



Paidéia

ISSN: 0103-863X

paideia@usp.br

Universidade de São Paulo

Brasil

Engelmann, Arno

A teoria das duas consciências: comentários

Paidéia, vol. 12, núm. 22, 2002, pp. 87-96

Universidade de São Paulo

Ribeirão Preto, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305425348012>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

 redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A TEORIA DAS DUAS CONSCIÊNCIAS¹

Arno Engelmann²

RESUMO: Baseando-se na repartição da “consciência” feita por Tolman, Engelmann chama uma de *consciência-imediata*, a parte individual e presente, e outra de *consciência-mediata*, a parte restante. Engelmann subdivide a consciência-mediata em *consciência-mediata-do-observador*, individual mas passada, e *consciência-mediata-de-outros*. Engelmann apresenta ainda mais três teorias aparentadas: a teoria das oito *hipóteses básicas*, nome dado às primeiras hipóteses que partem da consciência-imediata e terminam na consciência-mediata-de-outros; a teoria dos *indicadores de consciência*, em número bem maior que o simples relato verbal; e a teoria dos cinco *escalões de percepto*, nome dado às diversas atitudes que um ser humano é capaz de exercer ante um percepção consciente.

Palavras-chave: consciência; hipótese; indicador de consciência; percepto

THE TWO CONSCIOUSNESS THEORY

ABSTRACT: Based on Tolman's “consciousness” partition, Engelmann call the two by the same noun qualified by different adjectives: the individual and present *immediate-consciousness*, and the remaining *mediate-consciousness*. According to Engelmann, this remaining consciousness can be parted again in an individual but past *observer's-mEDIATE-consciousness* and an *other's-mEDIATE-consciousness*. Three more related theories are presented by Engelmann: the eight *basic hypotheses theory*, name given to the first hypotheses that conduct someone to leave *immediate-consciousness* and arrive at the other's-*mediate-consciousness*; the *consciousness indicators theory*, a name that comprehends the verbal report; and the five *percept echelon's theory*, name given to conscious perception attitude in human beings.

Key-words: consciousness; hypothesis; consciousness indicator; percept

Creio que, pelo menos quando estou acordado, posso uma consciência. Creio que todas as outras pessoas possuem também uma consciência. Possuir uma consciência é uma característica dos seres humanos e também de alguns ou de todos os outros animais. Mesmo os behavioristas aceitam a existência da consciência, ainda que ao elaborar um esquema científico muitos deles - mas não todos - ignoram-na.

Desejamos realizar exatamente o esquema científico. Os seres humanos apresentam, além das diversas partes do corpo, a consciência. *Essa consciência, portanto, deve ser pesquisada.* Além dis-

so, a consciência possui como uma característica *sui generis*, que ela sabe *parte* do que acontece ao redor dela e do que acontece no corpo. É como um conhecimento por si mesma. É um conhecimento que dá origem freqüentemente a comportamentos. Se na consciência há ou não origem deste tipo de comportamento chamado de voluntário é um ponto de discussão entre especialistas no assunto. Do meu ponto de vista, uma fração do comportamento humano seria voluntário, há volições. Há bastante evidência empírica para confirmá-la (Gopnik & Goldman, 1993; Herschberger, 1989; Libet, Freeman & Sutherland, 1999).

Que é um esquema científico? É o resultado das *observações empíricas* e das *teorizações*. Há um intercâmbio contínuo entre a observação e a teorização. As observações empíricas são feitas por seres humanos. Esses seres humanos, lembremos,

¹ Artigo recebido em julho de 2002; aceito em agosto de 2002.

² Endereço para correspondência: Arno Engelmann, Instituto de Psicologia, USP, Av. Prof. Lício Martins Rodrigues, Trav.5, Bloco 17, Cidade Universitária, São Paulo, SP, CEP 05508-900 . E-mail: aengelmann@attglobal.net.

apresentam consciência.

No entanto, essa consciência está estabelecida no ser humano, não para permitir a percepção limpa da natureza, mas ter por alvo primário a satisfação de necessidades de alimentos, de evitar a predação por outros animais, de atingir o alvo sexual, de melhorar o contato com os próprios filhos, de conhecer os companheiros e de ouvir suas comunicações orais. Isso seria não apenas importante para os seres humanos, mas para todos os animais dotados de consciência. A consciência seria algo que facilita a captação do ambiente (Crook, 1980; Darwin, 1998; Edelman, 1992; Griffin, 1992).

Na evolução dos primatas surgiu o gênero *Homo* há cerca de dois milhões de anos, talvez algo menos talvez algo mais (Fleagle, 1999). Há milhares de anos apareceu nas consciências de indivíduos humanos do gênero *Homo* uma série de fatos que se repetem e que, por isso, exigem uma explicação. Por exemplo, com a repetição do dia e da noite ocorreria algo que ilumina o dia e escurece a noite. Esse algo seria uma divindade ou uma substância que varia o grau de iluminação ou qualquer outra coisa. Com a queda de objetos para o chão logo que se deixa de sustentá-los, é necessário perguntar qual a origem desse fato. Essa maneira de seres humanos verificarem a repetição dos mesmos fatos e, a seguir, descreverem o que se percebeu como *função desse algo* é o início da ciência empírica.

Toda *observação é científica?* Evidentemente, não. Há a necessidade das *repetições* serem observadas por numerosas pessoas. Além disso, há a necessidade de cada pessoa observar o fato inúmeras vezes. É difícil dizer quantas pessoas devem observar o fato. Quanto maior esse número, mais científica será a observação. Entretanto, esse número máximo de pessoas varia com o grau de complexidade dos objetos. Além disso, esse número de pessoas, em certos casos, pode reduzir-se para um. Nessa eventualidade, o número de observações, pelo menos, deve repetir-se várias vezes. A observação de um fato uma vez por uma pessoa não pode ser considerada científica.

A ciência trabalha muitas vezes através de *experimentos*. É um tipo de observação científica no qual há inúmeros fatores de controle das variáveis. Entretanto, há importantes observações científicas

nas quais as variáveis não podem ser controladas. Por exemplo, grande parte das observações astronômicas não podem ser experimentais (Engelmann, 1997a).

Como se dá a consciência de um indivíduo que observa um fato científico? Há duas correntes gerais que podem explicar o que ocorre. De um lado, o *realismo*, uma forma de *dogmatismo*. O dogmatismo afirma a existência de, pelo menos, uma verdade fora do observador. O realismo afirma que esta verdade é a existência do Universo. De outro lado, há o *ceticismo* que afirma que qualquer verdade, por melhor aceita, deve ser posta em dúvida. É importante que o cético não descrê das coisas, apenas está indeciso em aceitá-las.

A definição acima de ceticismo é aceita pelo ceticismo *pirrônico*, mas apenas isso. O ceticismo *probabilista* de Cournot (1975) é aquele que admite, além disso, que haja acontecimentos que são mais acreditáveis e acontecimentos que são menos acreditáveis. Trata-se daquilo que Hume (1955) chamava de ceticismo *mitigado*, com a diferença de apresentar-se mais elaborado por Cournot. Cournot denominou de *probabilidade subjetiva*, a probabilidade presente de uma ocorrência futura. A probabilidade subjetiva presente em cada indivíduo forma-se por intermédio das crenças atuais. A probabilidade subjetiva de uma ocorrência pode mudar de um indivíduo para outro. Além disso, essa probabilidade subjetiva num mesmo indivíduo pode se alterar no curso de sua vida. Ainda que jamais um acontecimento apresente a probabilidade máxima ou a nula, as probabilidades restantes variam. Minha concepção também é o ceticismo probabilista (Cournot, 1975; Engelmann, 1997a, 2001; Smith, 1992).

Num instante, um indivíduo apresenta na sua consciência uma ocorrência. Depois de passada esta ocorrência, a ocorrência é outra. A primeira ocorrência que está agora na memória pode voltar sob forma de lembrança. Mas a lembrança não será necessariamente igual àquilo que era enquanto ocorrência. A ocorrência é válida enquanto dura e ela dura numa duração muito pequena: o *presente sensível* ou *presente psicológico* ou *agora* (Engelmann, 1997a, 2001).

Chamei esta ocorrência de “isto”. Tudo que é inferido chamei de “fora”. Ocorrências no “isto” de-

nominei de *fenômenos*; ocorrências no “fora” denominiei de *acontecimentos*. Os fenômenos podem ser *passivos* ou *ativos*. Nessa classificação qualitativa os fenômenos passivos se apresentam ao “isto” como se acontecessem fora dele, enquanto os ativos são fenômenos que parecem produzidos pelo próprio “isto”. É uma classificação aceita por Descartes e que retomei (Descartes, 1989; Engelmann, 1997a).

Os acontecimentos são inferidos. *Hipótese*, para Lalande, é uma “proposição admitida, independente da questão de saber se ela é verdadeira ou falsa, ...” (Lalande, 1993, p. 466). Entretanto uma hipótese requer, para quem a defende, que seja de boa aceitação, que seja de probabilidade alta. Do meu ponto de vista, há hipóteses de probabilidade mínima, baixa, média, grande e máxima. Entretanto, algumas hipóteses seriam tão *básicas* que sem elas não se construiria qualquer ciência empírica. Tratam-se de *hipóteses básicas científicas*, de probabilidade superior às hipóteses máximas.

Chegamos ao fim? Não. Há alguns conhecimentos *ontológicos* que são mais básicos ainda que os conhecimentos científicos. O inicial é sempre o “isto”. Do “isto” há várias hipóteses sobre inferências tendo por base os “fora-s” - *hipóteses básicas ontológicas*. Graças à aceitação dessas hipóteses ontológicas, estaremos prontos a citar as hipóteses básicas científicas necessárias como exigências de qualquer ciência empírica. Atualmente há, do meu ponto de vista, oito hipóteses básicas: quatro ontológicas e quatro científicas. A sua relação interna obedece à ordem de prioridade. Evidentemente, cada hipótese deve ser mostrada junto com pelo menos uma hipótese contrária (veja a Figura 1).

FIGURA 1 HIPÓTESES BÁSICAS ONTOLÓGICAS

1. HIPÓTESE DA DURAÇÃO.
2. HIPÓTESE DOS “FORA-S-NÃO-PARTE-S-DO-EU”.
3. HIPÓTESE DA CONSTITUIÇÃO COMUM.
4. HIPÓTESE DA SEMELHANÇA ENTRE “FORA-NÃO-PARTE-DO-EU” E “PSEUDO-

FORA-S-NÃO-PARTE-DO-EU-DELE”.

CIENTÍFICAS

5. HIPÓTESE DA COMPREENSÃO.
6. HIPÓTESE DA DIVISÃO DOS ACONTECIMENTOS EM FATUAIS E TEÓRICOS.
7. HIPÓTESE DA DIVISÃO DOS ACONTECIMENTOS FATUAIS EM SUPERFICIAIS E PROFUNDOS.
8. HIPÓTESE DA DIVISÃO DOS ACONTECIMENTOS FATUAIS PROFUNDOS EM DINÂMICOS E ESTÁTICOS.

A primeira hipótese básica é a da duração. Afirma que além do “isto” existem os “fora-s” que anteriormente foram “isto-s”. Tanto o “isto” quanto os “fora-s” que anteriormente foram “isto-s” recebem o nome de “eu”. Uma hipótese contrária é a do solipsismo-do-momento, um termo cristianizado por Bertrand Russell (1948). Solipsismo é a doutrina que estabelece como real apenas a consciência do “eu”; solipsismo-do-momento é a doutrina que reduz a realidade ao “eu” do momento presente, ao “isto”.

A segunda hipótese básica é a dos “fora-s-não-parte-s-do-eu”. “Fora-não-parte-do-eu” é o nome de qualquer “fora” que não faz parte do eu. De outro lado, “fora-parte-do-eu” é nome de qualquer “fora” que faz parte do “eu”. O “isto” mais os “fora-s-parte-s-do-eu” constituem o “eu”. Afirma a hipótese que, além dos “fora-s-partes-s-do-eu”, existem também “fora-s-não-partes-do-eu”. Uma hipótese contrária é a hipótese solipsista, que afirma que apenas o “eu” na duração existe.

A terceira hipótese básica é da constituição comum. Afirma que entre os “fora-s-não-partes-do-eu”, há aqueles que poderiam ser chamados de “pseudo-isto-s”, quer dizer, partes que se revelam como sendo “isto-s”; e, além disso, afirma que cada “pseudo-isto” seria capaz de inferir, de maneira semelhante ao “isto”, o chamado de “pseudo-fora”, ou seja, o “fora” mais o “isto” menos o “pseudo-isto”; e, finalmente, que a constituição seria comum entre o “isto” e o “fora”, de um lado, e os numerosos “pseudo-isto-s” cada um com seu “pseudo-fora”, de outro. A idéia desta hipótese, como o da próxima, surgiu por resposta às leituras instigantes de Husserl (1949) — do movimento em sentido inverso, partindo do “mun-

do circundante natural” e chegando à “colocação entre parênteses” desse mundo —, como da colocação de hipóteses básicas ontológicas no magnífico conhecimento de Ayer relativo a outras “mentes” (Ayer, 1956; 1979). Uma hipótese contrária seria a de que não existem “pseudo-isto-s”.

A quarta hipótese básica é da semelhança entre “fora-não-parte-do-eu” e “pseudo-fora-s-não-parte-do-eu-dele”. Da mesma forma como o “fora” se divide num “fora-parte-do-eu” e num “fora-não-parte-do-eu”, os diversos “pseudo-foras” — partes do “fora-não-parte-do-eu” — podem se dividir, cada um, em “pseudo-fora-s-parte-s-do-eu-dele” e “pseudo-fora-s-não-parte-s-do-eu-dele”, contanto que “eu-s-dele-s” seja o nome de cada um dos “pseudo-fora-s” mais o seu “pseudo-isto”. Segundo a hipótese haveria semelhança, porém não identidade absoluta.

O realista pode crer na realidade de um Universo único ao qual se chega através de percepções humanas falhas. Aceitando-se as três primeiras hipóteses básicas, poderia-se aceitar também uma quarta hipótese: a identidade entre “fora-não-parte-do-eu” e “pseudo-fora-s-não-partes-do-eu-deles”. Porém, para mim, é uma hipótese que acho errada.

A quinta hipótese é a da compreensão. Afirma que no mundo há uma ordem compreensível para o “isto” e para os “pseudo-isto-s”. Essa ordem pode ser elementarista ou pode ser organizada ou gestaltista. A hipótese contrária afirma que a ordem do “fora” e dos “pseudo-fora-s” não é compreensível para o “isto” e não é compreensível para os “pseudo-isto-s”. A sexta hipótese é a da divisão dos acontecimentos em fatuais e teóricos. Afirma que há acontecimentos fatuais ou fatos, inferidos a partir de fenômenos passivos proeminentes e de fenômenos ativos não-proeminentes, e acontecimentos teóricos ou teorias, inferidos a partir de fenômenos ativos proeminentes e fenômenos passivos não-proeminentes. Uma hipótese contrária é a impossibilidade dessa divisão dos acontecimentos. A sétima hipótese é a da divisão dos acontecimentos fatuais em superficiais e profundos. Afirma que os acontecimentos fatuais podem ser divididos em superficiais, capazes de serem observados a partir de uma inferência única a partir de fenômenos, e profundos, capazes de existir a partir de uma segunda inferência, tendo

por base os acontecimentos fatuais superficiais. Uma hipótese contrária é a impossibilidade de inferência secundária para a divisão de acontecimentos. Finalmente, a oitava hipótese é a da divisão dos acontecimentos fatuais profundos em dinâmicos, que mudam com o tempo, e estáticos, que permanecem constantes. Uma hipótese contrária é que a mudança no tempo não é base para divisão.

As hipóteses básicas são oito, e não as sete anteriores publicadas em 1997. Em vez da hipótese fundamental, é a da duração como primeira e dos “fora-s-não-parte-do-eu” como segunda. Em vez da hipótese do universo comum, achei melhor dividi-la na hipótese da constituição comum e na semelhança entre “fora-não-parte-do-eu” e “pseudo-fora-s-não-parte-do-eu-dele”. Em vez da denominação de ordem para a quinta hipótese,achei melhor a denominação de compreensão. Enquanto estou vivo, vou melhorando as minhas contribuições teóricas (Engelmann, 1997a, 2001).

Até aqui, baseei-me em problemas de filosofia e não em ciência empírica. Uma das exigências para se chegar a um esquema empírico é a repetição das observações. Entretanto, para alcançar esse ponto são necessárias várias hipóteses que partem do “isto”. E, esse “isto” deve ter uma duração bem pequena, ainda que normalmente não observamos essa existência. A aceitação das oito hipóteses básicas deixa lugar para inúmeras outras hipóteses em relação aos “fora-s”. Essas hipóteses surgem sobre aspectos do Universo.

Ao comparar a dimensão extremamente grande daquilo que é inferido com a pequenez do meu “isto”, julguei que chamar algo de “fora” reduz a envolvência de sua enormidade. Por isso, num outro texto, chamei o “fora” de resto-do-mundo e, resultando daí, o “isto” de meu-mundo (Engelmann, 2001).

Disponho agora, além de mim, a outra parte que me parece fora de mim: tudo isso forma o Universo. Graças à primeira hipótese básica, a da duração, posso crer na realidade do eu. Graças à segunda hipótese, dos “fora-s-não-parte-s-do-eu”, creio na realidade do resto-do-mundo. Tendo em vista a terceira e quarta hipóteses básicas, creio que os outros indivíduos apresentam restos-do-mundo semelhantes ao meu. Graças à quinta hipótese básica os restos-do-mundo são em grande parte compreensíveis. Acei-

tando a sexta, a sétima e a oitava hipóteses básicas, somos capazes de constituir o grupo de indivíduos que realizam pesquisa científica. Realizar pesquisa científica, como disse antes, é manter-se no intercâmbio de observações empíricas e de teorizações.

Como apresentar a vocês, de um lado, o uno e momentâneo do “isto” ou meu-mundo e, de outro, a necessidade de existir um grande número de cientistas que avançam o conhecimento científico, duas ocorrências autênticas? Meu ilustre precursor, Edward C. Tolman, achava que, apesar da pesquisa ser feita no mundo natural, a realidade da “impressão crua” em 1932 ou a “experiência imediata” em 1935 — nomes que ele propôs para o que chamei de “isto” — sugere que este seja sustentado. Era “a mais real realidade que temos ou desejamos ter”³ disse Tolman (Tolman, 1960; 1951b). No artigo filosófico meu publicado em 1997, a autenticidade do início individual lhe fornece a mesma importância que as investigações empíricas. Inclusive, achei melhor substituir o ponto inicial, que representa o observador nos esquemas, por um círculo. Acho que introduzindo as hipóteses básicas para justificar a passagem do “isto” para as observações científicas estamos, talvez, respondendo a questões levantadas por muitos investigadores (Engelmann, 1997a).

É o Universo pluralista, feito de duas ou mais substâncias ou Mundos, ou monista, feito de uma substância só? Por substância entende-se, na filosofia cartesiana, “... senão a coisa que existe de tal modo que não necessita de nenhuma outra coisa para existir” (Descartes, 1995, p. 82). Mundo é o termo mais recente apresentado por Popper & Eccles (1977) para dizer o que Descartes chamava de substância. Acho que, do meu ponto de vista, o Universo é monista. É constituído pelo “isto” ou meu-mundo real e pelo “fora” ou resto-do-mundo probabilístico.

É esse Universo monista, elementarista — formado de elementos básicos — ou gestaltista — formado inicialmente por uma gestalt, uma entidade concreta que tem como um de seus atributos a forma, e além disso partes dessa mesma gestalt — ou formado parcialmente por elementos e parcialmente por gestalten? Minha visão é totalmente gestaltista, se se admitir a existência de um contínuo de forças

³ “... the most real reality that we can have or desire.” (Tolman, 1935/1951). Tradução minha.

da gestalt, isto é, a possibilidade indo de um valor máximo até um valor mínimo, ou praticamente nulo (Engelmann, 2002).

Apesar de aceitar em parte a teoria gestaltista do Universo, aceito também em parte a teoria geral de sistemas. Um sistema seria, para seu iniciador von Bertalanffy, uma gestalt (Bertalanffy, 1933). O grau de relações entre essas duas teorias é muito grande. Na evolução há diferentes níveis, sendo que, em cada nível, o novo sistema é produto da reorganização dos sistemas imediatamente anteriores. Os níveis biológicos são pelo menos a célula, o organismo e o grupo. Entre a célula e o organismo, grande parte dos sistematistas colocam o órgão e, às vezes, também o tecido (Bertalanffy, 1977; Jantsch, 1980; Miller, 1978).

O organismo de grande número de animais possuem uma parte chamada de consciência. Essa consciência seria do mesmo teor daquela que permite a um observador tomar conhecimento do Universo? A maioria dos estudiosos atuais de consciência acham que sim. Eu acredito, ao contrário, que as maneiras de captá-las sejam radicalmente diferentes. De um lado, há uma consciência que seria de conhecimento absolutamente imediato. Sem esse conhecimento não haveria absolutamente nada. De outro lado, a consciência é parte interna do organismo de animais humanos e não-humanos. Ela é portanto inferida (Engelmann, 1986; 2001).

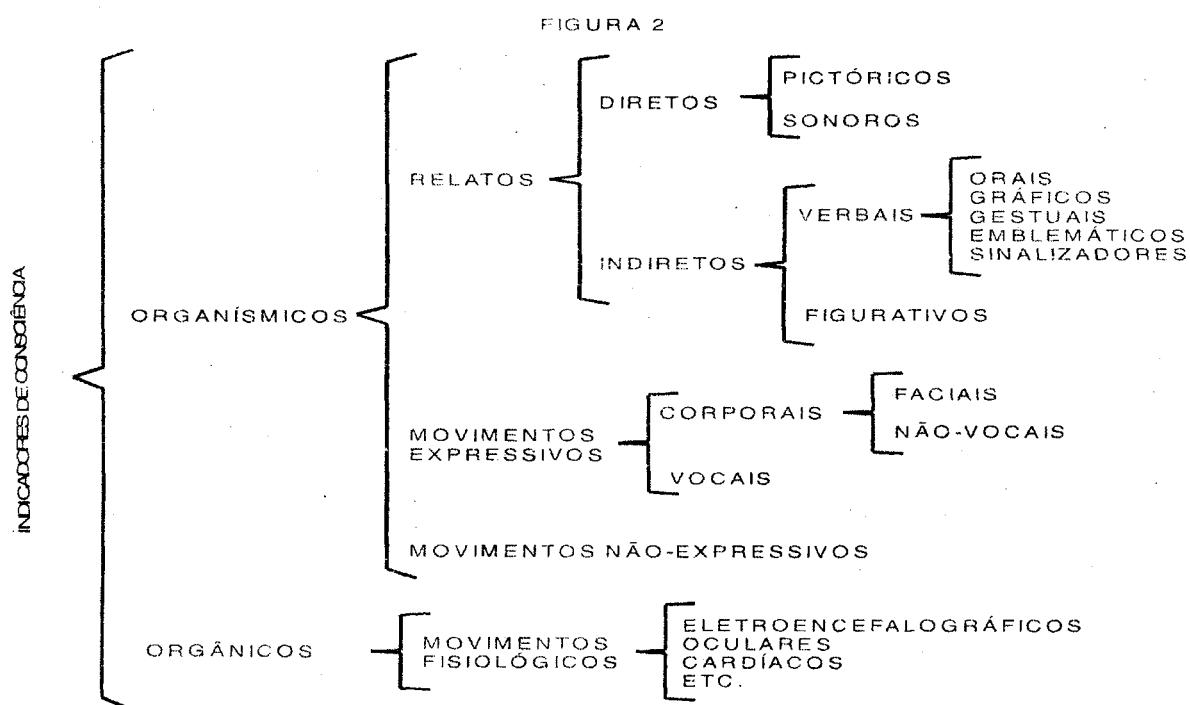
A primeira chamei de consciência-imediata; a segunda de consciência-mediata. A consciência-mediata pode ser inferida de minhas memórias. Então é a consciência-mediata-minha ou consciência-mediata-do-observador. Além disso, pode ser inferida das minhas aferências, a seguir, da condução da luz e do som no ar e, finalmente, das vias eferentes no animal humano ou não-humano que apresenta consciência. Esta consciência denominei de consciência-mediata-de-outros. As partes superficiais do animal através das quais se infere consciência-mediata-de-outros chamei de indicadores de consciência (Engelmann, 1997a; 1997b).

Tolman apresentou a mesma base. Um organismo, ao invés de responder diretamente, conhece aspectos novos que não percebia antes, corre de um lado para outro, pode-se dizer neste caso que está consciente. Tolman pensava no rato. A minha teoria apresenta a consciência-imediata possuindo uma du-

ração muito pequena, que no caso de passar-se num outro ser humano, isto é, sendo consciência-mediata-de-outros, pode ser medida. Além disso, as oito hipóteses básicas das quais me sirvo ao passar da consciência-imediata única ao grande número de observadores são também uma contribuição minha. Entretanto, o cerne da teoria já estava em Tolman (1951a; 1951b; 1960).

Não existe no outro indivíduo humano também uma consciência-imediata? Não; realmente não. Entretanto, se considerarmos indivíduos para os quais a hipótese fenomênica é muito forte, isto quer dizer, indivíduos para os quais o uso de indicadores de consciência levam à inferência de possuírem uma parte muito semelhante à consciência-imediata, então a consciência do momento pode ser equivalente à consciência-mediata-de-outros-presente.

A consciência anterior desses indivíduos será equivalente à consciência-mediata-de-outros-passada (Campbell, 1969; Engelmann, 1997a). A vantagem da consciência-mediata-de-outros-presente é que pode ser medida. O ser humano apresenta valores experimentais obtidos entre 2 e 4 segundos (Fraisse, 1967; Pöppel, 1988). Que métodos podem ser usados por um observador ao inferir consciência-mediata-de-outros em animais humanos e também não-humanos? O método mais conhecido, pelo menos no ser humano, é o relato verbal. Falar o que se passa na consciência-mediata-de-outros seria o rumo principal. Entretanto, pensei em outras maneiras de atingir essa consciência (veja a Figura 2).



Em primeiro lugar, pode-se chegar à consciência através do relato, mas o relato não precisa ser verbal. Entende-se por relato a semelhança estrutural com a parte da consciência-mediata-de-outros relatada chamada de relatado. A consciência é capaz de ser atingida por outros meios que os relatos. O nome mais adequado é denominá-los todos de indicadores de consciência, como falei antes (Engelmann, 1989, 1997b).

A definição de relato acabou de ser apresentada. Exemplo de relato, desta vez verbal, é a seguinte sentença dita por um sujeito: "Vejo um círculo azul numa parede branca". Movimentos expressivos são aqueles que permitem apenas uma ligação entre o movimento e a consciência, como a expressão de alegria. Movimentos não-expressivos são movimentos do organismo que não possuem a relação explícita com a consciência. Entretanto podem

também indicá-la. Por exemplo, um bebê olhando para determinados aspectos de seu campo visual geralmente é capaz de possuir também consciência. Os relatos, movimentos expressivos e movimentos não-expressivos são partes do organismo. Movimentos fisiológicos são partes do órgão. Como exemplo pode-se citar os movimentos beta no eletroencefalograma do ser humano dormindo e que indicariam a presença de um sonho perceptivo vivido.

Os relatos podem ser diretos, nos quais há uma correspondência entre a modalidade do relato e a modalidade do relatado, e indiretos, no qual esta correspondência não ocorre. Entre os primeiros apresentam-se relatos pictóricos, como um desenho de uma paisagem que está diante dos olhos, e sonoros, como a conversa semelhante a um locutor de televisão apresentada por um sujeito experimental. Entre os indiretos, a tradução é numa língua natural auditiva que pode se exprimir através da fala — relatos verbais — ou num tipo de simbolismo visual, como fazer um mapa que deveria ser seguido para encontrar uma casa determinada — relatos figurativos.

Relato verbal não é sinônimo de relato oral. Há várias maneiras de traduzi-los quando não forem orais. Os relatos verbais, isto sim, podem ser orais, gráficos no qual se traduz a linguagem em escrita, gestuais codificados no qual se usa a tradução para surdos, emblemáticos no qual se utiliza os emblemas aprendidos na região e sinalizadores no qual se aprende o tipo de resposta no início da sessão.

Os movimentos expressivos podem ser corporais ou vocais. Movimentos expressivos corporais podem ser faciais ou não-faciais. Como faciais podem ser exemplificados por expressões dos seres humanos. Entretanto, as expressões são também expressas em diversos macacos. Uma expressão de tristeza no ser humano pode indicar a consciência de estar triste. Uma expressão de susto humano pode utilizar músculos de todo o corpo. Movimentos expressivos vocais podem ser exemplificados por aspectos da fala (Engelmann, 1997b).

É claro que o indicador superficial nos estudos da consciência-mediata-de-outros apresenta maior probabilidade de alcançar a consciência quando o sujeito for um ser humano adulto. Menor será essa probabilidade ao se usar crianças pequenas que

utilizam bem a comunicação verbal. Menor ainda é o uso de crianças bem pequenas que não entenderam a linguagem verbal. De acordo com uma classificação recente, bonobos, chimpanzés, gorilas apresentam-se na mesma família Hominidae que os seres humanos (Fleagle, 1999). Ainda que não possuam relatos verbais, são capazes de se comunicar por outros meios. À medida que nos afastamos dos seres humanos, mais difícil será encontrar a consciência. É uma situação contrária àquela na qual se estudam movimentos fisiológicos. Neste caso é mais fácil usar animais cuja compreensão é simples.

Seres humanos quando estão acordados usam em geral a sua consciência-mediata-de-outros. Entretanto, quando lhes perguntamos sobre a sua própria consciência, a consciência dela muda: passa de consciência primária para consciência refletiva. Consciência primária é aquela na qual se experiencia perceptos, pensamentos, lembranças. Consciência refletiva são pensamentos sobre nossa própria consciência. Está dividida, de acordo com Husserl, em eu-puro ou noesis e aparência ou noema. Acho que os dois termos formam uma Gestalt possuidora de duas partes: o eu-puro e a aparência (Engelmann, 1997a; Farthing, 1992; Husserl, 1949; Sommerhoff, 1990).

Quais os conteúdos da consciência-mediata-de-outros? Uma divisão, semelhante àquela feita na consciência-imediata, é em acontecimentos passivos e acontecimentos ativos. Outra divisão é entre perceptos — acontecimentos passivos, imagens — acontecimentos mais fracos que perceptos, que são geralmente passivos mas podem originar-se como ativos, pensamentos — acontecimentos sobre perceptos e imagens, que são geralmente ativos, mas também podem se tornar passivos — e volícões — sempre ativos.

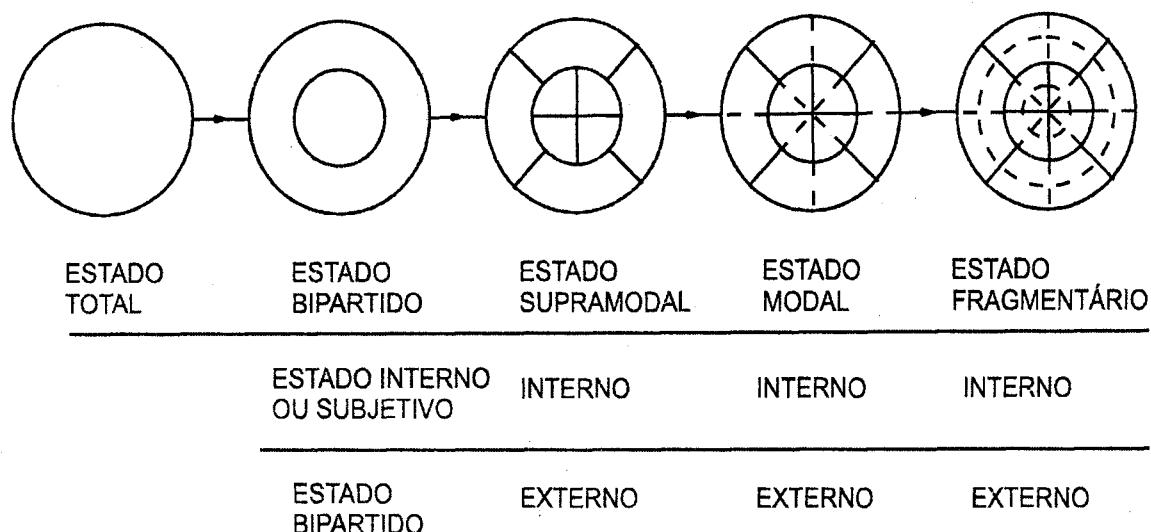
Percepto pode indicar um acontecimento no organismo, dentro da consciência-mediata. Os processos neurais que ocorreriam talvez no nível do órgão são de dois tipos: de um lado processos que se iniciariam através de órgãos sensoriais, externos ou internos; de outro, processos relacionados com atividade “emocional”. Esses tipos de processos devem ser considerados ao passarmos para o nível imediatamente superior, o nível do organismo. Porém, a maneira de se organizar o organismo é independente das organizações dos níveis de órgãos. No nível do

organismo, o importante são dados obtidos desse mesmo nível organísmico.

O conhecimento das diversas maneiras de organizar

o percepto, levaram à sua apresentação em cinco escalões. Esses escalões vão do menos dividido ao mais mais dividido (veja a Figura 3)⁴

FIGURA 3
REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DOS ESCALÕES DE PERCEPTO



O escala não dividido é o estado total, no qual não existe diferença na consciência-mediata entre fora da pele ou dentro dela. Um exemplo é “sentir angústia em tudo”. Existe apenas um percepto. No segundo escala encontra-se o estado bipartido, no qual se pode verificar um percepto fora da pele — estado externo ou objetivo — e/ou dentro da pele — estado interno ou subjetivo. Exemplo de estado externo é a “umidade” e de estado interno, “sentir calor”. O terceiro escala, estado supramodal, apresenta vários perceptos, tanto externos quanto internos. Entretanto, não há em sua classificação modalidades ou tipos de sensação. Um exemplo é dado por uma “caneta”, vista, tatuada, compreendendo a parte amodal não sensível. O quarto escala, estado modal, apresenta perceptos menores que o anterior, sendo que cada percepto utiliza uma determinada modalidade ou tipo de sensação. O cheiro de cânfora

seria um exemplo. Finalmente, o quinto escala, estado fragmentário, seria formado de perceptos caracterizados por uma modalidade e cada atributo da modalidade com um único valor. Um exemplo seria a visão de uma superfície azul de determinado matiz, de determinado brilho e de determinada saturação. De acordo com a psicologia que Titchener apresentou no começo do século XX, o grande erro é a atribuição do significado ao fragmento em vez de sua simples descrição.

O indivíduo pode apenas captar um dentre os cinco escalaões. Dois escalaões são preferenciais: o escala supramodal e o escala interno ou subjetivo, parte do escala bipartido (Engelmann, no prelo; Koffka, 1924; Titchener, 1912).

Fui convidado pelo meu colega e amigo Professor José Lino Oliveira Bueno para apresentar uma exposição relativamente resumida de minha teoria das duas consciências, versão aumentada da teoria de Edward Chace Tolman. Entretanto, além dessa teo-

⁴ Agradeço a confecção da Figura 3 ao engenheiro Faustino Máximo da Silva.

ria geral, há mais três elaborações teóricas minhas que mostrei dentro da explanação: primeiro, a teoria filosófica das, por enquanto, oito hipóteses básicas apresentadas em ordem de prioridade; a seguir, a teoria psicológica dos indicadores de consciência; e, finalmente, a também psicológica teoria dos escalões de percepto.

Dentro das teorias amplas psicológicas, qual reflete a minha posição atual? Repetindo a maneira com que terminei uma conferência em Brasília no ano de 2000, sou behaviorista por abordar o organismo, humano ou não-humano, sempre fora de mim, de minha consciência-imediata; sou gestaltista por abordar sempre em primeiro lugar o todo e, a seguir, partes deste todo; sou sistematista por acreditar, com a evolução dos seres vivos e dos seres minerais, há uma série de sistemas estabelecidos em ordem hierárquica; e sou cognitivista pela seleção de assuntos que quero estudar. Entretanto, filosoficamente falando, sou céptico probabilista. O conhecimento avança sempre através de hipóteses.

Referências Bibliográficas

- Ayer, A.J. (1956). *The problem of knowledge*. Harmondsworth Middlesex: Penguin.
- Ayer, A.J. (1979). El conocimiento de otras mentes. Em A.J. Ayer (Org.), (F. Béjar, Trad.). *Ensayos filosóficos*. (pp.176-196). Barcelona: Ariel.
- Bertalanffy, L. von (1933). *Modern theories of development*. (J. H. Woodger, Trad.). Oxford: Oxford University Press.
- Bertalanffy, L. von (1977). *Teoria geral de sistemas*. (F. M. Guimarães, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Campbell, D.T. (1969). A phenomenology of the other one: corrigible, hypothetical, and critical. Em T. Mischel (Org.), *Human action*. (pp. 41-69). New York: Academic Press.
- Crook, J.H. (1980). *The evolution of human consciousness*. Oxford: Clarendon.
- Cournot, A.A. (1975). *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*. Paris: J. Vrin.
- Darwin, C. (1998). *The descent of man; and selection in relation to sex*. Amherst, Prometheus.
- Descartes, R. (1989). Les passions de l'âme. Em F. Alquié (Org.), *Œuvres philosophiques. Tome III (1643-1650)*, (pp. 939-1103). Paris: Bordas.
- Descartes, R. (1995). *Princípios da filosofia* (L. R. dos Santos, Trad.) Lisboa: Presença.
- Edelman, G.M. (1992). *Bright air, brilliant fire*. New York: Basic Books.
- Engelmann, A. (1986). *A psicologia como parte da filosofia e das ciências*. Anais da XVI Reunião Anual de Psicologia. Sociedade de Psicologia de Ribeirão Preto.
- Engelmann, A. (1989). Relato verbal, principal representante da consciência-2 humana. *Ciência e Cultura*, 41, 680-685.
- Engelmann, A. (1997a). Dois tipos de consciência: a busca da autenticidade. *Psicologia USP*, 8 (2), 25-67.
- Engelmann, A. (1997b). Principais modos de pesquisar a consciência mediata de outros. *Psicologia USP*, 8 (2), 251-274.
- Engelmann, A. (2001). O meu-mundo e o resto-do-mundo. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14, 211-223.
- Engelmann, A. (2002). A psicologia da Gestalt e a ciência contemporânea. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18, 1-16.
- Engelmann, A. (no prelo). Da conceituação de estudo subjetivo até a proposição dos escalões de percepto. *Psicologia: Reflexão e Crítica*.
- Fraisse, P. (1967). *Psychologie du temps*. Paris: P.U.F.
- Farthing, G.W. (1992). *The psychology of consciousness*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Fleagle, J.G. (1999). *Primate adaptation and evolution*. San Diego: Academic Press.
- Gopnik, A. & Goldman, A. I. (1993). How we know our minds: The illusion of first-person knowledge of intentionality; The psychology of folk

96 Arno Engelmann

- psychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 16, 1-113.
- Griffin, D.R. (1992). *Animal minds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hershberger, W.A. (Org.) (1989). *Volitional action. Conation and control*. Amsterdam: Elsevier.
- Hume, D. (1955). *An inquiry concerning human understanding*. Indianapolis, IN: Liberal Arts.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (J. Gaos, Trad.). México: Fondo de Cultura Econômica.
- Jantsch, E. (1980). *The self-organizing universe*. Oxford: Pergamon.
- Koffka, K. (1924). Introspection and the method of psychology. *British Journal of Psychology*, 15, 149-161.
- Lalande, A. (1993). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. (F. S. Correia, M. E. V. J. Aguiar, E. Torres e M. G. Souza, Trads.). São Paulo: Martins Fontes.
- Libet, B., Freeman, A. & Sutherland, K. (Orgs.) (1999). *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will*. Exeter: Imprint Academic.
- Miller, J.G. (1978). *Living systems*. New York: McGraw-Hill.
- Pöppel, E. (1988). *Mindworks. Time and conscious experience* (T. Artin, Trad. do alemão para o inglês). Boston: Harcourt Brace Jovanovich.
- Popper, K.R. & Eccles, J. C. (1977). *The self and its brain*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Russell, B. (1948). *Human knowledge*. London: Routledge.
- Smith, P. J. (1992). *O que é ceticismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Sommerhoff, G. (1990). *Life, brain and consciousness*. Amsterdam: Elsevier.
- Titchener, E.B. (1912). The schema of introspection. *American Journal of Psychology*, 23, 485-508.
- Tolman, E.C. (1951a). A behaviorist's definition of consciousness. Em E. C. Tolman (Org.), *Behavior and psychological man* (pp. 63-68). Berkeley, CA: University of California Press.
- Tolman, E.C. (1951b). Psychology versus immediate experience. Em E. C. Tolman (Org.), *Behavior and psychological man* (pp. 94-114). Berkeley, CA: University of California Press.
- Tolman, E.C. (1960). *Purpositive behavior in animals and men*. New York: Appleton-Century-Crofts.