

4

Apercepção: graus de distinção

4.1

A First-Order Theory of Consciousness

Explicar a consciência através da ideia de percepções de segunda ordem, tal como o faz a teoria do *higher-order thought*, engendra, como vimos, uma série de dificuldades para o pensamento leibniziano, principalmente no que diz respeito ao princípio do contínuo. Contrária a esse tipo de explicação é aquela teoria que defende que as percepções de primeira ordem são suficientes para acarretar um estado consciente, sendo, portanto, dispensável o recurso a outra ordem de percepções. Assim, como já fica claro, a principal tese da *first-order theory* é a de que as percepções básicas explicam, por elas mesmas, o fenômeno da consciência.

Outra tese clara e decorrente imediatamente daquela é a de que, para o defensor da teoria de primeira ordem, o conceito de apercepção se identifica com o de consciência. Uma vez que a apercepção não mais envolve percepções de segunda ordem, o termo passa a se referir somente ao estado no qual notamos as nossas percepções, isto é, a um estado consciente. Deste modo, aperceber significa, dentro dessa teoria, apenas tomar consciência de algo¹⁵⁸.

Posto isto, algumas questões devem ser esclarecidas por essa teoria. Primeiro, deve-se investigar como as percepções de primeira ordem engendram a consciência. Em segundo lugar, se a teoria do HOT foi posta em questão pela sua incompatibilidade com o princípio do contínuo, para que a *first-order theory* a substitua e se converta na melhor explicação para o fenômeno da consciência na filosofia leibniziana, deve se mostrar não somente compatível, mas também a que melhor se relaciona com tal princípio.

¹⁵⁸ A fonte textual para tal interpretação se encontra em passagens já discutidas. Interessante, porém, é considerar a seguinte: “A apercepção do que está dentro de nós depende de uma atenção e de uma ordem.” (NE, I, 1, p. 41). Segundo tal visão, Leibniz aqui afirma que a consciência depende de termos nossa atenção voltada para nossas percepções (“que estão dentro de nós”), e que a ideia de ordenação envolve, ainda que indiretamente (através da harmonia preestabelecida), a noção de graus e de continuidade.

Em relação a esses pontos, a teoria de primeira ordem fornece uma solução conjunta. De acordo com ela, a consciência tem relação direta com o grau de distinção das percepções ordinárias envolvidas. Em decorrência disso, um estado consciente surgiria em graus, de acordo com o aumento ou redução da distinção. Jorgensen, defensor dessa teoria¹⁵⁹, é claro:

*[...] a third alternative interpretation is that the lower-order perceptions themselves account for consciousness. Considerations of continuity have led us to consider whether Leibniz had (or could have had) a first-order theory of consciousness. On such a view, consciousness would **come in degrees** and would reduce to some degree of **perceptual distinctness**. This fits very nicely with Leibniz's claim that "noticeable perceptions arise by degrees from ones which are too minute to be noticed," allowing for continuity between conscious and unconscious mental states.¹⁶⁰*

Deste modo, segundo o autor, a característica determinante para que se possa afirmar a existência de um estado de consciência é o grau de distinção da percepção em apreço. Por percepção distinta, Jorgensen entende a propriedade que a percepção tem de se destacar das de outras, assumindo, assim, uma interpretação do conceito de distinção próxima à de McRae e Simmons¹⁶¹:

I shall consider a perception distinct insofar as it stands out in relief from other perceptions—it is, as Simmons says, "distinctive." Leibniz several times explicitly equates the distinctness of a perception with its standing out, as in M §24, where he says that if "in our perceptions, we had nothing distinct or, so to speak, in relief and stronger in flavor, we would always be in a stupor."¹⁶²

Assim, de acordo com Jorgensen, as percepções, na medida em que se tornam mais distintas, ou seja, se destacam das demais, tornam-se também cada vez mais capazes de atrair a nossa atenção.

¹⁵⁹ Robert Brandom também parece defender essa posição, como podemos deduzir da seguinte passagem: "We can certainly conclude that distinctness of perception is a necessary condition for apperception. Nowhere does Leibniz identify apperception with the occurrence of distinct perceptions, but the burden of proof should rest with those who would deny the sufficiency of distinctness, to say what else is required for awareness." (BRANDOM, 1981, p. 451). Contudo, nos limitaremos à análise da interpretação de Jorgensen, uma vez que é mais explícita e se relaciona mais diretamente com os nossos objetivos.

¹⁶⁰ JORGENSEN, 2009, p. 241. Grifo nosso. As outras duas alternativas são, como vimos, atribuir a consciência *partout* (ver Introdução) e a defesa da *higher-order theory*, discutida no capítulo anterior.

¹⁶¹ Ver: p. 45-47.

¹⁶² *Ibid.*, p. 237. Referência à seguinte passagem da *Monadologia*: "Por onde se vê que, se nada possuíssemos de distinto e, por assim dizer, de superior [*relevé*] e de uma maior delicadeza [*plus haut goût*] nas nossas percepções, viveríamos em constante atordoamento." (M, §24).

Poder-se-ia, contudo, objetar que a *first-order theory* cometeria o equívoco de identificar os conceitos de distinção e de consciência, já que afirma que uma percepção distinta é também consciente. Como vimos, defender tal identidade seria problemático, uma vez que, para Leibniz, nem toda percepção minimamente distinta é consciente; além do mais, a consciência parece devir como consequência da distinção e, portanto, não podem ser o mesmo¹⁶³. Todavia, este equívoco é apenas aparente. Segundo a teoria de primeira ordem, tal como a expõe Jorgensen, consciência e distinção não seriam o mesmo, mas estariam diretamente relacionadas: do aumento da distinção emana a consciência, mas nem todo grau de distinção a implica.

A fim de defender a sua interpretação Jorgensen se baseia na ideia de força para explicar como as percepções distintas têm tal capacidade de atrair a atenção. Leibniz, segundo o autor, em diversas passagens afirma que a atenção é fruto da força das nossas percepções. Essa mesma força, no entanto, está relacionada com o grau de distinção dessas percepções, mediante a noção de atividade. A ideia é que uma percepção, para que se torne forte, deve atingir um patamar superior de atividade¹⁶⁴. Contudo, a própria noção de atividade é explicada pela noção de distinção¹⁶⁵. Deste modo, Leibniz afirmaria que há uma estreita conexão entre força e distinção, intermediada pela ideia de atividade. Nesse sentido, analisando o famoso exemplo, que já mencionamos, dos *Novos Ensaios*, no qual Leibniz descreve a situação de pessoas que, morando ao lado de um moinho d'água, não notam as percepções sensíveis devido ao costume e ao hábito em relação às mesmas, Jorgensen afirma:

¹⁶³ Ver: p. 44.

¹⁶⁴ “[...] pois temos sempre objetos que atingem os nosso olhos ou nossos ouvidos, e por conseguinte a alma também é atingida, sem que nos demos conta do fato, pois a nossa atenção está voltada a outros objetos, isto até o momento em que o objeto se torne suficientemente forte para atrair a si, redobrando a sua ação ou por qualquer outro motivo; era como um sono particular em relação àquele objeto, e esse sonho se torna geral quando cessa a nossa atenção em relação a todos os objetos juntos. É também um meio para adormecer, quando repartimos a atenção para enfraquecê-la.” (NE, II, 1, p.66).

¹⁶⁵ Jorgensen se baseia em passagens como: “[...] tomando a *ação* como um exercício da *perfeição* e a *paixão* como o contrário, não existe *ação* nas verdadeiras substâncias, a não ser quando sua percepção (porque eu a atribuo a todas) se desenvolve e se torna mais distinta, como não existe *paixão* a não ser quando ela se torna mais confusa [...]” (NE, II, 21, p. 154). E também: “Diz-se que a criatura *atua* exteriormente, na medida em que tem perfeição; e *padece* a atuação de uma outra, na medida em que é imperfeita. Assim, se a Mônada tiver percepções distintas, atribui-se-lhe *ação*; se confusas, a *paixão*.” (M, §49).

*Leibniz is here suggesting that there is some sufficient level of force that would be enough to attract attention and memory. In the example, it is the loss of force that explains why the perceptions are no longer conscious perceptions. [...] Now, for a perception to be strong or forceful is just to say that it tends to a greater level of activity, and activity is explained in terms of the distinctness of the perceptions. So, to say that a perception is forceful or to say that it is strong is just to say that it is sufficiently distinct, relative to other perceptions. I would argue that the increase in activity reduces to an increase in perceptual distinctness, and when a perception becomes distinct enough it will be conscious.*¹⁶⁶

Com isto, poder-se-ia entender, de acordo com Jorgensen, de que maneira o aumento de distinção gera ou atrai a atenção, sem que seja necessário afirmar a existência de percepções de segunda ordem. Uma percepção mais distinta tenderia a uma maior atividade, e, portanto, possuiria uma força capaz de atrair a atenção. Assim, a ideia do autor é a de que a consciência é fruto da distinção das percepções, uma vez que o caráter distintivo das mesmas possuiria uma força tal que chamaria a nossa atenção, tornando-nos conscientes delas.

A interpretação de Jorgensen é, assim, bastante interessante, já que consegue limitar a explicação da consciência a um único nível de percepções, baseando-se na ideia de que estas teriam, se distintas, força suficiente para atrair nossa atenção. Todavia, cremos que a inserção do conceito de atividade nesse contexto, como o elemento de conexão entre as ideias de força e distinção, parece introduzir dificuldades e complicações desnecessárias para uma leitura consistente, em relação ao pensamento leibniziano, do evento da consciência. A razão disso é que, apesar de Leibniz estabelecer textualmente o vínculo entre esses conceitos, este mesmo vínculo, contudo, não é muito claro, fato este que nos levaria a análises distantes do problema da consciência. Deste modo, proporemos aqui uma leitura mais simples da relação entre as noções de força e distinção, possibilitando uma visão próxima, e, portanto, menos complexa da consciência¹⁶⁷.

Como vimos, a ideia básica da interpretação de Jorgensen é que a distinção das percepções tem uma ligação íntima com a força capaz de atrair a atenção, e, portanto, permitir um estado consciente. O autor entende também que é preciso um terceiro elemento, a saber, a ideia de atividade, para que tal ligação seja

¹⁶⁶ JORGENSEN, 2009, p. 242.

¹⁶⁷ A introdução desse elemento poderia ser interessante para uma explicação global da consciência que abarcasse teses metafísicas de Leibniz, como a interação ideal entre as mônadas regida pela harmonia preestabelecida. Porém, aqui, o nosso intuito é apenas mostrar que é possível compreender tal fenômeno sem recorrer a teses que, como a envolvida na ideia de atividade, exijam investigações aprofundadas em questões complexas e, em certa medida, distantes do problema da consciência e da noção de apercepção.

estabelecida. Mas não parece claro por que seria necessário esse terceiro elemento. O que sugerimos, assim, é compreender a ligação entre força e distinção diretamente, sem intermediários. O conceito de distinção com o qual Jorgensen trabalha, como vimos, diz respeito à característica de destaque de algumas percepções em relação às demais. Contudo, a melhor forma de compreender esse destacamento é presumir que ele é fruto da combinação de uma força de atração das percepções envolvidas e da concomitante atenção voltada para elas. Deste modo, a própria noção de distinção é suficiente para explicar a consciência: basta que uma percepção se destaque das demais, para que voltemos nossa atenção para ela, o que acarretaria um estado consciente, uma vez que passaríamos a notá-la. Portanto, uma vez aceito que a distinção é o fator principal que gera a consciência, não seria preciso¹⁶⁸, já que englobaria, sem mais, a ideia de força necessária para tanto.

Podemos ver que a nossa interpretação tem respaldo no próprio exemplo com que Jorgensen trabalha, que se encontra na seguinte passagem:

Assim é que, em força do hábito, não notamos mais o movimento de um moinho ou de uma queda-d'água, depois que tivermos morado por algum tempo perto dele. Não é que tais movimentos deixem de afetar sempre os nossos órgãos, e que não despertem, na alma, nada que corresponde a tais órgãos, devido à harmonia reinante entre a alma e o corpo; o que acontece é que tais impressões despertadas na alma e no corpo, por serem destituídas dos atrativos da novidade, não são suficientemente *fortes para atrair nossa atenção* e a nossa memória, ocupada com objetos que chamam mais a atenção.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Poder-se-ia objetar que a interpretação que propomos transfere o problema da consciência para a atenção. Contudo, essa objeção somente é factível se se entende a noção de atenção como envolvendo a ideia de um sujeito capaz de atender às suas percepções de primeira ordem, de maneira que a atenção compreenderia uma espécie de percepção das percepções. Portanto, nesse caso, deveria ser explicado como a distinção das percepções atrai a nossa atenção, já que a explicação da consciência desta dependeria. Ou seja, explicar a consciência pela noção de atenção apenas nos levaria a ter que explicar também esta última, sem nenhuma solução definitiva para o primeiro problema relativo a mesma noção de consciência. Porém, cremos que o sentido próprio da noção de atenção para Leibniz não envolve um “direcionamento” mental ou, em sentido analógico, um foco de luz voltado para as percepções, como parece estar envolvido na ideia de percepção de percepções. Antes, a atenção para o filósofo parece ser muito mais um sinônimo da consciência: “[...] a nossa atenção está voltada a outros objetos, isto até ao momento em que o objeto se torne suficientemente forte para a atrair para si [...] era como um sonho particular em relação àquele objeto [...]” (NE, II, 1, p.66). Ou seja, ter a atenção voltada para um objeto nada mais significaria do que percebê-lo conscientemente, de maneira que antes apenas o percebíamos de forma confusa, tal como num sonho. Dessa forma, utilizar a noção de atenção para explicar a consciência seria apenas uma troca de vocabulário que descreve o mesmo evento, o que não engendraria mais ou prolongaria as dificuldades acerca da primeira.

¹⁶⁹ NE, Prefácio, p.12. Grifo nosso.

Com isto, fica claro que, para Leibniz a ideia de força das percepções tem uma relação direta com a de atenção. Por estarmos habituados a determinadas impressões, estas não mais se destacam entre as demais, o que as torna desinteressantes. Assim, na medida em que tais percepções atingem um determinado grau de distinção, isto é, quando se tornam grandes e fortes o bastante para chamar a nossa atenção, atinge-se também o estado de consciência das mesmas.

Posto isto, devemos agora analisar como a teoria de primeira ordem responde às demandas do princípio do contínuo. Tal princípio, como vimos, exige que haja estágios intermediários entre dois estados quaisquer, conforme prescreve o requisito da densidade. A teoria do HOT rompia com esse requisito ao negar a existência de elementos mediadores entre um estado não consciente e outro consciente, tomando, assim, a consciência como um acontecimento do tipo “tudo ou nada”. Ao contrário, a teoria de primeira ordem sustenta que a consciência se dá em graus, de acordo com o nível de distinção. Segundo tal interpretação, um estado é dito consciente quando atinge um grau suficiente de distinção de suas percepções. Contudo, para tanto, deve haver sempre pequenas diferenças entre um e outro grau, uma vez que a ideia de graus de distinção, para Leibniz, necessariamente implica tais diferenças. Com isso, a passagem de um estado não consciente a outro, consciente, deve ser intermediada por esses graus estreitamente próximos e minimamente diferentes. Assim, por defender que a consciência depende apenas de uma única série de percepções, isto é, daquelas de primeira ordem, e de seus graus de distinção, a *first-order theory* garante a compatibilidade de sua interpretação com o princípio do contínuo, o que a torna uma leitura mais harmônica da filosofia de Leibniz que a *higher-order theory*.

Porém, ainda resta-nos, a fim de eliminarmos qualquer dúvida, analisar se a visão proposta pelo defensor da teoria de primeira ordem melhor se coaduna com outro ponto do pensamento leibniziano. Como vimos, essa interpretação se encaixa de maneira bastante satisfatória com o requisito da densidade, e, portanto, com o princípio do contínuo. Todavia, para Leibniz a discussão acerca da consciência envolve também as ideias de percepções ínfimas e, relacionada a esta, de pequenos acréscimos, como podemos ver nas seguintes passagens:

Jamais dormimos tão profundamente, que não tenhamos algum sentimento fraco e confuso; e jamais seríamos despertados pelo maior ruído do mundo, se não tivéssemos alguma percepção do seu início, que é pequeno, da mesma forma como jamais romperíamos uma corda com a maior força do mundo, se ela não começasse a ser esticada um pouco por *esforços iniciais menores*, ainda que esta primeira pequena distensão da corda não apareça.¹⁷⁰

Gostaria de distinguir melhor entre percepção e perceber. A percepção da luz ou da cor, por exemplo, da qual nos damos conta [*apercevons*] se compõe de uma série de pequenas percepções, das quais não nos damos conta [*apercevons*], sendo que um ruído de que temos percepção [*perception*], mas no qual não prestamos atenção, se torna perceptível [*aperceptible*] por uma *pequena adição ou aumento*. Com efeito, se o que precede não tivesse nenhuma influência sobre a alma, também esta pequena adição não teria nenhuma.¹⁷¹

Contudo, a teoria do HOT, como mostramos, deixa a desejar também quanto a esses pontos, mesmo se considerarmos a *grounding thesis*, que buscava um meio de ajustá-la a essas ideias. Pelo contrário, a teoria de primeira ordem, ao assumir que a consciência ou apercepção tem ligação direta com a distinção das percepções, consegue explicar a ideia de pequenos acréscimos, concebendo-a como relativa ao aumento de distinção. Da mesma forma, ela se coaduna melhor com a ideia de percepções ínfimas no que tange ao seu papel relativo à tomada de consciência, já que “[...] as percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas.”¹⁷² Ou seja, as percepções conscientes, para Leibniz, decorrem de uma mudança gradual relacionada às percepções ínfimas, que não são notadas - o que é exatamente o que a teoria de primeira ordem defende, através da ideia de que um estado consciente é fruto do aumento gradual e contínuo da distinção das percepções. Portanto, em virtude de seu não rompimento com o princípio do contínuo e de responder às exigências da ideia de pequenos acréscimos, a teoria de primeira ordem parece melhor exprimir o âmago da visão leibniziana da consciência e da apercepção.

Apesar de apresentar, assim, a vantagem de ir de acordo com o pensamento leibniziano, principalmente por não engendrar o embaraçoso problema da consciência tal como a teoria do HOT o faz, a teoria de primeira ordem não é isenta de algumas dificuldades.

¹⁷⁰ NE, Prefácio, p.12. Grifo nosso.

¹⁷¹ NE, II, 9, p. 84. Grifo nosso.

¹⁷² NE, Prefácio, p.14.

Em primeiro lugar, a explicação que tal teoria fornece para a consciência parece não ser clara quanto ao momento exato em que esta ocorre. Como vimos, de acordo com a visão oposta, a consciência é fruto da presença de uma percepção de segunda ordem, sendo, portanto, concebida como um acontecimento do tipo “tudo ou nada”, o que garantiria uma precisão quanto ao momento de seu surgimento. Essa exatidão é importante para que seja possível uma delimitação clara entre um estado ou percepção consciente e outro não consciente, e, dessa maneira, salvaguardar a própria distinção leibniziana entre percepções notáveis e não notáveis, distinção esta essencial ao seu pensamento. Contudo, a teoria de primeira ordem tomaria a consciência como relativa ao grau de distinção da percepção envolvida, o que tornaria a separação entre aqueles dois momentos imprecisa. Tal imprecisão se faz ver pela falta de clareza quanto ao momento exato em que surge a consciência. Quão distinta ou forte uma percepção deve ser para que possa atrair a atenção e ser gerado um estado consciente? Além disso, o critério estabelecido por essa interpretação parece um tanto subjetivo, já que o estado de consciência estaria à mercê do grau da força com a qual as percepções afetam cada indivíduo, e, portanto, dependeria do modo como cada um nota as suas próprias percepções. Porém o uso de um critério subjetivo não parece ser interessante para Leibniz, que critica e acusa a noção de clareza cartesiana justamente por se fundamentar neste. Em resumo, aquela teoria pecaria também por se valer, afinal, de um critério rejeitado por Leibniz.

Todavia, cremos que o defensor da teoria de primeira ordem poderia responder da seguinte maneira. De fato, trata-se de uma questão delicada que poderia gerar certas inconveniências para a teoria, mas ela parece não ser exclusiva dessa interpretação, e sim pertencer ao próprio pensamento de Leibniz, mais particularmente à tese dos pontos de vista. A razão disto é que o grau exato de distinção necessário para atrair a atenção é variável e depende de cada mônada, e do modo como ela expressa o universo, que, sendo único, não poderia valer para todas como uma regra absoluta. O próprio filósofo parece afirmar isso, pois sempre fala de um grau de força e distinção *suficiente*, sem discriminar tal grau. Se o grau de força e de atração não oferece um critério absoluto para diferenciar consciência de inconsciência, ao menos permite distingui-los caso a caso. Além disso, quanto à crítica de subjetivismo, esta parece perder o sentido com essa interpretação. Deste modo, a ideia de que haveria para cada mônada um ponto na

escala de graus de distinção que implicaria um estado consciente parece envolver mais a noção de perspectivismo leibniziano, no sentido acima mencionado, do que a de subjetivismo.

Outra dificuldade que a teoria de primeira ordem envolveria diz respeito à tese leibniziana de que há ou deve haver, em alguns casos, uma descontinuidade na natureza. O caso específico em questão seria a ideia de que as mônadas podem ser elevadas, isto é, passar de um tipo a outro, por exemplo, de puras enteléquias a seres racionais, sem que, com isso, seja necessário um processo contínuo¹⁷³. O ponto aqui seria duplo: primeiro, se Leibniz admite descontinuidade em alguns casos, a consciência também pode fazer parte desse grupo seletivo; e, em segundo lugar, a apercepção seria uma capacidade adquirida descontinuamente, de sorte que deve ser admitido que a primeira tomada de consciência seja também descontínua¹⁷⁴; e, portanto, nada impediria de estender tal compreensão a todas as outras vezes, o que a tornaria um processo descontínuo.

Quanto ao primeiro ponto, contudo, poder-se-ia argumentar que, mesmo na hipótese de Leibniz aceitar a descontinuidade em alguns processos da natureza, isto não significa que devemos interpretar indiscriminadamente qualquer outro processo como descontínuo, uma vez que, se assim o fizermos, nada impediria de expandir tal interpretação, o que eliminaria o próprio princípio do contínuo. O segundo ponto, porém, exige maior cautela. Por um lado, poderíamos questionar se a compreensão proposta para a ideia de elevação é, de fato, pertinente, como um evento descontínuo, já que há passagens do texto leibniziano que sugerem o contrário¹⁷⁵. Por outro lado, poderíamos questionar se, admitida tal descontinuidade, dela decorre necessariamente que o funcionamento de tal capacidade também seja descontínuo. Contudo, qualquer resposta bem fundada a

¹⁷³ “[...] *et un tel vivant est appelé Animal, comme sa Monade est appelée une Ame. Et quand cette Ame est élevée jusqu’à la Raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits, comme il le sera expliqué tantôt.*” (PNG, p. 35).

¹⁷⁴ A ideia é que, se tal aquisição é descontínua, teríamos o seguinte caso: haveria a série de percepções não notadas até o momento em que surgiria, sem precedentes, uma percepção consciente. Assim, a primeira aparição desse fenômeno seria descontínua, pois seria algo do tipo “tudo ou nada”.

¹⁷⁵ “Todavia, quando o homem se reduz a um estado como que letárgico e quase destituído de sentimentos, a reflexão e a apercepção cessam, e não se pensa em verdades universais. Contudo, as faculdades e disposições inatas e adquiridas, e mesmo as impressões que recebemos em tal estado de confusão não cessam, e não são apagadas, embora as esqueçamos; elas terão a sua vez para contribuir um dia para algum efeito notável, pois nada é inútil na natureza, toda confusão deve esclarecer-se; os próprios animais, chegados a um estado de estupidez, devem um dia voltar a percepções mais elevadas, e uma vez que as substâncias simples duram para sempre, não se deve julgar sobre a eternidade baseados em alguns anos”. (NE, II, 9, p.88-89).

esse problema deveria investigar questões além do escopo deste trabalho. Como quer que seja, cremos que essa dificuldade ainda não basta para comprometer a teoria de primeira ordem, sendo esta ainda preferível às demais.

Contudo, além dessas dificuldades mencionadas, uma forte objeção se levanta contra a teoria de primeira ordem, que analisaremos a seguir.

4.2

Consciousness All the Way Down?

A objeção à teoria de primeira ordem de que trataremos a seguir é elaborada por Alison Simmons, em seu artigo já bastante mencionado aqui. A crítica da autora funda-se na ideia de que admitir que a consciência devesse em graus é o mesmo que admitir que as percepções conscientes decorram de percepções menos conscientes. Com isto, se estaria admitindo a tese de que todas as percepções são mais ou menos conscientes, e que, conseqüentemente, todas as mônadas seriam mais ou menos conscientes de suas percepções. Ou seja, como consequência da teoria de primeira ordem, se estaria admitindo que a consciência seja um evento que ocorre sempre e por toda parte, isto é, se estaria defendendo a tese da *Consciousness all the way down*¹⁷⁶. Contudo, como vimos, essa tese é explicitamente negada por Leibniz: nem todas as mônadas apercebem, e nem mesmo aquelas dotadas de tal capacidade a exercem em relação à totalidade de suas percepções, mas apenas a algumas, e tampouco a todo o momento. Nas palavras da autora:

[...]Leibniz argues, it [a percepção consciente] must arise gradually “by degrees from [perceptions] that are too minute to be noticed” (NE Preface, A/RB 57; see also 2.1.15, A/RB 116 and 2.1.18, A/RB 117). Those unnoticed perceptions are unconscious perceptions. A word of caution is in order here. Leibniz is not arguing that consciousness comes in degrees, that is, that more conscious perceptions come from less conscious ones. If that were the case, then all perceptions would turn out to be conscious to some degree, which is precisely what Leibniz is denying.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Ver a introdução. Convém notar que, como vimos, Brandom critica essa leitura de Leibniz, isto é, a *Consciousness all the way down*, com os mesmos argumentos que Simmons objeta aqui à teoria de primeira ordem.

¹⁷⁷ SIMMONS, 2001, p. 45.

Ao analisar a objeção de Simmons, Jorgensen a desmembra em quatro afirmações: (1) a transição de um estado não consciente para um consciente se dá de maneira contínua; (2) tal transição é compreendida pela variação do grau de distinção das percepções; (3) todos os estados mentais implicam algum grau de distinção; (4) sendo assim, aceitos os três primeiros pontos, então todas as percepções são conscientes em algum grau¹⁷⁸. Deste modo, se aceita, estas premissas tais como Simmons as toma, chegar-se-ia, segundo o autor, a uma conclusão antileibniziana, como a autora afirmara¹⁷⁹. Contudo, Jorgensen entende que a premissa (2) deve ser reformulada. O papel da distinção das percepções para a tomada de consciência, que é o requisito central para que se afirme que todas as percepções são conscientes (o que o torna o ponto mais criticado pelos opositores da teoria de primeira ordem), não é tão simples tal como foi exposto. Como podemos ver nas palavras do autor, a transição ocasionada pela variação de distinção deve ser entendida como uma transição de natureza (*kind*), o que impediria de estender a consciência a todas as percepções:

*However, I deny premise (2), that the transition from unconsciousness to consciousness is to be analyzed in terms of perceptual distinctness (full stop). In what follows I will argue that the transition from non-conscious to conscious perceptions is not to be analyzed in terms of perceptual distinctness simpliciter, in a way that would make all perceptions conscious to some degree. Rather, I think there is a threshold at which point there is a transition in kind, just as there is a transition in kind in the transformation of an ellipse to a parabola, and this transition occurs by degrees.*¹⁸⁰

O argumento principal de Jorgensen para defender a sua interpretação é o de que o princípio do contínuo não é contrário a mudanças de natureza, mas apenas prescreve que as transições ocorram conforme o requisito da densidade. Ou seja, a ideia de série e continuidade no pensamento leibniziano não implicaria uma constância quanto aos tipos de seres e eventos existentes. Ao contrário, dada uma

¹⁷⁸ “There is a valid objection here, which must be taken seriously. If (1) the transition from non-conscious to conscious states is continuous, as I have been arguing it is, and (2) if this transition is to be analyzed in terms of perceptual distinctness, and (3) if all mental states have some degree of perceptual distinctness, then it follows that (4) all perceptions are conscious perceptions.” (JORGENSEN, 2009, p. 244).

¹⁷⁹ “This would clearly be an un-Leibnizian result as we concluded above, since in the context of the texts we are discussing, Leibniz’s main point is that there are an infinite number of perceptions in the mind that go unnoticed. For him to then introduce the continuity thesis, understood in the way I have been suggesting, would be fatal to his argument, and his theory of consciousness would not be as distinct from Descartes’s and Locke’s as he had thought.” (JORGENSEN, 2009, p. 244).

¹⁸⁰ JORGENSEN, 2009, p. 244. Grifo nosso.

série qualquer, ela pode envolver diferentes espécies de elementos, contanto que a passagem de uma a outra espécie seja contínua. Com isto, qualquer transformação de um estado A num estado B, de diferentes tipos, é contínua, se há estados intermediários entre esses. Deste modo, um estado consciente, apesar de diferente em natureza de um estado não consciente, surgiria continuamente devido aos graus de distinção intermediários. Nas palavras do autor:

*The main proposal I wish to make is this: the principle of continuity does not prevent transitions in kind; rather it merely requires that any transitions in kind be continuous transitions. If my understanding of the principle of continuity is correct, then when applied to Leibniz's theory of consciousness, it entails only that the transition between non-conscious and conscious perceptions be a continuous one. This is precisely what the higher-order interpretation does not hold, and so for that reason we must reject it.*¹⁸¹

Para ilustrar o modo como o princípio do contínuo se aplica à consciência, Jorgensen se vale de dois exemplos leibnizianos. Em primeiro lugar, trata do exemplo da formação de figuras geométricas, a saber, círculo, elipse, parábola e hipérbole, a partir das seções cônicas, isto é, de dois cones dispostos de forma oposta, porém partilhando o mesmo vértice¹⁸². De acordo com o autor, este é um caso claro de como uma mudança contínua pode envolver mudanças de natureza. No exemplo, traça-se um plano horizontal, cortando um dos cones, de modo a formar a figura de um círculo em tal plano; contudo, na medida em que esse plano é inclinado, há uma transformação contínua na figura: torna-se uma elipse; e, caso se continue a aumentar o ângulo da inclinação, em determinado momento surge uma parábola; e se ainda continuarmos a aumentá-lo, o plano fará cortes verticais, de maneira que a figura transformar-se-á numa hipérbole. De forma análoga, ocorreria o mesmo com a consciência: em razão do aumento contínuo de distinção das percepções, chega-se a um ponto em que há uma mudança de estado, isto é, surge um estado consciente, tal como uma elipse surge de um círculo.

Outro exemplo utilizado por Jorgensen é relativo ao movimento¹⁸³. Segundo o autor, a crítica de Leibniz à teoria cartesiana do movimento funda-se sobre o princípio do contínuo, que afirma que a transição de um estado de repouso para o

¹⁸¹ JORGENSEN, 2009, p. 245.

¹⁸² Cf. JORGENSEN, 2009, p. 224-225. Referência à análise de Leibniz presente em G, III, p. 51-55. A ilustração desse exemplo se encontra em anexo.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 229-232. Referência à análise de Leibniz presente em G, IV, p. 376.

de movimento, o que configuraria uma mudança de natureza¹⁸⁴, deve ser contínua, já que o movimento se dá em graus. Assim, teríamos mais um exemplo de que, para Leibniz, as mudanças contínuas podem envolver alterações de espécies, sem que, com isso, deva ser afirmada a predominância de uma única espécie em toda a série. Nas palavras de Jorgensen:

*Although this is a non-standard interpretation of Leibniz's theory of consciousness, it does not immediately entail that all perceptions are conscious perceptions any more than the requirement that the transition from rest to motion be continuous entails that all bodies are in motion (or, perhaps better, that the transition from ellipse to parabola be continuous entails that all curves are ellipses). All that is required by the principle of continuity is that the transition be continuous. Thus, what the principle of continuity requires of a theory of consciousness is a principled way of analyzing the transition from unconsciousness to consciousness. Wherever the transition occurs, it must be a continuous transition.*¹⁸⁵

A interpretação de Jorgensen tem, portanto, o mérito de responder à objeção de Simmons, isto é, de mostrar que a consciência pode ser explicada pelas percepções de primeira ordem, sem que seja necessário afirmar que toda a série de percepções seja consciente, utilizando, como vimos, exemplos do próprio Leibniz. Todavia, o defensor da posição contrária à da teoria de primeira ordem poderia, ainda, levantar um grave problema decorrente da solução de Jorgensen. O principal ponto dessa solução centra-se, na verdade, na analogia entre o fenômeno da consciência e o movimento e as figuras geométricas. Contudo, esses casos parecem oferecer particularidades distintas, o que não permitiria interpretá-los da mesma maneira. A ideia-base daquele comentador é a de que nesses três casos haveria uma mudança contínua de natureza. A questão é, justamente, que a mudança em jogo nesses casos não parece ser a mesma. De fato, a alteração de um círculo para uma elipse parece ser “menor” do que a alteração entre o repouso e o movimento e a da consciência: a elipse seria um caso especial do gênero das figuras geométricas tal como o círculo, o que os torna elementos muito próximos, isto é, de natureza similar. Já as relações movimento-repouso e inconsciente-consciente parecem envolver uma mudança “maior”. Em outros termos, o efeito, nestes casos, ou seja, o movimento e a consciência, parece ser maior que a causa,

¹⁸⁴ Expomos aqui somente a interpretação de Jorgensen quanto ao movimento, a qual não compartilhamos. Adiante, p. 95, expomos a interpretação da tese leibniziana do movimento que achamos correta, a saber, que o repouso é o limite mínimo do movimento.

¹⁸⁵ JORGENSEN, 2009, p. 245.

o repouso e a inconsciência. Deste modo, não parece ser possível entender da mesma maneira o caso do círculo-elipse e os outros mencionados, nem tampouco defender que há uma diferença de natureza entre repouso e movimento e entre um estado inconsciente e outro consciente e, ao mesmo tempo, afirmar que a passagem de um ao outro se dá continuamente, já que isso implicaria uma contradição lógica¹⁸⁶.

A fim de evitarmos essa conclusão indesejada, sugerimos aqui um modo diverso de compreender a distinção de natureza (*kind*) proposta por Jorgensen. A objeção formulada acima parte de uma concepção literal ou radical de tal diferença, de maneira que se compreende que haja um abismo entre um e outro daqueles estados. Os opositores podem argumentar que, se não for assim, então não há diferença alguma entre os estados inconsciente e consciente, o que levaria a abraçar a crítica inicial de que, deste modo, para Leibniz a consciência se encontraria, ao menos em algum grau, em todas as percepções. Contudo, o que queremos propor aqui é que o filósofo parece ter se dado conta dessa possível objeção, conforme podemos ver na seguinte passagem:

Filaletto – Entretanto, não haverá igual razão para sustentar que o homem sempre tem fome, se dissermos que ele a tem sem dar-se conta disso?

Teófilo – Existem diferenças de um caso a outro: a fome tem razões particulares que nem sempre existem e subsistem. Todavia, é verdade que, *mesmo quando temos fome, não pensamos nisso a cada momento; quando pensamos nisso, porém, nos damos conta da fome, pois a fome é uma disposição bem notável*; existem sempre irritações no estômago, mas é necessário que se tornem suficientemente fortes para produzir fome.¹⁸⁷

Filaletto, que personifica Locke nos *Novos Ensaio*s, no contexto dessa passagem questiona a existência das percepções ínfimas, das quais não nos apercebemos. Ele afirma que se essa tese fosse correta, então poderíamos dizer que um homem sempre tem fome apesar de não se dar conta disso, ou seja, que a fome, sendo uma sensação e, portanto, um estado consciente, persiste mesmo que não a aperceba, isto é, mesmo que esteja em estado inconsciente. Contudo, Leibniz responde: não é porque são dadas as devidas condições que temos sempre fome, uma percepção grande e distinta a ponto de ser apercebida; a presença de

¹⁸⁶ A tese que tem-se em vista aqui é uma ideia básica do princípio de causalidade de que o efeito não pode ser maior do que a causa, podendo isso ser entendido em termos de realidade (tal como Descartes), essência ou força.

¹⁸⁷ NE, II, 1, p. 69. Grifo nosso.

tais condições, é suficiente apenas para termos “fome” ou melhor semifome, ou seja, percepções ínfimas que não notamos e que, com o aumento de distinção, geram aquela sensação propriamente dita¹⁸⁸. O ponto que queremos sublinhar aqui é o de que parece que, para Leibniz, a mudança de um estado sem Fome para um com Fome é uma transação contínua, de maneira que as condições ou impressões do segundo já se encontravam presentes no primeiro. Em outros termos, só foi possível o surgimento da Fome propriamente dita, porque havia antes um estado de semifome, isto é, já havia pequenas impressões, causadoras da primeira, se aumentadas em quantidade, ou melhor, em distinção, formando um conjunto ou agregado suficientemente grande para atrair a nossa atenção. Com isto, a mudança de natureza que ocorreria neste caso não condiz com uma separação absoluta dos estados, como se a Fome fosse simplesmente criada do nada; antes, depende de uma certa proximidade dos extremos, que um de venha de outro por compartilharem algo em comum, como, no exemplo, as impressões sensíveis. Deste modo, é possível afirmar dois estados distintos, com e sem Fome, e ainda resguardar a mudança contínua de um para o outro.

Apliquemos agora essa ideia especificamente à consciência. Da mesma maneira que no caso da Fome, aqui também temos dois estados diferentes em natureza (*kind*), um estado inconsciente e outro consciente. De acordo com a teoria de primeira ordem, a passagem do primeiro ao segundo se daria em graus, dependendo do nível de distinção envolvido. Ora, analogamente à Fome, um estado consciente surgiria através do aumento de distinção das percepções até o ponto em que estas se tornariam grandes e atraentes o suficiente para a nossa atenção. E, da mesma maneira, a consciência não pode surgir do nada, mas já deve estar presente de um modo impróprio, tal como a semifome. Ou seja, assim como a Fome é possível por causa de estados anteriores de semifome, a Consciência, propriamente dita, apenas é possível porque antes temos algum grau de “consciência” ou semiconsciência, que devemos entender como algum grau de distinção. Considerando que nossa análise do conceito de distinção esteja

¹⁸⁸ “Com efeito, preferiria dizer que no próprio desejo existe antes uma disposição e preparação à dor do que a própria dor. É verdade que esta percepção à vezes *difere apenas por mais ou por menos* da percepção que reside na própria dor, mas é que o grau pertence à essência da dor, visto ser uma percepção notável. Vê-se isso também pela diferença que existe entre o apetite e a fome, pois quando a irritação do estômago se torna excessivamente forte, causa-nos incômodo, de maneira que é necessário aplicar aqui a nossa doutrina sobre as percepções excessivamente pequenas para que sejam aperceptíveis, pois se o que se passa em nós quando temos apetite e desejo fosse aumentado suficientemente, nos causaria dor.” (NE, II, 20, p. 117. Grifo nosso).

correta¹⁸⁹, podemos ver isso da seguinte maneira. Pelo critério quantitativo, qualquer percepção ínfima já oferece as condições suficientes para que a ela seja relacionado um grau de distinção; com isto, todas as mônadas apresentam algum nível de distinção em suas percepções, uma vez que todas expressam e percebem o universo. Porém, como vimos, a noção de distinção tem estreita relação com a de consciência, devido à noção de força. Nesse sentido, qualquer percepção já é “consciente”, pois, possuindo um grau de distinção, por menor que seja, provoca uma força capaz de pressionar nossa atenção; entretanto, por ser fraca, ou simplesmente, não ser forte o suficiente, não consegue atrair a nossa atenção, que, portanto, pode focalizar outras percepções ou, simplesmente, estar dispersa, como no caso de estupor, próprio das puras enteléquias, ou da morte, tal como Leibniz a vê, isto é, sem envolver a aniquilação das mônadas¹⁹⁰. Assim, tais percepções ínfimas possuiriam certa força, por menor que seja, o que bastaria para concebê-las como “conscientes”, sem que, contudo, seja necessário afirmar que conseguem atrair nossa atenção e se tornarem efetivamente Conscientes.

Podemos ver essa interpretação respaldada também quanto ao movimento. Jorgensen já propunha, como vimos, uma analogia com tal evento, porém acrescentemos à análise as seguintes passagens:

Não sei se não será necessária mais convicção para negar que na alma acontece algo de que não nos damos conta; pois aquilo que é notável deve estar composto de partes não notáveis; nada pode nascer de repente, nem o *pensamento* nem o *movimento*.¹⁹¹

Uma vez que a substância simples despertada do aturdimento se apercebe das suas percepções, é absolutamente necessário havê-las tido imediatamente antes, embora inapercebidas na ocasião, pois uma percepção não proviria naturalmente a não ser de outra percepção, assim como um *movimento* não poderia vir naturalmente senão de outro movimento.¹⁹²

Além de ficar claro que o próprio Leibniz vê o movimento e a consciência como eventos análogos, é interessante notar que a afirmação de dois estados de

¹⁸⁹ Ver: p. 39-41.

¹⁹⁰ A morte para Leibniz se reduz à diminuição do grau de distinção das percepções: “Quando dormimos sem sonhar, quando estamos desacordados por motivo de algum golpe, queda, sintoma ou outro acidente, forma-se em nós uma infinidade de pequenos sentimentos confusos, sendo que a própria morte não poderia causar outro efeito nas almas dos animais, pois na natureza tudo procede seguindo a ordem.” (NE, II, 1, p.64)

¹⁹¹ NE, II, 1, p.68.

¹⁹² M, §23. Grifo nosso.

natureza (*kind*) diferentes, sem que se negue uma passagem contínua, se torna mais explícita no caso do movimento. Como “um movimento não poderia vir naturalmente senão de outro movimento”, é necessário compreendermos o repouso como um caso extremo, isto é, mínimo de movimento, que é infinitamente pequeno e tem limite igual à zero. Mesmo estando em “repouso”, um objeto qualquer deve possuir algum semimovimento, de maneira a permitir o surgimento de um Movimento com limite diferente de zero. Assim, também a consciência deve ter o seu estado de “repouso”, ou seja, um estado inconsciente, que nada mais é do que um grau de consciência “próximo a zero”.

Deste modo, se compreendermos a mudança de natureza (*kind*) tal como a propomos, isto é, sem envolver uma separação radical entre os extremos, mas, antes, concebê-los como compartilhando algum elemento essencial, então nos parece que a solução de Jorgensen torna-se imune a críticas severas, como a que vimos. Com isto, o autor responde e elimina a objeção de Simmons:

*All perceptions have some level of distinctness, but, when some perceptions are sufficiently distinct, they have their effect. This effect in the mental world is a noticing—the perceptions, at some level of distinctness (relative to the relevant contextual matters), become conscious. If this is right, then **consciousness is not reducible to perceptual distinctness** simpliciter, but to some sufficient level of perceptual distinctness. In this way, there is a true transformation in kind, although the transformation is a continuous one and proceeds by degrees.*¹⁹³

Assim, podemos concluir que a teoria de primeira ordem responde à principal objeção levantada contra ela, ou seja, a de se reduzir à tese da *Consciousness all the way down*, através da ideia de transformação de natureza. Nesse sentido, a consciência é entendida como fruto imediato da distinção das percepções, de acordo com o aumento contínuo do grau de distinção, que tornam aquelas suficientemente distintas para tamanho efeito. Com isto, não é necessário admitir que todas as percepções são, em alguma medida, Conscientes. Portanto, por salvaguardar tanto o fenômeno da consciência ligado à noção de distinção quanto o princípio do contínuo, a teoria de primeira ordem parece ser a melhor interpretação para o conceito leibniziano de apercepção.

Um último ponto, contudo, ainda deve ser trabalhado. Se Leibniz concebia a Consciência como relativa a graus, como a teoria de primeira ordem propõe, e, ao

¹⁹³ JORGENSEN, 2009, p. 248. Grifo nosso.

mesmo tempo, que a ordem natural é regida pelo princípio do contínuo, por que razão não admitiria que a Consciência estivesse presente em toda a série de percepções? Ou seja, dadas essas premissas, seria mais simples admitir a tese da *Consciousness all the way down*. A questão é, portanto, por que Leibniz a descartaria em favor daquela outra, proposta pela teoria de primeira ordem. A resposta, cremos, pode ser encontrada na seguinte passagem:

Eis por que o Autor infinitamente sábio do nosso ser o fez para o nosso bem, quando o fez de maneira tal que fiquemos muitas vezes na ignorância e em percepções confusas: é para agir mais prontamente por instinto, e para não sermos incomodados por sensações demasiado distintas de uma série de objetos, que não nos voltam absolutamente [*et dont la nature n'a pu se passer pour obtenir ses fins*].[...] É também por esta razão que a natureza nos deu estímulos do desejo, como rudimentos ou elementos da dor, ou, por assim dizer, da semidor, ou (se quiserdes falar abusivamente para exprimir-vos com mais força) pequenas dores inaperceptíveis, a fim de *desfrutarmos da vantagem do mal* sem sermos afetados pelo seu incômodo: do contrário, se esta percepção fosse muito distinta, estaríamos sempre infelizes aguardando o bem, ao passo que esta contínua vitória sobre essas semidores, que sentimos ao seguir o nosso desejo e ao satisfazer de alguma forma a este apetite ou a este “prurido”, nos dá uma série de semiprazeres, cuja continuação e acúmulo (como na continuação da impulsão de um corpo pesado que desce e que adquire impetuosidade) se tornam finalmente um prazer completo e verdadeiro.¹⁹⁴

Deste modo, as ideias de semidor e, conseqüentemente, de semiconsciência cumprem, para Leibniz, um papel importante na ordenação do mundo criado. É por causa dessas que não temos constantemente percepções distintas, como, por exemplo, a da Fome, o que ocasionaria um mal maior do que aquele produzido pela ignorância da semifome. Além disso, esse mal pode ser entendido como um bem, já que, da mesma maneira que a satisfação da Fome envolve um prazer, a satisfação da semifome gera semiprazeres. Destarte, na visão do filósofo, é crucial que as mônadas não tenham Consciência sempre de suas percepções, uma vez que tal debilidade faz parte do melhor dos mundos possíveis e, portanto, envolve um mal menor, que, na verdade, é um bem. Assim, Leibniz preferiria a teoria de primeira ordem, apesar de envolver uma maior complexidade, em detrimento da *Consciousness all the way down*, uma vez que aquela se coadunaria com a sua tese do melhor dos mundos possíveis, ao contrário desta.

¹⁹⁴ NE, II, 20, p. 117.