mais de um estado psíquico e não apenas um. E apesar dessa complexidade manifesta, os nossos fenômenos psíquicos sempre nos aparecem internamente como uma unidade. O problema que se segue a partir disso é: como essas partes se relacionam entre si? E como algo composto de múltiplas partes é capaz de formar uma unidade? Como devemos entender essa unidade? E como devemos compreender a natureza dessas partes?

O tema da unidade da nossa vida psíquica em Brentano remete a *Psicologia de Aristóteles*, assumindo o seu maior grau de expressão histórica na *Psicologia Descritiva*, onde se consolida uma disciplina particular da psicologia cujo objetivo é determinar os elementos últimos da consciência humana e os modos que estes se combinam para a composição do todo. Na *Psicologia de Aristóteles*, o filósofo se preocupa primariamente em explicar a doutrina do intelecto agente, o qual o Estagirita dedica poucas palavras no terceiro capítulo do seu tratado sobre a alma, onde

afirma que este intelecto é separado, impassível e sem mistura. Albertazzi (2006, p. 65) explica que a intenção de Brentano na sua tese de 1867 consistia em esclarecer a origem de nossas primeiras cognições intelectuais e abordar este aspecto da concepção aristotélica da alma do ponto de vista do todo e suas partes, e, enquanto tal, a sua preocupação se mantinha voltada à relação entre a lógica, a metafísica e a psicologia, mas agora introduzindo o tema da mereologia, isto é, das diferentes relações entre as partes da alma humana.

Na tese de habilitação de Brentano é possível reconhecer uma primeira descrição de relação mereológica – isto é, uma descrição de relação entre partes e todo – no que diz respeito a relação de dependência entre as partes da alma humana – vegetativa, sensitiva e intelectiva. No ser humano encontram-se reunidas as potências vegetativas, sensitivas e intelectivas em uma única alma, as quais formam a unidade da vida humana durante a sua subsistência na terra. Essas potências, porém, apresentam uma relação de dependência, sendo capazes de separar-se uma das outras. As plantas, por exemplo, exibem apenas as potências vegetativas, enquanto os animais apresentam também as sensitivas, mas não as intelectivas. A alma sensitiva depende da vegetativa, assim como a alma intelectiva depende da sensitiva, deste modo, assim como a alma sensitiva não se encontra sem a vegetativa, a alma intelectiva não se encontra sem a sensitiva. Portanto, encontramos aqui a descrição de uma relação estrutural que pretende valer para todo ser vivo, onde, caso se apresente certa potência, se encontrará outra mais básica que estará sobre a sua base, como as potências sensitivas têm as potências vegetativas como base.

A alma humana, contudo, tem uma peculiaridade que a distingue das almas dos animais e das plantas, a saber, o fato de que há nela uma parte que é separável da matéria, nomeadamente o intelecto agente. Enquanto a

alma sensitiva constitui uma unidade em sua relação com a vegetativa, a parte intelectual da alma humana pode separar-se das outras partes e desprender-se delas ao morrer, mantendo a continuidade da vida após a decomposição do corpo. Brentano estava se opondo especialmente a interpretação de Eduard Zeller.

A disputa entre Brentano e Zeller pode ser compreendida basicamente como uma ressuscitação da disputa entre Tomás contra os Averroístas durante a Idade Média, os quais afirmavam que o intelecto era um mesmo para todos os homens, e, deste modo, acreditavam que após a morte todas as almas racionais eram dissolvidas em um único intelecto universal e que, assim, a imortalidade coletiva dos homens estaria garantida pela unidade do intelecto de Deus. O grande problema com a concepção averroísta é que ao eliminar a preservação da identidade pessoal, segue-se que a alma não poderá receber as suas recompensas ou castigos na vida após a morte. A imortalidade da alma, neste sentido, era como uma condição necessária para a moralidade, e negar o princípio da imortalidade pessoal significava desafiar as bases de toda moralidade que determinavam o fundamento último da responsabilidade individual.

Como é de se esperar a partir disso, o tratamento do tema da unidade da vida psíquica e a relação entre suas partes requer uma nova abordagem na sua psicologia de 1874, embora, como afirmam Antonelli e Boccaccini (2022, p. 132), seja muito provável que Brentano trataria do tema da imortalidade da alma no último capítulo de PES de maneira muito semelhante à como fez na sua tese de Habilitação de 1867, isto é, “com a tese de uma interação entre a dimensão psíquica e a dimensão corporal, sem prejuízo da prioridade e autoridade espiritual: autonomia que garante a possibilidade da atividade psíquica após a desintegração do corpo”.

Não por acaso, o primeiro momento em que Brentano toca (indiretamente) no tema da unidade da consciência em 1874 é a partir do *status quaestionis* da imortalidade da alma na medida em que se admite que o objeto da psicologia não é a alma, mas sim os fenômenos psíquicos. Brentano (1995a, p. 17) afirma que a questão da imortalidade da alma não perde o seu sentido somente porque negamos a existência de um portador dos fenômenos psíquicos, pois sem ou com uma alma substancial é inegável que existe certa continuidade da nossa vida psíquica na terra, e, portanto, se alguém nega a existência da substância, ele deve assumir que essa continuidade não requer um portador substancial, explicando-a, portanto, de alguma outra maneira. Segue-se que o problema sobre a continuidade da vida após a morte não será mais a imortalidade da alma, senão a imortalidade da vida psíquica após a desintegração do corpo.²¹

Mas uma vez que a psicologia de 1874 visa ser uma ciência de fenômenos psíquicos com base na experiência e na percepção interna, não admitindo, como vimos, o pressuposto de uma alma enquanto portador substancial dos fenômenos psíquicos, e se classificando, grosso modo, como uma “psicologia sem alma” (TEXTOR, 2021), é necessário um esforço para se compreender em que sentido o filósofo buscava falar de unidade da consciência, senão enquanto a unidade de um portador dos fenômenos psíquicos ou *self*.

²¹ É importante lembrarmos que, embora o capítulo de PES sobre a imortalidade da alma nunca tenha sido publicado ou escrito, o programa da psicologia empírica de Brentano era também um programa de fundamentação de uma metafísica empírica. Neste sentido, o comprometimento de Brentano com as questões fundamentais da filosofia, como a existência de Deus e a imortalidade da alma, é fundamental e constante ao longo da sua vida.

A primeira vez em que a unidade da consciência é tratada como tema em PES ocorre quando ela é apresentada como uma das características dos fenômenos psíquicos. Assim como os fenômenos psíquicos são sempre percebidos na percepção interna, e assim como os fenômenos psíquicos sempre contêm algo em si como objeto, os múltiplos fenômenos psíquicos de visão, audição, pensamento, etc., sempre aparecem na percepção interna como uma unidade. Assim como em todos os outros casos os fenômenos psíquicos são caracterizados em contraposição aos fenômenos físicos, também neste caso se trata de uma característica dos fenômenos psíquicos que os fenômenos físicos não apresentam. Brentano (1995a, p. 96) diz: “os múltiplos fenômenos psíquicos que aparecem para nós na percepção interna sempre aparecem como uma unidade, enquanto o mesmo não é verdadeiro com respeito aos fenômenos físicos que nós apreendemos simultaneamente através da chamada percepção externa”.

Certamente nós percebemos múltiplos fenômenos físicos simultaneamente, como uma cor, um som ou uma temperatura, mas o fato de que nós percebemos esses fenômenos físicos simultaneamente não significa que todos pertencem necessariamente a uma mesma coisa. Eu posso estar percebendo o som de uma coisa e vendo a cor de outra, o fato de que eu as percebo simultaneamente não garante que a cor e o som pertencem a uma mesma unidade. É possível assinalarmos cada um desses fenômenos físicos a uma coisa diferente e individual, mas, também neste caso, tampouco essas coisas individuais formam uma unidade real entre elas, senão unidades distintas e independentes, capazes de subsistir por si e em si mesmas. Por outro lado, Brentano (1995a, p. 97) afirma que nós somos forçados a considerar a multiplicidade de fenômenos psíquicos, como o ver, o ouvir, o pensar, o querer e a percepção interna, “como partes de um único fenômeno no qual eles estão contidos, como uma coisa única e unificada”.

Já vimos como as simultâneas complexidade e unidade da consciência se manifestam no âmbito da percepção interna, onde há uma unidade entre o sujeito e o objeto, mas essa trata-se meramente de uma instância de uma característica que se estende a todos os fenômenos psíquicos. Toda a nossa vida psíquica, apesar de sua multiplicidade, forma uma unidade. A consciência possui unidade, porém, não é simples, mas complexa. Brentano, conseqüentemente, argumentará que a concepção de unidade da consciência não implica em sua simplicidade. Os conceitos de unidade e simplicidade não são intercambiáveis, e, sendo assim, é possível falarmos de partes de uma unidade, mais especificamente de fenômenos psíquicos como partes de uma unidade – um todo – de consciência, e de relações e conexões entre essas partes para a composição desse todo. Mas essa concepção de unidade da consciência como uma unidade capaz de conter em si uma multiplicidade de partes é contraditória com o conceito clássico de unidade da alma – de acordo com o qual a unidade da alma implica necessariamente em sua simplicidade e, portanto, indivisibilidade ou ausência de partes. Em razão disso, o filósofo afirma que os psicólogos confundiam unidade com simplicidade, dizendo que se percebiam internamente como algo absolutamente simples. Por isso era necessário para o filósofo insistir não somente na simultânea complexidade e unidade da consciência, mas especialmente na não-intercambialidade entre os conceitos de unidade e simplicidade.

Brentano se refere mais especificamente a uma opinião comum entre os modernos de que a alma, uma vez que é diferente do corpo, é uma coisa absolutamente simples e, portanto, única e indivisível, ao contrário do corpo, que, além de mudar constantemente, pode ser dividido infinitamente. Comumente o contexto da teoria brentaniana da unidade da consciência é associado somente com Descartes e Hume devida às referências diretas do filósofo a

esses autores, com nenhuma referência ao contexto anterior sobre a unidade da consciência na história da filosofia. Mas esse se tratava de um argumento muito antigo na filosofia, chamado de “o argumento da simplicidade da alma”, o qual encontra as suas origens no *Fédon* de Platão, onde Sócrates descreve a alma como incomposta, indivisível e indissolúvel. Mijuskovic (1974) foi o primeiro a sintetizar a história do argumento da simplicidade da alma, e, de acordo com ele, a estrutura do argumento permaneceu idêntica: a natureza da alma consiste em seu poder de pensamento; o pensamento, uma vez que é imaterial, é inextenso, isto é, simples, e o que é simples é (a) sem partes, (b) indestrutível, (c) uma unidade e (d) uma identidade. Ao longo da modernidade, contudo, o conceito clássico de substância como portadora de propriedades, que sustentava a ideia tradicional de uma alma substancial simples e imortal, começou a sofrer uma crítica, porque (i) a unidade ou identidade da substância não compreende todos os tipos de identidade, (ii) a experiência não nos releva nenhuma substância, e (iii) o conceito de substância como portadora de múltiplas propriedades é contraditório, pois como algo único e idêntico a si mesmo é capaz de conter uma multiplicidade de propriedades diferentes e contrárias?

No que se segue vou reconstruir o contexto do argumento da simplicidade da alma e sua relação com a unidade da consciência, culminando no processo de crítica ao conceito clássico de substância em Locke e Hume. O motivo dessa reconstrução é simples: por que Brentano afirma que os psicólogos confundiam os conceitos de unidade e simplicidade? Por que é importante para ele negar que os conceitos de unidade e simplicidade não são intercambiáveis e, portanto, que a unidade da consciência não implica em simplicidade? Porque ao longo da história da filosofia os conceitos de unidade e simplicidade estavam entrelaçados?

dos, especialmente no que diz respeito às provas da imortalidade da alma, e Brentano estava consciente dessa tradição, afirmando que a hipótese de que a consciência é algo que consiste em uma multiplicidade de partes “ parece contradizer o ensinamento antigo de que a alma é algo estritamente uniforme e completamente simples” (BRENTANO, 1995b, p. 13). Ao se referir àqueles que “se percebem na consciência interna como algo simples”, o filósofo está claramente se referindo à tradição cartesiana, e ao dizer que outros contestaram a sua simplicidade, descrevendo o eu como um “feixe de representações (*Vorstellungen*)”, ele está claramente se referindo a Hume²². Durante o capítulo sobre a unidade da consciência em PES, a discussão será com Herbart, que enxergava uma contradição no conceito clássico de substância como portadora de substância que deveria ser esclarecida através de uma crítica feita na metafísica.

²² Como acontece frequentemente em outros casos, aqui também a unidade é confundida por muitos psicólogos com simplicidade; como resultado, eles sustentam que se percebem na consciência interior como algo simples. Outros, ao contestarem com razão a simplicidade desse fenômeno, ao mesmo tempo negaram sua unidade. Os primeiros não puderam manter uma posição consistente porque, assim que descreveram sua vida interior, descobriram que estavam mencionando uma grande variedade de elementos diferentes; e os últimos não puderam evitar involuntariamente testemunhar a unidade dos fenômenos mentais. Eles falam, como os outros, de um "eu" e não de um "nós" e, às vezes, descrevem isso como um "feixe" de fenômenos e, outras vezes, com outros nomes que caracterizam uma fusão em uma unidade interior. (BRENTANO, 1995a, p. 97, tradução nossa)

2. Simplicidade da alma: imortalidade da alma e unidade da consciência

Ao longo da história da filosofia, desde os seus primórdios até a modernidade, estava envolto no argumento da simplicidade da alma os temas da imortalidade da alma e da unidade da consciência, enquanto dois argumentos não claramente distinguidos (MIJUSKOVIC, 1974, p. 26). As origens últimas desse argumento se encontram no *Fédon* de Platão, onde o filósofo pretende provar a imortalidade da alma a partir de dois pressupostos fundamentais: (i) a partir da afirmação de que a alma não é uma coisa composta, mas simples, e, portanto, não passa pelo processo de dissociação das partes, como nos casos das coisas compostas; (ii) a partir da afirmação de que a alma é da mesma natureza das ideias – as quais não mudam e são eternas. Essas afirmações pressupõem uma certa distinção entre o corpo e a alma. A alma tem mais semelhança com o que sempre se conserva como o mesmo – as ideias – do que com o que varia constantemente, e o corpo tem mais semelhança com o que é visível, o que varia e não é idêntico nem com relação às outras coisas e nem consigo mesmo. Portanto, a alma se assemelha mais ao divino, ao eterno e ao imortal, e o corpo, ao mortal, ao composto e ao dissolúvel. Platão também oferece um segundo argumento de acordo com o qual a alma é imortal porque o conhecimento é uma reminiscência, ou seja, um reconhecimento de ideias anteriormente conhecidas enquanto a alma estava separada do corpo e conhecia as ideias de forma pura.

Essa dualidade entre a imortalidade da alma e a unidade da consciência se encontra mais expressamente pela primeira vez em Plotino, onde o argumento da simplicidade cumpre com dois objetivos: (i) provar que a alma é imortal e (ii) provar que a consciência é uma unidade imaterial (MIJUSKOVIC, 1974, p. 8). Plotino postula a uni-

dade da consciência com o objetivo de combater o materialismo dos estoicos e dos epicuristas, os quais consideravam a sensação como o resultado da configuração e do movimento de partículas no espaço. Contra isso, o neoplatônico defende que somente uma simplicidade incorpórea é capaz de constituir a condição necessária para a unidade da consciência, pois, inspirando-se na doutrina aristotélica do senso comum, o filósofo afirma que somente se a alma é uma unidade e, portanto, imaterial, inextensa e simples, surge a possibilidade de os diversos conceitos serem juntados em um juízo único pertencendo a uma alma idêntica. Se, por exemplo, não houvesse um centro da consciência, então as diversas sensações não poderiam pertencer a um mesmo ser, ao invés disso, elas pertenceriam a consciências diversas e separadas (MIJUSKOVIC, 1974, p. 9).

No início da Idade Média, o argumento da simplicidade da alma perde a sua força, retornando somente no período tardio com as discussões entre os filósofos helenistas e os padres da Igreja, no entanto, neste contexto o seu uso era restrito quase que exclusivamente à imortalidade da alma e não mais à unidade da consciência (MIJUSKOVIC, 1974, p. 11). O argumento da imortalidade da alma estava baseado no caráter imaterial e inextenso do pensamento, implicando necessariamente na natureza simples e, portanto, indestrutível da alma. A discussão assume o seu mais alto grau durante o Renascimento Italiano, onde a polêmica se expressava em duas posições: (a) uma primeira - representada na figura de Lorenzo Valla (1407-1457) - que afirmava que era possível provar racionalmente que a alma é naturalmente mortal e corruptível, uma vez que a alma é inseparável do corpo; (b) e uma segunda - representada na figura de Marsilio Ficino (1433-1499) - que mantinha que a alma era diferente do corpo, e, enquanto tal, a imortalidade individual poderia ser racionalmente demonstrada a partir do caráter inextenso e imaterial da substância pensante (MIJUSKOVIC, 1974, p. 18).

Além disso, existia uma ampla discussão entre os aristotélicos a respeito da imortalidade da alma devido ao fato de o Estagirita conceber o homem como uma substância composta de corpo e alma, mas ao mesmo tempo afirmar a possibilidade de uma parte da alma existir sem o corpo.

Mijuskovic (1974, p. 27) afirma que durante os séculos XVII e XVIII, foram os filósofos ingleses que formularam as implicações do argumento da simplicidade da alma, em conexão com: (a) a imortalidade da alma; (b) a condição transcendental da unidade da consciência, culminando na investigação de Kant na *Crítica da Razão Pura*; (c) e suas consequências em termos de identidade pessoal, como explorado em Locke e Hume. Mijuskovic (1974, p. 23) identifica John Smith (1618-1652) como o verdadeiro fundador do argumento da simplicidade da alma entre os ingleses. Smith inspirou-se majoritariamente nos escritos de Plotino, argumentando que a imortalidade da alma humana poderia ser provada racionalmente e que as verdades básicas da religião poderiam ser demonstradas *a priori*. Novamente, o argumento da imortalidade da alma e da unidade da consciência se entrelaçavam no argumento da simplicidade da alma. O que prova a existência dessas entidades simples imateriais é que somente através da pressuposição de uma entidade simples, como um princípio unificador, é possível dar conta da unidade da consciência que caracteriza o nosso pensamento e que constitui a condição essencial da possibilidade do juízo (MIJUSKOVIC, 1974, p. 26).

Descartes será um continuador dessa tradição, contudo, os seus argumentos estavam mais relacionados com a imortalidade da alma do que especificamente com a unidade da consciência (MIJUSKOVIC, 1974, p. 27). Em suas *Meditações*, o filósofo não se utiliza primeiramente do argumento da simplicidade para provar a imortalidade da alma, embora ele tenha consciência dele, mas sim da sua

distinção entre a alma e o corpo como substâncias essencialmente distintas. Segundo Cottingham (1992, p. 238), a declaração de Descartes não é que o seu dualismo é necessário para a imortalidade da alma, senão que ele é suficiente para estabelecer-lo: a imortalidade da alma seguir-se-á do estabelecimento da independência da alma em relação aos nossos corpos. Uma vez que a nossa ideia de pensamento é separada e distinta do nosso conceito de corpo, e uma vez que a natureza da alma é determinada a partir do único atributo essencial do pensamento – enquanto o da substância corpórea é a extensão –, segue-se que a alma é uma substância distinta capaz de existir separadamente do corpo. Descartes, entretanto, realiza mais uma tentativa de demonstrar a imortalidade da alma – após as *Objeções* – baseada na indivisibilidade ou simplicidade da alma. A alma, enquanto uma substância pensante, é inextensa, e o que é inextenso é indivisível, ou seja, sem partes, incomposto. Ora, o que é indivisível não pode ser destruído, uma vez que a destruição é a dissolução do composto. Portanto, a alma, visto ser uma unidade, isto é, simples e, portanto, sem partes, é imortal.

Descartes considerava que o aristotelismo vigente a partir da tradição escolástica não era suficiente para estabelecer a verdade da imortalidade da alma (COTTINGHAM, 1992, p. 239). Na concepção aristotélica de alma há uma conexão integral entre alma e corpo e uma intrínseca relação entre os conceitos de alma, movimento, ser vivo e ser animado. Aristóteles define a alma como a forma, a atividade primeira, a primeira atualidade de um ser vivo, e considera como ser vivo todos aqueles seres que nascem, crescem e morrem, se alimentam e se reproduzem, e possuem as faculdades da sensação e do pensamento. No universo mecanicista cartesiano, pelo contrário, não há espaço para uma diferença intrínseca entre matéria viva (com alma) e matéria morta (sem alma), uma vez que toda

a matéria do universo é uma e a mesma, sendo a sua característica essencial exclusivamente a extensão. Descartes considera que o corpo não é mais que uma máquina e a partir disso conclui que a morte nunca ocorre pela ausência da alma, mas somente em razão da cessação do funcionamento das principais partes do corpo, assim como quando uma máquina quebra e também o princípio de seu movimento cessa.

Por outro lado, o argumento cartesiano acerca da unidade da consciência estava associado com o caráter de simplicidade da coisa pensante, onde, como indica Brentano, estava contida a confusão entre os conceitos de unidade e simplicidade, de acordo com o qual certos filósofos se percebiam como uma substância simples. Descartes afirma que ao considerar a si mesmo na medida em que é apenas uma coisa que pensa, ele não pode distinguir em si nenhuma parte, mas apreende a si mesmo como uma coisa única. O problema que o filósofo precisa lidar a partir disso é como explicar a multiplicidade de manifestações que encontramos na alma, tal como o representar, o julgar e o querer. Mas uma vez que ele concebe o pensamento como o único atributo essencial da alma, segue-se a conclusão de que essas manifestações (da alma) não passam de modos de pensar, isto é, modos do único atributo essencial da coisa pensante.

2.1. Identidade pessoal e unidade da consciência

Ao longo da modernidade, o tema da unidade da consciência estará intrinsecamente relacionado com o tema da unidade ou identidade da pessoa, e o tema da imortalidade da alma ou será desconsiderado como relevante para a filosofia devido aos limites do conhecimento humano, ou será considerado como uma questão de fé. A partir de Descartes e Locke ocorre uma virada de interesse nas questões

filosóficas que marcará todo o decorrer da modernidade, isto é, a passagem do interesse a respeito de problemas metafísicos, como “quais são os primeiros princípios da realidade?” e “é possível provar a existência de Deus e a imortalidade da alma?”, para o interesse a respeito de problemas epistemológicos, como “o que o homem é capaz de conhecer?”, “quais são os limites do conhecimento?” e “como nós conhecemos?”.

Neste sentido, o que os filósofos se questionarão sobre a identidade pessoal durante a modernidade é o que faz com que nós sejamos e nos reconheçamos como os mesmos ao longo do tempo, isto é, o que conserva a nossa identidade e o que unifica as nossas diversas experiências. Nós experimentamos uma diversidade de experiências e estados psíquicos ao longo da nossa existência, mas o que garante que nós somos os mesmos que vivenciaram essas diferentes experiências em diferentes tempos? O que faz com que eu seja a mesma pessoa ao longo da vida? Existe alguma propriedade essencial que preserva a minha identidade ao longo do tempo? No caso da tradição cartesiana-racionalista, a identidade da pessoa era identificada com a unidade e identidade da substância pensante. O que faz com que eu seja o mesmo é o fato de a minha alma ser a mesma, e o fato de que eu sou idêntico a minha alma também garante a minha identidade após a morte. O que confere unidade aos meus diferentes estados psíquicos é a alma, que, enquanto substância, é portadora desses vários estados, como um suporte, de maneira semelhante a como as substâncias possuem acidentes ou propriedades.

Essa era a chamada ideia clássica de substância, de acordo com a qual as coisas no mundo são certas substâncias portadoras de propriedades. Neste momento, por exemplo, eu percebo na minha frente um conjunto de propriedades como ser cilíndrico, ser preto, ser de plástico, etc. Ora, o que une essas diferentes propriedades? A ideia clássica de substância diz: uma coisa que está em cima da

mesa, a saber, uma garrafa, que é cilíndrica, preta, composta de plástico, etc. Essa coisa, essa garrafa, é o que se denomina na ideia clássica como substância. A garrafa é um conjunto de propriedades que contém essas e outras características que concebemos como propriedades de uma mesma e única substância, isto é, a garrafa. Essa mesma substância pode ter diferentes propriedades ao mesmo tempo – ser cilíndrica e preta – e pode conter propriedades diferentes e incompatíveis em diferentes tempos – ser nova e velha. De maneira semelhante, no âmbito da nossa vida interior também nos deparamos com uma multiplicidade de manifestações, como pensamentos, memórias, sentimentos, desejos e vontades, e atravessamos uma multiplicidade de modificações de estados internos, da tristeza para a alegria, da raiva para a calma, do prazer para a dor, etc., no entanto, também aqui insistimos que se trata de um mesmo eu (ou uma mesma alma) que tem esses diferentes estados, mantendo-se idêntico através do tempo como o mesmo e único portador das experiências.

No domínio dos eventos e estados mentais, encontramos algo que é análogo aos conjuntos de propriedades. Há um conjunto de uma percepção visual de uma tela de computador, uma percepção auditiva de um ruído de batida, um desejo por um café aqui e agora. O que une esses eventos e estados mentais em um único conjunto? O que une outros eventos e estados mentais em conjuntos diferentes? A *Ownership View* é análoga àquela sobre conjuntos de propriedades: fenômenos mentais simultâneos formam um conjunto se, e somente se, pertencerem a uma e mesma substância mental: uma alma ou um eu. Agora, se existem substâncias mentais, elas não têm atos mentais no sentido de que meu livro tem uma cor específica. Atos

mentais não são propriedades como cores. 'Ter' não é aqui, portanto, o 'ter' da instância de propriedade; é explicado em termos de dependência ontológica (Ver Hume 1739/40, 233 e Brentano 1874 I, 8 (4)). As substâncias mentais sustentam eventos e estados mentais: estes últimos dependem para sua existência de uma substância mental, enquanto a substância mental pode existir independentemente dos estados e eventos mentais específicos que possui. Uma substância, por sua vez, é 'algo que pode existir por si só' (Hume 1739/40, 233). (TEXTOR, 2013, p. 70, tradução nossa)

Muitos dos filósofos contemporâneos de Descartes, Locke e Hume estavam comprometidos com visões metafísicas. Aqueles que argumentavam que o pensamento humano ocorria em uma substância material excluía a existência de substâncias pensantes imateriais – afirmando, assim, a possibilidade de a matéria pensar –, e aqueles que argumentavam que o pensamento tomava lugar numa substância imaterial excluía a possibilidade de a matéria pensante ser a base do pensamento humano – afirmando, assim, a impossibilidade de a matéria pensar (BOEKER, 2017, p. 349). Locke representa uma primeira etapa de crítica ao conceito clássico de substância. Hume representa uma posição ainda mais consequente nesse processo. Com a crítica moderna ao conceito de substância como portadora de propriedades, a continuidade da vida psíquica ao longo do tempo e a unidade das experiências necessitava ser explicada de outra forma, senão a partir do pertencimento comum destes estados a uma mesma substância. Brentano dialoga diretamente com Descartes, Hume e Herbart. Já abordamos Descartes no contexto da discussão sobre a imortalidade e a simplicidade da alma e vimos como a unidade da alma era explicada de maneira

correlacionada com a sua simplicidade. No que se segue focaremos em apresentar as teorias de Locke e Hume sobre a identidade pessoal com o objetivo de esclarecer o contexto da crítica moderna ao conceito clássico de alma e substância.

2.2. John Locke

Na sessão do *Ensaio* sobre identidade pessoal, Locke desenvolve uma distinção anteriormente inexistente entre os seus contemporâneos entre pessoa, homem e substância. O filósofo afirma que é necessário nos perguntarmos primeiramente se os termos “pessoa”, “homem” e “substância” se referem a ideias distintas para então considerarmos a que estamos nos referindo quando falamos da identidade da pessoa, do homem e da substância. Os pensadores antecedentes a Locke comumente utilizavam o termo “alma” para se referir a uma substância pensante, independente de esta ser material ou imaterial, mas sem distinguir entre pessoa, alma e substância. Conforme explica Boeker (2017, p. 5), o filósofo inglês adiciona um novo esclarecimento com a sua distinção entre pessoa, homem e substância que torna possível e significativo se perguntar se uma pessoa pode continuar a existir apesar de uma mudança de substância, e se uma ou mais pessoas podem habitar uma mesma substância através do tempo.

O problema sobre a identidade pessoal consistia basicamente em explicar a nossa identidade através do tempo e através de diversas modificações que experimentamos na vida psíquica. Segundo Locke, a tradição racionalista-cartesiana trouxe como consequência a redução da identidade pessoal à identidade da substância. Ser uma mesma pessoa significava ser uma mesma substância cujo atributo essencial consistia no pensamento – uma substância que se afirmava ser percebida internamente como absolutamente simples e idêntica a si mesma através do

tempo. Mas o que deveria acontecer com a nossa identidade nos momentos em que não estamos pensando, como enquanto estamos dormindo? E caso aceitemos a imortalidade da alma, então como se preservariam as identidades das diferentes pessoas após a morte e como lhe seriam entregues as suas devidas recompensas e castigos? Locke reconhecerá que o grande problema com a concepção racionalista-cartesiana é que ela pressupõe que a unidade da substância compreende todo tipo de identidade, incluindo a identidade do homem e da pessoa.

De acordo com o filósofo inglês, a identidade do mesmo homem “nada é mais do que a comunhão da mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias de matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade ao mesmo corpo organizado” (LOCKE, 2010, p. 348). A noção de identidade do homem é semelhante a noção de identidade do mesmo animal. Um animal é um corpo vivo organizado, e um mesmo animal é “a mesma vida contínua transmitida às diferentes partículas de matéria, uma vez que estas estão sucessivamente ligadas a esse corpo vivo organizado.” (LOCKE, 2010, p. 439). Uma vez que os termos “homem” e “pessoa” devem se referir a ideias distintas, segue-se que a identidade da mesma pessoa não deve se reduzir a identidade do mesmo homem, ou seja, o fato de sermos um mesmo homem não significa necessariamente que somos a mesma pessoa, portanto, a identidade pessoal deve repousar em outra coisa além da identidade do homem, a saber, a identidade da consciência.

Tendo já explanado em que é que a identidade pessoal consiste, temos de ter em conta o que é que pessoa representa - e que penso tratar-se de um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si

próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem apreender que consegue compreender. Quando vemos, ouvimos, cheiramos, sentimos, refletimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. Portanto, é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de eu. (LOCKE, 2010, p. 442)

Portanto, segundo Locke, a identidade pessoal não consiste em outra coisa além da identidade (ou “mesmice”) da consciência. O que faz com que uma pessoa seja a mesma pessoa perante ela mesma é a identidade da consciência que acompanha cada uma de suas ações e pensamentos. Mas essa identidade não poderia estar fundada na identidade da substância que permanece idêntica através do tempo como a mesma que pensa, raciocina e sente? Locke responde a essa pergunta com um incisivo não, pois o problema é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância que pensa, raciocina e sente sempre na mesma pessoa.

A identidade pessoal depende exclusivamente da identidade da consciência e não da identidade da substância ou da alma. Locke oferece dois argumentos contra a tese de que a identidade pessoal se funda na unidade da substância. Primeiro, a substância na qual o eu consiste em certo momento pode se alterar sem que se altere a identidade pessoal, como quando perdemos um membro –que reconhecemos como parte de nós – e, com ele, a consciência das sensações desse membro, mas não a nossa identidade pessoal (LOCKE, 2010, 445). Segundo, a mesma substância

imaterial, desprovida da mesma consciência, não forma mais a mesma pessoa através da união com um corpo (LOCKE, 2010, p. 449). Todos os filósofos defensores da preexistência eram contrários a essa hipótese (LOCKE, 2010, p. 448), acreditando que se a mesma substância imaterial permanecesse inalterável, então poderiam existir duas pessoas distintas numa mesma substância. Se, por exemplo, eu – a minha pessoa, Gabriel – sou a reencarnação de outra pessoa – por exemplo, um camponês do século XIX –, então é possível que na minha alma existam duas pessoas distintas, embora a minha alma permaneça idêntica.

O problema é que os filósofos que aceitavam a preexistência deviam admitir que a alma não possui qualquer consciência que possa sobreviver ao que fez nesse estado preexistente. Locke (2010, p. 448), neste sentido, oferece um exemplo: se alguém estivesse convencido de que a sua alma tinha sido a alma de Sócrates, não estando ele consciente de quaisquer atos ou pensamentos de Sócrates, será que alguém ainda poderia afirmar que ele era a mesma pessoa que Sócrates? O problema não é se esse alguém tem a mesma alma que outrora existiu em Sócrates – pois isso bem que poderia ser assim –, mas sim se, agora que ele não possui consciência de quaisquer ações de Sócrates, tais ainda podem lhe dizer respeito, isto é, se pode atribuí-las a si próprio como suas, tal como atribui as ações que comete nessa vida.

A teoria lockeana da identidade pessoal se tornou extremamente relevante não somente pela sua novidade, mas também pelas suas consequências em termos morais. Pois, como afirma o filósofo inglês: “Nesta identidade pessoal baseia-se toda a retidão e a justiça de recompensa e do castigo” (LOCKE, 2010, p. 452). Se alguém não partilhar da mesma consciência quando está acordado e enquanto está dormindo, esse alguém não é a mesma pessoa quando está acordado e quando dorme, e, de acordo com Locke, o ato

de punir a pessoa acordada por aquilo que a pessoa adormecida pensou e do qual a pessoa acordada nunca teve consciência seria tão errado como castigar um irmão gêmeo pelo que o seu irmão fez, e do qual o segundo nada sabia.

E caso nós percamos completamente a nossa memória de certas partes da nossa vida, de forma que talvez nunca mais nós voltemos a ter consciência delas, então nós não seríamos mais a mesma pessoa. Ora, mas não dizemos que somos a mesma pessoa que praticou essas ações, e que teve esses pensamentos, dos quais um dia teve consciência, e hoje simplesmente não tem mais? Locke afirma que, o que temos de ter em conta é a que a palavra eu é aplicada, o que, neste caso, “é apenas ao *homem* e que, presumindo-se que o mesmo homem seja a mesma pessoa, também aqui eu facilmente se supõe que representa a mesma pessoa” (LOCKE, 2010, p. 453), pois de fato se trata de um mesmo homem, com a mesma constituição e a mesma aparência externa, mas se for possível ao mesmo homem ter consciências distintas, então não será impossível que em um mesmo homem estejam presentes pessoas distintas em momentos diferentes, cada qual fundada em uma identidade de consciência distinta da outra. Pois ainda que se trate do mesmo homem, não se trata de uma mesma pessoa em tempos diferentes.

2.3. David Hume

Hume será a segunda figura fundamental no desenvolvimento da teoria da identidade pessoal na modernidade, e o filósofo que Brentano reverenciará como aquele que reconheceu a complexidade da consciência e a consequente impossibilidade da sua simplicidade. Locke representa um primeiro momento na crítica e reformulação moderna da ideia clássica de substância como portadora de propriedades. Hume representa uma posição ainda mais

consequente desse processo. A teoria humeana da identidade pessoal é uma consequência bastante direta da sua crítica a ideia clássica de substância como portadora de propriedades.

A objeção de Hume contra a suposição de uma substância como portadora das experiências – seja uma substância material ou imaterial – reside em que nós não temos nenhuma percepção de uma substância, ou seja, a nossa ideia de um eu contínuo, simples e inalterável não encontra nenhuma impressão ou experiência na qual ela poderia estar baseada ou a partir da qual ela poderia ser derivada, portanto, o conhecimento dessa substância, assim como o conhecimento a respeito da constituição dessa substância, isto é, da alma, é algo que escapa dos limites da nossa capacidade de conhecimento. Nós não temos nenhuma impressão constante e invariável que corresponda com a ideia de um eu contínuo e inalterável, além disso, o eu não é concebido para ser uma impressão, mas sim aquilo para o qual as impressões se referem, isto é, enquanto o que permanece o mesmo em todo o curso da nossa existência.

O que existe e o que percebemos efetivamente são apenas percepções que se sucedem continuamente e com uma grande variedade, e não uma substância simples, inalterável e idêntica. Quando nos voltamos para nós mesmos, o que encontramos é somente um conjunto de várias percepções que, no entanto, não têm necessariamente uma conexão entre si. Nós não somos capazes de conhecer a constituição da nossa alma para dizer se ela é uma substância material ou imaterial, pois o que percebemos não é essa substância, mas sim que existe certa continuidade e sucessão da nossa vida psíquica ao decorrer da existência, e com base nisso postulamos uma entidade fictícia que serve para explicar nossa identidade através do tempo.

Quanto a mim, quando penetro mais intimamente naquilo a que chamo eu próprio, tropeço sempre numa ou outra percepção particular, de frio ou calor, de luz ou sombra, de amor ou ódio, de dor ou prazer. Nunca consigo apanhar-me a mim próprio, em qualquer momento, sem uma percepção, e nada posso observar a não ser a percepção. [...] atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou colecção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento. [...] A mente é uma espécie de teatro em que diversas percepções fazem sucessivamente a sua aparição; passam, voltam a passar, fogem deslisando e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e situações. Não há propriamente nela nem simplicidade num instante, nem identidade em diferentes instantes, qualquer que seja a propensão natural que tenhamos para imaginar esta identidade e simplicidade. A comparação do teatro não deve induzir-nos em erro. São apenas as sucessivas percepções que constituem a mente, e não temos a noção mais longínqua do lugar em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que é composta. (HUME, 2012, p. 300-301)

Hume acredita que a existência contínua das percepções não passa de uma invenção de um novo princípio que serve para ligar os objetos uns aos outros e impedir a sua interrupção ou variação. A noção de uma alma, um eu ou uma substância como portadora de propriedades serve somente para mascarar essa variação, isto é, com a invenção de uma entidade fictícia – a alma substancial – que

pode ser identificada como a mesma em diferentes tempos, permanecendo idêntica e invariável independentemente das modificações e interrupções. Para Hume, portanto, “o conceito de substância é uma ficção vazia; e o mesmo acontece com o ego como portador substancial de ideias” (BRENTANO, 1987, p. 47), conseqüentemente, “a suposição de uma alma imortal é completamente infundada” (BRENTANO, 1987, p. 48)

A concepção humeana torna-se mais clara na medida em que consideramos a sua objeção contra o princípio da causalidade. Segundo o filósofo britânico, nós jamais temos consciência de qualquer conexão entre as causas e os efeitos, é somente através da nossa experiência da sua constante junção que podemos chegar ao conhecimento dessa relação. A fonte da nossa ideia de conexão necessária repousa no nosso hábito de esperar que um evento ocorra quando outro ocorre, e não está nos objetos, mas em nós. Nas palavras de Brentano, a concepção de Hume é que nós “transformamos a relação de sucessão a que nos habituamos, numa relação de causalidade; objetivamente, ela não existe” (BRENTANO, 1987, p. 47).

No âmbito da vida psíquica, tampouco encontramos uma conexão necessária ou real entre os diferentes e sucessivos fenômenos. Não temos a percepção de nenhum nexos causal que conecte um estado com outro, senão apenas a percepção de múltiplos fenômenos que se sucedem continuamente. Neste sentido, todas as nossas percepções são distintas, sendo possível considerar uma percepção como uma substância capaz de subsistir independentemente de outras – na medida em que uma substância é precisamente aquilo que pode existir por si –, pois não há uma conexão real entre elas. A existência de um estado não está realmente conectada com a de outros estados. Nós dizemos que eles são ambos nossos porque nós associamos eles no pensamento, isto é, seja por relação de similitude ou por relação de causa e efeito. Portanto, assim como os eventos

externos não possuem uma conexão necessária entre si, os diferentes estados internos que atribuímos a uma única mente são completamente independentes um do outro, e eles estão conectados somente pelas nossas mentes, e não em si e entre si mesmos.

3. Unidade da consciência na Psicologia do ponto de vista empírico

Como vimos no primeiro capítulo, o fato de que não temos nenhuma percepção de uma alma como portadora das nossas experiências não exclui a possibilidade de uma psicologia como ciência, pois, como afirma Brentano (1995a, p. 18), “independentemente de haver ou não almas, o fato é que existem fenômenos psíquicos”, e, portanto, a psicologia não apenas pode, como deve existir. A psicologia, como vimos, é concebida como uma ciência baseada na experiência e na percepção interna e cujo objetivo é a determinação dos elementos mais básicos da vida psíquica e os modos que estes se relacionam para a composição da totalidade da consciência humana. O objeto da psicologia, neste sentido, são exclusivamente os fenômenos psíquicos apreendidos na percepção interna, e não a alma e suas propriedades, neste sentido, Brentano está de acordo com as premissas empiristas, entretanto, isso não significa que o filósofo aceita a consequência humeana de um eu como um mero coletivo de representações.

As experiências da nossa vida psíquica não podem ser reduzidas a mera associação mental porque nós experimentamos certa continuidade natural e real da nossa vida psíquica ao longo do tempo, não se tratando meramente do resultado de uma associação, mas sim da percepção de um nexos real. Sem ou com alma, o fato é que experimentamos certa continuidade da vida psíquica na terra. Note-se que isso é uma oposição direta a concepção humeana mencionada anteriormente. A causalidade não é

meramente o resultado de um hábito de associação entre fenômenos. Nós percebemos o nexu causal presente na própria natureza e na própria relação entre os fenômenos dados na percepção. De maneira análoga, os fenômenos psíquicos não consistem na mera sucessão de representações ou ideias associadas no pensamento por relação de similitude ou causalidade. Nós percebemos uma continuidade real e natural entre os nossos fenômenos psíquicos, e a unidade entre eles é um fato imediato da percepção interna. Se, contudo, a psicologia como ciência deve basear-se na experiência e concentrar-se unicamente nos fenômenos psíquicos e no estabelecimento das leis gerais entre eles, então não é necessário colocarmos em questão o que ou quem é esse “eu” que está vivenciando tais experiências, isto é, a psicologia não precisa mais adotar a alma, considerada como o princípio dos seres vivos, como o seu conceito fundamental, portanto, é possível explicarmos a unidade característica de nossos fenômenos psíquicos sem postularmos a existência necessária de uma alma, um eu ou um portador substancial dos estados psíquicos, e sem concebermos, além disso, a vida psíquica como um mero coletivo de representações.

Mas o problema consistia em que dentro da tradição o conceito de unidade era constantemente confundido com o de simplicidade. Esse era o caso dos cartesianos que afirmavam se perceber internamente como uma substância absolutamente simples e idêntica a si mesma. O problema é que ao se voltarem para si mesmos, eles sempre se deparavam com uma multiplicidade de manifestações que não condiziam com a necessária simplicidade da alma, o que os conduzia a reduzir todas essas manifestações a modos de um único atributo, isto é, o pensar. Brentano (1995a, p. 96, p. 156) reconhece o mérito de Hume em negar a simplicidade da consciência, constatando, ao invés disso, o seu caráter de multiplicidade e mudança constante, entretanto, ele condena a sua conclusão de que a nossa vida psíquica

consiste em uma mera sucessão constante de vivências que apenas se conectam por associação mental. Pois se esse coletivo se trata de uma sucessão constante de percepções diferentes e independentes uma das outras, então o que mantém esse coletivo unido, o que conecta essas várias percepções umas nas outras (BRENTANO, 1995b, p. 14)?

Mas esse continuava a ser o caso também nas psicologia mais recentes e populares na Alemanha do século XIX, onde ainda se confundiam os conceitos de unidade e simplicidade. Brentano identifica Herbart como um dos principais expoentes na psicologia da sua época da posição de que unidade implica necessariamente em simplicidade. O filósofo escreve:

Herbart, é claro, era da opinião de que uma coisa deve ser simples. Segundo ele, somente uma coleção de coisas pode ter uma multiplicidade de partes; um ser não simples seria uma contradição, e a Lei da Contradição deve ser mantida sob todas as condições. Concordamos plenamente com Herbart nesse último ponto. Uma pessoa que questiona a Lei da Contradição de qualquer forma e em qualquer conexão estaria voltando seus argumentos contra algo que é imediatamente evidente e, portanto, mais certo do que qualquer prova. Mas exatamente o mesmo se aplica aos fatos de nossa percepção interna. (BRENTANO, 1995a, p. 164, tradução nossa)

Herbart era um psicólogo alemão que se caracterizava como um parmenidiano rigoroso, acreditando na absoluta simplicidade do ser. Brentano (1987, p. 74) explica a sua filosofia dizendo que de acordo com o psicólogo alemão filosofia significa elaboração de conceitos, na lógica

para torna-los claros, na metafísica para torna-los compreensíveis, e na ética para complementa-los com determinações de valor. Para o psicólogo alemão a metafísica deve tornar os conceitos compreensíveis porque “os conceitos nos quais apreendemos necessariamente a experiência das coisas e de nós mesmos carregam contradições” (BRENTANO, 1987, p. 74). Segundo Brentano (1987, p. 74), os três conceitos principais que contêm tais contradições são “movimento e mudança”, “coisa com várias propriedades” e “eu como sujeito de diversas ideias”. A lógica oferece para a metafísica os princípios a partir dos quais essa crítica deve ser realizada. O mais importante destes princípios é o de identidade e não contradição. Os dados empíricos tendem a gerar conceitos que entram em contradição com a exigência do princípio lógico de identidade e não contradição, e, portanto, estes conceitos devem ser esclarecidos através de uma crítica, por exemplo, a noção de substância como portadora de propriedades. A metafísica tem a tarefa de fazer a crítica ao conceito de substância e introduzir a noção correta de alma para que, sobre a base desse conceito, obtenhamos uma noção adequada de alma como substância que se constituirá como objeto da psicologia.

Se a alma é uma substância absolutamente simples, então ela não pode sofrer modificações, mas deve preservar sempre a sua identidade, mantendo-se inteiramente inalterável e idêntica a si mesma. Contudo, eu me apareço como possuindo uma diversidade de representações e percebo uma multiplicidade de manifestações que me fazem pensar que eu sou um portador de propriedades, o que sustenta a noção errada e contraditória de substância. Deste modo, Herbart tentou reformular o conceito tradicional de substância, onde a noção de absoluta simplicidade deveria excluir a ideia de uma substância com uma multiplicidade de propriedades e de uma alma como portadora de várias representações. O mundo se constitui de substâncias simples que são independentes umas das outras. Cada

uma dessas substâncias simples tem uma única qualidade, e não uma multiplicidade de propriedades, como nos parece ser o caso. No caso da alma, essa qualidade única é a representação, o fenômeno psíquico mais básico do psiquismo a partir de cuja combinação e interação se constitui toda a nossa vida psíquica.

Toda a nossa vida psíquica será explicada a partir da mecânica entre as representações. O projeto de Herbart vai consistir em explicar todos os outros fenômenos psíquicos pelas relações entre as representações, ou seja, o seu objetivo consistirá em reduzir a vida psíquica ao mínimo, com o propósito de preservar a simplicidade e a identidade da alma em vista do princípio de identidade e não contradição. Herbart insistia que se as representações podem ser distinguidas como mais ou menos intensas, então segue-se que é possível atribuímos valores numéricos a diferentes graus de intensidade, assumindo que cada aumento de intensidade de uma representação resulta na diminuição proporcional da intensidade de outra, deste modo, ele tentou explicar a dinâmica psicológica das representações por meio de um modelo de equilíbrio que poderia ser descrito em termos de equações matemáticas exatas (LEARY, 1978, p. 117). Embora diversas representações se manifestem, somente uma representação pode suceder por vez, e sucede aquela que tem mais força ou intensidade do que outra. As representações são autopreservação da alma, isto é, os modos com que a alma preserva a sua identidade diante a multiplicidade de representações e manifestações na experiência. As diferentes representações estão constantemente lutando entre si para preservar a identidade da alma dentro de um sistema de equilíbrio, onde cada representação possui forças ou intensidades distintas e se sobressaem sobre outras, enquanto estas outras permanecem reprimidas, por assim dizer, inconscientes.

Brentano (1987, p. 75), neste sentido, indica três conclusões sobre como Herbart resolve a contradição entre

a multiplicidade da experiência e a necessidade do princípio de identidade e não contradição: (i) em vez da coisa com muitas propriedades, muitos seres reais simples juntos, cada um com uma qualidade simples, mas única e diferente; (ii) em vez de mudança, a diferença original entre a qualidade de uma coisa e a de outra, que afirma sobre ela sem qualquer mudança, é a autopreservação; (iii) em vez do eu com muitas representações, de maneira semelhante é a simples qualidade da alma, que se mantém em relação a outros seres reais; as diferentes sensações nada mais são do que as diferentes autopreserações da alma.

Brentano (1995a, p. 165), contudo, acredita que o erro fundamental da psicologia de Herbart consistia não somente na confusão entre os conceitos de unidade e simplicidade, mas também na suposição, baseada nessa hipótese, de que a unidade da consciência exclui todo e qualquer tipo de pluralidade. A necessária simplicidade da alma implicava na impossibilidade de a alma conter em si uma multiplicidade de partes de diferentes tipos, e, portanto, toda a vida psíquica, todos os fenômenos psíquicos, tiveram que ser explicados a partir de uma qualidade única para que não se contrariasse mais uma vez a unidade da alma e a multiplicidade manifesta na experiência, de maneira análoga a como no contexto cartesiano todos os atos tiveram que ser reduzidos a modos de pensamento devida a simplicidade da alma. Sendo assim, segundo Brentano, em Herbart a unidade da consciência excluía simultaneamente a sua pluralidade.

Brentano (1995a, p. 165), contudo, afirma o contrário de Herbart e Descartes com respeito a unidade da consciência, dizendo que ao postular a unidade real da consciência não está de modo algum dizendo que a consciência é uma realidade simples, e nem que a consciência não é uma coisa única, muito pelo contrário, ele apenas afirma que as partes que podem ser distinguidas na consciência devem ser consideradas como divisivos de uma

coisa real. Para compreendermos as suas objeções é necessário introduzirmos as distinções com que ele opera em PES. Brentano parte de dois pressupostos fundamentais: (i) é impossível ser uma coisa real e uma multiplicidade de coisas reais ao mesmo tempo (BRENTANO, 1995a, p. 156); (ii) embora uma coisa real não possa ser composta de uma multiplicidade de coisas reais, uma coisa pode conter em si uma multiplicidade de partes (BRENTANO, 1995a, p. 157). Neste sentido, o filósofo concorda com Herbart em que uma coisa real não poder ser uma multiplicidade de coisas ao mesmo tempo, e, conseqüentemente, nem ser composta por várias coisas reais, mas deve ser uma unidade, isto é, individual e inteiramente idêntica a si mesma.

Mas a distinção que está em questão em Brentano é entre (i) coletivos, enquanto todos compostos de coisas reais, e (ii) divisivos, enquanto partes de uma coisa real. É possível reunirmos uma multiplicidade de coisas em um único nome, por exemplo, quando falamos de uma floresta ou de uma cidade. Neste caso, a floresta e a cidade não são coisas em si mesmas, mas um conjunto de coisas que formam juntas um coletivo denominado “floresta” e “cidade”. Caso essas coisas sumam, então também os coletivos “floresta” e “cidade” deixarão de existir. Os coletivos são um certo tipo de todo que não é capaz de subsistir independentemente de suas partes. Caso as partes do coletivo deixem de existir, então também o coletivo deixa de existir.

Os coletivos são amontoados de coisas reais e enquanto tal não são eles mesmos coisas. Um soldado, por exemplo, é uma coisa, mas um coletivo de vários soldados é um exército. Uma moeda é uma coisa, mas um amontoadado de moedas é um coletivo de várias coisas (moedas) individuais e distintas. No caso de nomes de divisos nos referimos não às coisas reais, mas sim às partes de uma coisa real. Os divisivos, portanto, não são outro tipo de coisa em meio às coisas, mas sim certo tipo de parte de um certo tipo

de todo, correspondentemente, um certo tipo de parte que não é capaz de subsistir independentemente do todo que pertence. Caso o todo deixe de existir, então também as partes – isto é, os chamados divisivos – deixam de existir. Portanto, enquanto em Herbart somente uma coleção de coisas pode ter uma multiplicidade de partes, porque para ele uma coisa composta de várias partes seria necessariamente uma contradição, em Brentano uma coisa pode ter uma multiplicidade de partes, mas essas últimas nunca podem ser elas mesmas coisas reais, visto que são precisamente partes de uma coisa.

A partir dessa distinção fundamental o modo como o filósofo visa abordar o problema da unidade da consciência torna-se mais explícito: no caso de estados mais complexos de consciência, estamos lidando com um coletivo de coisas, ou a totalidade de nossos fenômenos psíquicos forma uma coisa única na qual é possível distinguirmos divisivos como partes?

A hipótese de Herbart sustenta a ideia de que a consciência possui uma unidade, contudo, ela nega simultaneamente a sua complexidade em vista da sua simplicidade, excluindo toda a pluralidade das atividades psíquicas, reduzindo-as assim a uma atividade básica. No caso da concepção humeana do eu como um coletivo de representações, por outro lado, o que temos é meramente um coletivo de coisas no sentido que Brentano está tentando nos indicar. Os fenômenos psíquicos são vistos como “substâncias”, ou seja, como coisas que podem existir por si só, e, portanto, existir independentemente de outras representações que a sucedem também como unidades isoladas. Deste modo, portanto, a nossa vida psíquica não seria nada além de um coletivo de diversos fenômenos psíquicos, cada um considerado como uma unidade em si. Brentano não se convence de que o caráter de unidade e continuidade da nossa vida psíquica possa ser reduzida a mera sucessão contínua de representações desconexas.

Pelo contrário, como vimos, o filósofo afirma que os diferentes fenômenos psíquicos que podem ser distinguidos na consciência devem ser considerados como divisivos de uma coisa única.

Brentano (1995a, p. 161) acredita que o que caracteriza essa unidade da consciência é o pertencimento comum dos diferentes fenômenos psíquicos a uma mesma coisa real, isto é, uma mesma unidade. Mas isso não significa que essas partes não possam ser independentes ou separadas umas das outras. O filósofo identifica dois tipos de partes presentes na consciência: partes mutualmente separáveis e partes unilateralmente separáveis. Exemplos da primeira são a visão e a audição. É possível enxergar sem ouvir e ouvir sem enxergar. Caso se cesse a visão, então não se cessará também a audição, e caso se cesse a audição, então não se cessará também a visão. Portanto, é possível que uma e outra existam independentemente uma da outra.

O mesmo não acontece no caso das partes unilateralmente separáveis. Neste caso somente uma das partes é capaz de existir separada e independentemente da outra. Exemplos destas partes são as representações e os sentimentos. É possível representarmos alguma coisa sem sentirmos algo por ela, mas não é possível sentirmos algo por alguma coisa sem que nos representemos essa coisa pela qual sentimos algo. Desejar, querer, amar e odiar é sempre desejar, querer, amar ou odiar alguma coisa. Portanto, o sentimento pressupõe o representar, e não pode existir separadamente da representação do desejado, querido, amado ou odiado.

Brentano insiste que da mesma forma que a unidade da consciência não implica em sua simplicidade, a unidade da consciência não implica na identidade entre as partes, negando, portanto, a hipótese de Herbart de que a unidade da consciência exclui a pluralidade. Todas essas

partes estão contidas na unidade da consciência como divisivos, no entanto, o fato de que elas pertencem a uma mesma coisa real e unitária não significa que elas devam ser idênticas. A consciência da percepção de um som não é idêntica com a percepção de um som, e tampouco o pensamento é idêntico ao sentimento. Uma coisa é sentir algo por um objeto, outra é pensar sobre esse objeto. Eles são divisivos de uma mesma realidade, mas isso não os torna idênticos.

Não se trata de saber se as atividades mentais simultâneas são todas realmente idênticas. Em oposição à identidade conceitual, duas coisas têm uma identidade real se uma for a outra. A percepção da audição não é idêntica ao sentimento que temos em relação à audição. Eles são divisivos da mesma realidade, mas isso não os torna realmente idênticos a ela e, portanto, um ao outro. Uma coisa real, que, junto com outras coisas, compõe um coletivo, não é idêntica a esse coletivo nem a outras coisas que pertencem a ele — nunca ocorreria a alguém dizer que o exército é um soldado ou que um soldado é outro soldado. Da mesma forma, um divisivo, que eu distingo como uma parte em uma coisa real, não pode ser chamado de idêntica a essa coisa e, portanto, aos outros divisivos que podem ser distinguidas nela. Um divisivo nunca está em uma relação de identidade real com outro que tenha sido distinguida dele, pois se assim fosse, não seria outro divisivo, mas o mesmo. Mas ambas pertencem a uma única entidade real. E é esse pertencimento comum em uma coisa real que constitui a unidade sobre a qual estamos falando. (BRENTANO, 1995a, p. 161, tradução nossa)

Brentano está claramente se opondo àquela tradição que estávamos nos referindo anteriormente, de acordo com a qual unidade implica necessariamente em simplicidade, e onde ser uma unidade significa ser simples e, portanto, inteiramente idêntico a si mesmo. Uma unidade obedece ao princípio de identidade e não contradição, onde algo não pode ser uma coisa e uma multiplicidade de coisas ao mesmo tempo. Segundo o mencionado princípio de identidade e não contradição, uma coisa deve ser idêntica a ela mesma e não pode ser uma coisa e ser outra ao mesmo tempo. Se, por exemplo, temos uma maçã, então podemos dizer que essa maçã é inteiramente idêntica a si mesma, e não uma laranja ou um morango, se, porém, disséssemos que a maçã como um todo ou alguma parte sua não é uma maçã, então haveria uma contradição em nossa afirmação, pois estaríamos dizendo que a maçã é e não é uma maçã.

Por isso o conceito de substância como portadora de propriedades era visto como contraditório, pois se a substância é uma unidade, única e individual, então como é possível que ela contenha uma multiplicidade de propriedades diferentes e contrárias? Como devemos explicar a mudança constante de estados e humores da alma? Uma unidade deve ser algo individual, completamente idêntico a si mesmo, e indivisível. Já vimos que para preservar a unidade e a simplicidade da alma, alguns filósofos reduziam as diferentes manifestações da mente a uma única faculdade ou um único aspecto da vida mental. Brentano, porém, afirma que o seu objetivo não é negar o princípio de identidade que rege o conceito de unidade, mas simplesmente mostrar que ao lidarmos com partes que pertencem a uma mesma realidade, é possível concebê-las como sendo conectadas umas com as outras de modos diferentes conforme maior ou menor intimidade, sem deixarmos de preservar o seu caráter de unidade: “assim, é possível que entre as diferentes partes que distinguimos na totalidade

de nossos estados mentais, as maneiras de se unirem sejam muito diferentes, mesmo que todas sejam divisivos da mesma coisa unitária” (BRENTANO, 1995a, p. 162).

Essas partes não existem em coisas ou partes diferentes umas das outras, mas em uma mesma unidade real. Caso a representação ocorresse em uma coisa diferente, ou em alguma parte diferente do sentimento, então o objeto precisaria ser representado duas vezes, uma vez na representação, e outra no sentimento (BRENTANO, 1995a, p. 159). De maneira semelhante, não é possível que a visão ocorra em uma parte quantitativa da consciência enquanto a percepção interna que acompanha o ver ocorra em outra (BRENTANO, 1995a, p. 166).

Além disso, caso os nossos fenômenos psíquicos pertencessem a coisas ou partes diferentes e isoladas, então como seria possível a representação da diferença entre os objetos? Quando vemos uma cor e escutamos um som ao mesmo tempo nós percebemos a diferença entre a cor e o som, mas a quem devemos atribuir a representação dessa diferença? Brentano (1995a, p. 159) afirma que nem à representação do som e nem à representação da cor consideradas isoladamente, pois cada uma delas exclui o objeto da outra. Se considerarmos as representações do som e da cor da mesma forma que consideramos os atos de ouvir e ver de duas pessoas diferentes, então o que obteremos será meramente um coletivo de coisas.

A representação de cor de uma pessoa somada à representação de som de outra não resulta em nenhuma delas na representação da diferença entre a cor e o som. Somente se o som e a cor forem representadas conjuntamente, em uma mesma e única consciência, é concebível que elas possam ser comparadas umas com as outras. Note-se que o que antes era explicado a partir da postulação da existência de um senso comum, isto é, um sentido interno que percebe as atividades da percepção e a dife-

rença entre os objetos perceptíveis, é agora explicado a partir da unidade da consciência no sentido do pertencimento comum dos atos a uma mesma coisa.

Brentano (1995a, p. 160) afirma que o mesmo se segue quando consideramos o aspecto interno da nossa consciência. Quando alguém pensa e deseja alguma coisa, ele não está consciente somente de seus diferentes fenômenos psíquicos de pensar e desejar, mas também de sua simultaneidade. Neste sentido, quando alguém está consciente de que está vendo e ouvindo, ele está consciente de que vê e escuta ao mesmo tempo. Mas se a percepção da cor e a percepção do som pertencessem a coisas distintas, então onde encontraríamos a percepção de sua simultaneidade? O filósofo afirma que nem na representação da cor e nem do som, ao invés disso, a cognição interna de uma e de outra deve pertencer a uma mesma unidade.

Mas isso não significa que as partes que podem ser distinguidas na consciência são idênticas a ela, e nem que essas partes são idênticas umas às outras. É que os divisos são distinguíveis unicamente através de uma atividade de distinção conceitual. Não se trata de uma distinção real, isto é, de coisas reais, independentes e individuais, mas de uma distinção conceitual de partes que compõem a totalidade de uma coisa única e não subsistem independentemente desse todo. E a partir disso é possível conceber que essas partes possuem maior ou menor grau de intimidade e que elas possuem diferentes modos de relação e conexão.

A percepção de uma cor e a consciência que acompanha essa percepção, por exemplo, estão mais intimamente relacionados entre si do que o ato de visão e o ato de audição. Como vimos, a visão e a audição podem existir separada e independentemente uma da outra, mas a percepção de uma cor e a consciência dessa percepção estão conectadas de tal modo que uma sempre ocorre junto com a outra, formando, assim, um único fenômeno psíquico

onde é possível distinguir esses dois aspectos, a saber, a consciência primária e a consciência secundária. Brentano (1995a, p. 163) infere a partir disso que é possível conceber que as partes da consciência estão mais intimamente conectadas conforme a sua relação com o objeto primário. Os fenômenos psíquicos que compartilham o mesmo objeto primário estão mais intimamente conectados do que os fenômenos psíquicos que têm objetos primários diferentes.

Esse é o caso, por exemplo, da visão e a audição e a representação e o sentimento. É possível que diferentes objetos primários estejam presentes na consciência, como enquanto vemos ao mesmo tempo em que ouvimos, mas nós sempre representamos o mesmo objeto que desejamos. Não é possível que eu deseje algo e me represente outro, por exemplo, que eu sinta desejo por um bolo e me represente um cachorro, senão que devo representar o bolo que desejo. Como neste caso é o desejo que depende da representação e não o contrário, pois é possível que eu represente algo sem que eu sinta algo por ele, o desejo está fundado na representação.

Posteriormente, um dos critérios que determinam a ordem das classes fundamentais de fenômenos psíquicos (a saber, representação, juízos e sentimentos) será precisamente a independência, simplicidade e universalidade (BRENTANO, 1995a, p. 266). A representação será considerada como o fenômeno psíquico primeiro e mais fundamental em razão da sua independência, simplicidade e universalidade em relação aos outros fenômenos. Todos os fenômenos psíquicos dependem da representação, de modo que todos os fenômenos psíquicos, se não são representações, estão fundados em representações (BRENTANO, 1995a, p. 65). Portanto, a representação é o fenômeno psíquico mais independente porque não depende de nenhum outro, e, enquanto tal, é também o mais simples, mas ela é também o mais universal, pois todos os

outros fenômenos psíquicos têm a representação como seu fundamento.

4. O tempo e a condição necessária da unidade da consciência

O que compõe a unidade da nossa consciência é a totalidade de um grupo de fenômenos psíquicos atuais percebidos internamente. A nossa unidade de consciência varia de momento para momento a depender dos fenômenos psíquicos que subsistem naquele momento e que percebemos internamente. É possível que a minha unidade de consciência seja composta, por exemplo, de uma experiência de ver um ventilador e escutar um carro na rua, e minutos depois consista em ver a tela do computador e ouvir uma música, etc., mas é sempre um grupo de fenômenos psíquicos atuais que compõe a totalidade da consciência em dado momento. A unidade da consciência consiste “no fato de que todos os fenômenos mentais que ocorrem dentro de nós simultaneamente [...] não importa quão diferentes possam ser, todos pertencem a uma única realidade unitária apenas se forem percebidos interiormente como existindo juntos” (BRENTANO, 1995a, p. 164). Ser percebido interiormente como existindo juntos é a “condição necessária da unidade da consciência”. Portanto, é com base na percepção interna de nossos fenômenos psíquicos atuais que se torna possível descrevermos a estrutura das vivências e as diferentes partes que compõem o todo da consciência em um instante dado, reconhecendo leis constantes entre os fenômenos psíquicos, por exemplo, a lei de que todo juízo tem uma representação em sua base. Mas é relevante, e não somente interessante, o fato que Brentano não aborda a unidade da consciência da perspectiva do tempo, senão unicamente a partir do momento presente,

isto é, considerando unicamente a unidade sincrônica de consciência²³.

Brentano (1995a, p. 168) afirma que não é auto evidente que a mesma unidade real que contém os nossos fenômenos psíquicos atuais também conteve aqueles que chamamos de “nosso passado”. A unidade da consciência não implica que os fenômenos psíquicos que nos referimos como nossos fenômenos psíquicos passados são partes da mesma coisa real que contém os nossos fenômenos psíquicos presentes. A percepção interna nos revela somente um grupo de fenômenos psíquicos atuais, enquanto a memória nos apresenta um grupo de fenômenos psíquicos para cada momento no passado. A memória nos revela uma série contínua de grupos de fenômenos psíquicos os quais reconhecemos que existe uma continuidade, mas o problema é que esses grupos são sempre interrompidos por uma lacuna. A memória não releva toda a vida psíquica passada em uma única imagem, sendo necessário preenchermos gradativamente as lacunas existentes entre um grupo de fenômenos em um momento e outro.

Brentano (1995a, p. 168), contudo, afirma que a continuidade da série significa que os grupos sucessivos têm uma certa afinidade entre si, se assemelhando perfeitamente um com o outro, ou se diferenciando em graus cada vez maiores até que uma relação não possa mais ser reconhecida. No momento imediatamente seguinte em que um estado presente muda para outro, a memória revela uma consciência do contraste entre o novo estado e o

²³ A unidade da consciência pode ser compreendida de duas maneiras. A primeira é diacronicamente, chamando-a assim de unidade diacrônica da consciência, e a segunda é sincronicamente, chamando-a assim de unidade sincrônica da consciência. A primeira diz respeito a unidade dos nossos fenômenos psíquicos através do tempo, enquanto a segunda diz respeito a unidade dos nossos fenômenos psíquicos em um instante dado.

anterior. Quando um estado muda para o outro, uma relação entre as fases anteriores e posteriores se revela. O problema é que, como indicou Locke (2010, p. 443): “esta consciência, sempre interrompida pelo esquecimento, não nos permite momento algum nas nossas vidas, em que teríamos diante dos nossos olhos, numa só imagem, a sucessão completa de todas as nossas ações passadas”.

É claro que os nossos atos atuais de memória devem pertencer a mesma realidade que os demais fenômenos psíquicos atuais apreendidos na percepção interna, mas o conteúdo de um ato de memória não é o próprio ato, e, portanto, não é parte da unidade real de consciência. O que nos garante que a memória e o seu conteúdo devem pertencer a uma mesma realidade, se eles não são idênticos? Brentano afirma que se o conhecimento da memória fosse igual ao da percepção interna, isto é, imediatamente evidente e uno com seu objeto, então este bem que poderia ser o caso, mas a memória, assim como os sentidos, é caracterizada pela falta de evidência e a enganação. Neste sentido, o filósofo conclui que deve permanecer uma questão em aberto se “a existência contínua do eu é a persistência de uma e a mesma realidade unitária ou simplesmente a sucessão de diferentes realidades conectadas de tal modo que, por assim dizer, cada realidade subsequente toma o lugar da realidade que a precede (BRENTANO, 1995a, p. 168). Brentano afirma que disso se segue que a hipótese de que o eu é o que forma o substrato de mudanças substanciais contínuas não contradiz suas afirmações anteriores. Neste caso, a unidade do eu em nossa existência passada e presente não seria nada além de um fluxo em que cada estado seguiria imediatamente o outro, em uma corrente contínua de sucessão e movimento, com cada fenômeno psíquico deixando algo como uma marca ou traço de si mesmo, e no qual estaria dada a possibilidade de recoleção de nossas experiências passadas.

Mas a unidade da consciência que interessa a Brentano consiste estritamente na unidade dos nossos fenômenos psíquicos atuais apreendidos na percepção interna. É esse grupo de fenômenos que vai constituir a unidade da consciência em cada instante dado. A memória será capaz de nos mostrar esse grupo de fenômenos psíquicos no passado e relevar uma relação entre o novo estado e o anterior, mas não com a mesma intensidade e evidência que tínhamos antes, e, muitas vezes, com uma lacuna entre as experiências passadas e atuais. Mas a percepção interna revela somente um grupo atual de fenômenos psíquicos por vez, neste sentido, a unidade da consciência se estende até onde a nossa percepção interna é capaz de se estender. Isso pode se tornar mais claro a partir da discussão sobre uma passagem em que o filósofo fala da possibilidade da existência de duas unidades de consciência distintas em um mesmo corpo:

Em primeiro lugar, ao ensinarmos a unidade da consciência, não afirmamos de forma alguma que diferentes grupos de fenômenos mentais, que não pertencem a uma mesma realidade, nunca possam estar conectados a um mesmo corpo físico integrado. Encontramos tal relação em corais, onde inúmeros animais pequenos parecem ter uma vida corporal comum em um mesmo caule. Os fenômenos mentais simultâneos de um pequeno animal e outro não formam uma verdadeira unidade. Mas também não há percepção interna que apreenda sua existência simultânea. Consequentemente, não contradiria de forma alguma nossa definição se houvesse outro ser além de mim presente dentro do meu corpo, como se meu corpo fosse possuído por um daqueles espíritos ma-

lignos cujos exorcismos são frequentemente relatados nas Escrituras. Não haveria uma verdadeira unidade entre a consciência desse espírito e minha consciência, mas então eu não apreenderia diretamente seus fenômenos mentais na percepção interna juntamente com os meus. (BRENTANO, 1995a, p. 164, tradução nossa)

Portanto, diferentes grupos de fenômenos mentais, que não pertencem a uma mesma realidade, isto é, a uma mesma unidade de consciência, podem estar conectados a um mesmo corpo físico, conseqüentemente, em um mesmo corpo físico podem existir diferentes unidades de consciência²⁴. Entretanto, ainda que fosse o caso de duas unidades de consciência separadas e distintas estarem presentes no meu corpo, eu não teria a percepção interna daquela outra unidade de consciência, isto é, daqueles outros fenômenos psíquicos, e não perceberia aqueles fenômenos psíquicos existindo simultaneamente com os meus próprios. Ao invés disso, eu perceberia internamente somente um único grupo de fenômenos psíquicos existindo simul-

²⁴ Na leitura proposta, a passagem acima não deveria ser entendida como sugerindo que um fenômeno físico possa conter um fenômeno psíquico. Em vez disso, sugere-se que a ideia transmitida é a de que os fenômenos psíquicos e físicos, como vimos no primeiro capítulo, estão relacionados. Nesse contexto, a distinção entre psicologia, fisiologia e ciências naturais não representa uma separação absoluta, mas meramente uma divisão metodológica. Neste sentido, o que se entende a partir disso é precisamente que diferentes grupos de fenômenos psíquicos, que não pertencem a uma mesma unidade de consciência, podem estar conectados ou relacionados a um mesmo corpo, onde se encontram certas condições fisiológicas para a sua manifestação, como as condições do sistema nervoso.

taneamente, a saber, o que eu chamo de minha vida psíquica, pois o meu acesso a certo grupo de fenômenos psíquicos é restrito até onde a minha percepção interna é capaz de apreender. Brentano afirma que nem mesmo a concepção pampsiquista de Leibniz de que o corpo ou a matéria não consiste em nada mais do que mônadas, cada uma com uma vida mental e um grau diferente de consciência, contradiz a sua teoria da unidade da consciência, pois “a minha percepção interna não se estenderia para além de mim mesmo, a mônada dominante” (BRENTANO, 1995a, p. 164), e, portanto, eu não teria acesso a consciência de todas as mônadas. Neste sentido, a nossa unidade de consciência se estende até onde a percepção interna é capaz de alcançar, ou seja, os fenômenos psíquicos atuais existindo simultaneamente em nós.

Locke lidou com um problema semelhante e chegou a conclusões similares. Ao distinguir ser a mesma pessoa de ser o mesmo homem e ser a mesma substância, fundando a identidade pessoal não na identidade do homem ou da alma, mas na identidade da consciência, o filósofo tornou possível e significativo se questionar se uma mesma pessoa pode existir em substâncias diferentes, e se uma mesma substância pode conter duas pessoas. Portanto, se pudéssemos supor duas consciências a atuar no mesmo corpo, o fato de se tratar de uma mesma ou distinta substância não alteraria o caso de se tratar de uma mesma e distinta consciência, uma vez que “é evidente que a identidade pessoal seria igualmente determinada pela consciência, quer esta consciência esteja agregada a alguma substância imaterial específica, quer não” (LOCKE, 2010, p. 456). Consequentemente, em casos como a reencarnação de uma mesma pessoa em um corpo diferente, “a identidade pessoal, não indo além do que a consciência consegue vislumbrar, um espírito preexistente que não sobreviveu durante muitos anos num estado de silêncio, terá forçosamente de constituir pessoas diferentes” (LOCKE, 2010, p.

448), pois essa consciência não é capaz de se estender às ações da vida passada, portanto, um e outro não podem constituir uma mesma pessoa, mas sim pessoas diferentes.

No exemplo da possessão, o espírito que tomasse o nosso corpo não teria acesso a nossa unidade atual de consciência, e nem nós teríamos acesso a sua, de modo que não teríamos nenhuma consciência dos pensamentos daquele espírito enquanto ele estivesse tomando conta do nosso corpo. Em outras palavras, não teríamos percepção dos fenômenos psíquicos do espírito existindo simultaneamente com os nossos, mas somente do nosso grupo de fenômenos psíquicos atuais simultâneos. A condição dessa unidade de consciência é que os fenômenos psíquicos de um e de outro não são percebidos internamente como existindo juntos, mas separada e independentemente. No momento em que esse espírito deixasse de controlar o nosso corpo, e fosse o caso de não termos nenhuma consciência do que ele fez, diríamos que não fomos nós que fizemos aquilo, que aquele não éramos nós, que estávamos possuídos, etc. Neste sentido, embora esses diferentes fenômenos psíquicos se relacionem com um mesmo corpo, eles não pertencem a uma mesma realidade, isto é, uma mesma unidade de consciência, e, enquanto tal, um não tem acesso aos fenômenos do outro, mas somente aos seus próprios, ou seja, um não percebe os seus fenômenos psíquicos existindo simultaneamente com os do outro. Assim como no exemplo dos corais, os fenômenos psíquicos simultâneos de um e outro não formam uma verdadeira unidade, e não há percepção que apreenda sua existência simultânea.

Portanto, o conceito brentiano de unidade da consciência se assemelha em alguns aspectos com o conceito lockeano de identidade pessoal fundada na identidade da consciência, na medida em que no contexto da teoria brentiana a unidade da consciência é restrita ao alcance da percepção interna, com a diferença de que esse

alcance é limitado aos fenômenos psíquicos existindo simultaneamente no presente. No entanto, embora seja possível indicar semelhanças, é importante mantermos claro o que há de específico em Brentano, a saber:

- a) A percepção interna é caracterizada pela evidência imediata, o que se deve a completa fusão entre o ato e objeto na percepção interna.
- b) Neste sentido, a psicologia é considerada como uma ciência capaz de um conhecimento de coisas absolutamente reais e verdadeiras, o que é uma clara rejeição da tese kantiana e fenomenalista de que nós apenas temos acesso a nós mesmos como fenômenos e nunca como coisas em si.
- c) A unidade da consciência diz respeito a unidade dos nossos fenômenos psíquicos em um instante dado, e se funda na percepção interna de um grupo de fenômenos psíquicos atuais, que são percebidos internamente como existindo juntos. Em outras palavras, como a percepção interna se refere unicamente aos fenômenos psíquicos atuais e imediatos, o sentido dessa unidade da consciência é o da unidade dos nossos fenômenos psíquicos existindo simultaneamente no presente, que, conforme Brentano, é o único momento real dentro do contínuo do tempo.
- d) É possível conceber diferentes modos de conexão de maior ou menor grau de intimidade entre as partes dessa unidade ou todo, e essas partes não são iguais ao todo, e nem as partes são idênticas umas às outras. Neste sentido, é possível atribuir à psicologia a tarefa de descrever e determinar os elementos ou atos básicos que compõem a unidade da consciência,

- concebendo diferentes modos de conexão entre essas partes (ou atos) para a composição do todo em um dado momento.
- e) A unidade da consciência não contém a totalidade dos nossos fenômenos psíquicos através do tempo, isto é, o que chamamos de “nosso passado”, pois, embora o ato de memória possa pertencer a unidade real da nossa consciência, os fenômenos psíquicos passados que são apresentados como conteúdo da memória não fazem parte da unidade real da nossa vida psíquica em um instante dado, e em nenhum momento a memória nos relewa uma imagem da sucessão completa de nossas experiências e fenômenos psíquicos passados, senão unicamente um grupo de fenômenos psíquicos por vez. Além disso, embora a memória revele certa continuidade entre nossas experiências passadas e presentes, ela sempre apresenta uma lacuna entre um estado anterior e o outro. Portanto, a unidade da nossa consciência não se estende, como seria em Locke, aos nossos atos e pensamentos passados, mas somente aos fenômenos psíquicos atuais existindo simultaneamente em nós, pois, embora a nossa consciência possa se estender a ações e pensamentos passados na memória, esses fenômenos passados não integram a unidade real e atual de consciência, e não são percebidos na percepção interna junto com o ato de memória e os demais atos que compõem a unidade real de consciência, e, portanto, nem com a mesma evidência imediata que é característica da percepção interna.
- f) E caso se suponha que a percepção interna envolve a consciência de fenômenos psíquicos

passados, então essa suposição estará contrariando a sua característica de evidência imediata, uma vez que, neste caso, a percepção interna não seria imediata, e nem idêntica ao seu objeto e nem, conseqüentemente, auto evidente.

- g) A hipótese brentaniana da unidade da consciência não é contraditória com a possibilidade do materialismo. Aquele que considera que o eu é um órgão corporal que forma o substrato de mudanças substanciais contínuas, como o cérebro, não encontra, segundo Brentano, nenhuma contradição com sua teoria. Pois ela deixa em aberto o que é esse “eu” e se a existência contínua do eu consiste na persistência da mesma realidade ou na sucessão de diferentes realidades que seguem constante e imediatamente umas às outras. Portanto, a unidade do eu através do tempo bem que poderia consistir em um fluxo contínuo de consciência onde se encontraria uma sucessão constante de estados psíquicos e a partir da qual seria possível a recolecção de nossas experiências passadas, e o cérebro bem que poderia ser o substrato dessas modificações contínuas. Obviamente, isso não significa que a tese brentaniana é materialista, mas sim que ela bem que poderia se manter como sendo verdadeira se o materialismo viesse a ser provado como sendo verdadeiro.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Referências primárias

BRENTANO, F. **On the several senses of being in Aristotle**. Trad: Rolf George. Berkeley: University of California Press, 1975.

_____. John Locke. In: **Geschichte der Philosophie der Neuzeit**. Ed. Klaus Hedwig. Hamburg: Felix Meiner Verlag, p. 28-40, 1987.

_____. David Hume. In: **Geschichte der Philosophie der Neuzeit**. Ed. Klaus Hedwig. Hamburg: Felix Meiner Verlag, p. 46-47, 1987.

_____. Johann Friedrich Herbart. In: **Geschichte der Philosophie der Neuzeit**. Ed. Klaus Hedwig. Hamburg: Felix Meiner Verlag, p. 74-76, 1987.

_____. **Psychology from an Empirical Standpoint**. Trad: Antos C. Rancurello; D. B. Terrell; Linda L. McAlister. New York: Routledge, 1995a.

_____. **Descriptive Psychology**. Trad: Benito Müller. New York: Routledge, 1995b.

_____. The Four Phases of Philosophy and Its Current State. In: MEZEL, B. M.; SMITH, B. (eds.). **The Four Phases of Philosophy**. New York: Rodopi, 1998.

_____. **La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente**. Trad: D. Torrijos-Castrillejo. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015.

_____. Auguste Comte and Positive Philosophy. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 437-456, 2022.

_____. Habilitation Theses. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 489-500, 2022.

_____. On the Future of Philosophy. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 489-500, 2022.

_____. On the Reasons for a Loss of Confidence in the Area of Philosophy. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 489-500, 2022.

_____. On Schelling's Philosophy. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 489-500, 2022.

Referências secundárias

ALBERTAZZI, L. **Immanent Realism. An Introduction to Brentano**. Dordrecht: Springer, 2006.

ANTONELLI, M. Consciousness and Intentionality in Franz Brentano. **Acta. Anal**, v. 37, n.3, p. 301-322, 2022.

_____. Franz Brentano, the “Grandfather of Phenomenology” and the Spirit of the Times. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (ed.). **Phenomenology Word-Wide**. Analecta Husserliana. Dordrecht: Springer, p. 11-29, 2002.

ANTONELLI, M. BOCCACCINI, F. **Franz Brentano: Mente, coscienza, realtà**. Roma: Carocci editore, 2021.

AQUINO, T. **A Commentary on Aristotle's de Anima**. New Haven & London: Yale University Press, 1999.

_____. **Suma Teológica**. Trad: Gabriel C. Galache e Fidel Garcia. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Aristotle De Anima. Books II and III (with passages from book I)**. Trad: D. W. Hamlyn. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. **Categories and De Interpretatione**. Trad: J. L. Ackrill. New York: Clarendon Press: Oxford, 1980.

BAUMGARTNER, W. SIMONS, P. Brentano's Mereology. **Axiomathes**, v. 5, p. 55-76, 1994.

BAUMGARTNER, W. Franz Brentano's Mereology. In: FISETTE, Denis, FRÉCHETTE, Guillaume (eds). **Themes from Brentano**. Amsterdam & New York: Rodopi, p. 227-245, 2013.

BOCACCINI, F. Psicologia Moral e Perfeccionismo em Brentano. **Revista Guairacá**, v. 37, n. 1, 2021.

BOEKER, R. Locke on Personal Identity: A Response to the Problems of His Predecessors. **Journal of the History of Philosophy**, v. 55, n. 3, p. 407-434, 2017.

BRANDL, J. What is Pre-Reflective Self-Awareness? Brentano's Theory of Inner Consciousness Revisited. In: FISETTE, Denis, FRÉCHETTE, Guillaume (eds). **Themes from Brentano**. Amsterdam & New York: Rodopi, p. 45-65, 2013.

BRITO, E. **Psicologia e ética: o desenvolvimento da filosofia do psíquico de Franz Brentano**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

_____. Franz Brentano e a Psicologia Empírica: um projeto de filosofia científica, com Comte contra Comte. **Revista Guairacá**, v. 31, n. 1, 2015.

CASTRILLEJO, D. T. Brentano y la concepción escolástica de ser intencional. **Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 38, n. 2, p. 293-306, 2021.

_____. La relación intencional de Brentano a la luz del pensamiento de Suárez. **Anuario Filosófico**, v. 53, n. 3, p. 419-446, 2020.

_____. Franz Brentano y Tomás de Aquino. **Espíritu**, v. 65, p. 525-557, 2016.

_____. Propuestas de Franz Brentano para una correcta interpretación de Aristóteles. **Pensamiento**, v. 73, n. 275, p. 21-44, 2017.

CESALLI, L. TAIEB, H. Brentano and medieval ontology. **Brentano Studien**, 16, p. 335-362, 2018.

CHALMERS, D. BAYNE, T. What is the Unity of Consciousness? In: CLEEREMANS (ed.), **The Unity of Consciousness**. Oxford University Press, 2003.

CHALMERS, D. The Puzzle of Conscious Experience. **Scientific American**, v. 273, n. 6, p. 80-86, 1995.

CHISHOLM, R. Brentano on descriptive psychology and the intentional. In: LEE, E. N. MANDELBAUM, M. (eds.). **Phenomenology and Existentialism**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 1-23, 1967.

_____. On the Observability of the Self. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 30, n. 1, p. 7-21. 1969.

_____. On the Simplicity of the Soul. **Philosophy of Religion**, v. 5, pp. 167-181, 1991.

CHRUDZIMSKI, A. Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality. In: FISETTE, Denis, FRÉCHETTE, Guillaume (eds). **Themes from Brentano**, Amsterdam & New York: Rodopi, p. 121-138, 2013.

COTTINGHAM, J. Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science. In: COTTINGHAM, John (ed). **The Cambridge companion to Descartes**. New York: Cambridge University Press, p. 236-257, 1992.

CRANE, T. Brentano's Concept of Intentional Inexistence. In: TEXTOR, Mark (ed.). **The Austrian Contribution to Analytic Philosophy**. London: Routledge. p. 1-20, 2006.

DESCARTES, R. **Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and Replies**. Trad: Michael Moriarty. New York: Oxford University Press, 2008.

DEWALQUE, A. Brentano's Mind: Unity Without Simplicity. **Rivista di filosofia**, v. 108, n. 3, p. 349-64, 2017.

_____. Brentano and the parts of the mental: a mereological approach to phenomenal intentionality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 12, n. 3, p. 443-464, 2013.

FISSETTE, D. Franz Brentano and higher-order theories of consciousness. **Argumentos**, v. 7, n. 3, p. 9-39, 2015.

_____. Franz Brentano and Auguste Comte's positive philosophy. **Brentano Studien**, v. 16, p. 73-110, 2018.

_____. Remarks on the architecture of Brentano's philosophical program. In: BINDER, T. ANTONELLI, M. (eds.). **The Philosophy of Franz Brentano**. Amsterdam: Brill, p. 28-49, 2021.

FRÉCHETTE, G. Why does it matter to individuate the senses: A Brentanian approach. **European Journal of Philosophy**, v. 31, n. 2, p. 413-430, 2023.

_____. The Origins of Phenomenology in Austro-German Philosophy. Brentano, Husserl. In SHAND, J. (ed.). **A Companion to Nineteenth-Century Philosophy**. Hoboken: Wiley-Blackwell, p. 418-453, 2019.

_____. Brentano on Perception. **Hungarian Philosophical Review**, v. 64, n. 4, p. 13-33, 2018.

_____. Brentano on Time-Consciousness. In: URIAH, Kriegel (ed.), **The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School**. London and New York: Routledge, pp. 75-86., 2017.

_____. Brentano's Conception of Intentionality: New Facts and Unsettled Issues. **Brentano Studien**, n. 13, p. 9-21, 2015.

_____. Brentano's soul and the Unity of consciousness. **Argumentos**, v. 7, n. 13, Fortaleza, p. 65-76, 2015.

_____. Brentano's Thesis (Revisited). In: FISETTE, Denis, FRÉCHETTE, Guillaume (eds). **Themes from Brentano**, Amsterdam & New York: Rodopi, p. 91-119, 2013.

_____. Kant, Brentano and Stumpf on Psychology and AntiPsychologism. In: BACIN, S. FERRARIN, A. LA ROCCA, C. RUFFING, M. (eds.). **Kant and Philosophy in a Cosmopolitical Sense**. Berlin-New York: De Gruyter, p. 727-736, 2013.

GEORGE, R. Brentano's Relation to Aristotle. **Grazer Philosophische Studien**, v. 5, n. 1, p. 249-266, 1978.

GEORGE, R. KOEHN, G. Brentano's Relation to Aristotle. In: JACQUETTE, D. (org.), **The Cambridge Companion to Brentano**. New York: Cambridge University Press, p. 249-266, 2004.

HUEMER, W. Brentano's conception of philosophy as rigorous science. **Brentano Studien**, v. 16, n. 1, p. 53-72, 2018.

JACQUETTE, D. Brentano's concept of intentionality. In: JACQUETTE, D. (org.), **The Cambridge Companion to Brentano**. New York: Cambridge University Press, p. 98-130, 2004.

KITCHER, P. Kant on Self-Identity. **The Philosophical Review**, v. 91, n. 1, p. 41-72, 1982.

KRANTZ, S. Brentano on Unconscious Consciousness. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 50, n. 4, p. 745-753, 1990.

KRIEGEL, U. (ed.). Brentano's most striking thesis: no representation without self-representation. In: FISSETTE, D. FRÉCHETTE, G. (eds.). **Themes from Brentano**. New York: Rodopi, p. 23-40, 2013.

LEARY, D. German idealism and the development of psychology in the nineteenth century. **Journal of the History of Philosophy**, v. 18, n. 3, p. 299-317, 1980.

_____. The Philosophical Development of the concept of psychology in Germany, 1780 - 1850. **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, v. 17, n. 2, p. 113-121, 1978.

LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. Ed. Peter H. Nidditch. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Trad: Eduardo Abranches Soveral; Gualter Cunha; Ana Luísa Amaral. Vol. 1. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MCALISTER, L. Franz Brentano and intentional inexistence. **Journal of the History of Philosophy**, v. 8, n. 4, p. 423-430, 1970.

MCDONNELL, C. Brentano's Modification of the Medieval-Scholastic Concept of 'Intentional Inexistence' in Psychology from an Empirical Standpoint (1874). **Maynooth Philosophical Papers**, v. 3, p. 55-74, 2006.

_____. Brentano's New Understanding of Psychology in Light of His Reading of English Empiricists. **Brentano Studien**, v. 15, n. 1, p. 263-290, 2017.

_____. Hume's "Bundle of Perceptions" and the "Problem of the I" in Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint. In: TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 185-221, 2022.

MIJUSKOVIC, B. **The Achilles of Rationalist Arguments: The Simplicity, Unity, and Identity of Soul and Thought from the Cambridge Platonists to Kant**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

MONTICELLI, P. **Sobre a relação essencial da estrutura ontológica dos fenômenos psíquicos com a estrutura epistemológica da psicologia em Franz Brentano na psicologia do ponto de vista empírico**. 2005. 76 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

MULLIGAN, K. SMITH, B. Franz Brentano on the Ontology of Mind. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 45, n. 4, p. 627-644, 1985.

PENELHUM, T. Hume on Personal Identity. **The Philosophical Review**, v. 64, n. 4, p. 571-589, 1995

PORTA, M. Sobre o lugar de Herbart no psychologismustreit. **Transformação**, v. 47, n. 3, 2024.

_____. Friedrich Eduard Beneke: Psicologismo, Psicologia y Metafísica. **Kriterion: Journal of Philosophy**, v. 63, n. 153, p. 635-658, 2022.

_____. **Psicologia e Filosofia. Estudos sobre a querela em torno ao psicologismo (Psychologismustreit)**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

_____. Metodo Psicológico y Metafísica. **Pensando - Revista de Filosofia**, v. 11, n. 22, 2020.

_____. Brentano y el “método psicológico”. **Síntese: Revista de Filosofia**, v. 45, n. 142, p. 327-344, 2018.

_____. **Brentano e sua Escola**. São Paulo: Edições Loyola, Coleção leituras filosóficas, 2014.

_____. Franz Brentano: equivocidad del ser y objeto intencional. **Kriterion: Journal of Philosophy**, v. 43, n. 105, p. 97-118, 2002.

ROLLINGER, D. Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint: Its Background and Conception. In: TÂNĂSESCU, I (ed.). **Franz Brentano's Metaphysics and Psychology**. Bucharest: Zeta books, p. 261-309, 2012.

RUNGGALDIER, E. On the scholastic or Aristotelian roots of “intentionality” in Brentano. **Topoi**, v. 8, p. 97-103, 1989.

RUSSO, A. **La Rivoluzione Intellettuale di Franz Brentano: al servizio del maggior bene collettivo**. Trezzano sul Naviglio: Unicopli, 2022.

SCHAD, B. Christian Brentano (1784-1851) Vater der Aschaffenburgers Brentanos. In: HEIDENREICH, B. (Hrsg.), **Geist und Macht: Die Brentanos**. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, p. 93-116, 2000.

SMITH, B. The Soul and Its Parts: A Study in Aristotle and Brentano. **Brentano Studien**, v. 1, p. 75-88, 1988.

SPIELGERBERG, H. Franz Brentano (1838-1917): Forerunner of the phenomenological movement. In:

SPIELGERBERG, H. **The phenomenological movement: a historical introduction**. 3rd. Netherlands: Kluwer Academic Publishers Group, 1981.

SRZEDNICKI, T. J. Remarks concerning the interpretation of the philosophy of Franz Brentano. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 22, n. 3, p. 308-316, 1962.

TĂNĂSESCU, I. BERINARIU, A. GABRIEL, S., STOENESECU, C. (eds.). **Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022.

TEIXEIRA, J. **Filosofia do cérebro**. São Paulo: Paulus Editora, 2012.

_____. **Mente, cérebro e cognição**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

_____. **Como ler a filosofia da mente?** São Paulo: Paulus Editora, 2008.

TEXTOR, M. Brentano on Consciousness. In U. Kriegel (ed.). **The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School**. London and New York: Routledge. pp. 49-60. 2017

_____. Unity without self. In: FISSETTE, D. FRÉCHETTE, G. (eds.). **Themes from Brentano**. New York: Rodopi, p. 44-67, 2013.

_____. Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness. **Dialectica**, v. 60, n. 4, p. 411-432, 2006.

_____. **The Disappearance of the Soul and the Turn Against Metaphysics. Austrian Philosophy 1874 - 1918.** United Kingdom: Oxford University Press, 2001.

TITCHENER, E. Brentano e Wundt: Psicologia Empírica e Experimental. **Revista Abordagem Gestalt**, n. 16, v. 1, 2010.

VALERO, V. **Psicologia e ontologia: Brentano sobre a unidade da consciência.** 2012. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade Estadual do Oeste do Parana, Toledo, 2012.

ZAHAVI, D. Back to Brentano? **Journal of Consciousness Studies**, v. 11, n. 10, p. 66-87, 2004.

O livro que a prezada leitora, ou o prezado leitor, tem agora em mãos, "Unidade da consciência na Psicologia do ponto de vista empírico de Franz Brentano" de Gabriel Lemes Duarte, teve o mérito de ser publicado como volume na Coleção Dissertações e Teses da série editorial do Grupo de Pesquisa "Ética, Política e Cidadania" (UNICENTRO/CNPq), não apenas por se tratar de uma excelente dissertação de mestrado, mas sobretudo por resultar de uma árdua e criteriosa investigação acadêmica acerca do problema da unidade da consciência na primeira grande obra de Franz Brentano. No presente livro, o autor analisa o contexto histórico-filosófico moderno do problema da consciência, ao traçar uma aproximação entre o conceito brentariano e o conceito lockeano de unidade da consciência, fundada na percepção interna, sem o apelo a qualquer instância transcendental como condição dessa unidade.

Evandro O. Brito

CONCEPÇÃO

Dissertação de Mestrado

Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Apolodoro Virtual Edições



ISBN 978-65-88619-72-8