

---

**David M. Rosenthal<sup>2</sup>**

Tradução: Gabriel Dutra<sup>3</sup>

Revisão: Tárík de Athayde Prata<sup>4</sup>

Uma divisão cuidadosa de tarefas muitas vezes facilita nossa compreensão das coisas. Isso não é menos verdadeiro no estudo da mente que em outras áreas de investigação. Por exemplo, por causa da diferença radical entre os aspectos intencionais e sensoriais dos estados mentais é amplamente aceito que nós faremos progresso ao estudar cada tipo de propriedade independentemente da outra. Claro que muitos fenômenos mentais, como percepções e emoções, possuem os dois tipos de propriedade; no entanto, há outros estados mentais que exibem apenas uma das duas. E a diferença entre um caráter intencional e um sensorial é tão pronunciada que o estudo de cada um deles levanta problemas distintos. Realizar investigações independentes nos permite ignorar os problemas irrelevantes.

Uma semelhante divisão de tarefas é desejável no caso da consciência? É promissor investigar a consciência independentemente da intencionalidade e do caráter sensorial? Em particular, há alguma vantagem em separar a questão acerca do que é para estados mentais possuírem consciência da questão acerca do que é para esses estados possuírem caráter intencional ou sensorial?

Já se afirmou, com relação ao estudo da consciência, que esta divisão de tarefas não é apenas indesejável; ela não é sequer possível. Segundo esta concepção, a consciência é intrínseca aos estados mentais intencionais e sensoriais, e assim não seria possível compreender o que é para estes estados ter caracteres sensoriais ou intencionais sem conhecer o que é para tais estados ter consciência. Também não seria possível, então, apreendermos completamente o o que é para um estado ser um estado consciente a não ser que compreendêssemos por que a consciência de um estado é intrínseca a sua posse de caracteres intencionais ou sensoriais.

---

1 O artigo *A theory Of Consciousness* foi publicado originalmente como relatório do Centro para Pesquisa Interdisciplinar (ZiF), da Universidade de Bielefeld, na Alemanha. Mas a tradução aqui publicada foi feita a partir da versão revista do artigo, publicada em Block, N. (Org.); Flanagan, O. (Org.); Güzeldere, G. (Org.). *The Nature Of Consciousness: Philosophical Debates*. 2ª ed. Londres e Cambridge, Mass.: Bradford Book/MIT Press, 1997. pp. 729-753.

2 PhD pela Princeton University (EUA). Professor da City University of New York.

3 Aluno do bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

4 Doutor em filosofia pela Ruprecht-Karl Universität Heidelberg (Alemanha). Professor associado do Departamento de Filosofia da UFPE.

Argumentarei que tal concepção está equivocada, e que uma separação entre esses questionamentos é necessária para qualquer entendimento satisfatório do que é para um estado mental ser um estado consciente. Mais especificamente, argumento que, se tal consciência fosse intrínseca aos caracteres sensoriais ou intencionais, um entendimento teórico do que é ser um estado consciente não seria, de modo algum, possível.

Meu argumento prossegue em alguns passos. Após estabelecer distinções preliminares na seção I, argumento na seção II que estados mentais podem ocorrer sem consciência. Então, na seção III, mostro que se todos os estados mentais fossem conscientes, ou se ser consciente fosse intrínseco a todos os estados mentais conscientes, uma explicação informativa de tal consciência seria impossível. Isto traz uma forte razão para negar que ser consciente seja uma propriedade intrínseca e, assim, para adotar a divisão de tarefas acima descrita. Então, mostro que aceitar esta divisão de trabalho abre caminho para uma teoria natural e independentemente defensável do que seja tal consciência. A seção IV estabelece uma distinção que aponta para esta teoria positiva, que eu desenvolvo e defendo da seção V à VII.

### **I. Distinções preliminares.**

É comum que dois assuntos distintos sejam misturados nas discussões acerca da consciência. Um é a questão sobre que é para um estado mental ser consciente. Assumindo que nem todos os estados mentais são conscientes, queremos então saber como aqueles que são conscientes se distinguem dos que não o são. E mesmo se todos os estados mentais forem conscientes, ainda podemos perguntar sobre em que consiste a consciência deles. Podemos chamar esta indagação de questão da consciência de estado [*state consciousness*]. Esta é minha preocupação principal no que segue.

Mas nós não descrevemos apenas os estados mentais como sendo conscientes ou não; nós também atribuímos consciência às criaturas. Assim, há uma segunda questão, acerca do que é para uma pessoa ou outra criatura ser consciente, isto é, como as criaturas conscientes se diferenciam das que não são conscientes. Podemos chamar esta de questão da consciência de criatura [*creature consciousness*]. Não há um mistério especial a respeito do que é para uma criatura não ser consciente, então, neste caso, o contraste entre ser consciente e não ser consciente é razoavelmente transparente. Por conseguinte, a resposta para esta pergunta é aceitavelmente clara, ao menos em linhas gerais: para ser consciente, uma pessoa ou uma outra criatura deve estar desperta e senciente. Embora essa resposta seja esquemática, ela ainda assim nos diz o que uma explicação completa deve apresentar<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup>Logo, criaturas só são conscientes por períodos de tempo variados. Descrever criaturas como sendo conscientes também pode significar apenas que, diferentemente de pedras, por exemplo, elas têm a capacidade de estarem despertas e sencientes.

As questões da consciência de estado e da consciência de criatura são obviamente distintas. A propriedade de um estado ser consciente difere da propriedade de uma criatura ser consciente. De fato, já que os estados mentais são estados de criaturas, as propriedades desses estados não podem ser idênticas às propriedades de tais criaturas.

É claro que os assuntos relativos a cada um desses dois tipos de consciência não são inteiramente independentes. Talvez, estar em estados conscientes implique que a criatura está desperta e, portanto, consciente. E alguns podem insistir que é a relação inversa que se sustenta, talvez porque ser senciente implique que pelo menos alguns dos estados sensoriais de alguém são conscientes.

Não obstante, respostas para uma questão não serão muito úteis para a outra. Saber que a consciência de criatura significa que ela está desperta e senciente não nos ajuda a compreender o que é para um estado mental ser consciente, ou a estabelecer parâmetros úteis para definir em que consiste tal consciência de estado. Também não há razões para pensar que uma explicação completa da consciência de criatura nos ajudaria mais. E mesmo que as criaturas devam ser elas mesmas conscientes para que seus estados mentais também possam sê-lo, saber o que é para um estado mental ser consciente nos diria muito pouco acerca da consciência de criatura.

A despeito disso, não apenas a consciência de estado e a consciência de criatura raramente são diferenciadas, como também são normalmente misturadas. Talvez isso se deva, em parte, a uma tendência natural de falar da consciência, em vez de falar de que algo é consciente. Este atalho aparentemente inócuo favorece que se perca de vista o fato de que há dois tipos de coisas muito diferentes que nós descrevemos como conscientes e, por conseguinte, qual das duas está propriamente em questão. Intuições que dizem respeito a uma das propriedades são, então, invocadas para sustentar alegações sobre a outra.

Será útil traçar uma segunda distinção preliminar. Quando prestamos atenção deliberadamente ao estado mental em que nos encontramos, estamos introspectivamente conscientes de tal estado. Isso é diferente da maneira como os estados mentais são conscientes quando nós não estamos intencionalmente focados neles. Introspecção é consciência atenta, deliberadamente focada em nossos estados mentais. Ela é relativamente rara, e é mais elaborada que o modo como os estados mentais são normalmente conscientes. Quando operamos a introspecção, não estamos apenas cientes do estado mental em que nos encontramos, mas também estamos cientes de estar cientes dessa maneira. A diferença entre consciência introspectiva e consciência não-introspectiva emerge vividamente se

---

Reservo o termo consciência de criatura [*creature consciousness*] para a consciência ocorrente, ao invés desta concepção estendida de consciência.

notamos que, quando um estado mental é consciente de modo não introspectivo, ele normalmente tem o potencial de ser objeto de introspecção; estados conscientes comuns podem, normalmente, ser objeto de introspecção. Tais diferenças formam a base para o argumento que levanto na seção VI para defender minha teoria positiva da consciência de estado.

A consciência é um tópico notoriamente enigmático. Um caso em que se pode observar isso é o problema de como os sistemas físicos podem ser conscientes, ou como eles podem se encontrar em estados conscientes. Nós temos um sentido de nós mesmos que parece tornar difícil entender como nós, egos conscientes, podemos estar localizados entre as entidades físicas [*physical furniture*] do universo.

Mas também há um senso de mistério independente, e conceitualmente anterior, simplesmente acerca do que seja a consciência. Esta sensação de perplexidade tem a ver principalmente com a consciência não-introspectiva dos estados mentais, e não com a consciência de criatura nem com a consciência introspectiva. Sabemos em linhas gerais o que é para uma criatura ser consciente; ela é consciente se estiver desperta e senciente. Logo, não há nenhum mistério especial acerca do que seja a consciência de criatura.

Em contraste, não temos sequer o esboço de uma resposta universalmente aceita sobre que tipo de propriedade é a consciência de um estado mental. Esta falta de uma resposta esquemática torna difícil até mesmo dizer o que poderia ser para um estado mental ser [um estado] consciente. E a ausência de qualquer ideia geral sobre em que consiste uma tal consciência levou alguns a vê-la como uma propriedade primitiva e não analisável dos estados mentais. Além disso, a consciência dos estados mentais é comumente tomada como portadora de algumas características especiais, como transparência, imediatez e um ou outro tipo de privilégio epistêmico. Tais considerações reforçam bastante qualquer senso de mistério inicial que nós possamos ter sobre natureza da consciência de estado.

Assim como para a consciência de criatura, não há nenhum mistério particular na consciência introspectiva. Introspecção é consciência atenta e deliberadamente focada em nossos estados mentais. Então quaisquer dúvidas que nós tenhamos acerca de sua natureza não são específicas a ela. Pode muito bem haver problemas com relação à atenção, mas estes não são problemas da consciência *per se*. Se nós compreendêssemos o que é para um estado mental ser consciente, teríamos ao menos, em linhas gerais, uma explicação da consciência introspectiva.

O primeiro enigma, a respeito de como um sistema físico poderia se encontrar em estados conscientes, em geral é discutido independentemente do problema a respeito do que é para um estado possuir consciência. Mas isto é colocar o carro na frente dos bois. Somente ao compreender o que é um

estado consciente é que podemos determinar se há de fato algum problema a respeito de como objetos físicos poderiam se encontrar em tais estados, e caso haja de que problema se trata exatamente.

A consciência de estados mentais é, de um certo modo, intermediária entre outros dois fenômenos que envolvem consciência. Já que somente as criaturas conscientes podem estar em estados mentais conscientes, mas os estados mentais de uma criatura consciente podem não ser, eles todos, estados conscientes, a consciência de estado pressupõe a consciência de criatura. Do mesmo modo, todos os estados dos quais estamos instropectivamente cientes são estados conscientes, porém o inverso não é verdadeiro.

## **II. Todos os estados mentais são conscientes?**

Às vezes se considera que todos os estados mentais são conscientes, e de fato, que parte do que constitui um estado mental enquanto tal é que seja consciente. Esta alegação é central para o conceito cartesiano da mente, e foi intensamente articulada tanto por Descartes quanto por Locke<sup>6</sup>. E mesmo quando não é apresentada explicitamente, tal ideia aparece como central nos escritos de muitos teóricos contemporâneos<sup>7</sup>. Independente de ser verdadeira ou não, esta pode muito bem ser a questão mais importante e urgente acerca da natureza da mente e da consciência.

Este assunto está ligado à distinção entre consciência de estado e consciência de criatura. Pode-se considerar que somente criaturas conscientes podem se encontrar em estados mentais conscientes. Além disso, para ser consciente uma criatura precisa se encontrar em ao menos alguns estados mentais; logo, se todos esses estados fossem conscientes, criaturas conscientes estariam obrigatoriamente em estados conscientes. Que uma criatura seja consciente seria, então, coextensivo a que ela se encontrasse em estados conscientes, e assim poder-se-ia argumentar que a distinção é vã.

Não é nem um pouco óbvio, entretanto, que todos os estados mentais sejam conscientes. Por exemplo, nossa concepção comum da mentalidade claramente dá espaço à ideia de que há estados

---

<sup>6</sup> Talvez as observações mais claras de Descartes sejam que “nenhum pensamento pode existir em nós sem que tenhamos consciência dele no momento preciso em que ele existe em nós” (*Fourth Replies*, in: *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery, Paris: J. Vrin, 1964-75 [a partir daqui *AT*] VII, 246); e que “a palavra ‘pensamento’ aplica-se a tudo que existe em nós de uma maneira que nós tenhamos consciência imediata disto” (Exposição geométrica da *Second Replies*, *AT VII*, 160). Vide também *First Replies*, *AT VII*, 107, carta a Mersenne, 31 de Dezembro de 1640, *AT III*, 273, *Fourth Replies*, *AT VII*, 232, e *Principles I*, ix, *AT VIII-1*, 7. (Traduções de Descartes são minhas; o volume *AT* e a numeração das páginas podem ser encontrados em *The Philosophical Writings of Descartes*, tradução de John Cottingham, Robert Stoothof e Dugald Murdoch, 3 volumes, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91.) Cf. A observação assaz comprimida de Locke de que “pensar consiste em estar consciente de que se pensa” (*Essay II*, i, 19); vide também *Essay II*, i, 10-12 e IV, vii, 4 para versões consideravelmente mais claras.

<sup>7</sup> Mesmo autores com pontos de vista explicitamente anti-cartesianos. Assim, J.C.C. Smart, por exemplo, defende que “dizer que um processo é uma dor é apenas classificá-lo com outros processos sentidos como semelhantes” (“Materialism”, in: *The Journal of Philosophy* 60, 22 [24 de Outubro de 1963]: 651-62, p. 655). Sobre as assunções cartesianas dos atuais materialistas mente-corpo, veja meu “Mentality and Neutrality”, *The Journal of Philosophy* 73, 13 (15 de Julho de 1976): 386-415.

mentais que não são conscientes. Às vezes nós percebemos que alguém quer uma coisa ou pensa de uma determinada maneira sobre algo antes mesmo dessa pessoa ter qualquer consciência de tal pensamento ou desejo. Do mesmo modo com as emoções; às vezes, só reconhecemos que estamos tristes ou com raiva depois que alguém nos faz ver isso. A percepção subliminar e a visão periférica nos lembram que podem ocorrer sensações perceptivas sem que nós tenhamos ciência disso. É possível argumentar que mesmo sensações corporais como as dores possam, às vezes, passar inteiramente despercebidas, e que então possam ocorrer sem que sejam conscientes. Quando alguém está intermitentemente distraído em relação a uma pequena dor ou enxaqueca, é natural que se fale de uma única e prolongada dor ou incômodo durante um determinado período de tempo. Seria estranho dizer que alguém teve uma sequência de dores ou incômodos breves, distintos, mas qualitativamente idênticos.

A despeito destas considerações, há, de fato, uma tentação intuitiva para afirmar que todos os estados mentais são invariavelmente conscientes. O que não deve, porém, nos levar a concluir<sup>8</sup> que nosso conceito de senso comum sobre a mente irremediavelmente cartesiano. Em parte, essa tentação se deve à tendência, citada anteriormente, a misturar a consciência de estados com a de criaturas. Se a consciência de uma criatura coincidissem com a consciência de seus estados mentais, todos os seus estados mentais despertos seriam conscientes. E é possível negar que, excetuando-se os sonhos, cuja natureza é notoriamente obscura, nós tenhamos algum estado mental enquanto estamos adormecidos<sup>9</sup>.

Qualquer tendência do senso comum a pensar que todos os estados mentais são todos conscientes também pode ser resultado, em parte, de nossa relativa falta de interesse nos estados não-conscientes. Alguns tipos de estados mentais não-conscientes nos interessam, porque nos ajudam a compreender o comportamento de outras pessoas mesmo quando elas não estão cientes de que se encontram nestes estados. Ainda assim, nosso interesse pelos estados mentais de outras pessoas se dá num contexto social que em grande medida nos impede de notar os estados mentais de que elas não estão cientes. Então nós tendemos a não prestar atenção explícita ou consciente sobre tais estados. E é claro que nós normalmente desconsideramos quaisquer estados não-conscientes nos quais possamos estar.

De maneira ainda mais reveladora, o laço entre os estados mentais e sua consciência é mais forte em alguns tipos de estado que em outros. E quanto mais plausível for considerar que um tipo

---

8 Com Stuart Hampshire, "Critical Notice of The Concept of Mind, by Gilbert Ryle", in: *Mind* 59, 234 (Abril de 1950): 237-225; e Richard Rorty, "Incorrigibility As The Mark of The Mental", in: *The Journal of Philosophy* 67, 12 (25 de Junho de 1970): 399-424, p. 406, fn. 11.

9 Para um estudo proveitoso, vide Daniel C. Dennett, "Are Dreams Experiences?", in: *The Philosophical Review* 73, 2 (Abril de 1976): 151-171.

particular de estado tem que ser consciente, menos interessantes serão para nós os casos que não forem conscientes. Esta tentação é talvez a mais forte com as sensações corporais de dores e cócegas, menor com emoções, e provavelmente ainda mais fraca com estados intencionais como pensamentos e desejos. Em consonância a isso, nós temos um interesse mínimo em sensações corporais não-conscientes, sejam nossas ou de outros, e um interesse máximo em crenças ou desejos não-conscientes, graças a seu papel na explicação do comportamento. Esta falta variável de interesse nos estados não-conscientes é provavelmente uma importante fonte da intuição de que ao menos alguns tipos de estados mentais são invariavelmente conscientes.

Alguém pode tentar sustentar a ideia de que todos os estados mentais são conscientes insistindo que estados não-conscientes seriam meras disposições. Somente os estados ocorrentes poderiam qualificar-se como estados mentais genuínos, e estes, alguém poderia dizer, seriam todos conscientes<sup>10</sup>.

Esta sugestão agrega duas maneiras de ser disposicional. Por 'estado mental disposicional' alguém pode querer dizer um estado que é, simplesmente, uma disposição a entrar em algum estado mental ocorrente. Mas também pode querer dizer um estado mental cuja natureza nós podemos proveitosamente descrever, ao menos em parte, em termos disposicionais. Ser disposicional da primeira maneira é incompatível com ser ocorrente<sup>11</sup>, mas ser disposicional da segunda maneira não é. A maioria dos estados que descrevemos como disposicionais o são apenas da segunda maneira. Ser inflamável, por exemplo, é tanto uma disposição a queimar quanto uma propriedade química ocorrente, embora seja assim, possivelmente, de modo disjuntivo. A maioria dos estados mentais é assim. Como nós detectamos estados não-conscientes por meio de sua conexão disposicional com outras coisas, podemos presumir que estados mentais não-conscientes são disposicionais da segunda maneira. Mas isto não implica, de modo algum, que eles não sejam também estados ocorrentes.

Ainda assim, nossa relutância intuitiva em admitir sensações corporais não-conscientes pode persistir. Por exemplo, nós dizemos de modo mais ou menos intercambiável que temos uma dor, cócegas ou coceira e que temos a sensação relevante. E quando sentimos uma dor, ou cócegas, ou coceira, tal sensação não é automaticamente consciente?

---

<sup>10</sup>Sou grato a Ernest Sosa por ter colocado esta ideia de uma maneira especialmente enfática.

<sup>11</sup> Para não entrar no debate envolvendo o problema conceitual da diferença entre *occurrence* e *token*, traduzimos *occurrent* por 'ocorrente' e mantivemos a palavra *token* na grafia original. É possível encontrar a palavra *token* traduzida como 'ocorrência' na literatura de língua portuguesa, por exemplo, no *Dicionário de filosofia* de Nicola Abbagnano (OCORRÊNCIA, *Dicionário de filosofia*, p. 847, e também, para exemplo deste uso, o verbete TIPO, *id.*, p.1141, São Paulo: Martins Fontes, 2012). Como há um debate envolvendo a diferença entre os termos *occurrence* e *token*, na produção filosófica de língua inglesa, nós optamos por não seguir o caminho de Abbagnano. Para uma introdução a este problema envolvendo ocorrência e *token*, vide o artigo de Linda Wetzell, na enciclopédia online Stanford, sob o título *Types And Tokens* (segue o link: <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/#DisBetTypTok>. Último acesso em: 13/03/2018). (Nota do tradutor).

Termos tais como ‘sentimento’ trazem de fato esta implicação de consciência; uma dor sentida é obrigatoriamente uma dor consciente. Isto também é verdade se algo faz sofrer [*hurting*], e talvez até mesmo se alguém estiver simplesmente com dor. Mas estas situações não são o mesmo que ter uma dor, ou o mesmo que a existência de uma dor. Se estamos intermitentemente desatentos a uma dor por estarmos distraídos dela, sentimos a dor apenas de maneira intermitente; o mesmo ocorre com seu caráter sofrido [*hurting*] e com nossa situação de estar com dor. Ainda assim, é natural falar que se teve uma dor que persistiu durante o dia todo, e mesmo falar que não se esteve o tempo todo ciente dessa dor. Isto nos fornece evidência de que o senso comum admite a existência de dores inconscientes<sup>12</sup>. Sentir dores e possuí-las parecem ser a mesma coisa apenas devido à nossa falta de interesse nos casos não-conscientes.

Claro que não temos como saber como é [*what it is like*] ter uma dor, coceira ou cócegas não-conscientes.<sup>13</sup> Mas isto não é relevante aqui. A razão pela qual não podemos saber como é ter uma dor não-consciente é simplesmente que, a não ser que a dor seja consciente, não existe tal coisa como o modo como é tê-la. Como é sentir uma dor, no sentido relevante deste idioma, é simplesmente o modo de como é ter consciência de sentir dor. Nada disso demonstra que dores inconscientes não ocorrem de fato.

A reflexão sobre como é ter alguma sensação, entretanto, sugere uma fonte importante de dúvida sobre se uma sensação não-consciente pode ocorrer. Nós classificamos os estados sensoriais e discriminamos entre seus vários *tokens* com base em como é para nós mesmos nos encontrar em tais estados. Isso é verdade tanto para sensações corporais quanto perceptuais; nós recorremos a como é ter dor e como é ver a cor vermelha ou como é escutar o som de um trompete. E não há tal coisa como um modo como é ter essas sensações a não ser que a sensação seja consciente.

Pode-se concluir daí que não existe uma qualidade sensorial específica das sensações, a não ser que tal sensação seja consciente. Caso assim fosse, as propriedades com referência às quais classificamos e discriminamos os estados sensoriais somente poderiam ocorrer quando tais estados fossem conscientes. E se tais qualidades só podem ocorrer conscientemente, então, claramente, os estados sensoriais também.

---

12 Poder-se-ia afirmar, neste caso, que ocorre apenas um único estado de dor temporalmente descontínua, segundo o exemplo de que as várias emissões sonoras de uma sirene constituem um único som de sirene (devo esta ideia a Jaegwon Kim). Mas tudo de que o argumento aqui necessita é uma abertura do senso comum para as dores não-conscientes, e é duvidoso que o senso comum aceite diversas dores individuais e descontínuas.

13 Vide o importante artigo de Thomas Nagel, “What Is It Like To Be A Bat?”, in: *The Philosophical Review* 83, 4 (Outubro de 1974): 435-450; e o capítulo 32 deste livro [*The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge: MIT Press (nota do tradutor)]. Vide também o “Panpsychism” de Nagel, em *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 181-195, e *The View From Nowhere*, capítulos 1-4, New York: Oxford University Press, 1986.

A premissa desta argumentação está correta; nós classificamos e diferenciamos os estados sensoriais recorrendo às ocorrências conscientes. Mas dificilmente isto demonstra que as propriedades, às quais nos remetemos em nossa classificação das sensações, não possam ocorrer sem consciência. As qualidades distintivas por meio das quais nós tipificamos as sensações formam famílias de propriedades que se referem a cor, forma visual, som, e assim por diante. Os membros destas famílias assemelham-se e distinguem-se uns dos outros em paralelo às semelhanças e diferenças das correspondentes propriedades físicas perceptíveis dos objetos. Por exemplo, a qualidade sensorial vermelha de sensações visuais é mais semelhante à qualidade sensorial laranja que às qualidades verde ou azul de tais sensações. O mesmo vale para qualidades específicas de dores. As qualidades sensoriais de uma contusão, perfuração, queimação ou corte assemelham-se e diferem-se da mesma maneira que os objetos e processos físicos correspondentes são semelhantes e diferentes. Além disso, penetrações e perfurações são ambos tipos de dores agudas, e em geral resultam de objetos ou processos penetrantes ou perfurantes. Similarmente, o latejar e o impactar relacionam-se a dores surdas [*dull pains*]<sup>14</sup>.

Às vezes se considera que as qualidades sensoriais são problemáticas de um jeito que impede tal tipo de explicação. O senso comum não sustenta com isso. Qualidades sensoriais são simplesmente as propriedades em virtude das quais nós discriminamos nossas sensações. São as propriedades em virtude das quais os estados sensoriais se diferenciam uns dos outros com respeito ao conteúdo sensorial. Temos acesso a estas propriedades, em primeira instância, através das ocorrências conscientes, mas isto só por si não demonstra que há algum problema com relação às propriedades elas mesmas.

Também não há razão para considerar que essas semelhanças e diferenças só podem se dar quando a sensação em questão é consciente. Então não temos base para negar que qualidades sensoriais podem ocorrer não-conscientemente. As propriedades sensoriais distintivas de sensações não conscientes assemelham-se e diferenciam-se da mesma maneira que aquelas das sensações conscientes. A única divergência é que um tipo é consciente e o outro não. Nós nos baseamos nas sensações conscientes para tipificar estados sensoriais. De fato, nós fixamos as extensões de nossos termos para os vários tipos de sensação tendo em vista as ocorrências conscientes, tanto as nossas próprias quanto as de outros. Mas isto não prova de modo algum que todos os estados sensoriais são estados conscientes<sup>15</sup>.

---

14 Elabore e defendo esta afirmação em "Armstrong's Causal Theory of Mind", em *Profiles: David Armstrong*, ed. Radu J. Bodgan, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1984, pp. 79-120, seção V: pp. 100-108; em minha resenha de *Perception: A Representative Theory*, de Frank Jackson, *The Journal of Philosophy* 82, 1 (Janeiro de 1985): 28-41; e em *The Colors and Shapes of Visual Experiences*, relatório n. 28/1990, Centro de Pesquisa Interdisciplinar (ZiF), Grupo de Pesquisa da Mente e Cérebro, Universidade de Bielefeld.

15 Para a noção de fixar extensões, vide Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, pp. 54-159; *Identity and Necessity*, em *Identity and Individuation*, ed. Milton K. Munitz, New York: New York University Press, 1971: pp. 135-164, pp. 156-161; e Hilary Putnam, *The Meaning of 'Meaning'*, nos *Philosophical Papers* de Putnam, vol. 2

Nosso objetivo é entender, e conseqüentemente, desfazer quaisquer dúvidas intuitivas que tenhamos sobre se os estados mentais podem ocorrer não-conscientemente. Além da preocupação que possamos ter especificamente com relação aos estados sensoriais, podem permanecer dúvidas sobre os estados mentais em geral, quer sensoriais quer intencionais. E as considerações precedentes não nos ajudarão com os estados intencionais. Podemos explicar quaisquer tentações em considerar que os estados mentais em geral não podem ocorrer não-conscientemente?

Talvez a mais importante fonte de tal tentação venha de nosso sentido intuitivo de que fenômenos mentais são, de alguma maneira especial, diferentes de tudo o mais. E a consciência pode muito bem parecer a única maneira de demarcar o distintivamente mental. O problema é urgente porque nenhum outro parâmetro singular [*singular mark*] servirá para todos os fenômenos mentais. Propriedades intencionais e sensoriais constituem o candidato mais cotado; todos os estados mentais possuem uma ou outra. Mas nenhuma das duas abrange todos os fenômenos mentais, e os dois tipos de propriedade têm tão pouco em comum que utilizá-las disjuntivamente pode muito bem parecer artificial<sup>16</sup>.

Aqui, mais uma vez, será útil distinguir o que fixa a extensão de um termo e as propriedades que caracterizam todos os itens nesta extensão. Nós podemos satisfazer nossa necessidade de um parâmetro uniforme para o mental ao eleger uma única propriedade em relação à qual nós fixaremos a extensão do termo 'mental'. Não será necessário que haja também uma única propriedade que todos os estados mentais apresentem. Como um modo de fixar essa extensão, a consciência muito provavelmente fornece um parâmetro único para o mental. Nós fixamos a extensão de 'mental' através de estados mentais conscientes, mesmo que nem todos os estados mentais sejam conscientes.

Deixando de lado os estados mentais não-conscientes, existem razões de senso comum para preferir um parâmetro do mental baseado em propriedades intencionais e sensoriais ao invés da consciência. Em primeiro lugar, a maneira como nós estamos cientes dos estados mentais conscientes se assemelha ao modo como estamos cientes de eventos e estados corporais como as posições de nossos membros e perturbações de nossas vísceras. Em ambos os casos, nossa ciência é intuitivamente imediata e notavelmente diferente da maneira como nós concebemos estes eventos e estados nos outros. Então utilizar a consciência como um parâmetro para os estados mentais pode deixar

---

(Cambridge: Cambridge University Press, 1975): pp. 215-271, pp. 223-35. Tanto Kripke quanto Putnam afirmam que, em geral, o que fixa a extensão de um termo não precisa coincidir com o que é essencial ou necessário para as coisas em tal extensão. Vide, entretanto, a nota 26.

<sup>16</sup> Para este tipo de argumentação, vide Rorty, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, pp. 409, 412.

inexplicado porque tais eventos e estados corporais não são mentais. Utilizar as propriedades intencionais e sensoriais para demarcar o mental exclui tais casos<sup>17</sup>.

A perspectiva de primeira pessoa é, de algum modo, essencial aos estados mentais? Será que é impossível compreender a natureza de tais estados de um ponto de vista de terceira pessoa? Esta ideia sedutora é às vezes invocada para apoiar a sugestão de que ser consciente é um aspecto inseparável do que constitui [*what it is to be*] um estado mental, ou talvez [do que constitui] um estado mental de tipo particular. Já que a própria existência de um ponto de vista em primeira pessoa depende de que um estado seja consciente, a consciência seria então intrínseca a sua natureza<sup>18</sup>.

Mas qualquer teoria séria a respeito dos estados mentais precisa dar conta tanto de suas dimensões de primeira pessoa quanto de terceira pessoa, e fazer isso sem derrogar nenhuma das duas. Se você sente dor ou pensa que está chovendo, seu ponto de vista de primeira pessoa dá acesso aos mesmos estados de que eu posso conhecer a partir do meu ponto de vista de terceira pessoa. Já que este conhecimento de terceira pessoa é independente de que estes estados mentais sejam conscientes, a consciência não pode ser essencial ao estado que você pode ser capaz de apreender em seu ponto de vista de primeira pessoa.

Esta conclusão não diminui a importância da consciência. Nós fixamos a extensão de nossos termos não apenas para sensações, como também para estados mentais em geral, através da referência aos casos conscientes; então nosso acesso de primeira pessoa a estados mentais está presente na fixação destas extensões. Não se segue daí que a perspectiva de primeira pessoa seja essencial aos estados assim determinados.

Alguém ainda pode defender que, sem algum laço essencial com a consciência, a intencionalidade genuína dos estados mentais seria indistinguível da intencionalidade meramente derivada da fala.<sup>19</sup> Não é nem um pouco óbvio que uma tal distinção de status diferencie a intencionalidade do pensamento daquela da fala.<sup>20</sup> Mas nós podemos, de todo modo, descrever esta

---

17 Nós também poderíamos excluí-los ao afirmar que, diferentemente do caso mental, nosso acesso intuitivo imediato a eles depende da observação. Mas tal estipulação, neste contexto, seria ad hoc.

18 Para tais afirmações sobre a perspectiva e ponto de vista de primeira-pessoa, vide Nagel, *op. cit.*; John R. Searle, “Indeterminacy, Empiricism And The First-Person”, in: *The Journal of Philosophy* 84, 3 (Março de 1987): 123-146; “Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science”, in: *The Behavioral and Brain Sciences* 13, 4 (1990): 585-696; e *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, esp. Chapter 7; e Colin McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

19 Searle defende uma versão deste argumento em “Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science” e em “Consciousness, Unconsciousness and Intentionality”. Sobre a ideia de que a intencionalidade da fala é meramente derivada, vide Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Vide também Zeno Vendler, *Res Cogitans*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

20 Vide Dennett, “Evolution, Error and Intentionality”, cap. 8 de seu *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1987.

distinção sem referência à consciência. A intencionalidade da fala é derivada, se ela é de fato, porque os atos de fala são causados por estados mentais com o mesmo conteúdo e por uma atitude mental paralela à força ilocucionária dos atos de fala. Como os estados mentais não são causados por nada que tenha o mesmo conteúdo e atitude mental, sua intencionalidade não é derivada deste modo<sup>21</sup>.

### **III. A consciência pode ser explicada?**

Ao final das contas, então, o senso comum rejeita a afirmação de que todos os estados mentais são conscientes. Mas também há razões teóricas sérias para rejeitar esta afirmação. Acontece que se todos os estados mentais fossem conscientes, seria impossível dar alguma explicação não-trivial, informativa, sobre a natureza da consciência de estado.

Uma explicação sobre o que é para estados mentais ter consciência poderá recorrer, por si mesma, a estados mentais, ou não. Suponha-se agora que todos os estados são conscientes e que nossa explicação do que é para estados mentais ter consciência invoque alguns estados mentais. Uma tal explicação será circular, já que recorrer a estados mentais significará automaticamente recorrer a estados conscientes. Invocar o próprio fenômeno que queremos explicar trivializa a explicação e impede que ela seja informativa<sup>22</sup>.

Alternativamente, nossa explicação pode recorrer somente ao que não é mental. Alguns fenômenos mentais talvez possam ser completamente explicados dessa maneira. Dar tal explicação é, com efeito, o projeto de naturalização do mental<sup>23</sup>. Muitos aceitariam a possibilidade de uma explicação essencialmente não-mental do que é para estados [mentais] possuir propriedades intencionais, ao menos no caso dos estados intencionais não-conscientes. E aplicando-se a alguns casos a mesma explicação desenvolvida na seção anterior, talvez isso também seja verdade para os estados sensoriais.

Entretanto, é muito menos provável que nós possamos fazer isto diretamente, de alguma maneira, com relação à consciência. Nada na realidade não-mental parece adequado para explicar o que é para um estado mental ser consciente; como Thomas Nagel insiste, o abismo entre o mental e o físico parece intransponível sobretudo com respeito à consciência.<sup>24</sup> Além disso, a consciência de estados

---

21 Vide meu “Intentionality”, in: *Midwest Studies In Philosophy* 10 (1986): 151-184.

22 Na verdade as coisas são um pouco mais complicadas. Tal explicação pode se referir a estados conscientes sem ser circular caso ela não se apóie em sua propriedade de ser consciente; talvez somente outras propriedades de estados conscientes sejam relevantes para explicar a consciência de estado (sou grato a Francis Egan por insistir nisso). Mas será difícil, se for sequer possível, dissuadir uma acusação cética de que basear-se nos estados conscientes sempre envolve, tacitamente, apelar para a propriedade de ser consciente.

23 Vide, por exemplo, Dennett, *The Intentional Stance*, especialmente “Evolution, Error and Intentionality”, e Jerry A. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1987, especialmente o capítulo 4.

24 “What It Is Like To Be A Bat?”, *op. cit.* p. 435; também, cap. 32 deste livro [Trata-se do capítulo 32 do livro onde o texto aqui traduzido foi publicado – nota do revisor].

mentais é a mais sofisticada e difícil de entender entre todos os fenômenos mentais; logo, é improvável que tal consciência ceda diretamente a uma explicação em termos do não-mental. Tanto intuitivamente quanto teoricamente, a oposição entre consciência e matéria parece desafiar a possibilidade de explicar diretamente uma em termos da outra<sup>25</sup>.

Para os que possuem inclinações cartesianas, este cenário parecerá precisamente correto. Não podemos explicar a consciência em termos do não-mental, e explicar a consciência nos termos dos estados conscientes será trivial e não-informativo. Devemos então aquiescer em nossa completa inabilidade para explicar genuinamente a consciência; na melhor das hipóteses, podemos tornar o fenômeno um pouco mais inteligível ao traçar conexões meramente conceituais, que subsistem entre noções cognatas como mente, consciência, subjetividade, ponto de vista, perspectiva de primeira-pessoa e self<sup>26</sup>.

Porém a dicotomia é falsa. Já que os estados mentais não são todos conscientes, há uma terceira estratégia. Nós podemos explicar o que é para estados mentais possuir consciência recorrendo a estados mentais que não são, eles mesmos, conscientes. Nós superamos o abismo intuitivo entre a consciência e a matéria ao explicar a consciência em termos de estados que são mentais, mas não conscientes<sup>27</sup>.

Esta estratégia não apenas preserva a possibilidade de uma explicação informativa da consciência; ela também mantém a esperança de uma explicação naturalista da mente. Se nós podemos explicar a consciência recorrendo a estados que são mentais mas não conscientes, talvez nós possamos, em seguida, explicar esses estados não-conscientes em termos não-mentais. Este modelo estratificado daria suporte ao naturalismo. Nós ainda não explicaríamos a consciência diretamente em termos não-mentais, mas a corrente explicativa atingiria a realidade não-mental através de um intermediário não-consciente, conquanto mental. O passo intermediário iria desfazer a aparente ininteligibilidade de explicar, de partida, a consciência em termos não-mentais.<sup>28</sup> Já que explica os estados conscientes em termos dos não-conscientes, além disso, esta abordagem validaria a divisão de tarefas que foi proposta

---

25 A dificuldade aqui, e no que segue, afeta somente a consciência não-introspectiva dos estados mentais; não há dificuldade em explicar a introspecção em termos da consciência não-introspectiva. Vide a seção VI.

26 Tal aquiescência não é incomum; vide, por exemplo, Nagel e McGinn. Nagel insiste explicitamente que qualquer resposta satisfatória deve basear-se numa análise conceitual completa (“What It Is Like To Be A Bat?”, *op. cit.*, pp. 436-437; também, cap. 32 deste livro). Tal aquiescência também ocorre naqueles que se apoiam nas ideias cartesianas sobre a consciência para fundamentar uma posição eliminativista. Vide Georges Rey, “A Question About Consciousness”, in: *Perspectives on Mind*, ed. H. R. Otto e J. A. Tuedio, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986, pp. 5-24; e até certo ponto, Kathleen V. Wilkes, *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press, 1988, cap. 6.

27 Uma versão desse abismo tem a ver com a maneira como as criaturas com a capacidade de ter estados conscientes poderiam ter evoluído de organismos não-mentais. Pode-se especular que essa capacidade dependia da capacidade intermediária de estar em estados mentais não-conscientes.

28 Compare com a tentativa de explicar a mitose celular recorrendo diretamente às leis da física de partículas.

no início. Mas o naturalismo não é a questão principal aqui. Qualquer que seja o caso com relação a isso, nenhuma explicação não-trivial e informativa da consciência de estado será possível a não ser que nós rejeitemos a ideia de que todos os estados mentais são conscientes.

Como nós vimos, esta ideia é muito mais convincente com os estados sensoriais do que com os intencionais. Alguém pode então aceitar que existem estados intencionais não-conscientes, mas afirmar que, mesmo assim, todos os estados sensoriais são conscientes. Nada até agora mostra que esta posição modificada impediria uma explicação informativa da consciência. Então nós poderíamos tentar resguardar esta parte da posição cartesiana.

Uma vez que abandonemos a ideia de que todos os estados mentais são conscientes, qual motivo teríamos para afirmar que todos estados sensoriais o são? As considerações da seção II indicam uma resposta: a qualidade sensorial distintiva destes estados só pode existir se eles forem conscientes. Caso assim seja, a consciência faria parte do que é ser um estado sensorial. A consciência seria intrínseca a ter um caráter sensorial, e por conseguinte intrínseca a ser uma sensação em primeiro lugar. Uma tal linha de pensamento muito provavelmente está na base da concepção de que os estados sensoriais não podem ocorrer não-conscientemente.

Uma propriedade é intrínseca a alguma coisa caso sua posse não envolva nenhuma relação desta coisa com outra, mesmo que apenas em parte. Se ser consciente é ao menos parcialmente relacional, um estado mental só poderia ser consciente se subsistisse a relação relevante entre o estado e alguma outra coisa. Como a outra coisa seria uma existência distinta, seria natural concluir que ser consciente é uma propriedade contingente dos estados mentais; qualquer estado consciente particular poderia ser o mesmo estado que é e ainda assim não ser consciente. Seria necessário algum motivo especial para evitar esta conclusão. Logo, se todos os estados sensoriais fossem conscientes, a melhor explicação desta generalização seria que ser consciente é uma propriedade intrínseca dos estados sensoriais. Igualmente com a reivindicação mais geral de que todos os estados mentais, de qualquer tipo, sejam conscientes.

Se os estados mentais são todos conscientes, não podemos explicar o que é para os estados mentais possuir consciência. Esta dificuldade também aparecerá se ser consciente for uma propriedade intrínseca aos estados mentais, mesmo que nem todos os estados mentais sejam conscientes.

Nenhuma explicação informativa da consciência de estado é possível a não ser que possamos representá-la como tendo uma estrutura articulada. Mas será difícil justificar a ideia de que ser consciente é uma propriedade intrínseca aos estados mentais se tal propriedade tiver mesmo uma estrutura informativa. Quando uma explicação atribuir tal estrutura, será igualmente plausível conceber

a consciência como uma propriedade extrínseca dos estados mentais.<sup>29</sup> Então a única razão para ver a consciência como uma propriedade intrínseca dos estados mentais será que lhe falta tal estrutura, e que é, por conseguinte, simples e não-analisável. E sua simplicidade impediria efetivamente que nós a explicássemos recorrendo a qualquer outra coisa. Propriedades simples são aquelas que nós tomamos como primitivas em nossa hierarquia de explicações<sup>30</sup>.

A razão para defender que a consciência é intrínseca às sensações é sua suposta inseparabilidade da qualidade sensorial. Nesta concepção, a propriedade de ser consciente não é apenas intrínseca às sensações, mas é, na verdade, um aspecto intrínseco às propriedades qualitativas que distinguem os tipos de sensações.<sup>31</sup> Isto significaria o fracasso da divisão de tarefas que objetivamos ao início com relação ao caráter sensorial e à consciência.

A inseparabilidade entre a qualidade sensorial e a consciência também exacerbaria a dificuldade com relação à simplicidade. Não apenas a propriedade de ser consciente seria simples e não-analisável; ela também incluiria a qualidade sensorial relevante. Parece que não há esperanças de que este modelo ofereça qualquer explicação útil, informativa para o que é para um estado sensorial ser [um estado] consciente.

Estas considerações reforçam o argumento anterior de que nenhuma explicação satisfatória da consciência de estado é possível se todos os estados mentais forem conscientes. Mesmo que todos os

---

29 A ideia de Franz Brentano de que a consciência de um estado mental deve-se a que ele, em parte, se refira a si mesmo é uma tentativa rara de associar uma estrutura informativa à consciência de estado, concebida como uma propriedade intrínseca (*Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, Linda L. McAllister, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 129-130). Mas ele não dá nenhuma razão para sustentar sua afirmação de que esta ciência dos estados mentais conscientes é intrínseca a eles. Outras dificuldades da concepção de Brentano são citadas na seção VII.

30 Logo, propriedades mentais à parte, nós geralmente vemos as propriedades como realmente simples apenas em ciências como a física de partículas, cujas propriedades nós pensamos que não podem ser explicadas, mas que devem ser tomadas como dadas. É impressionante que até mesmo Freud enxergou a consciência de acordo com esta simplicidade. Além disso, ele explicitamente aceitou a consequência de que nós não poderíamos oferecer uma explicação a respeito dela. Freud de fato afirmou que “assim como o físico, o psíquico não é necessariamente, na verdade, como ele parece ser para nós” (“The Unconscious”, in: *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, tr. e ed. James Strachey, Londres: The Hogarth Press, 1966-74, vol. 14, pp. 166-215, p. 171). Mas enquanto ele admitiu os estados intencionais inconscientes, ele negou que os sentimentos só possam ser, estritamente falando, inconscientes (“The Ego and the Id”, in: *Works*, vol. 19, pp. 3-68, pp. 22-23). Talvez por esta razão ele tenha afirmado que a consciência é uma qualidade “única, indescritível” de estados mentais (“Some Elementary Lessons”, in: *Works*, vol. 23, pp. 279-286, p. 282) e que “o fato da consciência [...] desafia qualquer explicação ou definição” (“An Outline Of Psychoanalysis”, in: *Works*, vol. 23: pp. 141-208, p. 157).

31 Assim Kripke enfatiza que a maneira como as dores aparecem para nós não pode divergir de como elas realmente são: “que uma sensação seja *sentida* como dor é o mesmo que *ser* uma dor” (*Identity and Necessity*, p. 163, n. 18; grifos do autor) e, inversamente, que “para [algo] existir sem ser sentido como dor é o mesmo que existir sem que haja dor alguma” (*Naming and Necessity*, p. 151). Então, “[se] qualquer fenômeno é selecionado do mesmo modo que selecionamos a dor, então este fenômeno é a dor” (*Naming and Necessity*, p. 153).

Estas afirmações levaram Kripke a sua famosa reivindicação de que aquilo que fixa a extensão do termo 'dor' deve coincidir com o que é essencial para os itens assim selecionados (*Identity and Necessity*, pp. 157-161; *Naming and Necessity*, pp. 149-154). Mas isto só é assim caso seja necessário que as dores nos afetem da maneira como elas afetam, isto é, somente se a consciência for intrínseca às dores. Kripke não dá nenhum motivo autônomo para aceitar tais afirmações.

estados mentais sejam de fato conscientes, talvez não possamos evitar a possibilidade de uma explicação não-circular que recorra a estados mentais conscientes, mas não a sua propriedade de ser consciente (veja a nota 17). Só teríamos razão para afirmar que os estados mentais são invariavelmente conscientes se a consciência fosse uma propriedade intrínseca aos estados mentais. E será arbitrário afirmar que ela é uma propriedade intrínseca a não ser que falte a tal propriedade a estrutura articulada necessária para uma explicação informativa.

A ideia de que a consciência é uma propriedade intrínseca tem um forte apelo intuitivo. Uma analogia pode ser útil. Na concepção pré-Galileana, os corpos se moviam em direção a seu lugar natural de repouso, e ter um lugar natural de repouso específico era uma propriedade intrínseca de cada tipo de corpo. Esta concepção é intuitivamente natural; é atraente conceber os corpos como tendendo intrinsecamente a se mover para cima ou para baixo.<sup>32</sup> Ainda assim, nós obtemos explicações muitíssimo mais acuradas e poderosas dos movimentos dos corpos se nós compreendermos a tendência a se mover em termos de suas relações com outros corpos. Do mesmo modo, é pré-teoreticamente tentador ver a propriedade de ser consciente como intrínseca às sensações, ou talvez a todos os estados mentais. Não obstante, somente enxergando a consciência como uma propriedade relacional é que podemos explicar em que ela consiste.

#### **IV Consciência transitiva e intransitiva**

Para que sejamos capazes de explicar o que é para um estado mental possuir consciência, nós precisamos rejeitar a alegação de que todos os estados mentais são conscientes, assim como a ideia correlata de que ser consciente é uma propriedade intrínseca. Nós precisamos ver a consciência como propriedade que apenas alguns estados mentais possuem, e como uma propriedade relacional de quaisquer estados que a apresentem. Existe alguma explicação razoável da consciência que satisfaz estas condições?

Deixando de lado a consciência de criatura, nós podemos distinguir duas maneiras como utilizamos a palavra ‘consciente’. Uma é quando falamos de nossa consciência de algo. Devido ao objeto direto, chamarei este uso de transitivo.

Porém nós também aplicamos o termo ‘consciente’ aos estados mentais, para dizer que eles são estados conscientes. Isto é o que denominei de consciência de estado. A falta de um objeto direto

---

32 Do mesmo modo, Michael McCloskey argumentou elegante e convincentemente que previsões do senso comum sobre os movimentos corporais erram sistematicamente de maneiras que revelam a suposição tácita de que tais movimentos são devidos a uma força interna causada pela fonte de força (“Intuitive Physics”, in: *Scientific American* 248, 4 [Abril de 1983]: 114-122).

sugere que o chamemos de uso intransitivo. Esse uso intransitivo só aparece quando se fala de estados mentais, ao passo que nós falamos de estar conscientes, transitivamente, tanto de coisas mentais quanto físicas. Nós podemos estar transitivamente conscientes de uma pedra, de uma sinfonia, ou de um estado mental<sup>33</sup>.

Nós queremos uma explicação do que é para um estado mental ser intransitivamente consciente, na qual esta propriedade seja relacional e nem todos os estados mentais sejam conscientes. A sugestão natural é explicar a consciência intransitiva em termos da transitiva. Numa primeira tentativa, nós podemos dizer que um estado mental só é intransitivamente consciente se nós estivermos transitivamente conscientes dele<sup>34</sup>.

Explicar a consciência intransitiva através da transitiva seria circular se a consciência transitiva fosse um tipo de consciência de estado. Mas a consciência transitiva pode ocorrer sem uma consciência de estado intransitiva. Um indivíduo está transitivamente consciente de algo caso se encontre em um estado mental cujo conteúdo diz respeito a esse algo – um pensamento sobre a coisa, ou uma sensação dela. Este estado mental não precisa ser um estado consciente. E se, como é provável, os estados mentais são possíveis durante o sono, a consciência transitiva não pressupõe nem mesmo a consciência de criatura.

Explicar a consciência intransitiva nos termos da transitiva enquadra-se razoavelmente bem em nossas intuições pre-teóricas acerca do que é para um estado mental ser um estado consciente. Simplesmente, se um estado é consciente, nós estamos transitivamente conscientes dele. Mas a alegação contrária requer um tanto de qualificação. Um indivíduo pode estar consciente de ter um estado mental mesmo quando nós não consideraríamos esse estado como consciente. Nós consideramos os estados mentais como conscientes somente se estivermos transitivamente conscientes deles de alguma maneira adequadamente imediata.

Suponha que eu esteja com raiva, mas sem estar ciente disso, e suponha que você perceba isso pelo meu comportamento, e me diga. Eu confio no seu julgamento, mas ainda não vivencio conscientemente a raiva. Neste caso eu estou consciente de ter raiva mesmo que ela não seja um estado consciente. Ou suponha que eu mesmo percebo meu comportamento raivoso e concluo que tenho raiva, porém, novamente, não vivencio nenhum sentimento consciente de raiva.

---

33 Utilizo intercambiavelmente as noções de ser consciente [*conscious*] de algo e estar ciente [*aware*] desse algo. É claro que também falamos da consciência de criatura intransitivamente, mas nesse caso não há distinção para assinalar entre o transitivo e o intransitivo.

34 Esta proposta é uma hipótese substantiva sobre o que é a consciência intransitiva, não uma recomendação sobre a maneira de concebê-la. O objetivo é explicar nossa concepção psicológico-popular ordinária da consciência de um estado mental em termos de nossa consciência deste estado.

Estes tipos de caso requerem apenas um pequeno ajuste. Nós precisamos especificar que a consciência transitiva de nosso estado mental não se apóia nem na inferência nem na observação.<sup>35</sup> Estados mentais só são intransitivamente conscientes caso nós estejamos conscientes deles de maneira não-inferencial e não-observacional.

Estados conscientes são estados dos quais nós estamos conscientes, sem recurso à inferência ou à observação. Mas suponha que a inferência possa ser não-consciente,<sup>36</sup> e que tal inferência às vezes desempenhe um papel quando nos tornarmos conscientes de nossos estados mentais. O senso comum diria que estes são casos de estados conscientes, mas nosso critério de não recorrer à inferência os excluiria.

A réplica natural é exigir que estados conscientes sejam aqueles dos quais nós estamos transitivamente<sup>37</sup> conscientes sem recorrer à inferência ou observação no sentido comum. O problema é que a maneira habitual de entender este sentido comum é circular; inferência comum seria inferência consciente. A proposta a respeito da consciência transitiva e da consciência intransitiva desfaz esta dificuldade. Inferência comum é inferência da qual estamos transitivamente conscientes. Então estados mentais conscientes são aqueles dos quais nós estamos transitivamente conscientes, mas sem recorrer a qualquer inferência ou observação das quais estejamos transitivamente conscientes.

Esta proposta corresponde às nossas intuições de senso comum. Ela também tem a vantagem, pelo menos na interpretação mais natural, de fornecer uma explicação relacional da propriedade de ser um estado consciente. Agrupando as qualificações sobre a inferência e a observação, um estado é intransitivamente consciente se o indivíduo está transitivamente consciente dele. E estar transitivamente consciente de algo é uma relação que uma pessoa ou outra criatura tem com este algo. De acordo com isso, um estado mental consciente é composto de duas coisas: o estado mental, que por si só não é consciente, e a consciência transitiva que o indivíduo tem dele. Assim, encontrar-se no estado e estar transitivamente consciente dele são duas coisas distintas, e a propriedade de ser consciente não é intrínseca ao estado ele mesmo. A proposta evita, então, os problemas levantados anteriormente sobre a explicação da consciência.

É necessário cuidado neste ponto. Se por ‘estado consciente’ alguém se refere ao estado que, acontece ser consciente, então a propriedade de ser consciente não será intrínseca aos estados

---

35 Incluindo a propriocepção e a percepção enteroceptiva, bem como a percepção exteroceptiva comum. É possível que toda vez que nossa consciência transitiva se baseie em observação ela esteja se baseando também em inferência; excludo as duas de modo a permanecer neutro quanto a esta questão.

36 Vide, por exemplo, Gilbert Harman, *Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1973, especialmente os capítulos 1 e 2; e Irvin Rock, *The Logic of Perception*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books, 1983, capítulo especial 9.

37 Na versão em inglês está escrito “*intransitively conscious of*”, quando uma “consciência de”, na visão de Rosenthal, é uma consciência *transitiva*. Mas esse lapso foi corrigido, após consulta ao autor (nota do revisor).

conscientes. Mas alguém pode, em lugar disso, utilizar ‘estado consciente’ para se referir ao estado juntamente com a sua propriedade de ser consciente. Assim, ser consciente é, obviamente, intrínseco ao estado. Ser intrínseco dessa maneira é trivial, já que assim alguém pode fazer com que qualquer propriedade seja intrínseca. Também é uma petição de princípio [*question begging*], pois somente se alguém assumir que ser consciente é intrínseco aos estados conscientes é que utilizaria ‘estado consciente’ desta maneira.

A distinção entre consciência transitiva e intransitiva também desfaz um motivo, bastante disseminado, para insistir que a consciência intransitiva é uma propriedade intrínseca. A consciência é comumente entendida como uma propriedade reflexiva dos estados conscientes, como se tais estados fossem, de alguma maneira, conscientes de si mesmos. Ryle captura vividamente esta ideia com suas metáforas depreciativas dos estados conscientes como “auto-intimativos” ou “auto-luminosos”<sup>38</sup>.

É duvidoso que algum estado tenha o privilégio epistêmico que os estados auto-intimativos presumivelmente exibiriam. Mas qualquer que seja o caso com relação a isto, explicar o que é para um estado mental ser um estado consciente em termos da nossa consciência destes estados inviabiliza a metáfora de um estado consciente de si mesmo. Ser transitivamente consciente de algo é uma relação que uma pessoa ou outra criatura tem com esta coisa. Então apenas as criaturas podem ser transitivamente conscientes de coisas. Um estado mental pode muito bem ser aquele em virtude do qual alguém é consciente de alguma coisa, mas o estado não poderia ser ele mesmo, literalmente falando, consciente de nada.

Alguém pode objetar que ser transitivamente consciente de uma coisa, em geral, não faz com que ela seja intransitivamente consciente. Que eu seja consciente de uma pedra não a torna consciente. Qual é a diferença relevante no caso dos estados mentais? Por que a consciência transitiva de tais estados deveria torná-los estados conscientes?<sup>39</sup>

Precisamos distinguir dois modos diferentes de entender a presente proposta. Ser transitivamente consciente de um estado mental faz com que ele seja, num certo sentido, intransitivamente inconsciente. Mas isto não se dá porque ser consciente de um estado mental causa que tal estado adquira a propriedade de ser intransitivamente consciente; ao invés disso, é porque a consciência intransitiva de um estado mental simplesmente consiste na consciência transitiva que o indivíduo tem dele. O erro aqui é supor que a consciência intransitiva de um estado mental é uma propriedade intrínseca sua. Se fosse assim, então a consciência intransitiva não poderia consistir em que

---

38 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londres: Hutchinson and Company, 1949, pp. 158 - 159.

39 Sou grato a Peter Bieri e Fred Dretske por apresentarem intensamente esta objeção.

alguém estivesse transitivamente consciente de se encontrar nesse estado, a não ser que estar consciente desta maneira induzisse uma mudança nas propriedades intrínsecas desse estado. Esta objeção é, no fundo, apenas uma versão disfarçada da doutrina de que ser intransitivamente consciente é uma propriedade intrínseca.

As considerações anteriores ajudam a explicar o apelo intuitivo da ideia de que a consciência é uma propriedade intrínseca. Em primeiro lugar, predicados monádicos [*one-place predicates*] sugerem, tipicamente, propriedades não-relacionais; então falar de estados mentais como sendo intransitivamente conscientes sem dúvida encoraja esta concepção. Um ponto ainda mais revelador deriva da necessidade de que nossa consciência transitiva dos estados conscientes seja independente de inferência e observação. Graças a esta independência, normalmente não temos nenhuma ideia de por que nos tornamos conscientes destes estados, e assim, segundo esta concepção, nenhuma ideia de como estes estados são intransitivamente conscientes. Já que não podemos remeter esta consciência a nada, pode parecer tentador supor que a consciência intransitiva de um estado é intrínseca ao próprio estado.

É tentador supor que a consciência revela sua própria natureza. O que poderia ser melhor, alguém pode pensar, do que descobrir em que consiste a consciência através de seus próprios ditames? E já que a consciência não se revela como uma propriedade extrínseca dos estados conscientes, não poderíamos então concluir que ela é uma propriedade intrínseca? Mas os pronunciamentos da consciência são compatíveis tanto com a possibilidade de que ela seja uma propriedade intrínseca quanto uma propriedade extrínseca. E não há razão para pensar que se ela fosse, de fato, intrínseca, isto ajudaria a explicar o apelo intuitivo da ideia de que ela é intrínseca; a melhor explicação desta intuição é que consciência ela mesma é muda com relação a sua própria natureza. Portanto, pode-se argumentar que nossa intuição de que ela é intrínseca é vã. De fato, se a consciência nos desse conhecimento privilegiado acerca dos estados mentais nos quais nos encontramos, pode ser que, ainda assim, ela não ofereça nenhum vislumbre [*insight*] especial de sua própria natureza.

## **V Uma teoria da consciência**

Na elaboração precedente, a consciência intransitiva de um estado mental é simplesmente uma certa maneira do indivíduo estar transitivamente consciente daquele estado. Qual tipo de explicação positiva pode ser dada acerca de como nós estamos transitivamente conscientes de nossos estados mentais conscientes?

Casos de estarmos conscientes de algo caem em duas categorias amplas. Uma é perceptual; estamos conscientes de algo quando o vemos ou ouvimos, ou percebemos de alguma outra maneira. A

outra maneira de estarmos conscientes de algo tem a ver com o pensar; quando pensamos sobre algo, estamos conscientes deste algo. Qual dos dois casos é adequado aqui?

Há analogias entre a percepção sensorial e a maneira como os estados mentais são conscientes que podem encorajar a adoção de um modelo perceptual. Em primeiro lugar, cada uma das várias modalidades sensoriais nos permite responder distintamente a uma gama específica de estímulos. Já que a consciência que temos de nossos estados mentais é uma habilidade de responder distintamente aos estados mentais em que nos encontramos, ela pode parecer mesmo algo como uma modalidade sensorial dedicada aos estados mentais. Em segundo lugar, algumas modalidades sensoriais exibem um direcionamento característico. Os mecanismos sensoriais que fundamentam o paladar, tato, propriocepção e enterocepção permitem que cada um destes sentidos opere sem nenhum meio interveniente. Dada a aparente imediatez da consciência que temos de nossos estados mentais, tais modalidades sensoriais podem aparecer como modelos aptos de tal consciência.

Estas duas analogias são importantes devido ao modo como discriminamos as várias modalidades sensoriais. Cada modalidade possui uma gama específica de propriedades ou estímulos aos quais ela responde, e um órgão sensorial ou mecanismo sensorial característico, através do qual opera. Mas outras intuições do senso comum também sugerem um modelo perceptual. Tanto a qualidade sensorial quanto a consciência dos estados mentais parecem ser intuitivamente inexplicáveis, como se as duas tivessem que ser, de alguma maneira, fenômenos emergentes [*emergent phenomena*]. Que as duas pareçam misteriosas de maneira semelhante pode tornar convidativo adotar um único modelo explicativo para as duas. Outra aparente similaridade é que a consciência de nossos estados parece ocorrer organizada em uma espécie de campo, mais ou menos como os campos que constituem as várias modalidades sensoriais<sup>40</sup>.

Entretanto, o modelo perceptual não resiste ao escrutínio. Se há uma gama de estímulos característica para cada modalidade sensorial, os estados mentais não exemplificam uma gama única de propriedades. Antes disso, e como já notamos na seção II, os estados mentais exibem um caráter intencional ou sensorial, e estes dois têm pouco em comum; as qualidades sensoriais próprias a cada modalidade também não se assemelham<sup>41</sup>. A outra analogia não é muito melhor. Sem dúvida, algum

---

40 Para mais sobre a analogia entre a percepção sensorial e a consciência, vide D. M. Armstrong, "What is Consciousness?", In: *Proceedings of The Russellian Society* (1978), reimpresso em seu *The Nature of Mind*, St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1980, pp. 55-67, especialmente pp. 60-62; e *A Materialist Theory of The Mind*, New York: Humanities Press, 1968, pp. 94-107, 323-338. Vide também D. H. Mellor, "Conscious Belief", In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, nova série, 88 (1977-78): 87-101, pp. 98-100; e "Consciousness and Degrees of Belief", In: *Prospects for Pragmatism*, ed. D. H. Mellor (Cambridge: Cambridge University Press, 1980): pp. 139-173.

41 De acordo com Armstrong todas as propriedades mentais de aflição são intencionais, então, de acordo com sua explicação, a analogia perceptual talvez não enfrente este problema em particular. Mas é duvidoso que os estados perceptivos possam ser explicados satisfatoriamente por via das propriedades intencionais. Vide o meu "Armstrong's Causal

processo neural central está na base da consciência que temos de nossos estados mentais, e é presumível que este processo seja responsável pela aparente imediatez da maneira como nós somos conscientes dos estados mentais. Mas não há razão para supor que o funcionamento deste processo explique esta aparente imediatez de modo semelhante à maneira como os mecanismos da modalidade sensorial, como o tato e a propriocepção, explicam a aparente imediatez de tal percepção.

O modelo perceptual falha mesmo independentemente destes pontos. Perceber algo envolve a ocorrência de alguma qualidade sensorial, que em circunstâncias padrão sinalizam a presença da coisa. Se a nossa consciência de um estado mental é como uma percepção de uma coisa, ela deve estar relacionada à ocorrência de alguma qualidade sensorial; do contrário, a analogia com a percepção seria vã.

O que poderia ser esta qualidade mental? No caso da nossa consciência de um estado sensorial, é tentador afirmar que a qualidade mental em virtude da qual nós percebemos esse estado é a qualidade sensorial da própria sensação. Mas esta solução não possui uma motivação teórica. Quando vemos um tomate, a qualidade de ser vermelho em nossa sensação não é a mesma qualidade do próprio tomate. Se estar consciente de um estado sensorial é como perceber este estado, por que a qualidade envolvida em nossa consciência desse estado deveria ser a mesma qualidade que a do próprio estado? Além disso, ao reduzir a qualidade envolvida na consciência de um estado à qualidade desse estado, esta resposta, com efeito, reduz nossa consciência de um estado mental a nossa simples posse desse estado. Mas isto resulta em que a consciência, ela mesma, seria intrínseca a estes estados<sup>42</sup>, e o propósito do modelo perceptual era evitar esta conclusão.

Entretanto, se ter consciência de um estado mental é como perceber, não há outro candidato remotamente plausível para a qualidade mental envolvida na consciência de um estado sensorial<sup>43</sup>. A dificuldade é ainda mais aguda com os estados intencionais; ter consciência deles simplesmente não parece envolver qualquer tipo de qualidade mental. Além disso, mesmo quando o estado consciente é sensorial, é da qualidade deste estado que nós temos consciência; então, como a qualidade sensorial de um estado de ordem superior poderia explicar a consciência que temos da qualidade de ordem inferior?

---

Theory of Mind”, seção V.

42 Existe outra maneira segundo a qual o modelo perceptual parece sugerir que a consciência é intrínseca. Já que a percepção depende de algum órgão ou mecanismo dedicado a ela, o modelo perceptual coloca a questão de qual é o órgão ou mecanismo especial que produz a consciência que um indivíduo tem de seus estados mentais. A ausência de tal órgão ou mecanismo poderia nos levar a concluir que a consciência deve ser algo interno aos estados mentais.

43 Tal dificuldade faz lembrar da dúvida aristotélica sobre se o sentido que usamos para ver que vemos é o mesmo que o sentido da visão (*De Anima*, III 2, 425b 13-4). Aristóteles conclui que é, já que, do contrário, o sentido da visão e o outro sentido teriam, ambos, a cor como seu objeto próprio, e não é possível que dois sentidos distintos compartilhem do mesmo objeto próprio.

Devemos, então, rejeitar o modelo perceptual de como nós temos a consciência transitiva de nossos estados mentais conscientes.

Os dois fatores intuitivos também não ajudam. Como já foi argumentado, o mistério que parece se apresentar em nossos estados mentais conscientes se deve em grande parte à concepção de que esta consciência é uma propriedade intrínseca. E é somente quando os estados conscientes ocorrem num campo sensorial que a consciência parece surgir organizada em um campo. Em casos tais como emoções e pensamentos, sua propriedade de ser consciente resiste a deixar-se localizar assim.

O outro modelo para a consciência transitiva, que se apóia no pensamento, não enfrenta tais dificuldades. O pensamento não se restringe a um campo específico de objetos, e não envolve nenhum órgão que lhe é dedicado da maneira como as modalidades sensoriais envolvem. Além disso, a relação entre o pensar e seu objeto é, intuitivamente, no mínimo tão imediata quanto aquela que há entre o perceber e o objeto da percepção. Ter pensamentos a respeito de alguma coisa também não envolve uma qualidade característica. Parece, deste modo, que tal modelo oferece a melhor esperança de explicar o que é para os estados mentais serem conscientes em termos de nossa consciência desses estados.

Nós temos consciência de algo, segundo este modelo, quando nós temos algum pensamento sobre este algo. Então um estado mental será consciente se for acompanhado de um pensamento sobre ele. A ocorrência de um tal pensamento de ordem superior (HOT)<sup>44</sup> nos faz conscientes do estado mental; então o estado do qual estamos conscientes é um estado consciente. Do mesmo modo, quando o HOT não ocorre, não estamos conscientes de nos encontrarmos no estado mental em questão, e assim o estado mental não é consciente. O cerne da teoria, então, é que o estado mental é um estado consciente quando, e somente quando, for acompanhado por um HOT adequado.

Porque ter consciência de algo é factivo<sup>45</sup>, usar os HOTs para explicar a consciência transitiva relevante pode parecer menos plausível do que um modelo perceptual. Afinal, é possível argumentar que perceber uma coisa também é factivo, enquanto que ter pensamentos não é. Mesmo assim, isto não deveria levar ninguém a adotar o modelo perceptual; se a consciência relevante é realmente factiva, nós podemos estipular isso para os nossos HOTs. Em todo caso, há boas razões para duvidar de que a maneira como nós temos ciência de nossos estados mentais conscientes garante a verdade; apesar dos

---

44 A sigla corresponde ao original: *higher order thought* – HOT (nota do tradutor).

45 De acordo com o Dicionário Houaiss, factivo “diz-se do verbo que, quando usado, na oração principal, determina que a oração subordinada seja interpretada como expressando um fato verdadeiro”. Ao empregar essa palavra, Rosenthal está simulando o ponto de vista (com o qual ele não concorda) de que se estamos conscientes de um estado mental, então esse estado mental existe (nota do revisor).

pontos de vista especiais acerca do acesso privilegiado, nós podemos errar, como às vezes erramos, a respeito de qual é o estado mental em que nos encontramos<sup>46</sup>.

Quando um estado mental é consciente, não se trata, simplesmente, de que estejamos conscientes do estado; nós estamos conscientes de nos encontrar naquele estado. Isso coloca restrições sobre qual deverá ser o conteúdo desses HOTs; seu conteúdo deve ser que o indivíduo está, ele próprio, naquele estado mental. Considerações independentes apontam para a mesma conclusão. Um indivíduo não pode pensar sobre o *token* particular de um estado mental, em oposição a pensar simplesmente o tipo do estado mental, a não ser que o que ele pensa seja que alguma criatura individual está naquele estado mental. Então os HOTs não serão sobre *tokens* de estados mentais a não ser que seu conteúdo consista em que alguém se encontra, ele mesmo, no estado mental<sup>47</sup>.

Quão exigentes são estes requisitos? Uma maneira de responder a isso é ver se as criaturas sem linguagem podem ter tais pensamentos. A linguagem não é requerida para que uma criatura seja capaz de ter qualquer tipo de pensamento<sup>48</sup>. É claro que, para ter pensamentos, é necessário dominar certos conceitos. Mas estas habilidades conceituais não precisam, de modo algum, serem tão poderosas quanto as nossas, nem os conceitos precisam ter o mesmo detalhamento. E mais importante, os pensamentos de uma criatura não precisam ser articulados em componentes sintáticos. Assim como as pessoas podem utilizar sentenças de uma frase, os pensamentos também podem ocorrer sem estrutura sintática.

Entretanto, nós não estaríamos justificados em interpretar o comportamento de uma criatura como se fosse a utilização de sentenças ou a expressão de pensamentos a não ser que tivéssemos razões para ver este comportamento como envolvendo afirmação ou negação. Para tanto, devemos ser capazes de distinguir afirmações e negações no comportamento da criatura, e talvez também outros atos ilocucionários. Isto sugere que a habilidade de ter pensamentos pode depender mais da capacidade da

---

46 Vide a próxima nota, e especialmente a nota 51.

47 Somente se o pensamento do indivíduo for sobre ele mesmo enquanto tal, e não apenas sobre alguém que ocorre ser ele, é que o estado mental será consciente. Do contrário, pode acontecer, em algum caso particular, que o estado mental pertença, na verdade, a outro indivíduo. Para este tipo especial de referência a si mesmo, vide, por exemplo, G. E. M. Anscombe, "The First Person", in: *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 45-65; Hector Neri-Castaneda, "On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others", in: *The Journal of Philosophy*, 65: 15 (8 de Agosto de 1968), 439-456; Roderick M. Chisholm, *The First Person* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), capítulos 3 e 4; David Lewis, "Attitudes *De Dicto* and *De se*", in: *The Philosophical Review*, 88, 4 (Outubro de 1979): 513-543; e John Perry, "The Problem of the Essential Indexical", in: *Nous*, 13, 1 (Março de 1979), 3-21.

48 *Pace*, Donald Davidson ("Thought And Talk", in: *Mind And Language*, ed. Samuel Guttenplan, Oxford: Oxford University Press, 1975, pp. 7-23). Davidson argumenta que acreditar em algo pressupõe o entendimento da diferença entre acreditar verdadeiramente e acreditar erroneamente, e que somente a linguagem oferece um contexto no qual esta distinção pode se fundamentar. Entretanto, seus argumentos parecem mais adequados para mostrar que a distinção entre verdade e erro é necessária para que tenhamos o conceito de crença; e não é nem um pouco óbvio que ter crenças pressupõe ter o conceito de crença. Além disso, embora a linguagem e sua interpretação possam muito bem pressupor a distinção entre acreditar verdadeiramente e erroneamente, o contrário é muito menos evidente.

criatura de ter uma variedade mínima de atitudes mentais, como crer e desejar, do que de ter recursos para conteúdos detalhados com alguma estrutura composicionalmente articulada.

Mas será que a linguagem é necessária para que uma criatura tenha HOTs com o conteúdo requerido pela presente teoria? HOTs referem-se tanto ao indivíduo quanto a seus estados mentais; uma criatura não-linguística poderia ter pensamentos com conteúdo suficientemente sofisticado? Um conceito mínimo de *self* será o bastante para uma referência a si mesmo; não é necessário nada mais que um conceito que permita distinguir entre si próprio e as outras coisas. Tal conceito mínimo não precisa especificar que tipo de coisa é este *self*. Assim, ela não precisa implicar que este *self* possuiria algum tipo especial de unidade, ou que é o centro da consciência, ou que é transparente a si mesmo, ou sequer que tem propriedades mentais<sup>49</sup>.

Também não há razão para supor que ricos recursos conceituais seriam necessários para que um pensamento se referisse aos estados mentais do próprio indivíduo. Nós nos referimos em pensamento a objetos físicos através de sua posição em nosso campo visual. É natural supor que um pensamento pode, do mesmo modo, referir-se a estados sensoriais através de seu posicionamento no campo sensorial relevante. De todo modo, a diferenciação consciente de detalhes sensoriais rapidamente excede os recursos conceituais do indivíduo; então, algum de tais meios de referir-se a estados sensoriais será necessário.

Assim, sem dúvida ninguém pode referir-se, em pensamento, a todos os estados sensoriais aos quais recursos conceituais mais ricos iriam nos capacitar a nos referirmos. Também não é possível que um HOT de alguém se refira desta maneira a estados intencionais aos quais falta conteúdo perceptual adequado. Recursos conceituais mais ricos expandiriam, assim, a gama dos estados conscientes de um indivíduo. Embora isto pareça surpreendente a princípio, se refletirmos é óbvio que isto ocorre em

---

49 Além disso, é provável que ser não-observacional seja o que garante que os HOTs referem-se a si mesmos ao modo sugerido na nota 20. Para ilustrar uma tal ideia mínima de *self*, propus uma vez que cada HOT poderia se referir ao *self* como o indivíduo, qualquer que seja, que tenha aquele HOT específico. O conteúdo dos HOTs seria então que qualquer indivíduo que tenha esse pensamento específico também estaria nesse estado mental específico (“Two Concepts of Consciousness”, in: *Philosophical Studies* 49, 3, {Maio de 1986}: 329-359, p. 344). Thomas Natsoulas assume que um pensamento auto-referencial é, automaticamente, auto-intimativo, e infere disso que, já que os HOTs assim concebidos dizem respeito a eles mesmos, fariam a si próprios conscientes. Ele também supõe que eu aceitaria esta inferência (“An Examination of Four Objections to Self-Intimating States of Consciousness”, in: *The Journal of Mind And Behavior* 10, 1 {inverno de 1989}: 63-116, pp. 70-72). É importante frisar que eu não concordo com a ideia de que os HOTs sempre são auto-intimativos, e também rejeito a inferência que vai da mera auto-referência à afirmação de que um pensamento é auto-intimativo. Claramente, um estado intencional poderia referir-se a si mesmo e ainda assim não ser consciente. Para ser consciente, um estado intencional no qual um indivíduo se encontra teria que afirmar, de algum modo, que este indivíduo se encontra, ele mesmo, neste estado intencional específico (vide a seção V). Na minha proposta anterior, o HOT não afirma de um *self* independentemente identificado que ele possui esse HOT, mas, antes, identifica o *self* como o que quer que seja que tem o HOT. Natsoulas pode argumentar que esta diferença é muito esotérica para importar na questão sobre se um estado é auto-intimativo, especialmente levando-se em conta minha aceitação de um conceito mínimo de *self*. Mas, de qualquer modo, minha proposta anterior, sobre como nós podemos compreender o conteúdo dos HOTs, é, na melhor das hipóteses, periférica em relação à teoria geral.

nossa própria experiência. Possuir distinções conceituais mais minuciosas, muitas vezes, nos dá ciência de diferenças mais minuciosas entre as qualidades sensoriais. Exemplos vívidos advêm da degustação de vinhos e da experiência musical, onde a sofisticação conceitual parece gerar experiências com qualidades sensoriais mais finamente diferenciadas.

Às vezes o termo ‘pensamento’ tem um sentido genérico, no qual é aplicado a qualquer estado proposicional, independente de qual seja a atitude mental correspondente. Nesta perspectiva, estados tão diversos como acreditar, esperar, antecipar, desejar, imaginar e suspeitar contam todos como pensamentos. Será que qualquer estado proposicional fará com que um estado mental seja consciente, desde que tenha o conteúdo adequado?

O conteúdo requisitado é que alguém esteja, ele mesmo, em um estado mental particular. Se alguém duvida ou imagina se está em um estado mental particular, ou deseja, espera, ou suspeita que esteja, isto obviamente não faz com que o estado seja consciente.

Ainda assim, muitas vezes nos tornamos conscientes das coisas por virtude de estados como duvidar e imaginar [*wondering*]. Por exemplo, se duvido ou imagino [*wonder*] se algum objeto físico é vermelho, estou consciente do objeto; igualmente, se antecipo, espero, ou desejo que assim seja. Então, talvez, se alguém duvida ou imagina que um estado mental tenha uma propriedade particular, ou espera, deseja ou antecipa isso, esse alguém conseqüentemente terá consciência deste estado mental<sup>50</sup>.

Mas não é a dúvida, imaginação, esperança ou desejo que nos torna conscientes do objeto. Se eu duvido que o objeto é vermelho, ou desejo, ou suspeito que assim seja, devo ao menos pensar assertoriamente que o objeto está lá. Igualmente com o duvidar, esperar ou antecipar que meu estado mental tenha alguma propriedade; devo ao menos ter o pensamento assertório de que estou naquele estado mental. Do mesmo modo, não devemos supor que tais atitudes não-assertórias farão um indivíduo consciente de se encontrar neste estado mental, a não ser que ter a atitude também envolva um pensamento afirmativo de que o indivíduo se encontra naquele estado<sup>51</sup>. O mesmo vale para estados tais como raiva e prazer, quando estes são concebidos proposicionalmente.

---

50 Tais atitudes proposicionais não-assertóricas seriam, claro, relativamente raras. O conhecimento que temos de nossos próprios estados mentais não é nem exaustivo nem infalível, embora nós tipicamente agimos como se assim fosse.

51 Termos para estados mentais proposicionais, como ‘crença’, ‘dúvida’ e ‘antecipação’, podem referir-se a *tokens* ou tipos. E assim como foi notado, o termo ‘pensamento’ pode se referir genericamente a tais estados. Então ‘pensamento’ pode se referir a um tipo, independente de qual seja a atitude mental envolvida. Nesse caso, o termo em efeito refere-se a algum conteúdo proposicional, ao invés dos próprios estados.

Todos os estados proposicionais sobre os estados mentais de um indivíduo envolverão o pensamento, assim concebido, de que eu estou nestes estados. Mas para fazer com que este estado seja consciente, este conteúdo deve ocorrer com uma atitude mental assertórica.

Os estados mentais do indivíduo também não serão conscientes se forem meramente acompanhados por um estado mental de ordem superior disposicional. Estar disposto a ter um pensamento sobre alguma coisa não faz com que alguém esteja, apenas por isso, consciente da coisa<sup>52</sup>. Para estarmos transitivamente consciente de algo, então, nós devemos ter um pensamento sobre esse algo em um sentido relativamente preciso: devemos nos encontrar em um estado proposicional assertórico e ocorrente<sup>53</sup>.

A teoria HOT sustenta, em uma direção, a divisão de tarefas proposta no começo. Estar consciente e ter caráter sensorial são totalmente independentes nesta teoria. Além disso, já que estar consciente não é intrínseco aos estados intencionais, podemos estudar a intencionalidade independentemente da consciência. E, mesmo que a teoria HOT pressuponha, de fato, que nós entendemos o que é a intencionalidade, ela permanece neutra acerca dos problemas principais que dividem os teóricos sobre os estados intencionais.

Na teoria HOT, todo estado mental consciente é acompanhado de um HOT a respeito daquele estado. Isto pode parecer difícil de aceitar; afinal, nós raramente temos ciência destes HOTs. Mas, na verdade, a teoria prediz que não teríamos. Um estado mental só é consciente se for acompanhado de um HOT. Então este HOT não será, ele mesmo, um pensamento consciente, a não ser que o indivíduo tenha, também, um pensamento de terceira ordem sobre o pensamento de segunda ordem. E se nosso pensamento de segunda ordem não for consciente, não teremos ciência dele. Somente a presunção de que todos os estados mentais são conscientes faria alguém pensar que não estar ciente do estado mental significaria sua não existência.

Dada a multiplicidade dos estados conscientes em que nos encontramos na maior parte de nossa vida desperta, é plausível supor que nós temos uma quantidade tão grande de HOTs? Em todo caso, nós temos, de fato, inúmeros pensamentos que não são conscientes. Há um vasto número de pensamentos de primeira ordem não-conscientes através dos quais nós negociamos nossa jornada através do mundo e ajustamos tanto nossos projetos quanto nossas linhas de pensamento. Por que

---

52 Como foi notado na seção II, uma propriedade particular pode ser descrita tanto em termos disposicionais quanto não-disposicionais. Com relação às categorias da psicologia popular, precisamos de estados não-disposicionais para fazer os estados mentais conscientes; mas em um nível subpessoal de descrição, nós podemos acabar descrevendo estes estados em termos disposicionais. Sou grato a Daniel Dennett por argumentar sobre as virtudes de um tratamento disposicional, e por conversas muito úteis acerca destes tópicos em geral.

53 Ao discutir o meu “Two Concepts of Consciousness”, Rey afirma que seria arbitrário se a consciência resultasse de algum nível qualquer de intencionalidade enraizada, ao invés de outra coisa (seção II). Isto é uma incompreensão das motivações da teoria. É porque um HOT do tipo aqui necessário seja o que constitui a consciência que se tem dos próprios estados mentais que os HOTs tornam os estados mentais de alguém conscientes.

Sem as restrições precedentes acerca do tipo de HOT, a conexão entre cognição de ordem superior e consciência intransitiva de estado parecerá implausível. Tanto Rey quanto Robert Van Gulick (“A Functionalist Plea for Self-Consciousness”, In: *The Philosophical Review* 97, 2 [Abril de 1988]: 149-181) não consideram estas restrições.

também não poderia haver um grande número de HOTs não-conscientes? Além disso, talvez nós precisemos de menos do que possa parecer a princípio. O conteúdo dos HOTs, tipicamente, pode ser razoavelmente específico para os estados mentais que estejam próximos de nosso foco de atenção. Mas é improvável que seja assim para nossos estados mais periféricos. Por exemplo, o grau de detalhamento de que nós temos consciência em nossas sensações visuais decresce surpreendentemente rápido à medida em que as sensações vão se distanciando do centro de nosso campo visual. É natural supor que o conteúdo dos HOTs de alguém se torne correspondentemente menos específico, e que um número progressivamente menor de HOTs se referirão a porções sucessivamente maiores do campo visual<sup>54</sup>.

O caráter não-consciente da maioria dos HOTs conduz, entretanto, a uma outra objeção. HOTs supostamente tornam conscientes os estados aos quais eles se referem. Como os HOTs não-conscientes poderiam fazer isto? Como os HOTs poderiam ser uma fonte de consciência se eles não são, eles mesmos, conscientes<sup>55</sup>?

Esta objeção não leva em consideração a distinção entre consciência transitiva e intransitiva. HOTs conferem consciência intransitiva aos estados mentais aos quais eles se referem porque é em virtude destes pensamentos que nós nos tornamos transitivamente conscientes daqueles estados mentais.

A situação aparece vividamente quando consideramos uma certa ambiguidade da expressão ‘estado de consciência’. Um estado de consciência pode ser um estado consciente, isto é, um estado no qual alguém tem consciência de se encontrar. Ou ele pode ser um estado em virtude do qual alguém é consciente de alguma coisa. Adaptando nossa terminologia, podemos chamá-los de estados de consciência intransitivos e transitivos, respectivamente. Para um estado mental, ser consciente é, para ele, ser um estado no qual alguém tem consciência de se encontrar. Então um HOT pode ser uma fonte de consciência para o estado mental ao qual se refere porque o HOT é um estado transitivo de consciência; ele não precisa ser também um estado intransitivo de consciência.

Pode-se insistir que isto é uma incompreensão da objeção sobre uma fonte de consciência; uma tal fonte deve ser consciente exatamente do mesmo modo que os estados conscientes são conscientes. Mas sem alguma substanciação independente, esta alegação cai em uma petição de princípio [*begs the question*] a respeito do assunto em tela, já que na teoria do HOT a consciência intransitiva de um estado é apenas a consciência transitiva que se tem dele de maneira adequada. Mais importante, a objeção

---

54 Além disso, com frequência, os HOTs presumivelmente se referem a estados perceptuais de maneira demonstrativa, auxiliados por um posicionamento em um campo sensorial relevante.

55 Vide, por ex., David Woodruff Smith, “The Structure of (Self-)Consciousness”, in: *Topoi*, 2 (Setembro de 1986):149-156, p. 150.

assim compreendida é simplesmente uma versão da alegação de que não podemos ter uma explicação da consciência de estado que não seja circular, já que uma explicação satisfatória teria, ela mesma, que recorrer à consciência de estado.

Entretanto, os estados transitivos e intransitivos de consciência são realmente distintos desta maneira? Ou todo estado transitivo de consciência deve ser, também, um estado intransitivo de consciência? Suponha que eu vejo ou penso sobre algum objeto físico, e estou, desse modo, consciente dele. Minha experiência visual ou pensamento não devem ser uma experiência ou um pensamento conscientes?

Os casos que logo vêm à mente, de fato, funcionam desta maneira, mas muitas vezes esta conexão não se sustenta. Para percorrer um caminho quando se dirige ou anda até um lugar, uma pessoa deve estar visualmente consciente de muitos obstáculos. Mas essa pessoa pode, muito bem, estar completamente desatenta [*unaware*] ao fato de que tem consciência destes obstáculos se, por exemplo, está imersa em conversação. Outros casos abundam. O assim chamado efeito coquetel ocorre quando se filtra o som de outras conversas que não a sua. Ainda assim, se o nome de alguém é mencionado em uma conversa que tinha sido filtrada, sua atenção se volta imediatamente para esta conversa, mostrando que esta pessoa deve ter tido consciência auditiva do que estava sendo dito. Tais casos não nos vêm à mente de pronto porque, justamente, nestes casos nós não estamos cientes do fato de que temos consciência destas coisas<sup>56</sup>.

Talvez um dos motivos por que se falha em distinguir as duas noções é que todos os estados intransitivos de consciência são também estados transitivos de consciência. Ser um estado consciente implica ser um estado mental, e estados mentais são, todos, estados de ter consciência de alguma coisa ou outra. Mas as duas noções ainda têm aplicações diferentes; embora todos os estados intransitivos de consciência sejam estados transitivos de consciência, o contrário não é verdadeiro.

A relação entre o estado mental e o HOT deve ser mais próxima do que o mero acompanhamento? Em particular, devemos postular uma conexão causal entre os dois? É natural supor que o estado mental deve, de alguma maneira, estar implicado na causação do HOT. Mas exigir que o estado mental seja o principal fator que causa o HOT é, muito provavelmente, forte demais<sup>57</sup>. Em primeiro lugar, o mero acompanhamento é tudo que se precisa para formular a proposta de explicar a

---

56 Como Brentano coloca, com um ar de paradoxo desnecessário, “uma consciência inconsciente é uma contradição em termos tanto quanto um caso não visto de de visão” (p. 102).

57 Natsoulas presume que eu recorrerá a alguma conexão causal para explicar como os HOTs referem-se aos estados mentais que são seus objetos (p. 65). Mas quaisquer enigmas que surjam acerca de como os HOTs se referem a estados mentais são devidos a problemas gerais relativos a referência, e não demandam nada especial neste caso. Se algo como laços causais é necessário para explicar a referência em geral, aparecerá também aqui.

consciência intransitiva em termos da transitiva. Além disso, não é incomum que um estado mental particular é às vezes consciente e às vezes não. Nestes casos, algum fator causal outro que o estado mental deve aparecer na explicação de por que o HOT ocorre ou não. É possível que o estado mental cause, por si mesmo, o HOT, enquanto que outros fatores, como distrações mentais, interrompam esta ligação causal de modo intermitente. Mas não temos nenhuma razão para preferir esse modelo do que um no qual outros fatores, como ambiente mental imediato do estado mental, contribui para causar o HOT<sup>58</sup>. De todo modo, já que o mero acompanhamento é suficiente para explicar a consciência que temos de nossos estados mentais, podemos permanecer sem compromisso em relação à origem causal dos HOTs.

Um motivo para supor que os estados mentais estarão implicados no surgimento dos HOTs é um anseio por um mecanismo que iniba a ocorrência de HOTs na ausência de estados mentais aos quais eles se referam. Mas a ocorrência de tais HOTs não é uma dificuldade na medida em que eles não ocorrem com frequência. De fato, há boas razões para pensar que nós, às vezes, e com efeito, inventamos os estados mentais em que acreditamos estar<sup>59</sup>. É natural interpretar esta confabulação como a ocorrência de HOTs adequados na ausência de estados mentais aos quais eles parecem se referir.

Falando rigorosamente, ter um HOT não pode, obviamente, resultar em um estado mental sendo consciente se este estado mental sequer existe. Nossa noção ordinária de consciência transitiva reflete este fato; já que estar consciente de algo é factivo, não podemos estar conscientes de algo que não esteja presente. Ainda assim, um caso no qual se tem um HOT junto ao estado mental a que ele se refere pode muito bem ser subjetivamente indistinguível de outro caso no qual o HOT ocorra mas o estado mental não. Se assim for, a psicologia popular tomaria os dois casos por estados conscientes.

Às vezes se argumenta que só se pode fazer justiça às nossas intuições pre-teoréticas sobre a consciência sob a assunção de que ser consciente é intrínseco aos estados mentais. Isso não é verdade.

---

58 Nós também não podemos conceber a conexão como uma inferência proveniente do estado mental em direção ao HOT em questão (embora outra inferência possa muito bem estar envolvida). Suponha que eu penso que está chovendo; o HOT relevante é que eu tenho o pensamento de que chove. Mas a inferência que vai do mero “está chovendo” até a minha posse do pensamento de que chove seria, na melhor das hipóteses, irracional. Uma questão semelhante é atribuída a Michael Rohr por D. M. Armstrong em *A Materialist Theory of The Mind*, Nova Iorque: Humanities Press, 1968, p. 200.

59 Isto apoia nossa escolha dos HOTs em detrimento de um modelo perceptual para capturar a maneira como nós estamos transitivamente conscientes de nossos estados conscientes, já que perceber é factivo e pensar não. A respeito da confabulação de estados intencionais, vide Richard E. Nisbett e Timothy DeCamp Wilson, “Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes”, in: *Psychological Review* 84, 3 (Maio de 1977): 23i – 259.

Nosso campo de visão parece estar repleto o tempo todo de detalhes visuais. Isso ocorre porque os movimentos dos olhos fornecem visão da fôvea sobre uma grande área, e nós retemos a informação assim obtida. Não obstante, como foi notado na seção V, a cada momento, nós estamos cientes de poucos detalhes visuais fora do centro de nosso campo de visão. É natural especular que a aparência de estarmos vendo muitos desses detalhes pode, com efeito, ser devida a confabularmos sensações visuais detalhadas.

A teoria do HOT pode salvaguardar as aparências fenomenológicas, ao menos tão bem quanto alguém que presume que a consciência é uma propriedade intrínseca, e com muito mais probabilidades de sucesso. Alguns exemplos ilustrarão isto<sup>60</sup>.

Quando nós focamos em algum estado consciente, aquilo em que focamos é o estado do qual temos consciência; é notoriamente difícil isolar aquele aspecto da situação no qual esta consciência consiste. A consciência do estado mental é de algum modo transparente, ou diáfana<sup>61</sup>. A ideia de que a consciência é intrínseca parece, superficialmente, ajudar; seria, talvez, difícil isolar a propriedade de ser consciente se esta propriedade fosse intrínseca ao estado ele mesmo. Nós conseguimos uma explicação mais satisfatória com a teoria HOT. A consciência de um estado consciente consiste em haver um HOT acompanhando este estado. Já que este HOT não é, em geral, um pensamento consciente, nós normalmente não estamos cientes de nada que pudesse contar como a propriedade de um estado mental ser consciente.

Uma forte conexão intuitiva ocorre entre se encontrar em um estado consciente e estar consciente de si mesmo. Mais uma vez, a ideia de que a consciência é intrínseca parece ajudar, ao implicar alguma espécie de auto referência. Isto é uma confusão. Se a consciência fosse intrínseca aos estados mentais, talvez tais estados se referissem a si mesmos, mas o que se requer é referência ao *self*, o que é diferente. De novo, a teoria HOT explica o fenômeno com mais êxito, já que os HOTs de um indivíduo precisam referir-se a ele mesmo.

Às vezes, a ideia de que a consciência é intrínseca aos estados mentais torna, na verdade, mais difícil salvar as aparências. Alguns estados mentais parecem ser conscientes apenas por uma parte do tempo, sobretudo através de deslocamentos na atenção; exemplos considerados anteriormente são dores ou sensações auditivas das quais nós estamos momentaneamente distraídos. É duvidoso que possamos explicar tais deslocamentos entre um estado mental sendo consciente e não sendo consciente se a propriedade de ser consciente for intrínseca aos estados mentais que assim o são<sup>62</sup>.

Existem, por fim, fenômenos que parecem apontar diretamente para a teoria HOT, com os quais nenhuma outra teoria poderia lidar, em absoluto. Um tem a ver com qualidades sensoriais, que supostamente emprestam fundamento intuitivo à ideia de que a consciência é intrínseca. Como foi notado anteriormente nesta seção, nós comumente temos ciência de diferenças mais refinadas com

---

<sup>60</sup> Para uma discussão mais extensa destas intuições, vide o meu “Two Concepts of Consciousness”.

<sup>61</sup> Os termos são de G. E. Moore: “The Refutation of Idealism”, em seus *Philosophical Studies* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1922): 1-30, pp. 20, 25.

<sup>62</sup> É uma tática cartesiana familiar definir estes fenômenos de modo a excluí-los. Descartes, por exemplo, tendo insistido que “nós não temos nenhum pensamento durante o sono de que não estejamos conscientes no momento mesmo em que ocorrem”, mais adiante concede que “normalmente nós esquecemos deles imediatamente” (carta a Arnauld, 29 de Julho, 1648, *ATV*, 221).

relação às qualidades sensoriais quando temos distinções conceituais mais refinadas. A teoria HOT prevê isto. O grau segundo o qual nós temos consciência de diferenças entre as qualidades sensoriais se dá em função de quão refinados são os conceitos que aparecem em nossos HOTs. É difícil observar como uma teoria que não se apoia em HOTs poderia explicar este papel que os conceitos têm<sup>63</sup>.

Como foi notado ao fim da seção IV, podemos explicar a força aparente da ideia da consciência como intrínseca aos estados conscientes como devida ao fato de normalmente não termos nenhuma ideia de como nós chegamos a ser conscientes destes estados. A teoria HOT nos permite avançar nesta explicação. Porque os HOTs são, tipicamente, pensamentos não conscientes, nós não temos ciência do que constitui a consciência de nossos estados mentais. Isto não faz apenas com que a propriedade de ser consciente pareça diáfana; também faz parecer tentador afirmar que tal consciência seja intrínseca a tais estados. O sentido de que um estado é inseparável da consciência que nós temos dele pode ser reforçada ainda mais pela referência que o HOT faz a esse estado. Mas esta inseparabilidade é, obviamente, meramente conceitual; é a inseparabilidade de um pensamento e seu objeto. Então ela não ajuda a mostrar que ser consciente é intrínseco aos estados mentais.

## **VI O argumento da introspecção**

Para finalizar, volto-me brevemente para dois argumentos que fornecem uma fundamentação independente para a teoria HOT. Como foi apontado na seção I, a introspecção envolve mais do que a consciência de um estado mental. A introspecção de um estado mental é um focar deliberado e atento sobre ele. A consciência não-introspectiva, por contraste, não requer nenhum ato especial de atenção. Todo estado mental introspecionado é, portanto, consciente, mas o contrário não é verdadeiro.

Estados mentais são conscientes apenas nos casos em que possam ser objeto de introspecção<sup>64</sup>. Todos (e somente) os estados mentais conscientes podem submeter-se à consciência introspectiva por um deslocamento de atenção mais ou menos deliberado. Esta equivalência entre ser consciente e ser passível de introspecção pode conduzir a uma elisão da diferença entre a consciência introspectiva e a não-introspectiva.

---

63 Um outro fenômeno surpreendente que, provavelmente, só a teoria HOT pode explicar, é que os pensamentos são em geral conscientes sempre que nós os expressamos verbalmente, embora não necessariamente quando nós os expressamos não-verbalmente. Para esta explicação, vide o meu “Why Are Verbally Expressed Thoughts Conscious?”, Relatório nº 32/1990, Centro para pesquisa interdisciplinar (ZiF), Grupo de pesquisa sobre Mente e Cérebro, Universidade de Bielefeld, e “Consciousness and Speech”.

64 Van Gulick propõe separar nosso conceito de introspecção daquele de auto-consciência e, presumivelmente, do conceito da consciência de um estado (p. 162). Mas ele entende a auto-consciência e a consciência de estado em termos da posse subpessoal [*subpersonal possession*] de informações meta-psicológicas (pp. 160ff), e não está claro que isto tenha muito a ver com os conceitos psicológico-populares relevantes.

Se a consciência de um estado mental consiste em nossa consciência de nos encontrarmos naquele estado, o que mais ocorre quando nós submetemos esse estado à introspecção? Focar no *token* de um estado mental significa focar em um indivíduo se encontrando nesse estado; então para o indivíduo realizar a introspecção de seu próprio estado mental implica focar deliberadamente no fato de que ele se encontra nesse estado. E isto envolve não apenas estar consciente de se encontrar nesse estado, mas estar, realmente, ciente de que se está ciente desta maneira. Introspecção é um tipo de consciência de ordem superior; é a consciência transitiva de estar consciente dos estados mentais de um indivíduo<sup>65</sup>.

A teoria HOT dá conta, prontamente, da diferença entre a consciência introspectiva e a não-introspectiva. Um estado mental é consciente de modo não-introspectivo quando acompanhado de um HOT relevante; a introspecção ocorre quando há um pensamento de terceira ordem que torna o de segunda ordem consciente. Consciência introspectiva é o caso especial de estados conscientes nos quais o HOT que acompanha é, ele mesmo, um pensamento consciente<sup>66</sup>.

Os HOTs, às vezes, são invocados para explicar a consciência introspectiva; realizar a introspecção de um estado mental é, numa tal explicação, ter um pensamento que acompanha o estado<sup>67</sup>. Mas quando nós realizamos a introspecção de um estado mental, o HOT que acompanha o estado é sempre consciente; temos consciência de estar pensando sobre aquele estado. A ideia de que a introspecção consiste simplesmente em ter um HOT sobre o estado introspectivamente examinado deve, então, apoiar-se na suposição tácita de que os HOTs são todos conscientes. Então esse ponto de vista pareceria plausível somente caso já se considerasse que os estados mentais são automaticamente conscientes.

---

65 Qualquer descrição alternativa da introspecção – digamos, em termos de atenção ou *epoché* fenomenológica – iria enfrentar, no mínimo, o desafio de mostrar que estes conceitos mesmos não precisam, por sua vez, ser explicados com referência à consciência transitiva de ordem superior.

66 Intuitivamente, nós vemos a consciência introspectiva como ativa de alguma maneira, em contraste com a consciência não-introspectiva dos estados mentais (sou grato a Jay Rosenberg por insistir nisso). A teoria HOT prontamente explica isso. Introspecção é ter um HOT consciente, enquanto que na consciência não-introspectiva o HOT não é consciente; e, embora a posse de pensamentos conscientes seja intuitivamente uma coisa ativa [*active matter*], a posse de pensamentos não-conscientes simplesmente não o é.

67 Vide, por exemplo, Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, pp. 94-107 e 323-338, e “What Is Consciousness?”, especialmente pp. 59-63; Dennett, “Toward a Cognitive Theory of Consciousness”, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. C. Wade Savage (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978): pp. 201-228, esp. pp. 216-222; Lewis, “An Argument for the Identity Theory”, in: *The Journal of Philosophy* 63, 1 (6 de Janeiro de 1966): 17-25, p. 21, e “Psychophysical and Theoretical Identifications”, in: *Australasian Journal of Philosophy* 50, 3 (Dezembro de 1972): 249-258, p. 258, e Wilfrid Sellars, “Empiricism And The Philosophy of Mind”, in: *Science, Perception And Reality* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963): pp. 127-196, 188-189, e 194-195. Exceto pela confiança de Armstrong no modelo perceptual (vide nota 34), estas visões sobre a consciência introspectiva são semelhantes em espírito à teoria da consciência não-introspectiva desenvolvida aqui.

Mellor, como Armstrong, apoia-se numa metáfora perceptual; mas diferentemente de Armstrong, ele procura explicar a consciência não-introspectiva. E diferente tanto de Armstrong quanto da presente teoria, Mellor insiste que sua descrição não pode explicar a consciência de estados mentais em geral, mas somente crenças.

De qualquer modo, a ideia de que os HOTs podem explicar a introspecção parece ser, a muitos, mais intuitivamente atraente do que a proposta de que os HOTs podem explicar a consciência não-introspectiva. Os HOTs conscientes podem parecer estar fornecendo uma explicação intuitivamente mais satisfatória da introspecção do que qualquer outro tipo de HOT pode fornecer da consciência não introspectiva.

Não obstante, a ideia de que deveríamos explicar a introspecção recorrendo aos HOTs conscientes, na verdade, fornece a base de um argumento para a explicação da consciência não-introspectiva a partir do HOT. Há algo a mais na consciência introspectiva de um estado mental do que sua mera consciência não-introspectiva. Do mesmo modo, há algo a mais na consciência não-introspectiva além da total falta de consciência. Logo, os estados conscientes não-introspectivos são intermediários entre os estados mentais introspectivamente examinados e aqueles que, simplesmente, não são conscientes.

Estados introspectivamente examinados são acompanhado de HOTs conscientes. E estados mentais não-conscientes, presumivelmente, não são acompanhados de HOTs, sejam estes conscientes ou não. O que podemos dizer de estados conscientes não-introspectivos que preservam seu status intermediário entre estados introspectivamente examinados e estados não-conscientes? A resposta natural é que eles são acompanhados por HOTs, mas, diferentemente do caso da introspecção, estes HOTs não são pensamentos conscientes.

A única alternativa é que a consciência não-introspectiva consiste, ao contrário, numa disposição para um HOT consciente. Uma concepção disposicional representaria tal consciência como intermediária entre estados mentais introspectivamente examinados e não-conscientes, e poderia, ao mesmo tempo, capturar a equivalência de ser não-introspectivamente consciente e também ser passível de introspecção.

Difícilmente isto seria satisfatório. Em primeiro lugar, não há razão para adotar esta visão a não ser a insistência infundada de que todos os estados mentais são estados conscientes. E como foi apontado antes, não está claro de que maneira estar disposto a ter um HOT poderia tornar alguém consciente de seus próprios estados mentais. De qualquer modo, porque estar disposto a ter um pensamento consciente é o mesmo que ter este pensamento sem que ele seja consciente, a reputada alternativa muito provavelmente reduz-se à teoria HOT ela mesma.

## VII O argumento de relatar e expressar

Brentano sustentou que todos os estados mentais são, em parte, a respeito deles mesmos: todos os atos mentais, ele escreveu, “apreendem [a si mesmos], porquanto indiretamente” (p.128). A razão dele era que não há diferença entre o ato mental de, digamos, perceber ou pensar algo, e o ato mental de pensar que se percebe ou pensa. Já que os estados mentais são individuados por meio do ato mental envolvido, os HOTS são indistinguíveis dos estados mentais que são seus objetos (pp. 127-128). A propriedade da consciência é, assim, intrínseca aos estados mentais.

Não é fácil saber o que pensar da concepção de Brentano do ato mental. Mas de qualquer jeito os dois atos mentais não são indistinguíveis. O pensamento de que está chovendo tem, de fato, o mesmo análogo mental das condições de performance que o pensamento de que eu penso que está chovendo. Não há diferença entre as circunstâncias nas quais seria apropriado pensar as duas coisas. Ainda assim, as duas têm condições de verdade diferentes<sup>68</sup>. E, se o estado de nível inferior é qualquer outra coisa que não um estado proposicional assertórico, as atitudes mentais dos dois estados também serão diferentes. Identidade das condições de performance não implica identidade de atos intencionais.

Estas considerações sugerem outro argumento para a teoria HOT. O relato dos estados mentais é diferente de expressar verbalmente tais estados. Suponha que eu estou pensando que está chovendo. Posso relatar esse pensamento dizendo que eu penso que está chovendo, portanto, falando explicitamente a você sobre o meu pensamento. Ou, em vez disso, posso expressar verbalmente o pensamento sem me referir a ele, dizendo simplesmente que está chovendo.

Assim como no argumento de Brentano, é crucial distinguir condições performativas de condições de verdade. Os atos de fala de dizer que está chovendo e dizer que eu penso que está chovendo são indistinguíveis com respeito a condições performativas. Mas eles são diferentes em suas condições de verdade. E embora o ato de fala de perguntar se está chovendo teria as mesmas condições performativas do ato de fala de dizer que eu estou perguntando, os dois são diferentes não apenas nas condições de verdade, mas também em sua força ilocucionária.

Além disso, o ato de relatar possui uma conexão especial com a consciência. Se nós restringimos nossa atenção a criaturas com a habilidade linguística necessária, um estado mental é consciente se, e somente se, alguém pode relatar que se encontra nesse estado. Não posso falar-lhe dos

---

<sup>68</sup> E na medida em que as condições de verdade são relevantes para o conteúdo, conteúdo distinto. Brian Loar argumenta que os conceitos em um pensamento de ordem inferior ocorrerão num HOT, e conclui que o papel conceitual do pensamento de ordem inferior está incluso naquele do HOT (“Subjective Intentionality”, in: *Philosophical Topics* 15, 1 [Primavera de 1987]: 89-124, p. 103). Essa afirmação sobre o papel conceitual parece capturar o espírito, se não a letra, do ponto de vista de Brentano sobre os HOTS (embora, como aponta Loar [p. 89], é obviamente independente do antinaturalismo de Brentano).

meus estados mentais se não estou consciente deles, e dada a necessária capacidade linguística, eu posso falar-lhe sobre aqueles dos quais estou consciente<sup>69</sup>. Todo ato de fala sincero e significativo, finalmente, expressa um estado proposicional com o mesmo conteúdo e uma atitude mental análoga à força ilocucionária do ato de fala. Eu não posso dizer significativamente e sinceramente que está chovendo a menos que eu tenha o pensamento assertórico de que está chovendo<sup>70</sup>.

Quando relato que me encontro em um estado mental, portanto, meu ato de fala expressa meu HOT de que estou, eu mesmo, naquele estado mental específico. A habilidade de relatar um estado mental é, assim, a mesma que a habilidade de expressar aquele pensamento proposto, justamente, pela teoria HOT. Então um estado mental é consciente se, e somente se, for possível expressar um HOT adequado sobre aquele estado.

A melhor explicação para a nossa habilidade de expressar estes HOTs sobre todos os nossos estados conscientes é que os nossos estados conscientes são, de fato, acompanhados por estes HOTs. De modo semelhante, a melhor maneira de explicarmos nossa inabilidade de relatar estados mentais quando eles não são conscientes é presumindo que nos faltam os HOTs relevantes. A teoria HOT, portanto, fornece a melhor explicação para a nossa habilidade de relatar estados mentais se, e somente se, eles forem estados conscientes<sup>71</sup>.

Qualquer teoria a respeito dos estados mentais conscientes deve fazer jus a nossas intuições pre-teóricas. As doutrinas cartesianas de que todos os estados mentais são conscientes e que ser consciente é uma propriedade intrínseca dos estados mentais torna impossível explicar tal consciência. Assim, é uma meta razoável rejeitar estas alegações caso nós ainda sejamos capazes de fazer jus a nossas intuições. O fato de que a teoria HOT oferece nossa melhor esperança de fazer isso, e também recebe apoio de argumentos independentes, dá-nos bons motivos para adotá-la como uma hipótese de trabalho<sup>72</sup>.

---

69 Isto não significa que os estados mentais de criaturas não-linguísticas não são nunca estados conscientes. A habilidade de relatar nossos estados mentais, com efeito, fixa a extensão do termo 'estado consciente'. E assim como no caso de outras categorias mentais, o que fixa a extensão de um termo não precisa ser uma propriedade comum a tudo naquela extensionalidade. Então, *pace* Van Gulick, o fato de que muitos estados mentais de criaturas não-linguísticas sejam conscientes não oferece razão nenhuma para negar a conexão entre a consciência de um estado e nossa capacidade de reportá-lo (p. 162).

70 Sobre a conexão entre pensamento e discurso sincero, vide o meu "Intentionality".

71 Este argumento é desenvolvido em detalhe no meu "Thinking That One Thinks", in: *Consciousness*, ed. Glyn W. Humphreys e Martin Davies (Oxford: Basil Blackwell, 1993), pp. 197-223; originalmente publicado como Relatório n° 11/1989, Centro para pesquisa interdisciplinar (ZiF), Grupo de Pesquisa sobre Mente e Cérebro, Universidade de Bielefeld.

72 Este capítulo foi escrito durante um ano de pesquisa realizado no Centro para Pesquisa Interdisciplinar (ZiF), Universidade de Bielefeld, Alemanha, e foi originalmente publicado lá como Relatório n° 40, 1990, Grupo de Pesquisa sobre Mente e Cérebro, Centro para pesquisa interdisciplinar (ZiF). Estou em dívida com o Centro por seu apoio generoso, e pelo ambiente excepcionalmente agradável e estimulante oferecido lá. Também sou grato a muitos amigos e colegas de lá e outros lugares pela discussão útil, especialmente Peter Bieri, Daniel Dennett, Jerry Fodor, Jaegwon Kim, Jay Rosenberg e Robert Schwartz.