

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH**

**Programa de Pós-graduação em Filosofia**

Lucas Jaued Braga Felício Da Silva

**UM ITINERÁRIO PARA A AUTOCONSCIÊNCIA: DA AUTOCONSCIÊNCIA  
PROPOSICIONAL DE DRETSKE À AUTOCONSCIÊNCIA NÃO PROPOSICIONAL**

Belo Horizonte

2018

Lucas Jaued Braga Felício Da Silva

**UM ITINERÁRIO PARA A AUTOCONSCIÊNCIA: DA AUTOCONSCIÊNCIA  
PROPOSICIONAL DE DRETSKE À AUTOCONSCIÊNCIA NÃO PROPOSICIONAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: André Joffily Abath

Belo Horizonte

2018

100 S586i 2018	<p>Silva , Lucas Jaued Braga Felício da.</p> <p>Um itinerário para a autoconsciência [manuscrito]: da autoconsciência proposicional de Dretske à autoconsciência não proposicional / Lucas Jaued Braga Felício da Silva . - 2018.</p> <p>133 f.</p> <p>Orientador: André Joffily Abath.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia</p> <p>1.Filosofia – Teses. 2.Consciência - Teses. I. Abath, André Joffily. . II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO LUCAS JAUED BRAGA FELÍCIO DA SILVA

Realizou-se, no dia 17 de dezembro de 2018, às 14:00 horas, na sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Um itinerário para a autoconsciência: da autoconsciência proposicional de Dretske à autoconsciência não proposicional*, apresentada por LUCAS JAUED BRAGA FELÍCIO DA SILVA, número de registro 2015691167, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andre Joffily Abath - Orientador (UFMG), Prof(a). Túlio Roberto Xavier Aguiar (Universidade Federal de Minas Gerais), Prof(a). Marco Aurelio Sousa Alves (Universidade Federal de São João Del Rei).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, com média..... NOVENTA ..... (90..)

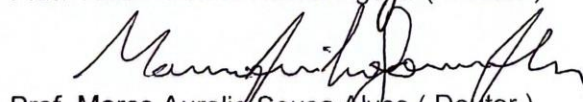
Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 17 de dezembro de 2018.

  
Prof. Andre Joffily Abath ( Doutor )

  
Prof. Túlio Roberto Xavier Aguiar ( Doutor )

  
Prof. Marco Aurelio Sousa Alves ( Doutor )

Dedico esse trabalho ao meu filho Luiz

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer o suporte dado pela Fundação Capes durante o período do mestrado.

Em seguida, ao meu orientador, André Abath, por seu comprometimento e dedicação em adequar meus trabalhos. E também por apresentar novas e importantes referências contribuindo várias vezes para a abertura de novas entradas e rumos para minha pesquisa.

No início de meu caminho acadêmico, uma professora contribuiu decisivamente para que eu me voltasse de modo definitivo para a Filosofia. A Professora Luciene dos Santos, do Centro Universitário de Belo Horizonte (UNI-BH), me inspirou e ajudou a confirmar o que se tornou a paixão e a obsessão da minha vida.

Do meu círculo íntimo, tenho a nítida sensação de me encontrar em dívida com um grande número de pessoas que possibilitaram e compartilharam o meu caminho até aqui. Em primeiro lugar, tenho que agradecer ao meu pai e a minha mãe. Meu pai, por ter me legado um exemplo único e a estrutura para perseguir meus sonhos. À minha mãe, por sua dedicação e abnegação incomparável ao tentar, de todas as formas e com todas as forças, poder ajudar sempre.

Ao meu avô Luiz e minha avó Hilda, pelos exemplos de sensibilidade, bondade e sabedoria.

Ao meu irmão, pela companhia em nosso refúgio no interior que foi sempre o lugar para estudo e reflexão. Também pela força, suporte e confiança em inúmeros momentos.

Agradeço à Anna, minha esposa.

E, por último, aos meus cachorros que, provavelmente, foram os que mais perto estiveram durante as infimas horas que passei sentado em uma cadeira.

## RESUMO

A presente pesquisa pretende traçar um caminho que se inicia com as teorias de Dretske (1969, 1979, 1981, 1993) sobre a percepção e a consciência, para em seguida, ainda na trilha das teorias desse autor (DRETSKE, 1994, 1995), caracterizar a autoconsciência a partir da perspectiva previamente estabelecida sobre a percepção e a consciência. A autoconsciência é tomada, desse modo, como uma forma pela qual a mente pensa sobre si mesma; uma representação de aspectos fenomenológicos da experiência. O foco é, em específico, na autoconsciência de estados perceptivos. Em seguida, nessa linha de pesquisa, abre-se um modo alternativo de compreender a autoconsciência através das teorias de Bermúdez (1998), considerando-a como mais básica sob um ponto de vista lógico, ontogenético e filogenético. É reconhecida a existência de formas não conceituais de autoconsciência que não são articuladas da maneira anteriormente estabelecida por Dretske. Por conseguinte, procuramos expandir princípios estabelecidos por Bermúdez na caracterização da autoconsciência relacionada à propriocepção somática para a elucidação da estrutura da autoconsciência em relação à noção de agência presente na sensação de controle motor em atividades motoras intencionais.

Palavras-chave: percepção; consciência; conteúdo não-conceitual; autoconsciência; agência.

## **ABSTRACT**

The present research intends to trace a path that begins with Dretske's theories (1969, 1979, 1981, 1993) on perception and consciousness, and then, still following the theories of this author (DRETSKE, 1994, 1995), characterizes self-consciousness from the previously established perspective on perception and consciousness. Self-consciousness is thus taken as a way in which the mind thinks about itself; a representation of phenomenological aspects of experience. The focus is, in particular, on the self-awareness of perceptual states. Then, in this line of research, an alternative way of understanding self-consciousness is opened through the theories of Bermúdez (1998), considering it as more basic from a logical, ontogenetic and phylogenetic point of view. It recognizes the existence of non-conceptual forms of self-consciousness that are not articulated in the way previously established by Dretske. Therefore, we seek to expand principles established by Bermúdez in the characterization of self-consciousness related to somatic proprioception to elucidate the structure of self-awareness in relation to the notion of agency present in the sensation of motor control in intentional motor activities.

Keywords: perception; conscience; non-conceptual content; self-awareness; agency.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>Capítulo 1 - Dependência Lógica e Independência lógica</b> .....	14
1.1 O significado de dependência lógica.....	15
1.2 Conceitos e Atitudes Proposicionais .....	20
1.2.1 O que é atitude proposicional? .....	20
1.2.2 Realizações Epistêmicas; Representação errônea; Bivalência .....	25
1.2.3 Psicologia Desejo e Crença .....	26
1.2.4 Percepção Significativa .....	29
1.2.5 A estrutura das atitudes proposicionais; compostas por conceitos.....	31
1.2.6 Fenomenologia de Sensações Versus Fenomenologia de Proposições .....	31
1.3 Consequência Lógica .....	33
1.3.1 Estrutura de uma dependência: implicações para a verdade e a falsidade .....	33
1.4 Holismo e Normatividade .....	35
1.5 Crença Elementar e Rudimentar .....	40
1.6 Conteúdo Zero de Crenças: conteúdo não-conceitual.....	41
1.7 Percepção Não-epistêmica .....	46
1.8 Esvaziamento Progressivo.....	49
1.9 Compatibilidade e incompatibilidade com conceitos.....	52
<b>Capítulo 2 - Percepção e consciência não proposicionais e autoconsciência proposicional</b> ..59	
2.1 Percepção Subliminar.....	60
2.1.1 Blindsight.....	61
2.1.2 Primação .....	63
2.2 Critérios para percepção e para consciência .....	65

2.3	Negação de teorias de ordem superior da consciência .....	66
2.4	Autoconsciência Proposicional .....	72
2.4.1	Metarrepresentação / Percepção deslocada .....	73
2.4.2	Acesso privilegiado e autoridade da perspectiva de primeira pessoa.....	78
2.4.3	Externalismo e Inner Sense .....	81
<b>Capítulo 3 - Autoconsciência Não-proposicional .....</b>		<b>85</b>
3.1.	Autoconsciência e Conteúdo Não-Conceitual.....	86
3.1.2.	Independência lógica radical: princípio da autonomia .....	86
3.1.3.	O “eu” manifesto na fenomenologia da percepção .....	92
3.1.4.	O “eu” no conteúdo da visão: quadro Gibson-Bermúdez.....	97
3.1.4.1	Delimitação do campo de visão.....	97
3.1.4.2	Oclusões dentro do campo de visão .....	98
3.2	Autoconsciência manifesta na propriocepção somática.....	98
<b>Capítulo 4 - Autoconsciência não proposicional: estrutura e mecanismos de autoconsciência</b> .....		<b>101</b>
4.1	Autoconsciência e movimento .....	102
4.1.1	Movimentos intencionais (complexos) e automatização.....	102
4.1.2	Controle e autoconsciência.....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>		<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>		<b>119</b>

## INTRODUÇÃO

A pesquisa UM ITINERÁRIO PARA A AUTOCONSCIÊNCIA: da autoconsciência proposicional de Dretske à autoconsciência não proposicional, pretende questionar a necessidade de uma estrutura conceitual, proposicionalmente articulada, para explicar a autoconsciência. O ponto de partida do problema de pesquisa que orienta essa investigação se encontra em dois ensaios de Fred Dretskeno campo da Filosofia da Mente, *Simple Seeing* (1979) e *Conscious experience* (1993).

No primeiro ensaio, *Simple Seeing* (1979), o autor articula uma visão de experiência consciente e não epistêmica que apareceu primeiro em *Seeing and Knowing* (1969), embora ainda não exatamente nos mesmos termos<sup>1</sup>. Em *Seeing and Knowing*, o foco principal de Dretske era epistemológico e dentro da Filosofia da Percepção, no qual pretendia mostrar como estados perceptivos levam a estados epistêmicos, ou seja, como ver leva a saber. Entretanto, para isso, o autor definiu uma forma de visão não cognitiva, não epistêmica, que seria mais tarde designada por simples ver (DRETSKE, 1979).

Ideias próximas eram desenvolvidas, por outras vias, por autores diferentes a partir da segunda metade do século vinte. Em 1957, Roderick Chisholm distingue entre “visão proposicional” e visão “não proposicional”. Em 1963, G. J. Warnock contrasta “seeing that White’s Bishop is dangerously exposed” com “seeing White’s dangerously exposed bishop”. Em 1966, J. F. Soltis isola uma forma de *Simple Seeing* que não possui implicações com respeito à verdade ou falsidade das crenças que o observador tenha adquirido. Em 1969 e 1981, Dretske propõe sua própria versão desses assuntos dentro da Filosofia da Percepção e da Filosofia das Ciências Cognitivas e a etiqueta utilizada por ele na época era de “*non-epistemicseeing*”<sup>2</sup>. Pode-se ainda relacionar outros autores que trabalharam nessa perspectiva, mas foi Evans (1982) quem

---

<sup>1</sup>Gareth Evans foi quem primeiro introduziu (Evans 1982) de modo explícito a expressão conteúdo não conceitual, entretanto os pontos em questão já vinham figurando no panorama da filosofia analítica contemporânea há algum tempo e Dretske (1969, 1981) foi um de seus principais proponentes.

<sup>2</sup> O autor não deixou de utilizar essa expressão, nem voltou atrás em relação às suas teorias, apenas começou a utilizar também a expressão conteúdo não-conceitual, a qual não aparece antes nem em *Seeing and Knowing*, nem em *Knowledge and The Flow of Information*.

primeiro introduziu, de maneira explícita, a expressão conteúdo não conceitual, se tornando uma referência básica para a abordagem desse assunto. A ideia de conteúdo não conceitual, no trabalho de 1982, se insere dentro de um objetivo maior que era de mostrar o papel que as conexões informacionais desempenham em tornar possíveis identificações demonstrativas e outros tipos de identificações.

No segundo ensaio, *Conscious experience* (1993), os mesmos princípios são articulados em uma tentativa de descrever a experiência consciente ela mesma. Ele propõe uma distinção que deve explicar um dos princípios fundamentais através dos quais nossa mente se torna consciente de seu meio. Esta distinção básica é entre consciência de coisas e consciência de fatos e pode ser compreendida como uma maneira de distinguir estados puramente conceituais de estados fenomenológicos, genuinamente perceptivos. Distinguir entre estados cognitivamente carregados, processos conceituais de estados sensoriais, que são vistos aqui como processos de coleta e entrega de informação em formato analógico – ou seja, em uma matriz informacional mais específica e determinada (no sentido em que uma imagem o é) do que o uso conceitual – e onde se encontra o primeiro *locus* da consciência. Portanto, trata-se de um meio pelo qual dissecar a intencionalidade e a mente em diferentes níveis.

Ainda na trilha de Dretske da definição da consciência (em seu nível mais básico, no nível da percepção em formato fundamental ou elementar) construída a partir da distinção entre consciência de coisas e consciência de fatos, pode-se dar um passo adiante e utilizar essa distinção para ajudar a definir a consciência que a mente possui de si mesma – autoconsciência<sup>3</sup>. Nesses termos, a autoconsciência é compreendida como conceitualmente articulada, uma consciência do fato de que se está consciente de algo, ou percebendo algo.

Sob esta perspectiva, para que o indivíduo possua autoconsciência, é preciso que ele aprenda o que significa estar consciente de algo e/ou o que significa perceber algo. A autoconsciência compreendida dessa forma segue os princípios relacionados à posse de conceitos e se submete às restrições que disso decorrem, tais como: não se pode atribuir a autoconsciência a

---

<sup>3</sup> Ou seja, trata-se de um viés comparativo em que se contrasta o que foi feito até este ponto com a distinção entre percepção e crença para compreender a autoconsciência. Isto significa negar a estrutura não conceitual como aquela adequada para compreender e descrever a autoconsciência.

indivíduos que não possuam tais conceitos e, portanto, a autoconsciência fica mais limitada na filogenia e na ontogenia, de modo que depende de um tipo específico de aprendizado para que ocorra. A autoconsciência também fica restrita a um formato proposicional que é frequentemente submetido à condição de generalidade, uma vez que essa está habitualmente relacionada à estrutura proposicional e dos conceitos de um modo geral. Outra restrição para a autoconsciência compreendida nesses termos é a presença da habilidade de leitura de mentes.

A autoconsciência dessa forma aparece nos seres humanos por volta dos três a quatro anos de idade, período em que a criança adquire o conceito de crença e desenvolve a habilidade de atribuir estados intencionais, crenças (conceitos) a outros indivíduos para explicar o comportamento dos mesmos.<sup>4</sup>

Nesse ponto da argumentação sobre a natureza da autoconsciência, no qual ela está sendo explicada de um modo que pode ser dito como cognitivamente inflacionado, percebemos a possibilidade de formas de autoconsciência mais elementares de um ponto de vista filogenético, ontogenético e lógico que não foi considerado por Dretske.<sup>5</sup> José Luiz Bermúdez (1998) chega nessa mesma reflexão e abre caminho para outras articulações que norteiam essa pesquisa. De acordo com Bermúdez (1998), há formas primitivas de autoconsciência que devem ser caracterizadas de modo não conceitual e que aparecem mais cedo na ontogenia e na filogenia do que, por exemplo, o tipo de aprendizado referente à aquisição de conceitos linguisticamente articulados, como é o caso do uso do pronome pessoal em primeira pessoa. Há níveis de consciência de si que são anteriores àqueles evidenciados no uso do pronome pessoal em primeira pessoa (presumivelmente a forma mais sofisticada de introspecção). Há uma anterioridade lógica (pode-se explicar um nível com base em seu correspondente mais básico, mas não o contrário) de níveis mais fundamentais de autoconsciência em relação a níveis mais avançados. E há uma anterioridade ontogenética que representa a sua aquisição mais cedo no desenvolvimento do indivíduo.

---

<sup>4</sup>Ver Flavell (1988) e Wellman (1990).

<sup>5</sup>Utilizo a expressão “cognitivamente inflacionado” porque se trata de uma abordagem que reconhece na estrutura conceitual a única forma de compreender adequadamente a autoconsciência, o que implica, como foi dito, habilidades e processos cognitivos sofisticados e impede o reconhecimento de níveis de autoconsciência presentes em animais não humanos (não linguísticos) e humanos bem no início de sua vida.

O projeto geral de Bermúdez em *The Paradoxo Self-Consciousness* (1998) é utilizar esses níveis para mostrar como é possível que a consciência de si plena (*full-fledged*), surja a partir da existência de níveis mais básicos e, com isso, solucionar o paradoxo que dá nome ao livro. Bermúdez chama a atenção para duas formas iniciais de autoconsciência. Em primeiro lugar, a visão deve ser vista como incorporando uma perspectiva de primeira pessoa relacionada ao modo como ela recolhe informação sobre o mundo. Em segundo lugar, trata-se da informação sobre o eu incorporado derivada de vários mecanismos da propriocepção somática.

O objetivo final dessa pesquisa é demonstrar como o caminho proposto por Bermúdez pode ser utilizado para compreender aspectos da estrutura da autoconsciência e de seus mecanismos no modo como se constroem a partir dos níveis mais fundamentais de processamento de informação, informações que especificam a si mesmo e que estão presentes na visão e na propriocepção somática. No último capítulo da dissertação, a partir da concepção de um tipo específico de autoconsciência contida na propriocepção somática (*broad self consciousness*) onde se encontra o fundamento daquilo que psicólogos denominam como dualismo: eu vs. mundo, é estabelecido um paralelo entre essa distinção e a distinção entre “o que eu faço” vs. “o que acontece comigo”, que é característica da noção de agência. Esse paralelo é explorado para mostrar como existe uma relação de proporcionalidade entre o aumento do controle motor de movimentos intencionais e o grau de autoconsciência nesse nível mais básico, autoconsciência no nível não conceitual. Com isso, conclui-se o percurso proposto, ao exibir maneiras pelas quais a autoconsciência se manifesta sem que haja a necessidade da estrutura característica de conceitos.

## Capítulo 1 - Dependência Lógica e Independência lógica

O objetivo do conceito de Dependência Lógica aqui é estabelecer um critério fundamental para discernir entre formas específicas de estados mentais: estados perceptivos de estados conceituais (crenças).

Um tipo de relação pode ser utilizado para caracterizar essa distinção: a dependência que um estado pode ou não ter em relação a crenças (todo tipo de crenças) sobre seu próprio conteúdo. O primeiro passo consiste em delinear esse tipo de relação de dependência entre estados com conteúdo conceitual para posteriormente isolar uma habilidade fundamental de percepção que sirva como base para explicar habilidades cognitivas mais complexas. Essa relação pode ser compreendida como a expressão de um traço geral de uma das principais categorias de estados mentais (as crenças) e pode ser evidenciada na descrição de determinadas atitudes voltadas a esse tipo de conteúdo, o conteúdo conceitual.

O quadro apresentado até este ponto serve para demarcar o tipo de estrutura característica de conceitos e atitudes proposicionais, o que possibilita nos colocar em posição de estabelecer outra forma de conteúdo, independente do modo então delineado. O estabelecido até então fornece os fundamentos de um critério negativo que confere um contraste de conceitos, crenças e atitudes proposicionais com a percepção enquanto um gênero particular. O foco passa a ser, então, especificar um tipo de estado ou atividade que interrompa a conexão estabelecida pela dependência lógica, ou seja, que funcione de forma autônoma em relação às crenças que o indivíduo tenha sobre aquilo que é percebido, i.e., sobre o conteúdo da percepção ela mesma.

Portanto, o intuito é estabelecer a negação dessa dependência e mostrar que a suscetividade que um estado pode exibir em relação às crenças que o indivíduo possua ou não é irrelevante para aquilo que se percebe em um nível específico de percepção e consciência. Desse modo, pode-se isolar uma capacidade visual (perceptual) de uma série de outras habilidades cognitivas como conhecer, reconhecer, classificar, categorizar, implicar, inferir, antecipar, interpretar, fazer analogias, saber, saber que se vê, saber que se percebe, saber que se sabe, entender, discorrer, descrever, solucionar o problema etc.

O isolamento dessa capacidade visual primitiva deve conferir maior clareza sobre o modo como a percepção contribui para a aquisição de crenças e, mais especificamente, de conhecimento

sobre aquilo que se vê. Mas também deve contribuir para revelar a natureza da consciência e da autoconsciência (a última, de um modo relacionado).<sup>6</sup>

### 1.1 O significado de dependência lógica

A expressão “dependência lógica”, nessa dissertação, representa um aspecto de uma série de situações que englobam casos como ver que, ver como, ver onde, ver quem, ver o quê, entre outros (DRETSKE, 1969, p.13, 29, 75), relacionadas à ideia de conteúdo conceitual(epistêmico).

De modo geral, o intuito do conceito de Dependência Lógica é nos colocar em uma posição de estabelecer um contraste entre um estado com conteúdo proposicional e um estado sem esse tipo de conteúdo. Esse contraste pode mostrar que tipo de relação decorre de qual forma de estado mental e, em sua forma negativa, que tipo de relação não pode haver se um estado é classificado como tendo o conteúdo zero de crenças (conteúdo não epistêmico, não conceitual, desprovido de toda e qualquer forma de crença).

Nesse sentido, o significado da expressão dependência lógica envolve uma série de mecanismos cognitivos: conhecer, reconhecer, classificar, categorizar, implicar, inferir, antecipar, interpretar, fazer analogias, saber, saber que se vê, saber que se percebe, saber que se sabe, acreditar estar vendo, entender, discorrer, descrever, solucionar o problema etc.<sup>7</sup> O motivo de abranger toda essa variedade de habilidades é o fato de que todas elas implicam, de algum modo, a existência de determinada crença, ou conjunto de crenças. Elas implicam a posse e aplicação de conceitos e de um tipo de estrutura que lhes é peculiar: a de uma atitude proposicional (ver seção

---

<sup>6</sup>Não há uma única interpretação da expressão “conteúdo conceitual”. Usá-la-emos em um sentido bastante geral, focando em uma variedade de formas de relações entre estados mentais que comumente são interpretados em termos conceituais (a atribuição de significado, aos traços semânticos e sintáticos de modo geral, as inferências, razões para acreditar, analogias, interpretações etc.).

<sup>7</sup>O termo cognitivo é mais um dos que possuem um uso diverso. Pode-se utilizá-lo para dizer o simples recolhimento e processamento de informação, ou para descrever apenas níveis onde há desenvolvimento conceitual. Ou, ainda, relacioná-lo apenas ao aprendizado instrumental e não ao aprendizado por habituação. Aqui, o termo cognição é utilizado para descrever processos conceituais, que estão sujeitos a um tipo específico de erro (ao contrário do que se poderia falar do erro puramente perceptivo). Sujeito à avaliação quanto ao valor de verdade, em um sentido epistêmico.



1.2 abaixo).<sup>8</sup> Isto significa que em todos os referidos casos, e em muitos outros, a posse, ou não, de crenças específicas é uma condição lógica indispensável para a ocorrência desses casos.

Por outro lado, a dependência em relação às crenças não existe enquanto uma condição indispensável à explicação de estados perceptivos e outros tipos de estados. Isto é o que revela o aspecto negativo e contrastivo do conceito de Dependência Lógica que é também utilizado para isolar uma capacidade perceptiva fundamental (ver Capítulo 2). Ou seja, se não há uma relação de dependência quanto à existência de crenças para existência de determinado tipo de estado, isto implica a existência de um critério negativo da desnecessidade de crenças, da independência em relação a elas.

Do contrário, tem-se um critério positivo; a necessidade de determinada crença ou conjunto de crenças para que tal coisa seja o caso. Esta necessidade, característica do critério positivo, que deve ser expressa pela noção de Dependência Lógica. Será feita aqui uma breve síntese da definição do conceito de Dependência Lógica segundo o seguinte esquema:

O significado da expressão Dependência Lógica pode ser definido (como brevemente sugerido nas linhas acima) por dois modos. Primeiro, suponha que S signifique um indivíduo percipiente, e ‘S...’ signifique uma declaração sobre S (entre as quais poderiam se enquadrar: S sabe onde está a chave, S reconheceu seu vizinho, S viu onde o gato se escondeu). Define-se, então, que:

- 1) Um estado possui conteúdo positivo de crenças se e somente se a atividade ou condição, que torna a declaração ‘S...’ verdadeira implica que S possua uma crença ou um conjunto de crenças.

Isto significa que o fato de S possuí-la (s) é logicamente relevante para a verdade da declaração ‘S...’. Na versão negativa, define-se que:

- 2) Um estado possui conteúdo negativo de crenças se e somente se a declaração ‘S...’ implica que S não possua determinada crença ou conjunto de crenças.

---

<sup>8</sup>Há mais de uma teoria para explicar o que são conceitos e crenças e quais são suas características fundamentais. Para o presente propósito, tomarei apenas alguns pontos bastante gerais como sendo essencialmente conceituais: um grau de generalidade, ter valor de verdade, se conectar com outros estados (como intenções) para gerar comportamentos específicos.

Observa-se que a versão negativa da Dependência Lógica, por si mesma, não implica que o conteúdo do estado em questão seja constituído por um conceito específico, mas implica a presença de uma capacidade de integrar crenças em que, de modo contrafactual, se conjectura um mundo em que tal estado não seria o caso tendo em vista tal crença. Ou seja, o indivíduo dotado da habilidade racional de integrar estados intencionais, como um desejo e suas próprias crenças, não estaria no estado em que se encontra caso possuísse determinada crença.

Pode-se ver que a Dependência Lógica é a implicação que S possua ou não determinada crença ou conjunto de crenças dado um determinado enunciado sobre S. Se de fato o enunciado for verdadeiro, isso implica que S possui ou não essa (s) crença (s). Isto mostra que a Dependência Lógica pode ser tomada como detentora de um carácter positivo ou negativo (trata-se do operador inclusivo). Para ilustrar esses princípios, pode-se utilizar a seguinte frase de acordo com Dretske: “S gostaria de ter um metro e oitenta centímetros de altura.” (1969, p. 5). Essa frase pode exibir ambos os aspectos. Na versão positiva, pode-se pensar que S só pode desejar ter um metro e oitenta de altura se ele acreditar não ter um metro e oitenta. Ou se, no mínimo, e já na sua versão negativa, S não acreditar ter um metro e oitenta. Há exemplos variados que são cobertos por essa noção.

Para ilustrar, pode-se pensar nos seguintes enunciados: S pisou intencionalmente na mosca; S viu que isso é uma mosca; S viu que tipo de mosca é essa; S viu pra onde a mosca foi; S viu o problema; S viu que a luz está ligada; S viu onde o carteiro está indo, etc. Todos esses casos envolvem a posse e o uso de determinados conceitos e a estrutura de uma atitude proposicional. Envolvem também a posse de determinada (s) crenças (s). Não se pode estar em tais estados sem possuir as crenças a eles relacionadas e os seus respectivos conceitos como conteúdo. Se S pisou intencionalmente na mosca, isto significa que S acreditava minimamente (possuía algum grau mínimo de crença) sobre o fato (se fato fosse) que havia uma mosca em sua frente. E o mesmo tipo de implicação ocorreria no caso de uma crença falsa, ou seja, se não fosse de fato uma mosca, ou se nem mesmo fosse um animal qualquer, ou se nem houvesse uma coisa material qualquer.

Pode-se dizer, também, que o mesmo tipo de dependência se revelaria no caso de uma crença com o conteúdo negativo: S viu que não havia uma mosca a sua frente. De acordo com Dretske (1969), o que tange a dependência lógica é a dependência em relação a crenças específicas, pode se tratar de uma única crença determinada, ou de um conjunto de crenças específicas, e não

uma crença qualquer. Sob outro ponto de vista, pode-se pensar na implicação de que se possuam crenças em geral, ou seja, uma crença qualquer dentre um universo de crenças possíveis.

Outra coisa que caracteriza o aspecto lógico dessa dependência é o fato de se tratar de uma dependência, implicação para a verdade de uma proposição. Para que determinada proposição (um enunciado sobre um indivíduo percipiente) seja verdadeira, tal coisa precisa ocorrer, precisa ser verdade, precisa ser o caso.

Para aprofundar a noção de Dependência Lógica, considere a via negativa (2), e reconsidere o seguinte exemplo (que é uma possível instanciação de (2)): ‘ S deseja possuir um metro e oitenta de altura ’, chame-o de (2b). Essa frase é uma instanciação possível de (2), porque desejar ter um metro e oitenta de altura implica não acreditar ter um metro e oitenta de altura. Isto se deve ao fato de que não se pode desejar ter determinada altura se se acreditar já ter tal altura. Mas será que essa é a única crença excluída logicamente por (2b)? Ou será que esse enunciado também exclui uma série de outras crenças?

Também não se pode desejar ter um metro e oitenta de altura se se acreditar ter qualquer altura superior a um metro e oitenta (pelo menos não nesse sentido específico de desejar, desejar ter uma altura maior, desejar ser mais alto; ou algo como querer ter a maior altura possível até certo ponto, em oposição a querer ter uma altura específica – e.g., um metro e oitenta, nem mais nem menos.).

Como determinar exatamente todas as crenças que são logicamente excluídas por determinada atribuição de atitude proposicional? Como especificar exatamente quais são essas crenças? Não há como determinar todas as crenças que são necessariamente excluídas, pois são potencialmente infinitas crenças. Entretanto, a partir do significado da proposição expressa por (2b), tem-se um algoritmo para determinar se determinada crença é ou não incompatível logicamente com o estado descrito por ela. Nesse caso, (2b), excluem-se também todas as crenças em direção a proposições que se referem a alturas maiores do que um metro e oitenta. Não só a crença de ter um metro e oitenta de altura deve ser excluída pelo desejo de se ter um metro e oitenta de altura, mas também a crença de se ter um metro e noventa de altura, e também a crença de se ter um metro e noventa e um centímetros de altura, e a crença de se ter um metro e noventa e dois, noventa e três, dois metros etc. Toda altura igual ou superior a um metro e oitenta centímetros deve

ser excluída. Pode-se, obviamente, ter tal altura e desconhecer esse fato, não saber ter tal altura - S já tem um metro e oitenta de altura, ele simplesmente não sabe que tem, ele pensa erroneamente ter uma altura menor. Desse modo, pode-se (psicologicamente) ocupar o estado de desejo em relação à proposição ‘Ter um metro e oitenta de altura.’, mesmo possuindo tal altura.

Pode-se notar que esse exemplo específico da Dependência Lógica negativa, depende de um tipo de incompatibilidade, de contradição, ou de exclusão mútua entre os dois atos. Simplesmente não é condizente com o fato de se acreditar ter um metro e oitenta de altura, o ato psicológico cognitivo de desejar ter um metro e oitenta de altura. O ato desse desejo não é logicamente condizente com a existência de outro ato psicológico, cognitivo, de crença, ou de conhecimento, de se ter um metro e oitenta de altura.

Nota-se também que o conteúdo da contradição não está no caráter contraditório das proposições que são o conteúdo dos atos, dado que ambos os atos psicológico-cognitivos estão voltados para a mesma proposição (tanto o ato expresso pela locução ‘acreditar ter’ quanto o expresso pela expressão ‘desejar ter’ estão voltados, nesse exemplo, para a mesma proposição: ter um metro e oitenta de altura). Então, a contradição, nesse exemplo, provém do “sentido” dos próprios atos que compõem as respectivas atitudes proposicionais.

A intenção desses dois atos se opõe de algum modo quando dirigidos à mesma proposição. Um modo de interpretar a ideia por trás desse exemplo, e que dá razão ao caráter lógico expresso pelo exemplo (exemplo este que é em si de caráter psicológico) é pensar que o verbo desejar, sendo transitivo, possui um complemento que é o objeto do desejo, e que no verbo está pressuposto a falta desse objeto. É essa pressuposta falta do objeto desejado, que exemplifica psicologicamente o caráter lógico da dependência: a exclusão mútua implícita no sentido do verbo “desejar” e na locução “saber ter” enquanto dirigidos à mesma proposição: ‘Ter um metro e oitenta de altura’.

É, pressupostamente, impossível para um indivíduo (racional) com a capacidade de integrar suas crenças (e atitudes proposicionais de modo geral) desejar ter aquilo que já tem e que sabe ter. Esses estados são, portanto, incompatíveis de um ponto de vista lógico e psicológico. Nesse exemplo específico da dependência lógica, remete-se, em última instância, à ideia presente em Platão (O Banquete) de que só se deseja ter aquilo que não se tem. E quando se deseja o que já

se tem e que se sabe ter, o real desejo é o de manter aquilo que se tem, de continuar tendo, ou seja, de não perder. Isto é diferente do simples desejo de ter.

Pode-se notar ainda que a exclusão de infinitas crenças pela dependência lógica negativa pode, inclusive, incluir implicações de crenças. Para exemplificar de um modo relacionado ao exemplo anterior, pode-se imaginar que o estado de querer ter um metro e oitenta de altura, (2b), exclua a crença de que se é o homem mais alto do mundo, ao menos em um mundo possível, como é o caso do nosso, onde existem, e é comum existirem, indivíduos com altura acima de um metro e oitenta. Para tornar mais clara a aplicação do conceito de “mundos possíveis”, tal crença não seria logicamente excluída em um mundo possível no qual não houvesse indivíduos com altura superior a um metro e oitenta de altura (e.g., um mundo de pigmeus ou de anões que atingissem a altura máxima de um metro e cinquenta de altura). Nessa circunstancia, mesmo em face de se acreditar ser o indivíduo mais alto da terra, ainda seria possível e logicamente condizente desejar possuir um metro e oitenta de altura.

Outro ponto a se notar aqui é que a justificativa da implicação lógica em seu sentido negativo (implica não ter tal (ais) crença (s)) envolve necessariamente uma explicação contrafactual, que leva em conta que o estado descrito não seria o caso se houvesse tal (ais) crença (s). Tem-se a seguinte forma: se S acreditasse ter um metro e oitenta de altura, ele não desejaria ter um metro e oitenta de altura. Ter tal crença impediria o indivíduo de desejar tal coisa. O indivíduo simplesmente não formaria tal atitude proposicional e se a formasse, pressupostamente, a diluiria; a atitude proposicional seria desfeita em face dos fatos. O preço de assumir que o indivíduo tenha uma crença que é logicamente excluída por determinado estado no qual ele se encontra é imputar a ele estados inconsistentes e, conseqüentemente, irracionais. O indivíduo que, mesmo possuindo tais crenças, incompatíveis com (2b), está em tal estado (ele deseja ter um metro e oitenta de altura) é um indivíduo que infringe determinadas regras de racionalidade.

## **1.2 Conceitos e Atitudes Proposicionais**

### **1.2.1 O que é atitude proposicional?**

O conceito de atitude proposicional foi introduzido por Russell (1940) e diz respeito à relação psicológica ou cognitiva que um indivíduo mantém com uma proposição. Ou seja, em

relação a um estado com conteúdo proposicional. Há uma relação intrínseca entre conceitos e atitudes proposicionais. Estas atitudes são formas de pensamentos, crenças, intenções e de outros tipos de estados psicológicos e cognitivos que se dirigem a determinado conteúdo. Os conceitos são comumente pensados como os constituintes desses estados, do conteúdo de pensamentos, crenças e inúmeras outras atitudes proposicionais. Os conceitos são os elementos que constituem as proposições que são, por sua vez, o conteúdo de atos ou atitudes específicas (dúvidas, crenças, esperanças, cogitações, conhecimento etc.).

Há várias teorias para explicar a natureza e a estrutura de conceitos que, conseqüentemente, podem interferir na noção de atitude proposicional e no modo específico de compreendê-la. Essas teorias, obviamente, não são todas uniformes e consistentes entre si, entretanto, para o efeito desejado neste ponto, basta-nos uma compreensão geral do que conta como um conceito e uma atitude proposicional, considerando-os como sendo inter-relacionados. Dado que se pode dizer que o caso paradigmático de um estado com conteúdo conceitual é uma atitude proposicional como uma crença.

Um caminho para iniciar o esclarecimento da relação entre esses conceitos é delinear, de modo geral, a ideia do que conta como uma proposição, porque essa desempenha um papel fundamental na descrição da forma ou estrutura do conteúdo conceitual que é o foco de atitudes específicas.<sup>9</sup>

Um dos aspectos principais de uma proposição é o fato de ser passível de avaliação quanto à verdade e falsidade, ou seja, possui uma estrutura com valor de verdade. Proposições são tidas exatamente, ao menos na linguagem corrente, como portadores primitivos do verdadeiro e do falso.

Há, entretanto, motivos para considerar estruturas que não chegam a ser exatamente proposições (e.g., protoproposições) e que já possuem valor de verdade, ou seja, já podem ser avaliadas como verdadeiro ou falso. Pode-se perguntar nesse ponto quais são as condições mínimas para que haja uma proposição? E quais são as condições mínimas para que haja uma

---

<sup>9</sup>Digo uma ideia geral, porque o conceito de proposição possui vasta tradição filosófica, lógica, e em outras áreas que não nos cabe aprofundar nesse momento. Apenas a título de nortear o leitor, menciono algumas teorias sobre proposições. Elas já foram consideradas como conjuntos de mundos possíveis (LEWIS, 1986), estados de coisas, pensamentos (Frege utiliza o termo pensamento para proposições), representações mentais (FODOR, 1987).

estrutura com valor de verdade? Essas perguntas nos levam a uma série de questões centrais para a investigação aqui presente e para as quais não há uma abordagem padrão, mas apenas um consenso geral em torno de determinados pontos (sejam esses mais profundos ou mais superficiais). Por exemplo, é uma ideia consensual que, para explicar a semântica de crenças, é indispensável criar as condições para que elas possam ser falsas. Sem a possibilidade do erro nesse ponto, e de um tipo específico de erro - o modo como uma proposição pode captar de forma errada aquilo a que ela se dirige, que é distinto do modo como uma percepção pode representar de forma errônea aquilo a que ela se dirige - não há como possuir uma teoria que capture o que são as crenças e que, portanto, ajude-nos a discernir entre estruturas legitimamente cognitivas, como um pensamento, de estruturas que processam informação em níveis, em certo sentido, mais básicos como é o caso de um computador (doméstico).

Há, portanto, uma questão sobre a estrutura mínima de significado que estabelece condições daquilo sobre o qual se pode dirigir atitudes (cognitivas, psicológicas) de convicção, assentimento, aceitação, dúvida etc. E há também diferenças em relação a tipos de atitudes proposicionais. Desejos, em comparação a crenças, por exemplo, caem sob a mesma classificação, mas sua descrição demanda uma dimensão satisfacional (o estabelecimento de condições de satisfação), e também a possibilidade de se especificar questões como uma direção de ajuste específica de desejos em oposição às crenças. Um modo de entender isso é observar que crenças possuem a direção de ajuste modulada pelo intuito de representar o mundo de modo independente, ou seja, como ele é em si mesmo (direção mente-mundo). Ou seja, as crenças dirigem-se à verdade. Já os desejos buscam que o mundo se conforme ao seu próprio conteúdo, ao conteúdo do estado mental.

Entretanto, sob certo aspecto, ambos os casos dependem da estrutura de proposições, tendo as próprias condições de verdade como parte das condições mínimas necessárias para esse tipo de conteúdo. Um desejo só pode ser satisfeito se a proposição que compõe o seu conteúdo for uma proposição verdadeira. Diz-se que as condições de verdade são, não apenas condições mínimas de proposições, mas que elas o são de um modo absoluto, ou seja, a proposição de que a neve é branca é verdadeira se e somente se a neve é de fato branca. Algo que não admite relativização qualquer por contexto ou propósito. Um velho e simples modo de descrever a estrutura geral de proposições se encontra na sintaxe, quando se considera sujeito e predicado. Esse modelo, embora ultrapassado

sob o ponto de vista da lógica contemporânea, já nos fornece algumas pistas importantes sobre o tipo de estrutura que está em consideração. Uma proposição é gramaticalmente estruturada em termos de um sujeito, um verbo e um predicado. De modo mais geral, apenas um sujeito e um predicado, onde o predicado já envolve o verbo.

Pode-se evidenciar essa composição na seguinte definição: uma estrutura específica possui conteúdo proposicional se ela carrega a informação de que  $t$  é  $F$ , onde  $t$  é o sujeito, conectado a  $F$  por verbo de ligação. Esse tipo de informação pode ser exibido inclusive por um sinal puramente físico, uma estrutura física carregando informação (de que  $t$  é  $F$ ) sobre determinada fonte. É o mesmo tipo de formato que caracteriza o conteúdo de crenças.

Entretanto, elas possuem características adicionais como uma dimensão semântica, uma dimensão específica de intencionalidade, um caráter representacional. Trata-se, portanto, de um tipo específico de conteúdo. Sempre que determinados verbos são utilizados e seguidos por uma oração subordinada gera-se um tipo específico de contexto. Se  $S$  quer que  $P$  seja o caso, ou se  $S$  deseja que  $P$  seja o caso, ou acredita que  $P$  seja o caso, lamenta que  $P$  seja o caso etc.; todos esses estados são mais bem descritos em termos da atitude que um indivíduo possui em relação a uma proposição. Isso implica a existência de um indivíduo, um agente, uma atitude e uma proposição que é o conteúdo da atitude. De modo esquemático, pode-se representar essa estrutura da seguinte forma  $\Psi(P)$ . Onde  $\Psi$  significa o modo psicológico ou cognitivo (desejar, acreditar, saber, duvidar, temer etc.) e  $(P)$  significa a proposição específica ao qual a atitude se dirige. Isto implica que diferentes atitudes dirigidas à mesma proposição dão origem a estados mentais diferentes: desejar que  $P$ , lamentar que  $P$ , saber que  $P$  etc. E, obviamente, a mesma atitude dirigida a proposições diferentes também dá origem a estados diferentes: acreditar que  $P$ , acreditar que  $Q$  etc. Essa forma de análise se tornou um modo habitual de separar conceitos de sensações, algo que, grosso modo, corresponde às noções célebres na História da Filosofia de cognição e sensação.

Determinados verbos são classicamente utilizados para descrever casos em que isso acontece (verbos intencionais, verbos factivos, verbos psicológicos). São verbos como saber, desejar, temer, duvidar, cogitar etc. Quando esses verbos são completados por uma cláusula que, que inclui uma sentença completa expressando uma proposição, obtém-se a estrutura clássica de uma atitude proposicional. Essa condição significa que alguns desses verbos quando completados



por um objeto direto concreto (e.g., S quer bolo, S vê o gato) não criam a estrutura de uma atitude proposicional, porque não possuem uma proposição como conteúdo.

As atitudes proposicionais podem ser entendidas como voltadas, em última análise, para objetos, propriedades e relações que irão determinar o seu valor de verdade, ou seja, as condições nas quais elas são ou não são verdadeiras, ou as condições nas quais são ou não satisfeitas<sup>1</sup>. Um aspecto notório das atitudes proposicionais, ou melhor, da atribuição de atitudes proposicionais, é sua incapacidade de preservar as condições de verdade em caso de substituição de termos ou expressões correferências. Trata-se da conhecida substituição *salva veritate* ou regra da eliminação da identidade. Em casos como esses, há um desrespeito à lei de Leibniz da identidade dos indiscerníveis. Lei esta que implica que qualquer instância do seguinte esquema é uma inferência válida:  $a=b, F_a$ , portanto,  $F_b$ . Mas se forem considerados esquemas de raciocínio como os conhecidos enigmas da referência, dos quais o enigma de Frege é um dos mais famosos, percebe-se que há problemas com essa linha de raciocínio. Trata-se de contextos opacos (em oposição a contextos transparentes) e de contextos intencionais em oposição a contextos extensionais. Nesses casos, derivam-se conclusões falsas de premissas verdadeiras. S acredita que a estrela da manhã é Venus. A estrela da manhã é igual à estrela da tarde. Logo, S acredita que a estrela da tarde é Venus.

Uma atitude proposicional é uma representação simbólica que visa algo. Ela possui uma dimensão representacional e intencional de estar necessariamente voltada para algo: um objeto, propriedade ou fato. A forma de atitudes proposicionais as diferencia (ao menos na superfície) de estados mentais e psicológicos como emoções, humores, estados de espírito etc. Estes não parecem de imediato possuir uma estrutura voltada para um objeto específico. Estados mentais como sensações e sentimentos podem ser considerados como não possuindo um conteúdo específico que seja seu foco. Entretanto, esse ponto é passível de discussão. É plausível também tentar abordar esses tipos de estados em uma perspectiva teleológica e externalista, diferenciando o conteúdo do ato versus o ato ele mesmo. Nesse sentido, mesmo estados, como o de dor, possuem uma característica semelhante à das atitudes proposicionais propriamente ditas, um determinado nível de intencionalidade.

Mesmo sob essa perspectiva não se quer dizer que há uma compatibilidade absoluta entre essas duas classes. Emoções e sensações continuam, em certo sentido, não podendo ser

consideradas como verdadeiras ou falsas, como possuindo condições de verdade e de satisfação que possam determinar quando elas são corretas, adequadas, satisfeitas ou não. Elas não possuem proposições como conteúdo ou como objeto específico.

### **1.2.2 Realizações Epistêmicas; Representação errônea; Bivalência**

Há uma série de realizações cognitivas que só podem ser efetuadas a partir da estrutura de conceitos e proposições. Só se pode especificar, entender, dado conteúdo se se possuir as ferramentas necessárias para extrair determinada informação contida em um dado sinal. Várias conquistas epistêmicas dependem logicamente de estados com uma estrutura desse tipo.

Da mesma forma, à dependência lógica é imprescindível a estrutura de uma proposição. Um motivo pelo qual isso é assim é por se tratar de conteúdo que pode ser avaliado como verdadeiro ou falso, uma estrutura que possui valor de verdade. Não há implicação alguma, uma relação sintática, sem uma estrutura minimamente avaliável como verdadeiro ou falso.

Para haver relações entre proposições em que, por exemplo, haja transmissão de verdade ou qualquer relação lógica, antes de qualquer coisa é preciso haver uma estrutura com valor de verdade; uma estrutura que possui a característica de representar determinadas coisas e que pode errar ao executar o seu trabalho. E para que esse seja o caso, para que se criem estados com tais características é preciso que, de um modo mais básico, exista a possibilidade do erro. Existe a necessidade de um nível mínimo de representação errônea que pode ser dita como sendo uma condição de possibilidade de todo e qualquer estado intencional, incluindo a percepção pura, sem conceitos.

Essa necessidade foi citada mesmo como a primeira marca da intencionalidade (CHISHOLM, 1957). O que se tem nesse ponto é a raiz da bivalência ancorada na possibilidade de representação errônea, conforme Dretske (2000,p. 212, 216). As relações sintáticas e semânticas se estruturam sobre essa característica fundamental das crenças e é o que viabiliza outros traços desse tipo de estado e que compõe a habilidade conceitual mais desenvolvida (e.g., a integração de crenças, comportamento inferencial etc.).

### 1.2.3 Psicologia Desejo e Crença

A bivalência relacionada aos conceitos e atitudes proposicionais também possui sua contrapartida no comportamento (DRETSKE, 2000, p. 225), no tipo de *output* gerado por tipos específicos de estados mentais. Há determinadas formas de ações que são tipicamente executadas tomando-se algo como verdadeiro ou falso. Não se agiria da forma que se agiu não fosse a crença de que tal coisa fosse ou não o caso. Obviamente, há também que se considerar nesse caso outras atitudes que interajam com esses estados para criar esse tipo de comportamento (como as intenções e disposições do agente).

O comportamento intencional, ou dirigido a fins, possui como um de seus componentes indispensáveis uma crença instrumental que conecta um ato como sendo um meio efetivo, às vezes o único, para se obter determinado fim. Ou seja, ele implica de certo modo a posse de estados específicos: crenças, desejos e/ou intenções. Isso revela o gênero de estrutura recrutada para comandar esse tipo de comportamento: a crença instrumental que deve ser entendida como proposicionalmente estruturada e que representa a contingência entre um ato e um resultado que dele pode ser proveniente.

A explicação do comportamento que não pode recorrer a leis estritas, que não pode ser reduzido a princípios nômicos e leis causais únicas, contribui para a necessidade de se utilizar um vocabulário intencional e é o que costuma ser chamado de psicologia desejo e crença. Esse tipo de estrutura explicativa imputa ao agente da ação que está sendo explicada a posse e o uso de determinados conceitos, atitudes proposicionais, e de uma estrutura inferencial.<sup>10</sup>

Os conceitos são necessários para capturar os objetos, eventos e condições que estruturam o estado de relações que se deseja influenciar (ver Holismo e Normatividade abaixo).

Em oposição a esse tipo de explicação do comportamento está o comportamento involuntário, inconsciente, comandado por mecanismos dedicados e modulares. Esse tipo de

---

<sup>10</sup>Há aqueles que não creem que seja necessário atribuir o domínio conceitual pleno - e aqui o significado exato de pleno pode ser difícil de estabelecer - a, por exemplo, um vasto número de animais não linguísticos ao se explicar o comportamento deles utilizando formas de psicologia desejo e crença (ver, por exemplo, Bermúdez, Susan Hurley).

comportamento pode ser programado geneticamente e estar gravado na filogenia (na história da espécie ou DNA), ou também pode ser fruto do aprendizado por associação.

Há, ainda, outros tipos de comportamentos, comandados por outras formas de consciência, como, por exemplo, no caso da percepção não conceitual (pura) onde há uma estrutura bastante diferente das acima mencionadas, ou seja, uma estrutura diferente tanto da estrutura do comportamento intencional, estilo desejo e crença, como a do comportamento puramente reflexivo, baseado em reflexos, como nos mecanismos automáticos, subpessoais.

Um benefício do desenvolvimento de sistemas representacionais mais complexos e sofisticados para comandar o comportamento é que se pode executar uma variedade maior de tarefas e tarefas mais complexas.

Também é possível executar as mesmas tarefas que podem ser executadas em níveis representacionais mais simples, entretanto com maior eficiência. Amplia-se a capacidade de aprendizado, a flexibilização do comportamento e, conseqüentemente, a adaptabilidade do organismo. Comportamentos automáticos possuem obviamente seus benefícios, como a rapidez de processamento e o fato de alguns não precisarem ser aprendidos, pois já vêm gravados no DNA do indivíduo.

É comumente pensado que muito do comportamento aprendido por um indivíduo também tem como objetivo a automatização para fins de liberar o centro cognitivo desse indivíduo para outras tarefas, enquanto aquelas automatizadas são executadas no sentido de dispensar o foco da atenção. Nesses tipos de comportamento, têm-se um espectro que vai de comportamentos involuntários inconscientes não aprendidos (e. g., controle de batimentos cardíacos, digestão, respiração, temperatura, bocejar, piscar os olhos, chupar e agarrar em bebês etc.) aos reflexos aprendidos (salivar na presença de um som, condicionamento pavloviano). Qual seja o seu formato, o conteúdo do estado que gera o comportamento nesses casos não é caracterizado como uma proposição e nem o comportamento como intencional (nesse sentido específico de intencionalidade neste nível, por assim dizer).

Por outro lado, há uma série de comportamentos que só podem ser executados a partir de uma estrutura cognitiva com determinadas características. Trata-se do comportamento voluntário, intencional, racional ou inteligente. Ou seja, um tipo de comportamento que possui, em sua origem,

uma estrutura específica, a estrutura de uma crença, uma proposição, um tipo de representação especificamente desenvolvida para capturar determinadas estruturas do meio ambiente e para fazer com que o indivíduo se beneficie dessa capacidade representacional. Quando um indivíduo acha comida em determinado lugar ele pode estar sendo guiado simplesmente por seus instintos, mas quando ele se lembra, planeja e reencontra o lugar descoberto, o tipo de representação em atividade já possui outro caráter.

De modo mais complexo, um indivíduo munido de tais habilidades representacionais, pode escolher previamente evitar o dispêndio desnecessário de energia ao se locomover em direção a determinada fonte de alimento ou água que ele sabe se encontrar em situação inadequada (e.g., não há mais água, ou a fonte está contaminada: causou mal estar no passado). Um indivíduo não precisa, obviamente, aprender a gostar de água para ter sede, nem precisa aprender a ter a sensação de saciedade e de bem estar ao saciar essa necessidade para interpretar tais estados como uma recompensa. Todas essas coisas são gravadas filogeneticamente.

Entretanto, os indivíduos não nascem com um mapa de seu ambiente, nem sabendo que há água aqui ou ali. Essas coisas precisam ser aprendidas e reacessadas se o indivíduo for capaz de encontrar a mesma fonte de alimento que encontrou ontem de um modo distinto do que ele utilizou para encontrá-la pela primeira vez. Isso também remete ao fato de que, no trabalho de evitar obstáculos, predadores, encontrar presas, encontrar abrigo, parceiros e fontes de alimento e água, a vantagem está em ver (perceber) essas coisas *como* tais, ou seja, com o valor simbólico de cada uma delas. A presa deva ser vista como presa, o parceiro como parceiro e o inimigo como inimigo. O motivo pelo qual a presa evita, esquiva e foge de um predador é o modo pelo qual ela o vê como tal. Mesmo que o conceito que determinado animal tenha de predador seja em determinados aspectos bastante distinto do nosso, há certamente semelhanças e provavelmente maiores do que as comumente pensadas haver.

Comportamentos intencionais são fruto de uma série de componentes. Há, como mencionado, a necessidade de que haja crenças instrumentais e determinadas atitudes diante dessas crenças. Tais atitudes podem ser em si mesmas atitudes proposicionais, como o desejo que alguém venha à festa esta noite. Caso em que o ato de desejar está dirigido à proposição que alguém venha à festa esta noite.

Mas tais atitudes não precisam ter necessariamente um conteúdo proposicional. Um desejo “simples” pode ser apenas dirigido a um objeto que não uma proposição, e nesse sentido ser uma atitude onde não há conteúdo proposicional (trata-se de uma atitude não proposicional). Um desejo desse tipo pode interagir com a crença de que tal e tal coisa seja o caso e conjuntamente explicarem o comportamento do indivíduo de ir a tal lugar em determinado momento.

Se o desejo, disposição ou intenção do indivíduo tiver um conteúdo proposicional, dado a sua direção de ajuste específica, que visa fazer com que o mundo se conforme a sua intenção, ou seja, busca a satisfação, ele interagirá e se integrará às crenças do indivíduo que possuem uma direção de ajuste oposta, de capturar o mundo de modo independente, para orientar e guiar a sua ação.

Comportamentos que envolvem reconhecimento, identificação, são todos exemplos de estados com conteúdo proposicional, em que aliados à intenção do indivíduo irão caracterizar reações específicas. O gato corre para determinado buraco porque viu que foi lá que o rato se escondeu. Isso significa que o gato representou o rato conceitualmente como estando lá e, obviamente, pegá-lo era o que ele queria.

#### **1.2.4 Percepção Significativa**

Quando a estrutura de conceitos e de atitudes proposicionais está presente em um estado perceptivo, pode-se chamá-lo de percepção significativa ou cognitiva. É uma conquista epistêmica, um aprimoramento evolutivo, que demanda algum grau de 1) reconhecimento, 2) identificação, 3) categorização, 4) classificação. Demanda-se, em nível mais básico, perceber uma coisa como sendo uma coisa ou outra. Como sendo uma coisa determinada, igual à outra ou diferente dela. Nas palavras de Dretske,

Percepção significativa requer mais do que boa visão. Ela requer o tipo de habilidade conceitual necessária para classificar e selecionar objetos perceptuais em diferentes categorias. No nível mais básico, ela envolve perceber que uma coisa é, sob certo aspecto, o mesmo que outra coisa. (DRETSKE, 1995, p. 331).  
N.E. Tradução do autor.

Em um momento seguinte, ele volta a definir este tipo de estado como:

A percepção significativa de gatos, cogumelos, e triângulos será reservada para aquele jeito de perceber objetos que necessariamente envolve um ‘ vir a saber ’, a cognição de algum fato sobre o objeto percebido. Essa forma de cognição pode ocorrer em vários níveis de especificidade. No nível mais básico ela é simplesmente discriminação ou generalização que isto difere, ou é o mesmo que, aquilo. (DRETSKE, 1995, p. 334) N.E. Tradução do autor.

Pode-se dizer que a condição estabelecida nessas duas passagens define o que significa perceber “como”, no nível mais básico. Ou seja, perceber algo como uma coisa determinada. E uma condição da posse de conceitos entendidos desse modo é a ideia de toda e qualquer predicação enquanto uma habilidade de classificação, de categorização, implica que haja informação colateral, implica que haja memória e um tipo específico de uso dessa informação (para armazenar e reutilizar essa informação).

É necessário que haja um processo de abstração e, em um sentido específico, demanda que se destaque a informação puramente perceptual do registro momentâneo no qual ela se encontra e, por conseguinte, converta essa informação em um formato distinto, embora guarde semelhanças com nível no qual ela se origina. É preciso que haja experiência prévia e que se conectem os estímulos presentes com registros de experiências passadas.

Nesse sentido, é necessária uma forma específica da habilidade de destacar a informação sensorial presente para um modo de armazenamento dessa informação. É necessário que haja um processo de abstração. Ou seja, além de processar a informação perceptual, a informação analógica, é necessário convertê-la em padrões, extraí-los de um arranjo sensorial, de um estado de coisas. Esse ponto pode parecer nos levar, e de certo modo ele está relacionado, à condição de generalidade levantada por Evans (1982), e esta pode estar diretamente ligada ao holismo e assim à plena habilidade inferencial (promiscuidade inferencial nos termos de Susan Hurley).<sup>11</sup> Então, ter-se-ia que assumir um determinado nível de holismo semântico para todo estado doxástico contendo a informação de que S é P, ou seja, a estrutura de uma atitude proposicional.

Entretanto, pode-se evitar, e parece que nós devemos de fato evitar, o comprometimento excessivo causado por condições cognitivas de cunho holístico à atribuição de todo tipo de posse conceitual. Dependendo do modo como se interpretam as condições da posse de conceitos que

---

<sup>11</sup> Há níveis para interpretar a condição de generalidade que variam de acordo com o grau de interconectividade e inferencialidade que ela imputa. O grau de rigidez atribuído por determinada interpretação da condição de generalidade pode ser relevante nesse ponto.

estão também expressas pela condição de generalidade, há de se ter formas de conceitos, e nesse sentido de crenças, que são mais simples e menos cognitivamente rigorosas do que as expressas em uma versão dura da condição de generalidade. Esse ponto será mais especificamente trabalhado na seção 1.4 abaixo.

### **1.2.5 A estrutura das atitudes proposicionais; compostas por conceitos**

É a estrutura de atitudes proposicionais e dos conceitos que as compõe que nos permite perceber os fatos relacionados (ou compostos por) às coisas que nós vemos (ou percebemos de modo geral). Nós vemos objetos, propriedades e eventos, e aplicamos conceitos a eles para perceber os fatos aos quais eles estão relacionados. Desse modo, podemos perceber relações, condições, estados de coisas e estados de relações. E os conceitos são então utilizados para identificar, reconhecer e descrever o que é dado de modo direto na percepção. Não há outro modo de tornar cognoscíveis certos tipos de condições e estados de relações que existem para ser compreendidos. Para que se perceba *que* o gato está escalando a árvore, é necessário compreender, saber, o que é um gato, o que é uma árvore e o que significa escalar. É preciso ser capaz de estruturar esses elementos no formato de uma proposição que determine as condições de verdade que caracterizam esse estado de coisas.

Nesse sentido, tem-se uma condição necessária para que se possua uma atitude (ato psicológico) de acreditar e também de saber o que é que se percebe. É preciso possuir os conceitos necessários para descrever e capturar corretamente aquilo que se vê. Se se vê que o café está pronto, isto implica que se possui uma compreensão do que é o café e do que significa para ele estar pronto.

### **1.2.6 Fenomenologia de Sensações Versus Fenomenologia de Proposições**

Pelo fato do formato de uma atitude proposicional ser tão pervasivo, o que se tem aqui é um critério tão abrangente que perpassa diversos níveis cognitivos nos quais a estrutura exiba os tipos gerais de conceitos e as proposições as quais eles dão origem. São os conceitos que compõem as proposições e que permitem combinar símbolos para construir estruturas mais complexas. Isso



nos permite perceber coisas além das que percebemos imediatamente, além das representadas fenomenologicamente no conteúdo da percepção. Um aspecto disso é a irreduzibilidade do tipo de experiência relacionada às percepções (a fenomenologia da percepção) em oposição à forma do pensamento. A distinção entre proposições e conceitos de um lado, e as percepções de outro, tem sua contrapartida fenomenológica. Ou seja, há diferentes tipos de fenomenologia associadas a cada uma dessas classes.

As características fenomenológicas das sensações, sentimentos, percepções visuais, propriocepção etc., são distintas das encontradas nos pensamentos, julgamentos, raciocínios, inferências, implicações, implicaturas, pressuposições etc. Há muitos filósofos que sequer utilizariam o termo “fenomenologia” para descrever a experiência associada ao pensamento e suas formas, reservando esse termo apenas para as sensações ou percepções. Entretanto, não é estranho pensar que formas de pensamento possuem suas características fenomenológicas específicas que se contrapõem à fenomenologia característica de experiências visuais, auditivas, proprioceptivas entre outras.

Enquanto o modo pelo qual a experiência visual é experienciada se distingue intrinsecamente das experiências auditivas (embora ambas compartilhem o fato de se tratar de fenomenologias de experiências perceptivas), não é tão comum distinguir entre a fenomenologia de experiências cognitivas. Mas se considerarmos que é fato a existência de um modo específico pelo qual tais experiências são vivenciadas, por exemplo, através da distinção intrínseca entre pensar que P e pensar que Q, torna-se ainda mais claro que existe uma distinção marcante entre pensar que P seja o caso sem ver que P é o caso. Saber que P é o caso por ler ou escutar o relato de que P é o caso, é fundamentalmente distinto de perceber (por ver) que P é o caso. A distinção entre pensamento e percepção pode ser focada no tipo de estrutura, de conteúdo e de qualidade (fenomenológica) que cada um desses estados possui, mas, também, no tipo de atividade que cada um representa.

As relações gerais (quaisquer que sejam) que existem entre indivíduos, suas atitudes e proposições são distintas das relações perceptuais que existem entre um indivíduo e um objeto, um evento, uma condição ou um estado de relações. Mesmo quando a percepção sensorial é carregada cognitivamente, epistemicamente (como o é o fato de ver que P é o caso - ver que o cachorro está no sofá) existe uma diferença fenomenológica correlacionada ao fato de se saber que isso seja o

caso por vias distintas da percepção direta desse fato. Enquanto a percepção (visual e cognitiva) do fato de que o cachorro está no sofá se dá de um modo não mediado, o que acarreta uma forma específica de experienciar esse conhecimento, o conhecimento desse fato por vias estritamente proposicionais sem a relação perceptiva direta com a situação ela mesma, com o estado de relações do cachorro estar sobre o sofá, exhibe obviamente uma contrapartida fenomenológica relacionada.

As distinções fenomenológicas entre proposições e percepções se manifestam gradativamente dada uma diferenciação cognitiva relacionada a cada tipo de estado. Quando um objeto ou evento é percebido de modo não epistêmico, sem crenças e sem conceitos sobre quaisquer que sejam esses objetos e eventos percebidos, há uma experiência com uma fenomenologia específica. Já quando o mesmo objeto e evento são percebidos na presença de conceitos e crenças que os especifiquem, outra forma de experiência é gerada. E quando se pensa sobre os mesmos objetos e eventos sem os perceber de modo direto, ainda outro modo de experiência e fenomenologia específicas são gerados. Pensar que P é algo específico. Ver que P é algo distinto do simples pensamento de que P é o caso. E simplesmente ver P (sem saber o que é P) constitui outro modo de se relacionar com P (tomando P, como um objeto ou evento específico).

### **1.3 Consequência Lógica**

#### **1.3.1 Estrutura de uma dependência: implicações para a verdade e a falsidade**

Olhando de um ponto de vista epistêmico, a consequência lógica possui significações cruciais em uma infinidade de mecanismos cognitivos. Como Dretske (1995) chama a atenção, em um caso específico, pode-se dizer que determinado comportamento desencadeia a necessidade de uma crença conectora. Pode-se pensar no seguinte enunciado: S vê (por olhar o termômetro) que Y está com febre. Nesse caso, há uma série de crenças implicadas pelo enunciado. A menos que se possua a crença de que a coluna de mercúrio do termômetro está diretamente ligada à temperatura do corpo (se o termômetro está em contato com o corpo nas condições necessárias), não se entenderá que a altura daquela coluna pode dizer se alguém está ou não com febre. É preciso haver uma crença que conecte o que é visto diretamente (o termômetro – um objeto e suas propriedades) com o que não é visto diretamente (a temperatura de quem se deseja medir). É claro

que, para extrair as informações relevantes da coluna de mercúrio do termômetro, nesse caso, também é preciso saber o que a febre significa, ou seja, é preciso haver outras crenças que não apenas a crença conectora. É preciso estar em posse dos conceitos específicos para obter as proposições corretas.

E se uma das “premissas” falhar, se alguma das crenças de pano de fundo estiver incorreta, o procedimento e sua intenção, sua função, podem sofrer o mesmo. Por exemplo, se não for verdade que a coluna de mercúrio esteja adequadamente representando a temperatura do seu entorno (se o termômetro sofrer de algum defeito que o impeça de representar a temperatura de maneira confiável, ou simplesmente se a escala tiver sido calibrada erroneamente), então, a aferição (A intenção que possibilita o erro nesse caso é proveniente, obviamente, do indivíduo e não do instrumento, embora as condições do instrumento podem ter sido exatamente o que possibilitou a falsidade da crença em um dado caso, contexto – ele não estaria errado não fosse o infortúnio de utilizá-lo, o instrumento defeituoso, com um propósito específico.) que gerou a crença de que S está com febre pode não ter o valor esperado. Nesse exemplo, o modo como se utiliza a estrutura de uma inferência pra conectar elementos (através de conceitos) utilizando a informação proveniente de algo percebido de modo direto (a coluna de mercúrio e a escala do termômetro – objetos e propriedades) para conhecer um estado de coisas (um fato) que não é dado imediatamente na percepção visual, mas apenas de modo indireto, revela o papel exercido pela crença que conecta o termômetro ao que ele representa (a temperatura do que se está tentando medir). Essa (s) crença (s), embora implicada (s) pelo exemplo, não demandam obviamente uma manifestação explicitamente conscientemente para desempenhar o seu papel, mas ela não é menos uma crença por se dar em um nível (quase!?) inconsciente. É necessária a estrutura característica de uma crença, seja esta manifesta ou não na consciência do indivíduo para que o ato se constitua.

Sob o aspecto puramente lógico, a noção de consequência lógica nos mostra o tipo canônico de dependência entre proposições que é necessário para a verdade ou falsidade das mesmas. Deduzir um raciocínio, fazer uma inferência é executar um procedimento específico. Um padrão que só pode ser representado e executado através da elaboração de proposições conectando-as e estabelecendo ralações de dependência que influenciam o modo como a cognição flui. Isto não quer dizer que todo e qualquer tipo de mecanismo com essas características gerais (o formato básico de inferências) demande a formulação das premissas, ou mesmo dos resultados, das conclusões, em termos conscientes. O caráter de ser mediado de estruturas como a de um

silogismo, por exemplo, onde um raciocínio é tecido paulatinamente (nesse caso, obviamente só há duas premissas) até que culmine em uma conclusão que pretende ser consequência das premissas - do modo como elas são e como foram colocadas (e.g., sua ordem) - não precisa ser manifesto em um nível consciente. Não é preciso sequer que haja duas premissas e nem é preciso que a premissa que houver seja manifesta conscientemente e nem mesmo a conclusão. A questão aqui gira em torno da estrutura do mecanismo de processamento de informação e não do seu status quanto à consciência, à inconsciência ou semiconsciência. O uso do termo premissa, aqui, se referiu à descrição do estado no qual o indivíduo se encontra e não ao nível do processamento de informação do estado do indivíduo ele mesmo. Se tal coisa é o caso (S vê que P, S sabe que Q por ver que P, S deduz, infere, que Q ao ver P), se tais atribuições de atitudes proposicionais e raciocínios são verdadeiras, isto implica a existência de determinadas crenças, conceitos e de uma estrutura característica.

#### **1.4 Holismo e Normatividade**

Holismo e normatividade são elementos que podem estar relacionados e que são comumente atribuídos aos conceitos que possuem estrutura proposicional. Nesse sentido, também servem como fundamento de contraste entre percepção e pensamento.

Um modo pelo qual se verifica esse contraste se dá através da estrutura própria a cada um deles e pelo tipo de relação que há entre estados específicos. As crenças e os conceitos podem exibir formas de relacionar entre si que deixam em um relativo isolamento (o sentido preciso desse isolamento será mais bem especificado a seguir) as percepções e uma série de outros mecanismos. As crenças podem exibir um modo de se relacionar mutuamente que obviamente não o fazem com a percepção. E a percepção é, nesse sentido, inerte.

Ou seja, enquanto conceitos e atitudes proposicionais podem depender sistemicamente de outros elementos e obedecer a determinadas condições (como, por exemplo, a condição de que só se pode pensar proposições que sejam uma função dos conceitos que se possui), as percepções, sensações e os comportamentos diretamente ligados a eles (que podem ser involuntários e reflexivos) são indiferentes a esse tipo de estrutura. Eles são, nesse sentido, modulares ou encapsulados.

Há determinados módulos de processamento de informação que são indiferentes à informação proveniente de outras fontes que não a sua própria (FODOR, 1983). Por isso é que, de modo geral, diz-se que as crenças que um indivíduo possui não têm a capacidade de interferir no conteúdo ou na qualidade da percepção ela mesma. Elas podem ser tão incólumes em relação ao conteúdo da percepção quanto o são em relação a um processo puramente fisiológico como a digestão, excreção ou circulação sanguínea, mas isso não quer dizer que as crenças sejam completamente incapazes de alterar a fenomenologia da percepção em seu nível mais básico<sup>12</sup>.

Embora as crenças conectem-se umas às outras e exerçam influências constituindo novos estados, elas possuem seu âmbito próprio no que diz respeito a esse ponto. Obviamente, o oposto ao encapsulamento é o holismo, entretanto, há mais de uma teoria relacionada a esse termo. Pode-se distinguir, por exemplo, entre holismo semântico e holismo epistemológico (que tem como exemplo clássico Quine).

Segundo a tese do holismo semântico (que remonta a Donald Davidson, e que, em linhas gerais, é aquela que nos interessa aqui), o sentido de uma expressão depende da totalidade ou de uma parte significativa da linguagem a qual ela pertence. Um elemento do sistema está relacionado aos outros (ou com todos outros) e não há como compreendê-lo sem recorrer a essas relações. Para definir (entender, tornar cognoscível) um termo é preciso, em especial, verificar os padrões inferenciais nos quais ele se insere (DAVIDSON, 1980, 1982).

Essa posição (que é a posição holista em linhas gerais) tem grande peso histórico e capta pontos cruciais da estrutura conceitual. Uma ideia relacionada a esta concepção é a condição de generalidade a qual nos referimos ao abordar a percepção significativa (seção 1.2.4).

De acordo com essa condição, para dominar um conceito e ser capaz de entreter uma proposição, é preciso ser capaz de destacar e recombina os conceitos que compõem a proposição. Essa característica é a condição de generalidade proposta por Evans (1982), segundo a qual, para que haja um conceito (estrutura mínima de reconhecimento, classificação etc.) é preciso haver a destacabilidade em relação à percepção imediata. Para que um indivíduo domine um conceito e para que ele tenha a capacidade de possuir uma proposição do tipo S é P, é necessário que ele seja

---

<sup>12</sup>Os casos em que isso pode ocorrer, a extensão na qual pode ocorrer e o nível de dificuldade para que ocorra são pontos extremamente importantes para se compreender o modo como os conceitos e crenças podem influenciar o conteúdo da percepção, entretanto, não existem teorias que expliquem de modo preciso como isso ocorre.

capaz de destacar os dois elementos da proposição e utilizá-los em outros julgamentos. Ou seja, se se pode saber que  $S$  é  $P$ , é necessário que se possa saber que  $S$  não é  $P$ , ou seja, que  $S$  é  $X$  (para algum valor de  $X$ , onde  $X$  é diferente de  $P$ ). Também é preciso ser capaz de aplicar a propriedade  $P$  a outros objetos que não só  $S$ , ou seja, é preciso poder reconhecer outras coisas como sendo  $P$  (e.g., que  $O$  é  $P$ ). É preciso poder instanciar  $P$  em outros objetos que não  $S$ .

Há mais de um modo de assumir, de interpretar, a condição de generalidade de Evans, com maior ou menor grau de rigidez, ampliando ou diminuindo a generalidade da restrição, ampliando ou diminuindo o nível de inferencialidade que se requer como condição da posse de conceitos.

Entretanto, todas as formulações da condição de generalidade tendem para uma interpretação holística de conceitos. Elas tendem para teorias sobre a natureza semântica de conceitos onde o significado de um termo é dado a partir da sua relação com o conjunto no qual ele figura, mas esses não são os únicos caminhos nesse ponto. Pode-se compreender a interconectividade e interdependência exibida por um tipo de conceito não como uma condição que se aplique necessariamente a todos os tipos. Uma alternativa é restringir este tipo de condicionamento a tipos específicos de conceitos, a níveis específicos de intencionalidade.

O atomismo semântico ou atomismo conceitual é um modo de explicar o significado de um termo não a partir da forma como esse se relaciona com outros conceitos, nos moldes de uma teoria inferencial. Pode-se compreender o conteúdo de um conceito como determinado pelas coisas elas mesmas, ou seja, pelas coisas as quais o conceito se aplica. As relações semânticas básicas, como as que dão origem ao próprio significado, são estabelecidas não de modo inferencial, mas pela interação entre uma representação e o mundo ele mesmo - aquilo ao qual as representações se dirigem. Uma série de autores caminha nessa direção: Fodor, Dretske, Millikan, Stampe.

O aspecto normativo das crenças e dos conceitos de modo geral (esse aspecto também pode ser pensado como envolvendo outros estados mentais como intenções, propósitos, desejos e até a experiência de modo geral) corresponde ao fato de que eles obedecem a regras e normas específicas. Pressupostamente conceitos e crenças (e o conteúdo e o significado a eles relacionados) possuem uma dimensão que determina como eles deveriam ser. Essa dimensão pode ser pensada como sendo determinada pela história específica que dá origem a esses estados, seja essa história fruto da seleção natural ou de um processo de aprendizado que marque a distinção entre como as coisas são e como elas devem ser. Sob esse aspecto, um estado adquire sua função de acordo com o processo específico que lhe dá origem.

Caso se pense que a normatividade é uma condição fundamental para a própria existência de estados mentais, ou seja, que não pode haver mentes sem que haja regras, normas, princípios e uma história que corresponda à origem desses, então, cria-se um problema, de certo modo, para a naturalização da mente. Um problema para explicar a existência da mente (em oposição a processos puramente físicos) baseando-se em explicações naturais e materialistas. A resposta de Millikan (1984) é que a própria biologia não prescinde de tais considerações normativas. Pode-se pensar que os órgãos possuem uma função própria, um modo específico de como devem funcionar. Há uma imputação teleológica correlacionada à sua existência. Essas funções podem ser naturalmente assimiladas através de uma linha evolutiva que seleciona determinados mecanismos para desempenhar determinadas funções. Pode-se, inclusive, utilizar essa linha de raciocínio para tentar explicar a normatividade em um sentido semântico.

Entretanto, há, como de costume, outros caminhos para compreender o que pode ser considerado como envolvendo uma história específica e o constrangimento normativo. Há, para ser mais específico, modos de naturalizar conceitos de estados mentais a partir de perspectivas que dissolvam os comprometimentos normativos que podem ser pensados como envolvidos com determinados tipos desses estados. Existem, no entanto, formas de comportamento, e conseqüentemente de estados mentais a eles relacionados, que parecem ser irredutivelmente normativos. Não se pode enganar, esconder, espreitar, tocar, entre outros, sem que se seja sensível ao modo como se quer que as coisas sejam e aos meios necessários para que elas assim o sejam. Trata-se da base de um tipo específico de comportamento e de atividade cognitiva. Nesses casos, um elemento normativo está inevitavelmente presente, mas a normatividade também costuma ser projetada em aspectos distintos. Pode-se querer dizer que as próprias crenças, conceitos, significado e conteúdo estão sujeitos às condições normativas. Ou seja, que eles envolvam um modo como as coisas devam ser, tem que ser.

Uma forma de compreender esse ponto é o próprio aspecto bivalente relacionado às crenças. Crenças podem ser pensadas como visando a verdade, objetivando representar o mundo de modo independente (como dissemos acima ao explicar as atitudes proposicionais) e que lhe capture a sua estrutura própria. Isto tornaria o erro, a crença errônea, necessariamente ruim e imprescindível de ser evitada. De fato isso é o que ocorre na maioria dos casos, mas o fato que a maioria dos casos seja assim não possui como razão que o erro seja essencialmente ruim (o que

seria reconhecer que o erro representa um aspecto normativo intrínseco ou necessário das crenças). Crenças (perceptuais) podem ser compreendidas em um sentido que destaque a necessidade de ser verdadeiro ou falso, da obrigação de se ver constrangido pelas normas que governam as intenções e que as determinem. Por exemplo, que seja sensível às obrigações para que aquilo que se quer que seja realizado, no caso de intenções como um desejo, seja executado de modo a torná-lo satisfeito. Certamente, se S deseja se esconder de, ou espreitar, determinada coisa, S precisa sentir-se compelido aos meios necessários para executar tais intenções e aos resultados de seus atos (para possíveis correções de curso). Se o indivíduo não se enquadra nessas condições ele não pode ser considerado como estando de fato em tais estados. Se o felino que espreita a gazela, não liga para o fato da gazela identificar sua presença (o que poderia levá-lo a se colocar em uma posição espacial diferente para que cortasse o ângulo de visão ou o colocasse contra o vento), então ele não está de fato espreitando esse animal.

Crenças perceptuais (conceitos perceptuais) podem não ser dessa forma. Elas podem se manifestar como uma atividade, uma condição onde existe a presença da verdade ou falsidade (valor de verdade), sem que existam intenções que criem um contexto normativo quando associadas a tais crenças. Sob essa perspectiva não é necessário atribuir a normatividade às crenças nem às percepções em si mesmas. Conceitos, mesmo que demandem a existência de valor de verdade, não aspiram a verdade como condição inexorável (o que os tornaria normativos). E as percepções, também não possuem o compromisso essencial de serem verídicas (DRETSKE, 2000, p. 252).

Um problema nesse ponto para autores como Dretske, que abraçam uma abordagem teleológica (teleofuncional) para explicar os estados mentais, é que eles parecem exigir, na linha do que argumenta Millikan (1984), um grau de normatividade. Se é a função de uma coisa representar outra de determinada forma ou de funcionar de determinado jeito, parece que há a implicação de um padrão específico que determina se algo está agindo de modo adequado, e se não está, então, algo está dando errado, e o erro é necessariamente ruim. E é exatamente esse ponto de vista que Dretske (2000) deseja negar. De acordo com esse autor, pode-se ter as funções biológicas de crenças e percepções derivadas de uma história sem que isso torne essencialmente normativo as crenças e percepções em si mesmas.



## 1.5 Crença Elementar e Rudimentar

Uma linha de raciocínio comum sobre o tema aqui abordado é a ideia de que há determinadas crenças fundamentais, elementares, ou simplesmente muito básicas e gerais que têm que estar presentes, ou acompanharem todo e qualquer estado perceptivo. Este tipo de crença, por sua generalidade e primitividade cognitiva é pressuposta em todo e qualquer estado consciente. Foi argumentado, por exemplo, por filósofos ligados à linha fenomenológica, clássicos como Husserl e Merleau-Ponty, que há um envolvimento necessário de determinadas crenças com as percepções que o indivíduo possa ter em relação ao seu ambiente (sigo aqui a exposição desse tema feita por Abath (2014)). De acordo com essa linha de pensamento, existem algumas crenças fundamentais que permeiam toda e qualquer percepção. Tal crença pode ser descrita como uma crença na realidade do mundo, segundo Husserl, ou uma “fé perceptiva” de acordo com Merleau-Ponty. Esse tipo de ideia significa que, para um indivíduo perceber algo (um objeto ou evento), ele precisa acreditar de alguma maneira que esse mesmo objeto ou evento seja algo real (suponho que se for uma crença geral e não sobre apenas um objeto, ou um conjunto limitado de objetos determinados da percepção, ela abranja várias coisas que figuram na percepção, o que nos levaria a questionar se seria necessário abranger tudo aquilo que figura na percepção).

Isto pode ser pensado no sentido de que a percepção de um objeto determinado, por exemplo, implica logicamente a crença na realidade desse objeto. Este ponto claramente entra em confronto direto com as posições e ideias por trás de uma abordagem não-conceitual da percepção, uma abordagem que negue uma implicação lógica da percepção de um objeto ou evento em relação às crenças que o indivíduo possa possuir sobre esse objeto ou evento. Em linhas gerais, esta é a abordagem que se desenvolverá nos próximos dois capítulos. As posições que defendem a existência de crenças rudimentares e primitivas envolvidas necessariamente em toda e qualquer percepção seguem na direção da dependência lógica, como exposta por nossa definição (1), em seu caráter positivo referido na seção 1.1 acima.

Para explorar alguns aspectos dessa concepção, pense no que este tipo de concepção pode envolver. Suponha que um cachorro está à sua frente. É bem provável que uma crença na realidade do mundo (ao menos na realidade do cachorro a sua frente) esteja em ação nesse momento de alguma maneira. É óbvio que não é necessário qualquer discurso interno sobre o fato de que o cachorro seja real, a menos que se trate de um caso específico (e.g., que hajam motivos

para não acreditar que ele é real, ou algum outro motivo que leve a esse tipo específico de reflexão – sobre a realidade do cachorro). Mas isso, obviamente, por si só, não estabelece a existência de uma crença geral na realidade do mundo que permeie todos os aspectos e todos os objetos da percepção. E se o sentido de “real” implicado por essa espécie de crença primitiva for compreendido como aquilo que de fato existe e que é independente de tudo o que nós pensamos sobre ele, e que continuará existindo e se comportando da maneira como sempre esteve, então, certamente parece ainda mais improvável essa ideia. Mas o último caso é obviamente a extensão exagerada das implicações de uma crença primitiva voltada para a realidade do que se vê.

Um defensor da existência de crenças primitivas poderia nesse ponto, argumentar que essa crença é na verdade algo como a crença (se de fato for considerado uma crença) que se adquire no desenvolvimento cognitivo por volta de certa idade (18-24 meses) de que as coisas possuem existência independentemente de serem observadas. Tratar-se-ia, por exemplo, de algo como a permanência de objetos de Piaget. Entretanto, se tal crença é adquirida no decorrer do desenvolvimento cognitivo do indivíduo, ela não mais pode ser considerada como uma implicação lógica da percepção de algo (um objeto e evento). Ao menos se for considerado que antes do momento da aquisição desse estágio cognitivo o indivíduo já possui a capacidade de perceber objetos e eventos, pois aí essas percepções se dariam de modo independente de tal crença e não seria mais possível falar em uma dependência lógica ampla que envolvesse toda e qualquer percepção, mas sim em algo específico que se restringiria a tal percepção ou tipo de percepção. Nesse ponto, parece bem plausível dizer que, em uma fase anterior à aquisição desse mecanismo cognitivo (relacionado à permanência de objetos) o ser humano já exercite suas capacidades perceptuais.

### **1.6 Conteúdo Zero de Crenças: conteúdo não-conceitual**

O quadro estabelecido até aqui serve para demarcar o tipo de estrutura característica de conceitos e atitudes proposicionais, e nos colocou em posição de estabelecer outra forma de conteúdo, independente do modo então delineado. Foram fornecidos os fundamentos de um critério negativo que confere um contraste de conceitos, crenças e atitudes proposicionais com a percepção enquanto um gênero particular. O foco agora é especificar um tipo de estado ou

atividade que interrompa a conexão estabelecida pela dependência lógica, ou seja, que funcione de forma autônoma em relação às crenças que o indivíduo tenha sobre aquilo que é percebido, sobre o conteúdo da percepção ela mesma. Portanto, o intuito é estabelecer a negação dessa dependência e mostrar que a suscetibilidade que um estado pode exibir em relação às crenças que o indivíduo possua ou não é irrelevante para aquilo que se percebe em um nível específico de percepção e consciência. Desse modo, pode-se isolar uma capacidade visual (perceptual) de uma série de outras habilidades cognitivas como conhecer, reconhecer, classificar, categorizar, implicar, inferir, antecipar, interpretar, fazer analogias, saber, saber que se vê, saber que se percebe, saber que se sabe, entender, discorrer, descrever, solucionar o problema etc.

O isolamento dessa capacidade visual primitiva deve conferir maior clareza sobre o modo como a percepção contribui para a aquisição de crenças e, mais especificamente, de conhecimento sobre aquilo que se vê. Mas também deve contribuir para revelar a natureza da consciência e da autoconsciência<sup>13</sup> (a última, de um modo relacionado).

Um estado perceptivo em seu nível mais básico deve ser considerado como sendo independente em relação a qualquer crença dirigida sobre si mesmo, sobre seu próprio conteúdo. Ver algo, um objeto físico ou um evento<sup>14</sup>, não envolve qualquer crença sobre aquilo que é visto (percebido, representado). Não envolve qualquer pensamento que seja sobre si mesmo. Enquanto as proposições e as atitudes proposicionais podem interagir entre si (por exemplo, de modo inferencial ou por analogia), um objeto ou evento pode passar pelo fluxo da consciência perceptiva em seu próprio nível, em relativo isolamento, no que diz respeito às crenças que o indivíduo possa ter, ou vir a ter, sobre si mesmo (sobre o conteúdo da percepção). Ou seja, objetos e eventos podem transcorrer de modo independente daquilo que constitui o centro diretor da mente. Mesmo que a experiência perceptiva de determinado elemento possa se tornar o foco do pensamento (e, obviamente, muitas se tornam), não há a necessidade de que venha a ser uma crença específica. Também não é preciso que o conteúdo da experiência perceptiva seja encarado como tendência ou inclinação a crer (uma crença em potencial, nos termos de Armstrong, (1968)). É plausível que

---

<sup>13</sup>Esses dois tópicos são os que nos interessam em primeiro plano. O capítulo 2 se encarrega de aplicar a independência lógica na compreensão da consciência. E, em seguida, utiliza esses resultados para compreender a natureza da autoconsciência.

<sup>14</sup>Para o propósito específico desse ponto, também se enquadram *after-images*, alucinações, pontos pretos ou brilhantes diante de seus olhos.

determinado elemento passe pelo fluxo da consciência e se perca completamente sem nunca se tornar o conteúdo de determinada crença, sem ser o foco da atenção, sem ser registrado e voltar à mente em um momento posterior à percepção<sup>15</sup>. Isso não significa que tais elementos não tenham constituído a percepção em um dado momento; que não tenham contribuído para a experiência do indivíduo como algo percebido. É possível interpretar a percepção em termos independentes de qualquer tipo ou forma de crença<sup>16</sup>.

A negação da dependência lógica significa que a percepção em seu nível mais básico não pode ser analisada em termos de quaisquer crenças que o indivíduo precise ter, precise ter tido, ou precise vir a ter, sobre o seu próprio conteúdo. Essa desnecessidade de crenças não se aplica apenas às crenças que figuraram de modo consciente, mas também às inconscientes<sup>17</sup>.

Essa linha de pensamento proporciona uma primeira forma de definir o tipo de estado que foi delineado acima:

- 1) Um estado possui conteúdo não-conceitual (conteúdo zero de crenças), se e somente se, pra qualquer proposição P, a declaração ‘S vê X’, não implica ‘S acredita (ou não acredita) que P’ (onde P é interpretado como sendo qualquer proposição sobre X).

Não há qualquer crença ou conjunto de crenças cuja posse ou falha em possuir seja implicada pela verdade da sentença ‘S vê X’<sup>18</sup>. Há vários modos de interpretar os tipos de crenças (gerais, primitivas, tácitas, inconscientes, autoconscientes etc.) que poderiam ser tomadas como necessárias para a percepção de algo.<sup>19</sup> A definição (1) deve se aplicar a todas elas em seus

---

<sup>15</sup>Essa possibilidade é algo que faz com que alguns desses casos (de percepção de objetos e eventos) sejam difíceis de serem assumidos, aceitos ou verificados de modo indelével para todos os critérios.

<sup>16</sup>Obviamente, há aqueles que discordam desse tipo de análise, Armstrong, recém-mencionado, é um deles, mas há outros. Autores como McDowell, Dennett, Pitcher, entre outros, também atribuem à percepção alguma forma de conceito, crença e de um tipo de estrutura que lhes é particular.

<sup>17</sup>Crenças inconscientes podem ser pensadas como necessariamente envolvidas na percepção de vários modos. Por exemplo, como tendo a função de influenciar o comportamento do indivíduo de modo independente daquilo que ele esteja pensando de forma aberta em um dado momento. Ou, ainda, para caracterizar a riqueza de detalhes da percepção (ver, por exemplo, Pitcher (1997)).

<sup>18</sup>Embora os argumentos aqui estejam voltados principalmente para a percepção visual, o que está sendo dito nesse ponto é válido para as outras formas de percepção, de modo que a substituição do predicado ‘ vê X ’ por ‘ percebe X ’ deve criar outro enunciado verdadeiro (desde que X seja compreendido como um objeto ou evento – um particular espaço temporal).

<sup>19</sup>Algumas delas foram abordadas no primeiro capítulo, outras serão brevemente mencionadas no decorrer do presente capítulo

respectivos casos, na medida em que sejam pensadas enquanto dirigidas sobre o seu próprio conteúdo e enquanto indispensáveis para o próprio ato de perceber. A percepção em si, em um nível básico ou primitivo, é independente do formato específico que tais crenças possam ter.

Uma demanda posta por essa definição, de caráter negativo, é: o que estabelece uma condição positiva para afirmar a percepção de um objeto ou evento? De um lado, o que conta como condição específica para responder a pergunta se S viu X, são fatores fundamentalmente empíricos<sup>20</sup> e que são fatos científicos bem estabelecidos, tais como: a distância com que algo é visto, a iluminação, o ângulo, a opacidade do meio no qual a luz se locomove, se S estava com o seu olhar voltado na direção de X etc. E, do outro lado, se X aparecia de algum modo para S. Ou se S recebia informação sobre o elemento em questão. E, portanto, havia uma experiência específica de como é ver X, mesmo que S não possuísse a consciência do que é X, ou de estar vendo X. Dito de outra maneira, para responder positivamente a pergunta se S viu ou não X, a condição estabelecida pela presente teoria é que haja determinado estágio no processamento de informação em S sobre X. Um estágio no qual haja algo como é ter a experiência de determinada coisa. Onde haja uma experiência visual, perceptiva, ou qualitativa dessa coisa. Assume-se que, se as condições fossem adequadas à percepção de X, então X deve ter aparecido de alguma maneira para S, deve ter contribuído fenomenologicamente para o conjunto da percepção do indivíduo em um dado momento; independente de S saber ou não o que é X, ou mesmo de saber ou não estar vendo algo determinado, uma coisa qualquer. O que importa é se S varreu a cena e fixou seu olhar tempo o suficiente para que seu sistema visual crie uma imagem (estável o bastante) para representar uma cena qualquer, uma cena com todos os seus detalhes. Então, se as questões anteriores forem todas respondidas positivamente revelando que devia haver as condições necessárias e suficientes para que X (o elemento em questão) figurasse como um objeto da percepção, nesse caso, deve-se dizer que há a percepção consciente desse conteúdo, mesmo que não haja a crença fundamental de que se está vendo X - seja X qualquer objeto; mesmo que não

---

<sup>20</sup>Embora os elementos puramente empíricos da descrição não sejam o nosso foco, eles simplesmente norteiam a resposta para a referida pergunta, especialmente em determinados casos. Assume-se que, se as condições forem adequadas, então S deve ter visto X, mesmo que seu próprio relato diga o contrário. O ponto da presente descrição é prioritariamente conceitual, mesmo que possua valor para as ciências cognitivas na medida em que ajude a organizar o tipo de habilidade envolvida em cada caso.

haja qualquer crença sobre X. Desse modo, a capacidade do indivíduo de relatar o que viu, ou mesmo se viu algo, não é determinante para decidir a questão se S viu de fato ou não determinado objeto ou evento. O reconhecimento e a capacidade de relatar o que se viu se tornam supérfluos nesse ponto. Eles constituem, exclusivamente, uma questão cognitiva. A informação estar disponível é independente do fato do indivíduo a extrair. É óbvio que, para que o indivíduo extraia a informação, ela precisa estar disponível de algum modo, mas que a informação esteja disponível é independente dela ser ou não ser extraída. Na verdade, há uma quantidade imensa de informação disponível na percepção, que o sistema cognitivo jamais é capaz de processar por inteiro. E o sentido de disponibilidade, nesse ponto, significa simplesmente estar manifesto na consciência, mesmo que não haja consciência de tal informação, ou de que tal informação está disponível. Mesmo que não se cogite qualquer coisa sobre o que se vê. Tudo isso indica que não há a necessidade de que se preste atenção em um objeto ou evento específico da cena que se vê para que ele figure como um objeto visto, como um objeto da consciência. Há um estado consciente no indivíduo com o qual o indivíduo está consciente de um objeto ou evento.

O conteúdo zero de crenças, portanto, deve ser estabelecido a partir da indiferença da percepção em relação às crenças que o indivíduo possa ter sobre o que percebe. Há uma independência lógica da existência de estados perceptivos em relação à existência de crenças específicas sobre o que é percebido. O que é percebido, o conteúdo de sua percepção, é constituído por quaisquer objetos ou eventos que figurem na percepção do indivíduo e que lhes apareçam de algum modo em um dado momento. Outra maneira, portanto, de definir esse conteúdo, que é bem próxima da nossa primeira definição, pode ser expressa do seguinte modo:

- 2) Um estado possui conteúdo zero de crenças se, e somente, se não há qualquer crença ou conjunto de crenças (sobre X) cuja posse ou falha em possuir seja relevante para a verdade da declaração 'S vê X'. (DRETSKE, 1969, p.5)

Essa definição abre espaço para compreender casos em que um grande número de elementos está disponível para o indivíduo sem que ele necessariamente os extraia e os utilize de um ponto de vista cognitivo na hora da percepção, depois dela, ou mesmo em qualquer momento que seja (i.e., mesmo que ele nunca os extraia). Contudo, esses elementos estavam lá, representados ou presentes, perceptualmente. Ou seja, a independência lógica, apesar de todo esvaziamento que significa, não quer dizer que se trata da percepção de elementos que não desempenham qualquer

diferença sob qualquer perspectiva na vida mental de um indivíduo e/ou em seu comportamento. Pois, obviamente, isso tornaria a discussão obsoleta.

A afirmação de que tais elementos, embora independentes de crenças sobre si mesmos, constituem o conteúdo da percepção de modo consciente, já mostra que esse não é o caso. E há situações em que, em um momento posterior à percepção de algo, o indivíduo se lembra de ter visto determinada coisa que não notou no momento da percepção. Casos como esse, contam a favor da tese de que o indivíduo os viu, apenas não os identificou como aquilo que de fato eram. Sob essa perspectiva, pode-se analisar uma série de episódios em que o que é percebido só chama a atenção do indivíduo em um momento posterior a percepção. Esses episódios, em geral, decorrem da falta de atenção por algum motivo. Seja o indivíduo que estava muito apressado, ou que estava muito focado em uma coisa específica; seja o elemento no campo de visão periférica, seja simplesmente o grande número de coisas que o indivíduo viu em uma dada cena, mas para as quais não havia (para cada uma delas) atenção ou crença específica dirigida às mesmas. O formato da percepção, em tais casos, pode não envolver crenças (e constitutivamente não envolve), nem reconhecimento, nem identificação, ou qualquer tipo de julgamento sobre aquilo que se vê. É nesse sentido de não envolver qualquer das referidas atitudes psicológicas ou habilidades cognitivas, e o tipo de erro (mas também de acerto) que lhes corresponde, que esse modo de percepção deve ser considerado como não epistêmico.

### **1.7 Percepção Não Epistêmica**

Pode-se chamar o estado com conteúdo zero de crenças, o estado ao qual se aplica a desnecessidade de crenças (a independência lógica em relação a crenças sobre seu próprio conteúdo) de estado não epistêmico. Mas o que exatamente significa chamar estados com conteúdo zero de crenças (conteúdo não conceitual) de não epistêmicos? O que significa a ideia de visão (percepção) não epistêmica? A razão desse termo é que o referido conteúdo não é constituído por crenças de qualquer ordem. E se não se trata de crenças, também não se trata de conhecimento de qualquer tipo, nem identificação, reconhecimento ou juízo. Perceber uma coisa qualquer (um objeto ou evento) não implica perceber o que é essa coisa qualquer, ou mesmo que seja uma coisa

qualquer.<sup>21</sup> Não implica perceber algo como o que quer que seja. Como foi delineado no primeiro capítulo, uma das características centrais de conceitos e proposições (relacionados ao perceber algo *como* uma coisa ou outra) é que eles podem ser avaliados como verdadeiro ou falso. Ou seja, eles possuem valor de verdade. Portanto, trata-se de contextos em que há um tipo específico de erro: o erro de uma crença falsa. Ao ser capaz de perceber algo como uma coisa determinada, se está sujeito a perceber algo como a coisa errada (se não no caso específico, ao menos em possibilidade). O que não quer dizer que não haja casos em que o indivíduo desfrute de uma posição epistemológica privilegiada, onde o resultado de seu juízo só pode ser uma crença verdadeira.

O ponto é que a falibilidade, nesse sentido, parece indissociável de processos cognitivos em geral; ela parece indissociável, em um sentido ainda mais amplo, de estados intencionais como um todo, mas há um modo específico no que diz respeito a crenças e juízos. Há um modo específico pelo qual esses estão sujeitos ao erro. Por outro lado, se um estado perceptivo não possui essa característica, e ainda assim constitui um estado mental do indivíduo, então esse estado não está sujeito a cometer determinados erros (um tipo específico de erro).<sup>22</sup> Isso ocorre exatamente porque não há o que se falar em erro ou acerto, porque não há a atitude de tomar algo por ser uma coisa ou outra. Não há convicção, assentimento, ou disposição para tomar algo como verdadeiro ou falso. E não há uma proposição, o tipo de entidade que costuma ser tomada como aquilo que é primariamente avaliado como verdadeiro ou falso, e sobre a qual se dirija determinada atitude. Também não há antecipação, exatamente porque não se toma algo por ser uma coisa ou outra. E, sendo assim, também não há a quebra de expectativa, que é uma consequência psicológica de um ato cognitivo, que aqui é interpretado como uma forma de crença. A inexistência de erro e acerto se dá no sentido de não haver esse ato cognitivo que envolve algum nível de categorização e de classificação de coisas. É necessário que haja, no mínimo, o reconhecimento de algo como sendo o mesmo. Isso significa que, nesse sentido em que uma crença pode errar ou acertar, pode ser

---

<sup>21</sup>Assume-se aqui que o conhecimento necessariamente envolve crenças, embora as crenças não necessariamente envolvam conhecimento.

<sup>22</sup>Esses estados podem ser conscientes ou não. Dretske utiliza o termo não epistêmico para se referir a estados perceptivos conscientes – o que em seus termos já seria redundante, mas nesse ponto específico, ao aplicar a independência lógica para a compreensão de determinado conteúdo, parece não haver qualquer coisa que nos impeça de estender essa ideia a estados cujo conteúdo seja dado de modo inconsciente, uma vez que eles também dispensem a necessidade de crenças. A ideia de percepção subliminar, ou percepção inconsciente, com ou sem manifestação fenomenológica poderia ser um caso em questão.



verdadeira ou falsa, há a dependência, obviamente, da memória, de informação armazenada sobre o que algo é. E, portanto, é preciso a interação (ou integração) da informação presente com a passada.

Sob um ponto de vista teleológico, se não é o “propósito”, a função, de um estado representar algo como uma coisa ou outra. Se esse estado é fruto apenas de um modo de coleta e processamento de informação, parece que se trata de uma covariação de estados internos com externos que lhes estimulam e aos quais eles representam (enquanto um tipo específico de representação e de intencionalidade). Uma comparação, não de todo injusta, é pensar que se trata de processo puramente mecânico ou fisiológico onde não há como falhar. E não há como acertar também. Não em um sentido específico de erro e acerto. O valor do acerto só adere às representações na medida em que elas sejam capazes de captar as coisas de modo errado. Na medida em que podem representar erroneamente. Esse é o valor da representação errônea que foi brevemente exposto no capítulo 1, seção 1.2.2 Realizações Epistêmicas.

Outra consequência importante da negação da dependência lógica (da conexão entre ver e crer), aplicada à percepção criando os estados não epistêmicos, é o tipo de contexto a eles relacionado. No primeiro capítulo, ao expor aspectos das atitudes proposicionais (seção 1.2.1), falamos do fato de que essas não preservam o valor de verdade em casos de substituição de termos correferenciais. Trata-se dos conhecidos contextos opacos (da opacidade referencial), ou contextos intencionais, em oposição extensionais. Nesses contextos, deriva-se uma conclusão falsa de premissas verdadeiras. S viu que P (Sabe que P),  $P = Q$ , logo, S viu que Q (S sabe que Q). Casos como esses possuem suas próprias implicações epistêmicas. Por um lado, eles implicam a presença de crenças e de certas habilidades conceituais (em geral, implicam a posse daqueles conceitos que aparecerem depois da cláusula que). Por outro lado, nesses casos específicos (ver que... e saber que...), trata-se de operadores epistêmicos com características específicas que falham em penetrar algumas das consequências lógicas da proposição que acompanham. Por outro lado, o tipo de contexto relacionado ao estado com conteúdo não epistêmico (conteúdo zero de crenças) se encontra no extremo oposto. São os contextos transparentes, contextos expressos por uma proposição do tipo “S vê...”, onde o complemento do verbo é um substantivo concreto como objeto direto. Nesses casos, se S vê X, e  $X=Y$ , então, S vê Y. Isso é uma consequência do fato de que se a proposição “S vê X” não implica as proposições: “S acredita que X”, “S sabe que X”, “S julga

que X”, então, de um ponto de vista cognitivo, ver algo é como tocar ou pisar em algo (i.e., objetos e eventos).

### 1.8 Esvaziamento Progressivo

Um possível argumento sobre esse ponto é uma linha de raciocínio que chamarei de esvaziamento progressivo, mas também pode ser identificada com a ideia de que todo ver é ver como, (DRETSKE, 1969). Quando se está pensando sobre um ser humano adulto em condições normais de observação e se imagina que ele está vendo alguma coisa (e.g., um cachorro), é normal que se pense neste indivíduo como reconhecendo o que ele vê como um cachorro. Se ele não o reconhecer como um cachorro, o reconhece como um animal de certo porte. Ao menos, como um ser vivo. Ou talvez como uma coisa material, um objeto físico. Se nem esse for o caso, então como uma coisa qualquer lhe aparecendo de algum modo, de tal e tal forma. Dessa maneira, as crenças vão se tornando cada vez menos específicas e mais gerais. Ou seja, o que está em jogo aqui é que, nesse tipo de situação, e semelhantes, pensa-se que esse indivíduo tomará o que é visto (no caso o cachorro) como sendo algo específico (mesmo que essa especificidade seja aqui algo bastante geral. Supõe-se, novamente, que o indivíduo tome o cachorro por ser de uma raça ou outra, ou simplesmente um cachorro. Ou, então, no mínimo, se as condições não forem boas (se ele estiver muito longe e a iluminação for ruim), que ele o tome como um animal, ou mesmo um objeto qualquer (algo bem geral). E este “tomar como” significa aplicar um conceito sobre o que se vê, qualquer que seja esse conceito. E mesmo que o adulto não faça asserção qualquer sobre o que é que ele vê, mesmo que ele se encontre em um estado de completa dúvida e de suspensão de juízo sobre o que vê, o habitual é que se atribua a esse indivíduo a crença de estar diante de uma coisa qualquer, ou que uma coisa qualquer está diante de si, no seu campo de visão (também não é necessário que seja um objeto físico nesse caso, uma *after-image* implicaria os mesmos pontos). Acredita-se que ele sabe que está vendo algo. Ou seja, que ele pensa (e, portanto, sabe) que está vendo alguma coisa (e como essa coisa lhe parece – de tal e tal forma).

Quanto mais se reduzir a condição epistêmica do sujeito (diminuir o grau de educação e a idade, por exemplo) e quanto mais se diminuir a otimização das condições físicas do que é visto (distância, ângulo, iluminação, meio etc.) mais se tende a tornar menos específicas as crenças que

este indivíduo irá possuir para descrever o que ele vê. Em um sentido também há a tendência de torná-las mais gerais. Por exemplo, se a pessoa que se imagina vendo algo não é um cauteloso (a) biólogo (a) (e talvez mesmo um (a) específico (a) entre tantos (as) outros (as)), e se o evento que ele (a) está vendo é o primeiro exemplo de reprodução assexuada em vertebrados, não é de se esperar que ele (a) o compreenda desse jeito.

Mas é de se esperar que ela identifique estar vendo animais se reproduzindo. Ou, ao mesmo, animais fazendo alguma coisa. O que à primeira vista não é de se esperar é que esta pessoa não perceba qualquer coisa à sua frente. Que ela não tome o que ela vê por ser alguma coisa (uma coisa ou outra), ou que ela não descreva (mesmo que seja em monólogo interior) o que vê de alguma forma. Se não for o caso tal descrição, ao menos que esse conhecimento se encontre na forma de uma consciência tácita, ou uma crença inconsciente (ou em algum nível específico de consciência). E se quem se imagina vendo a mesma situação é um bebê de um ano e pouco, talvez queiramos dizer que ele possua algum conceito rudimentar que diferencie coisas vivas de objetos inanimados, mesmo que muito provavelmente ele ainda não possua ferramentas linguísticas para expressar o que percebe (enquanto um menino de dois ou três anos poderia exclamar com facilidade: “olha os bichos (fazendo alguma coisa)!” e apontar para o que vê).

Se as condições físicas também são alteradas, em certo sentido, o efeito produzido é o mesmo. Se, se imaginar uma pessoa comum vendo coisas em uma montanha distante, mesmo que esteja praticamente impossível dizer o que é que se vê, está pessoa estará ainda consciente de ver (pensando que vê) e pensando que vê alguma coisa qualquer, uma montanha, animais, coisas na montanha, objetos materiais etc.

Mas, então, o ponto é: onde se encontra o limite dessa linha de raciocínio? Qual é o mínimo que um indivíduo precisa ter em mente para ser considerado como vendo uma coisa específica (um objeto ou evento)? A teoria aqui apresentada pretende responder exatamente a essa pergunta. E a resposta é que não é preciso tomar o que se vê como sendo o que quer que seja, por mais geral, mais simples ou mais primitiva que essa crença possa ser. Não é necessário ver algo como o que quer que seja para que esse algo seja visto, para que ele figure na percepção do indivíduo, ou, ainda, para que ele se manifeste na consciência do indivíduo: para que ele signifique um modo específico de como é ver esse algo específico, mesmo que ele não seja visto *como* o que quer que seja.

Como visto anteriormente, parte da dificuldade em aceitar essa linha de raciocínio é que é difícil imaginar uma pessoa adulta (e mesmo uma criança) que não esteja pensando qualquer coisa sobre aquilo que está sob o seu foco de visão (e, sobre o foco de sua atenção) em um determinado instante. Mesmo que se esteja completamente absorto, imerso em uma linha de raciocínio abstrato, enquanto a visão, com o foco meio relaxado, embaça levemente os objetos aos quais se atém (ou um conjunto de objetos), é normal que se queira dizer que ainda assim essa pessoa toma aqueles objetos que vê como sendo algo determinado, como sendo uma coisa qualquer, ou como sendo uma cena determinada. Por exemplo, se se está dirigindo enquanto bastante distraído com ideias diferentes na cabeça, mas executando, obviamente, tarefas elaboradas ao mesmo tempo, mesmo que se esteja com o centro diretor da mente afastado das questões periféricas, ainda assim essas coisas lhe parecem como sendo algo específico, algo para o qual um determinado tipo de resposta é apropriado. Esse aspecto desse tipo de atividade, que em um sentido específico pode ser dito como subliminar pode variar e normalmente varia de acordo com o tipo de atividade que se está desempenhando. Se o que se está fazendo é dirigir um carro, essa atividade deve ter sido cuidadosamente programada por você mesmo para evitar ao máximo os erros e para que se tenha ao máximo o controle do que se faz.

Portanto, quando se está desempenhando uma ação desse tipo, mesmo que ela (inteira ou em partes) esteja a cargo de porções mínimas da atenção, ela está sendo acompanhada (gerada) como um nível maior de consciência, do que quando se está simplesmente sentado absorto olhando a paisagem e entretendo-se com pensamentos distintos do que figura em sua percepção sensível. Ou seja, quando o foco de nossas atenções está fora do que é dado por algum dos sentidos em um dado momento, mas mesmo assim há foco em algum dos sentidos.

Esse tipo de linha de raciocínio pode nos levar a crer que existe mais de uma maneira de acesso à percepção. Nesse ponto, pode-se argumentar que o exemplo dado de alguém dirigindo o carro e pensando em outras coisas ao mesmo tempo, não é um exemplo que distingue foco da atenção de um lado (pensamentos complexos) e atividade desempenhada por percepção de outro (dirigir o carro), mas sim um episódio onde o que há é apenas a atenção dividida, em um caso de múltiplas tarefas por exemplo. Se esse exemplo for pensado dessa maneira, existe aplicação de conceitos e níveis de atenção relacionados aos dois estados responsáveis pelas duas tarefas distintas (dirigir e resolver problemas abstratos) só que um poderia capitalizar uma quantia maior de um determinado tipo de atenção (atenção reflexiva no caso do pensamento) e o outro mais de

outro tipo de atenção (atenção voltada exclusivamente para a percepção no caso da direção do automóvel). Mas essa não é exatamente a questão que se quer visar aqui. O ponto a ser enfatizado é que a atenção não é necessária para esse nível de percepção (percepção não conceitual, não epistêmica). Mas então o que exatamente significa dizer que a atenção não é necessária? É dizer, por exemplo, que não é necessário tomar o que se vê em um determinado momento como sendo (ou não sendo), qualquer coisa que seja. Pode-se estar em um estado de atenção difusa onde se toma mais de uma coisa por ser alguma outra coisa em um mesmo instante e ainda assim ver (perceber) centenas de outras coisas em um nível mais básico. E, portanto, estar consciente delas sem pensar que elas sejam qualquer coisa que seja.

### **1.9 Compatibilidade e incompatibilidade com conceitos**

Um modo de expor os resultados que a negação da dependência lógica nos proporciona (a independência lógica) é determinar se a relação que um estado possui com a presença ou ausência de conceitos é de compatibilidade ou não. A dependência lógica (em sua forma positiva) implica que determinado estado é incompatível com a ausência de determinada crença ou conjunto de crenças.

Em seu formato negativo, a dependência lógica quer dizer que determinado estado é incompatível com a presença de determinada crença ou conjunto de crenças. A incompatibilidade em ambos os casos implica que, se houver determinada crença, ou conjunto de crenças, (na versão negativa) ou se não houver determinada crença ou conjunto de crenças (na versão positiva), incorre-se em estados inconsistentes, porque há a presença concomitante de estados incompatíveis. Essa relação de exclusão mútua, essa capacidade que um estado tem de estar sujeito ao conteúdo de outro estado é um traço marcadamente conceitual (ao menos de um tipo de conceitos).

Por outro lado, ao negar a relação de dependência de um estado em relação a outros (em relação a crenças) que o sujeito possa ou não entreter, e mesmo precise não entreter, elimina-se essa característica de reatividade de um estado em função de outros. Para estabelecer então a ideia da independência lógica nesses termos pode-se formular a seguinte caracterização do simples ver (estado desprovido da dependência lógica):

- 1) Ver simplesmente X é compatível com nenhuma crença sobre X.

Esta definição significa que: o simples ver pode ocorrer (ou seja, ocorre algumas vezes, mas não necessariamente) quando o indivíduo (homem ou animal não humano) não possui qualquer crença sobre X. Ou seja, possuir crença sobre X não é necessário para ver simplesmente X. A visão de X está relacionada de modo apenas contingente com a aquisição de crenças sobre X. Como dito, essa cláusula apenas não exclui a possibilidade do indivíduo não possuir crenças sobre X, sobre o objeto visto, e ver simplesmente X. E ela também não exclui, deixa em aberto, não fala qualquer coisa diretamente, sobre o fato do sujeito possuir crenças sobre X e ainda assim ver simplesmente X. Ver simplesmente X ocorre (pode ocorrer) quando o sujeito possui crenças sobre X, e às vezes requer que esse seja o caso (no caso da visão epistêmica primária). Isto nos leva a ideia de que:

2) Ver simplesmente X também é compatível com a posse de crenças sobre X.

1 e 2 em conjunto, expressam a essência do ver não epistêmico, do simples ver. Expressam o fato de que simples ver X pode acontecer quando o indivíduo não possui qualquer crença sobre X (1), entretanto, isso não implica que a inexistência de crenças sobre X seja uma condição necessária para o simples ver, ou seja, o simples ver também acontece quando o indivíduo possui crenças sobre X (2).

A visão de um objeto ou evento é indiferente e neutra em relação às crenças sobre o seu próprio conteúdo. Isso significa a compatibilidade (do ver não epistêmico) com a presença de crenças verdadeiras ou falsas sobre o objeto ou evento percebido. Também significa a compatibilidade com a falta de tais crenças e a compatibilidade com a inexistência de qualquer crença, de qualquer natureza – crenças primitivas, gerais, conscientes ou inconscientes, sobre o seu próprio referente. E ainda significa a compatibilidade com apenas a dúvida sobre o que é que se vê, estando presente apenas a crença de que se vê algo.

Mas, como já visto, também a última crença é dispensável para ver simplesmente X (ou seja, a crença de que se vê uma coisa ou outra, o que quer que seja essa coisa ou outra). O que não pode ser pensado, como foi dito, é que o tipo de estado ao qual se refere à percepção não epistêmica é dependente da inexistência de crenças sobre X. Ou seja, a ideia de que:

3) Simples ver X é incompatível com crenças sobre X.

Esta afirmação implica que o simples ver X não pode ocorrer na presença de quaisquer crenças sobre X. Essa ideia, que já foi alvo de discussão sobre o ponto estabelecido pela independência lógica (DRETSKE, 2000), pode ser suscitada devido ao modo que se recorra para

exemplificar o tipo de estado que se enquadre na independência em relação a crenças sobre seu próprio conteúdo. O fato de que isolar a percepção em um nível básico, primitivo, permite explicar a percepção de bebês recém-nascidos, de animais não linguísticos, ou de qualquer criatura que seja dotada de certa habilidade perceptual, pode sugerir que esses casos exibem algo de necessário na definição de percepção simples (simples ver). Essa ideia, obviamente, é diferente da primeira definição acima (1), pois o que (1) diz é que a percepção não epistêmica é compatível com a ausência de crenças sobre X e não que essa ausência seja necessária. Esse é o significado relevante da negação da dependência lógica para isolar a percepção em um nível fundamental. E (3) é a negação (é incompatível com) de (2). Ou seja, se (2) é verdadeira, sua explicação, sua justificação, deve implicar que (3) não pode ser o caso; deve excluir a possibilidade de (3) ser o caso.

Em um importante artigo (SimpleSeeing), Dretske tentou desfazer algumas dessas confusões que acreditava ser o motivo de ataques à sua teoria. Ele então faz uma distinção entre três proposições; de um lado está: 1) Simples ver X é compatível com a falta de crenças sobre X. E do outro lado se encontram: 2.a) Simples ver X é incompatível com crenças sobre X e 2.b) Simples ver X ocorre apenas se, de fato, o indivíduo não possui crenças sobre X. Nota-se que a primeira proposição do Dretske é a nossa 1, e que a (2.a) dele é igual a nossa 3. Nas páginas seguintes, Dretske explica porque acha que a confusão entre a proposição (1) com proposições como (2.a) ou (2.b) é o que motiva os ataques equivocados dirigidos à sua teoria. De um ponto de vista exclusivamente formal, sem demais explicações do significado das definições (2.a) e (2.b), não há distinção alguma entre elas. Ou seja, se algo é incompatível com outro algo, isto significa, obviamente, que ele nunca é o caso quando o outro o é. Um só ocorre na ausência do outro. Ou seja, quando de fato, o elemento com o qual ele (o primeiro elemento) é incompatível não ocorre. Quem sustentasse rigorosamente que o simples ver X é incompatível com crenças sobre X (2.a), tem que sustentar que o simples ver X só acontece se de fato o indivíduo não possuir qualquer crença sobre X (2.b). Por esse motivo (2.a) e (2.b) são, sem mais qualificações, proposições equivalentes: (2.a) se, e somente se, (2.b). Entretanto, (2.a) foi projetada para representar os casos em que o indivíduo vê que é X, ou o que é X. Ou seja, há o reconhecimento de X como X, da identidade de X. Portanto, significa a consciência do fato de que é X que se vê. Trata-se de uma percepção significativa de X e, portanto, de reconhecimento visual de X (i.e, uma forma de conhecimento, de identificação). Nesse caso, o julgamento resultante, a crença do que se vê precisa ser verdadeiro, pois trata-se do conhecimento do fato de que é X que se vê.

De acordo com Dretske, o engano por trás de (2.a) é achar que se o indivíduo vê X e reconhece X como X, logo, esse sentido de visão já não é mais o sentido da visão não epistêmica, da visão simples. Por outro lado, (2.b) é uma definição projetada para captar casos em que o indivíduo ao ver X, e sem saber o que X é, sem reconhecer X como X, sem identificar e, portanto, saber o que é X, ou, ao menos, que é X (nome próprio), ou um X (indivíduo de um tipo) que se vê. Ou seja, nesse caso ele não sabe o que é X, apenas não identificou, talvez não possa identificar: a informação visual é muito pobre para permitir identificar X como X - a sensação perceptual não carrega informação de que é X. Nesse tipo de caso, apesar de não haver o reconhecimento de X como X, há o reconhecimento de X como alguma coisa. Reconhece-se X como tal e tal coisa. Há algumas descrições para especificar, se não o que é X, ao menos algumas propriedades de X.

Assim, embora talvez nem haja informação que é X, portanto não pode haver reconhecimento (não há o conhecimento do fato de que é X), mas há o reconhecimento de outros fatos sobre X: X é vermelho, redondo etc. Portanto, a interpretação de (2.b) deve significar que, caso o indivíduo, ao ver algo sem saber o que é esse algo, já possua crenças sobre o que vê (quaisquer crenças que sejam sem o reconhecimento de X como X), portanto o indivíduo não mais vê X de modo não epistêmico. Ou seja, só se o indivíduo não possuir qualquer crença que seja sobre X é que ele poder ver X de modo não epistêmico. Essa ideia, obviamente, contraria a definição relevante do simples ver. Ela depõe contra a interpretação relevante da definição (1) e vai diretamente contra a definição (2).

Outra possível maneira de tentar compreender a independência lógica é extrapolá-la para uma definição ainda mais geral e que precisa ser considerada com atenção. A definição é a seguinte:

4) Simples ver X é independente de toda e qualquer crença em geral.

De acordo com essa definição, a visão simples de objetos e eventos não seria apenas independente de qualquer crença que seja sobre o objeto da percepção ele mesmo, mas seria independente (dispensaria) toda e qualquer crença sobre o que quer que seja. Para ver um objeto ou evento não é necessário entreter qualquer crença sobre o que quer que seja. A princípio, esta pode até parecer ser a direção apontada pela compreensão aqui apresentada do ver não epistêmico. Entretanto, este não é o caso. A primeira consideração a ser feita neste ponto é que ambas as afirmações são independentes e que a compreensão de conteúdo não conceitual até aqui exposta não se compromete com uma independência total de crenças. O que significaria dizer que a visão



de algo no sentido do simples ver dependeria de alguma crença qualquer, que não fosse necessariamente sobre o próprio objeto percebido, que não fosse sobre o referente do que é visto? Certamente não se trataria de uma crença específica sobre o que se vê tomando-o por qualquer coisa que seja, mas uma crença qualquer sobre o que se vê ou sobre qualquer outra coisa. Em que seria necessário crer para ver um objeto ou evento determinado? Imagine que antes de ser capaz de ver tanto humanos quanto animais não humanos precisassem apreender (ou nascer com tal crença) algum tipo de crença que fosse ou extremamente geral ou sobre algo específico que não os objetos de sua percepção. Que tipo de crença seria essa? Seria uma crença sobre tudo o que há para um indivíduo perceber? Uma crença sobre a realidade do mundo? Seria uma crença sobre parte do que há para o indivíduo perceber? Seria um conjunto de crenças? Seria necessário aprender algo sobre si mesmo antes de poder ver outras coisas? Ou ainda, talvez, seria necessário aprender algo sobre determinadas coisas antes de ver qualquer coisa?

Em determinado aspecto, essas ideias parecem não fazer qualquer sentido. Entretanto, a questão de pano de fundo pode ser de natureza distinta. Talvez se trate de uma dependência psicológica, ou cognitiva em relação ao funcionamento do organismo como um todo e não da percepção de algo determinado. Pode ser que, para que os indivíduos desfrutem dessa habilidade geral de percepção, para que sejam considerados como detentores de percepção visual, eles precisem exibir algum grau de cognição mais elevado sobre o seu ambiente. Pode ser preciso que haja uma disponibilidade das percepções que alguém possui para o uso dessa informação na formulação de crenças e julgamentos sobre o que se vê e que essas crenças estejam no controle de determinados tipos de comportamento. Essa dependência pode ser caracterizada em função da criatura como um todo e não do estado ou processo específico que se considere.

Chalmers (1996) aponta que é provável que todo defensor de uma teoria de primeira ordem da consciência (o tipo de teoria exibida aqui) requeira esse tipo de disponibilidade para caracterizar a percepção de modo mais geral. Mas essa condição de disponibilidade, ou essa necessidade de que hajam de fato crenças sobre o que quer que seja para se ver o que se vê da maneira como se vê, não possui exatamente o mesmo caráter da independência lógica descrita aqui. Não parece correto dizer que, para que algo figure na percepção de um indivíduo, este algo dependa logicamente de um tipo de crença geral, ou mesmo extremamente primitiva sobre o quer que seja. A ideia por trás de 4 pode ser que não se trata da necessidade de uma crença ou de outra, ou seja, de uma crença específica, mas sim de possuir uma crença ou outra. É necessário que se possua

crenças, mas não necessariamente uma determinada. Essa dependência, se de fato for verdadeira, nos diz algo diferente sobre a constituição dos indivíduos do que especificamente algo sobre a conexão direta da percepção com crenças sobre si mesma (sejam elas específicas ou gerais) sobre o próprio conteúdo da percepção.

Essa requisição de disponibilidade da informação parece apontar para uma característica que pode ser dita do funcionamento cognitivo como um todo e não de uma dependência lógica da visão de um objeto ou evento de qualquer crença que seja, mas antes de uma habilidade geral de extrair e converter informações sensoriais em um nível cognitivo mais elevado. Sejam essas crenças diretamente direcionadas sobre o referente da percepção ela mesma (objeto ou evento em questão), ou seja, crenças extremamente gerais ou primitivas que capturem várias outras coisas, ou mesmo todas as coisas que podem ser dadas diretamente na percepção - que se aplique a todas elas.

Pode ser que seja empiricamente provado que um ser humano no mais tenro estágio de desenvolvimento precise já entreter pensamentos de algum tipo quando sua percepção já estiver funcionando de modo adequado. Isto então irá dizer que é impossível para seres humanos, e talvez mesmo outros animais, possuírem uma vida psicológica (que inclui obviamente a percepção) sem possuir um centro cognitivo, um centro de comando, onde pensamentos, crenças, juízos etc. sejam produzidos. Essa questão provavelmente será decidida com a ajuda de pesquisas empíricas e não de uma perspectiva puramente conceitual. Mas esse não é o ponto aqui. Esse tipo de exigência, mesmo se for legítima, é independente da caracterização da percepção não epistêmica em função da independência lógica como então compreendida.

A questão lógica repousa sobre o fato de que nenhuma crença (ou conjunto de crenças) determinada (as) é necessária para que o que é visto seja visto. Mesmo que seja necessário, sob certo ponto de vista, que o indivíduo possua crenças para que ele veja as coisas do modo como ele vê (para que determinados estados desse indivíduo sejam considerados como percepção e consciência), o conteúdo da percepção desse indivíduo compreendido como objetos e eventos é independente logicamente de qualquer uma dessas crenças. Ele pode precisar tê-las de um modo geral, mas nenhuma delas é necessária isoladamente, ou especificamente. Essa determinação específica é o que conta como a independência lógica no sentido aqui visado. Pode-se, então, adequar essas considerações ao que já foi dito sobre a percepção não epistêmica para chegar em uma definição que contemple ambas.

- 5) Simplex Ver X pode depender de que o organismo possua crenças, mas não depende logicamente de qualquer uma dessas crenças, ou de quaisquer outras que sejam sobre seu próprio referente.

A negação da dependência lógica (a independência lógica) da percepção em relação a crenças e conceitos sobre o seu próprio conteúdo determina uma forma específica de conteúdo. O que se tem é um critério negativo, um contraste, que isola e caracteriza a percepção enquanto um gênero, uma habilidade primitiva, a percepção pura ou simples. Nesse sentido, essa habilidade, enquanto uma classe ou gênero é compartilhada por todos aqueles que nela se enquadram.

Uma série de habilidades cognitivas é extirpada de estados perceptivos, revelando que elas não podem ser vistas como implicadas, ou essenciais para esses. Elas não figuram como condição necessária para a percepção e nem como variáveis que podem interferir em processos que não são conceituais e cognitivos, do modo que obviamente afetam o que o indivíduo pode saber, ou vir a saber (adquirir crenças), sobre o que ele vê. As habilidades de classificação, categorização, os recursos conceituais, a experiência passada, os hábitos e associações que o indivíduo desenvolve, tudo isso é irrelevante para o que há para ser visto ou percebido e para o que de fato é visto ou percebido. A percepção é imune, neutra, indiferente em relação a tudo isso.

Nesse sentido, a percepção pode ser identificada e nomeada como não epistêmica, não conceitual. Após isolar essa habilidade primitiva de modo contrastivo, é necessário, utilizar essa independência na busca de características que possam caracterizar positivamente esses estados, para, ao revelar a sua natureza, compreender como ela contribui para o desenvolvimento das habilidades que lhe foram retiradas. O próximo capítulo se desenvolverá voltado a esse propósito para a descrição das características positivas da percepção não conceitual e não epistêmica.

## Capítulo 2 - Percepção e consciência não proposicionais e autoconsciência proposicional

O capítulo anterior estabeleceu um contraste entre dois tipos de estados mentais através da relação de dependência ou não dependência de determinado estado em relação a crenças, a todo tipo de crenças, sobre o próprio conteúdo do estado, ou seja, sobre seu próprio conteúdo. A caracterização da independência lógica possui um caráter estritamente negativo e contrastivo, que gera expressões como: não conceitual, não epistêmico, não cognitivo, não discursivo, não intelectual, conteúdo zero ou nulo de crenças, conteúdo neutro e imune em relação a crenças. Em seguida, essas ideias, servem de ponto de partida para que se busquem as características fundamentais dos estados perceptivos enquanto isolados de todas as referidas atitudes ou habilidades cognitivas, enquanto independente delas, ou seja, que podem acontecer com ou sem as mesmas.

Nesse sentido, os estados perceptivos podem ser pensados como um módulo de funcionamento autônomo em relação às crenças que o indivíduo possa ou não entreter sobre o conteúdo de tais estados. Um módulo que funciona de forma autônoma em relação à outra forma de processamento de informação. O que se segue é a aplicação desse princípio para descrever a experiência visual em um nível fundamental e a consciência no mesmo nível. Trata-se da busca por uma caracterização positiva a partir da independência lógica (que em si, como dito, é negativa e contrastiva), o que significa uma abordagem da percepção em um formato primitivo. Uma habilidade compartilhada por uma série de seres vivos que se enquadram em determinada modalidade perceptiva.

Desse modo, pode-se entender essa análise como o enquadramento da percepção visual em uma categoria que diz respeito ao funcionamento cognitivo em geral<sup>23</sup>, ou seja, especificando os traços fundamentais de estados perceptivos (em especial a visão) enquanto comparados, e relacionados de certo modo, a processos cognitivos mais sofisticados, tais como reconhecimento,

---

<sup>23</sup>É preciso tomar cuidado com o uso do termo “cognitivo” nesse ponto. O sentido visado aqui tem o objetivo de abranger a intencionalidade como um todo; todo tipo de coleta e processamento de informação - da percepção até a solução de problemas - é classificado conjuntamente. Sob outro aspecto, a percepção é caracterizada exatamente como não cognitiva para distingui-la de habilidades genuinamente conceituais (Ver capítulo 1, nota 2).

identificação, raciocínio, julgamento, entre outros. Embora essa descrição seja feita a partir de um ponto de vista conceitual (não empírico), ela pretende ser bem informada no que tange a conhecimentos empíricos relacionados à própria descrição e que influenciam de modo relevante, os pontos em questão aqui. Áreas como psicologia cognitiva, por exemplo, possuem importantes contribuições para esses debates. E as questões abordadas no presente trabalho também possuem implicações importantes para as ciências cognitivas na medida em que caracterizam os tipos de mecanismos associados a estados cognitivos específicos e devem corresponder a estruturas e padrões neuronais específicos.

Em seguida, os resultados obtidos pela compreensão da percepção e consciência em seu nível mais fundamental são utilizados para caracterizar um nível cognitivo mais complexo: a autoconsciência. Esta só pode ser adequadamente compreendida (DRETSKE, 1993, 1995, 2000) se através de um formato conceitual e proposicionalmente articulado. A consciência que a mente possui de si mesma possui a estrutura de uma consciência de fatos. Ou seja, em formato oposto ao da consciência em seu nível mais básico. Para tanto, é necessário que o indivíduo que possui esse nível cognitivo (nível da autoconsciência) detenha os conceitos relacionados ao fato que é percebido. Se o indivíduo está, por exemplo, consciente daquilo que ele está sentindo; se ele sabe o que está sentindo (e.g., que ele está sentindo calor, frio ou alegria), é necessário que ele saiba (possua os conceitos) de calor, frio ou alegria e o próprio conceito de consciência.

## **2.1 Percepção Subliminar**

Ao seguir a linha de raciocínio que esvazia progressivamente o estado mental representado pela proposição ‘S vê X’, em que X é tomado como um objeto ou evento qualquer (um espaço-temporal específico), despindo-o de toda e qualquer crença e conceito sobre o que se vê para que o que se vê seja visto, pode-se questionar afinal: que tipo de estado resta? Com que tipo de estado mental se encontra o indivíduo após esse processo de esvaziamento progressivo sugerido pela aplicação da independência lógica à percepção? E quais são as características principais de tal estado? Um modo de responder a essas perguntas é dizer que o que resta é o estado perceptivo ele mesmo (puro e simples). A esse estado dá-se o nome “simples ver” (DRETSKE, 1993). Trata-se de uma experiência perceptiva dotada de um caráter subjetivo, fenomenológico,

que faz com que o indivíduo que vivencia tal estado esteja consciente de alguma coisa, mesmo que esse indivíduo não esteja consciente de estar em tal estado, de ter tal estado, de estar consciente de tal coisa. Trata-se, desse modo, da transferência e processamento de informação em um formato específico que não pode ser caracterizado como doxástico.

Isso sugere que um estado perceptivo pode ter o seu conteúdo representando o mundo de certo modo que seja independente em relação às crenças e conceitos sobre esse conteúdo. Essas crenças e conceitos são exatamente o que se faz necessário para especificar, reconhecer, esse conteúdo; para digitalizá-lo, torná-lo compreensível e o mais específico possível (algo que não pode ser feito nesse sentido de cognição visado pelo termo especificar se não através de conceitos). Portanto, trata-se de uma forma de representação independente, que possui um modo de funcionamento autônomo em relação a outros níveis de consciência, e que possui sua própria forma de tornar algo “cognoscível”, (representado de um modo não cognitivo, não interpretativo, não conceitual, não inferencial, etc.).

Pela independência lógica, uma crença em específico (um tipo de crença) que é excluída, também é fundamental para a ideia de percepção subliminar: a crença de que se está percebendo X. Trata-se de uma crença que significa a consciência de se estar consciente (percebendo) determinada coisa. A exclusão dessa crença pode ser vista como uma forma específica de falha em notar, reconhecer, identificar, a presença de um estado em si mesmo ou apenas a inexistência de tal estado.<sup>24</sup>O indivíduo que se encontra nesse estado (uma percepção subliminar) não acredita estar vendo ou sentindo o que quer que seja que, posteriormente, pode ter razões para acreditar que tenha percebido. Mas, então, quais razões se têm para afirmar que determinado indivíduo possui um estado que ele mesmo não está consciente (diretamente, pelo menos) de possuir?

### **2.1.1 Blindsight**

---

<sup>24</sup>Refiro-me nesse ponto a reconhecimento enquanto uma habilidade consciente. Deixo de lado a questão sobre a possibilidade da existência de reconhecimento inconsciente de determinadas coisas. De conhecimento tácito, crença tácita, crença inconsciente, crença implícita e não apenas e simplesmente recolhimento, processamento e armazenagem de informação sem ser em formato de crenças e de conceitos, que poderia vir a gerar conceitos e crenças em momentos posteriores ao momento da percepção.

Há uma série de experimentos relacionados ao fenômeno denominado como percepção subliminar (implícita, inconsciente). Um dos mais bem conhecidos é denominado *Blindsight* (WEISKRANTZ, 1997). Nesses tipos de caso, um indivíduo com uma lesão cerebral (no córtex visual) não reporta ver nada em uma porção de seu campo visual (scotoma). Tudo indica a perda da capacidade de formar uma experiência qualitativa em uma parcela de seu campo visual. Nos experimentos em que são situados objetos no espaço que deveriam ser representados dentro dessa porção do campo visual, o indivíduo relata não possuir qualquer percepção sensível relacionada a tais objetos. Entretanto, ao ser solicitado a fornecer uma resposta sobre tais objetos (se de fato há ou não algum objeto naquele lugar, qual a sua forma, orientação, cor, etc.) em um contexto de “resposta forçada” no qual é instruído a não se preocupar em fornecer uma resposta baseada naquilo que, para o próprio indivíduo, parece como um mero palpite, tal indivíduo apresenta uma proporção de acerto acima do esperado para respostas aleatórias, randômicas.

Há várias interpretações e lições que podem ser constatadas a partir de experimentos como esse. Primeiro o que é mais certo e óbvio do ponto de vista do indivíduo, é que não há informação disponível que possa ser acessada para responder as perguntas. É por isso que, segundo o próprio indivíduo, sua resposta não passa de um palpite. O indivíduo não vê, não acredita perceber os objetos em questão sob qualquer forma de experiência qualitativa, fenomenológica. Se ele percebe o objeto, como os resultados do experimento parecem sugerir, o indivíduo não possui acesso (ao menos uma forma de acesso) à informação relacionada a tais estímulos.<sup>25</sup> O conhecimento que lhe falta é, portanto, o conhecimento de estar percebendo tal e tal coisa, presumivelmente por, de fato, não possuir uma experiência sensível correspondente aos objetos dos quais ele recebe informação. Esse conhecimento representa uma crença de autoconsciência. A crença de que se percebe, de que se vê, tal e tal coisa. Como vimos, essa crença é exatamente uma das crenças dispensadas para a percepção de um objeto ou evento pela aplicação da independência lógica à percepção. Desse modo, o fenômeno denominado *blindsight*, se de fato pode ser considerado como um caso de percepção, conta a favor da independência lógica ela mesma. Entretanto, esse exemplo também parece sugerir outras coisas, tal como o fato de que o aspecto fenomenológico, qualitativo (*qualia*), não é realmente necessário para que algo seja percebido.

---

<sup>25</sup>De que outro modo poder-se-ia explicar os resultados repetidamente obtidos em tais testes superando a porcentagem de respostas aleatórias?

Essa mesma desnecessidade parece se aplicar à consciência de algo para que ele seja percebido. A menos que haja restrições no modo como se extrai e processa informação sensorial em casos como o de *blindsight* em comparação com a percepção normal, parece ficar a dúvida sobre a necessidade de haver a existência do aspecto fenomenológico (qualitativo) da experiência, para que algo seja percebido, dado que os mesmos resultados (obtenção de informação e produção de comportamento) podem ser obtidos sem a existência de percepção sensível. E isto vale também para a consciência<sup>26</sup> do próprio objeto para que ele seja percebido, como foi dito anteriormente.

Em vista de tal fenômeno, pode-se questionar o que constitui essencialmente uma percepção pura e simples, e se alguns aspectos da percepção, historicamente tidos como os mais fundamentais (caráter qualitativo e consciência), podem ser dispensados sem que se deixe de receber, processar e usar informações sobre objetos.

A independência lógica, se correta, estabelece a desnecessidade de crenças e conceitos para a existência da percepção. A percepção não é necessariamente constituída de conceitos e crenças, e não pode ser reduzida a eles. A existência de percepções subliminares coloca em questão a própria necessidade da existência do aspecto fenomenológico da percepção para a existência da mesma. Não só está posta em dúvida a necessidade do aspecto qualitativo, como estão em cheque a necessidade e benefício da própria consciência. A percepção subliminar parece dispensar tanto uma quanto o outro para o recolhimento, processamentos e utilização de informação sensorial na geração de *output* (comportamento).

### 2.1.2 Primação

A maioria dos casos de percepção subliminar envolve apresentar a um indivíduo estímulos que são degradados de certo modo. Ou melhor, submetê-lo a estímulos que se encontram em condições limítrofes para seu aparato perceptivo (e.g., objetos que se encontram muito longe,

---

<sup>26</sup>Deve-se notar nesse ponto que não se trata da autoconsciência no sentido da consciência de que se vê, de que se está consciente, de tal objeto (consciência esta que o fenômeno de *blindsight* obviamente dispensa), mas da consciência do próprio objeto em um nível de primeira ordem.



que são muito pequenos, que estão em um ângulo fora do campo de visão, que são expostos em uma fração de tempo muito curta, etc., para que sejam percebidos de modo normal).

Um tipo muito conhecido de fenômeno considerado como percepção subliminar é o chamado *Primação Mascarada* (MARCEL, 1983). Nesses casos, o indivíduo é submetido a um estímulo muito breve (o estímulo mascarado) e em seguida é submetido a outro estímulo (a máscara) que bloqueia a percepção do anterior. Quando o anterior é exibido isoladamente, embora nas mesmas condições (e.g., tempo de exposição), o sujeito do experimento relata a percepção do mesmo. Entretanto, quando o primeiro estímulo é sucedido pelo segundo, pela máscara, o indivíduo só relata ver o segundo estímulo (alvo) e não o estímulo mascarado (prime). Entretanto, verifica-se a influência do estímulo mascarado no desempenho de ações relativas ao estímulo da máscara. Por exemplo, pode-se ter um aumento ou diminuição no tempo necessário para o reconhecimento da máscara dependendo do tipo de estímulo que foi mascarado. Ou o aumento ou diminuição do tempo necessário para responder alguma resposta sobre o alvo dependendo da compatibilidade ou não da resposta apropriada ao estímulo mascarado e ao estímulo da máscara.

As questões suscitadas em relação ao fenômeno de *Blindsight* podem ser levantadas em relação ao fenômeno da *primação*: o indivíduo percebe realmente o estímulo que ele relata não perceber? Se percebe, essa percepção significa que o indivíduo forma uma experiência qualitativa de tal estímulo? Se forma, essa experiência qualitativa pode ser dita consciente? Se não, então de fato é possível a experiência qualitativa sem consciência?

Uma conclusão é óbvia em relação a esses exemplos. Assim como em relação ao fenômeno de *blindsight*, o fenômeno da *primação* deixa claro que não há autoconsciência (na forma do fato de se estar vendo, percebendo, tal coisa) em relação a um estímulo para o qual se possui razões para dizer ter sido percebido no sentido, ao menos, de ter havido recebimento, processamento e utilização de informação para determinação de output – comportamento. Se o indivíduo percebe o estímulo mascarado, ele não crê perceber, não possui a consciência de perceber<sup>27</sup>.

Considerada a aplicação da independência lógica à análise da percepção sensível e comparados os resultados aos casos de percepção subliminar, pode-se dizer que, se tais casos (de

---

<sup>27</sup>Por qual outro motivo ele seria incapaz de relatar a percepção do primeiro estímulo, se não pela falta dessa forma de autoconsciência sobre tal estímulo?

percepção subliminar – *blindsight*, primação) forem considerados como percepção propriamente dita, eles comprovam a plausibilidade da independência lógica em relação a, pelo menos, uma das crenças mais fundamentais relacionadas a todo e qualquer tipo de percepção; a saber: a crença de que se está percebendo tal e tal coisa. Essa é uma crença de autoconsciência, o que prova que a autoconsciência não é necessária para a percepção. E, se a percepção pura e simples for considerada como envolvendo a consciência, isso prova que a autoconsciência não é necessária para a consciência.

Entretanto, os casos de percepção subliminar podem implicar a desnecessidade também do caráter qualitativo para que algo seja considerado como percepção e também da própria consciência. Logo, a percepção pura e simples, que é o alvo aqui - e que significa a percepção descarregada de toda crença, conceito e habilidade cognitiva, não poderia ser tomada como consciente e qualitativa após o processo de esvaziamento progressivo proposto pela independência lógica se não forem encontrados outros motivos ou critérios para que ela seja considerada dessa maneira.

O que é necessário, a partir desse ponto, são critérios positivos para descrever o que conta como percepção, além de uma descrição de quais elementos figuram em um nível fundamental de processamento de informação sensorial. Essa tarefa será dividida em duas partes a começar por descrever os critérios, ou pelo menos alguns deles, para determinar o que deve ou não contar como um caso de percepção sensível.

## **2.2 Critérios para percepção e para consciência**

A consideração de exemplos de percepção subliminar coloca em cheque características tradicionalmente tidas como fundamentais de estados perceptivos. Por que se deveria considerar necessário o aspecto fenomenológico e consciente atrelado a estados perceptivos, uma vez que se pode obter o mesmo resultado de tais estados sem a presença de tais características? Essa é uma questão fundamental para compreender o que deve ser considerado como um estado perceptivo. Quais são as condições necessárias e suficientes que determinam a percepção e a consciência?

O que se pode notar a partir dos exemplos de percepção subliminar é que a pura transferência de informação pode não ser suficiente para constituir um estado perceptivo. Se

considerarmos, como muitos psicólogos fazem, que um estado, para ser perceptivo, implica em que o indivíduo (que vivencia esse estado) seja capaz de relatar a presença desse estado (critério subjetivo), a mera transferência de informação não é suficiente para caracterizar um estado como genuinamente perceptivo, dado que, nos exemplos de percepção subliminar, falta aos indivíduos (de ambos os casos - *blindsight* e primação) a consciência de estar em tais estados, de possuir as informações referentes aos objetos a partir dos quais se extraem os estímulos que justificam a taxa de acerto no contexto de resposta forçada.

Por outro lado, se a pura transferência de informação for considerada como critério suficiente para a presença de um estado perceptivo, desconsiderando a necessidade da capacidade de relatar por introspecção - critério objetivo, uma vez que o indivíduo se comporte de modo que só pode ser explicado recorrendo à ideia de que informação sobre o objeto em questão foi recolhida e utilizada (como é exatamente o caso dos exemplos de percepção subliminar recentemente trabalhados) outros dilemas são criados.

Primeiro, na falta de um comportamento observável, não se pode recorrer a esse princípio. Pode-se ter percepção sem comportamento observável, mas não se pode ter um comportamento observável, que seja exclusivamente explicado de modo plausível recorrendo à assunção do recebimento e utilização de informação, sem que deixe de ser considerado como percepção. A menos que se diga que tal comportamento seja puro reflexo, o que não pode ser o caso nos exemplos de percepção subliminar mencionados. Entretanto, o mesmo critério objetivo, que funciona para a caracterização de um estado mental como percepção, não funciona para a caracterização do mesmo estado mental como consciente, pois é possível haver um comportamento observável que seja oriundo de um estado perceptivo inconsciente que seja indistinguível do comportamento de um estado perceptivo consciente.

Outro problema com o critério objetivo é determinar que tipo de transmissão de informação deva ser considerado como constituidor de experiências perceptivas. Há inúmeros exemplos de estados de um indivíduo que carregam informação sobre objetos externos sem que devam ser considerados como exemplos de estados mentais e perceptivos. Se enquadrarmos nesses casos as reações alérgicas, os processos digestivos, entre outros.

### **2.3 Negação de teorias de ordem superior da consciência**

O que é a consciência? O que faz com que um estado seja consciente? Há uma dicotomia crucial entre duas correntes que buscam responder a essas questões. Trata-se da oposição entre teorias de ordem superior da consciência e teorias de primeira ordem da consciência.

No que diz respeito às teorias de ordem superior da consciência, pode-se dividi-las em dois grupos: as teorias da consciência em termos de um estado de ordem superior em formato quase perceptivo, como um sentido interno, e as teorias de ordem superior fundamentadas em um pensamento de ordem superior. Ambas correntes se alinham sob a perspectiva de que o que faz com que um estado mental seja consciente é a consciência que o indivíduo possui do estado em questão (i.e., um estado mental de ordem superior que se dirige ao estado de primeira ordem).

Entretanto, discordam do que constitui tal estado e de suas características principais. Nas teorias em termos de um “sentido interno”, o estado de ordem superior que se dirige ao estado de ordem inferior assume um formato quase perceptual. Trata-se de um mecanismo mental que se assemelha a um órgão perceptual capaz de varrer, monitorar, escanear os estados inferiores. Já de acordo com as teorias da consciência em termos de um pensamento de ordem superior, o que faz com que um estado seja consciente é a consciência que o indivíduo possui deste estado através de um pensamento que se dirige ao estado de ordem inferior.

As raízes históricas dessas duas formas de compreender a consciência, que pertencem à mesma família, podem ser traçadas até a filosofia antiga. Há razões para acreditar que já em Aristóteles está presente (um indício histórico) esse modo de compreensão (CASTON, 2002). E não são poucos os autores que estão associados ao longo da História da Filosofia, como aqueles que aderem a uma forma ou outra dessa linha de interpretação da consciência em termos de estados de ordem superior. Algumas citações podem fornecer uma ideia desse caminho. De acordo com Aristóteles:

**“se nós percebemos, nós percebemos que percebemos, e se pensamos, que pensamos” (Nichomachean Ethics 1170a32).**

Essa passagem sugere que Aristóteles mistura elementos de uma teoria da consciência enquanto percepção de ordem superior e de uma teoria da consciência enquanto pensamento de ordem superior (CASTON, 2002). Já em Locke encontra-se a seguinte definição:

**“Consciência é a percepção do que se passa na própria mente”, Essay Concerning Human Understanding (bk. II, chap. 1, sec. 19).**

As ideias de Locke se dirigiam mais diretamente a uma comparação da consciência com a ideia de uma “percepção interior”, pois ele utilizou o termo “*internal sense*” que seria posteriormente utilizado e transformado por Kant.

Para Descartes:

**“Nenhum pensamento pode existir em nós do qual nós não estejamos conscientes no exato momento em que ele existe em nós” (1964–1975: VII, 246 (Fourth Replies)).**

As ideias de Descartes descrevem a consciência de um modo talvez mais próximo das teorias de pensamento de ordem superior, mas os argumentos que ele usa (transparência, imediaticidade, entre outros) são características de ambas as teorias e mesmo de teorias adversárias.

Para Brentano:

**“todo ato mental apreende [a si mesmo] incidentalmente” Brentano, Franz (1973/1874:128). *Psychology from an empirical standpoint.***

Em seguida, no rastro histórico dessas teorias, pode-se dizer que se deve a Kant (1781), o fato de ser utilizada a expressão “sentido interno” (*inner sense*) ao se referir a teorias da consciência, enfatizando-se assim o aspecto sensorial que caracteriza as teorias da percepção de ordem superior. É possível incluir mais nomes nessa lista de antepassados das teorias de ordem superior, inclusive o de Russell (1912), que possivelmente endossa uma perspectiva semelhante à de Locke. Quanto aos autores contemporâneos de maior expressividade que representam as teorias de ordem superior da consciência (percepção e pensamento), podem ser mencionados Armstrong (1968, 1999) e Lycan (1996) como os principais representantes de teorias da percepção de ordem superior, e Rosenthal (1986, 1993, 2005) como principal proponente de teorias de pensamento de ordem superior.

Do outro lado do debate, se opondo às teorias de ordem superior, se encontra Dretske (1993, 1995), como o melhor exemplar de uma teoria de primeira ordem da consciência e Tye (1995, 2000). Nessas teorias, um estado consciente consiste simplesmente ser um estado em virtude do qual se está consciente de alguma coisa, ou de que alguma coisa seja o caso (transitividade aplicado ao estado e não à criatura consciente).<sup>28</sup> Ou seja, um estado é consciente

---

<sup>28</sup> O sentido de “transitividade” aqui possui o significado gramatical. Trata-se da ideia de que o estado mental demanda um conteúdo, um complemento, que significa aquilo que é intencionado pelo estado e que é o conteúdo da consciência do indivíduo. O estado faz o indivíduo estar consciente de seu objeto (de seu conteúdo), mas não necessariamente do próprio estado, ou de seu conteúdo enquanto conteúdo de um estado.

se é um estado de consciência transitiva. Assume-se que toda experiência é consciente, mesmo que o indivíduo que vivencia tal experiência não esteja consciente da experiência ela mesma (de ter tal experiência).

Entende-se uma experiência perceptiva não conceitual (não epistêmica) como sendo consciente e independente de qualquer crença ou conceito específico que o indivíduo precise ter sobre aquilo que ele percebe para que isto seja percebido.

A experiência é independente de qualquer crença, ou conjunto de crenças, para que se consuma como experiência consciente. A experiência perceptiva é considerada como possuidora de uma estrutura não proposicional em seu nível mais básico, e assim também é a consciência nesse nível. Há, entretanto, uma restrição de disponibilidade da informação presente em estados perceptivos para o controle global, ou para a racionalização. Para que o nível perceptivo seja classificado do modo dito, é necessário que a informação que há nele esteja disponível para um processamento central<sup>29</sup>, ponto que é abolido por Bermúdez (1998) ao postular a ideia de conteúdo não-conceitual autônomo (princípio da autonomia)<sup>30</sup>.

Podemos, então, formalizar as definições de consciência que sintetizam ambas as correntes opostas. De um lado, as famílias de teorias de ordem superior da consciência que, de um modo geral, possuem duas vertentes e se alinham sob uma mesma perspectiva. E, do outro, as teorias de primeira ordem que adotam uma perspectiva oposta. Pode-se traçar, então, uma oposição diametral entre essas definições; uma incompatibilidade de aspectos fundamentais de ambas as definições da consciência.

Segundo a definição de consciência dada por uma teoria de segunda ordem, de ordem superior (*higher-order theory of consciousness*), pode-se dizer que:

1) Um estado (mental) é consciente se o dono desse estado está consciente de estar nesse estado, ou consciente dele - do estado. (ARMSTRONG, 1980).

Já de acordo como uma definição da consciência de primeira ordem, diz-se que:

---

<sup>29</sup>Ver capítulo 2, p. 15.

<sup>30</sup>Ver capítulo 5, 5.1.2. Independência lógica radical: princípio da autonomia.

2) Um estado mental é consciente se ele faz o seu “dono” estar consciente de alguma coisa (não importa se é uma coisa – objeto ou evento - ou fato sobre o mundo ou de si mesmo). (DRETSKE 1969, 1993, 2000),

Uma consequência da segunda definição, (2), é que:

2.1) Pode-se estar consciente de coisas (mas também fatos) das quais não se está consciente de estar consciente delas.

Mas é claro que, se você assume a verdade da primeira definição, (1), não se pode assumir a verdade de (2.1) sem que se chegue a uma contradição, o que mostra a incompatibilidade irreconciliável de ambas teorias. Como se pode estar consciente de algo do qual não se está consciente de estar nele, se o que faz com que algo seja consciente é que o indivíduo está consciente dele, ou de estar nele?

Nesse ponto, vale recordar que o caminho que Dretske utiliza para chegar a uma teoria de primeira ordem da consciência é a independência lógica. Ao propor que a visão (e a percepção de modo geral – audição, tato, etc.) é independente em relação a qualquer crença e conceito específico sobre o seu próprio conteúdo, conclui-se que uma das crenças excluídas por esse critério é a de que se está vendo o objeto ou evento em questão (DRETSKE, 1969). E esta é uma crença que qualifica como introspecção (autoconsciência) em ao menos uma de suas formas.

Uma premissa implícita nessa caracterização e que completa o raciocínio pode ser observada quando se fala que, em ver, perceber, um objeto ou evento, se implica estar consciente desse objeto ou evento. Então, há a possibilidade de derivar a ideia de que é possível se estar consciente de coisas (objetos e eventos) das quais não se está consciente de estar consciente delas (de percebê-las) no momento em que as percebe (2.1). Neste ponto, parece se ter apreendido algo realmente valioso sobre a natureza da consciência em si mesma e adquirido um poderoso conceito para compreender vários fenômenos relacionados.

Em suma, o caminho que leva da independência lógica à compreensão de um aspecto fundamental da percepção é aquele que permite definir estados não conceituais (não epistêmicos) e este caminho se insere na linha da Filosofia da Percepção com a finalidade de uma separação decisiva entre percepção e crença. Esse ponto é, então, utilizado para compreender a experiência consciente em si mesma e aquilo que constitui o cerne de uma teoria de primeira ordem da consciência.

Entretanto, é fundamental notar nesse estágio que a independência lógica, se tomada como verdadeira, garante uma independência da percepção e, portanto, da consciência, exclusivamente em relação a crenças. Nesse sentido, esse movimento nos avaliza apenas uma negação das teorias de ordem superior da consciência em termos de pensamentos de ordem superior, mas não constitui uma negação direta, por si só, das teorias de ordem superior da consciência em termos de um sentido interno (*inner sense*).<sup>31</sup> Essa negação vem de modo indireto, através, por exemplo, do tipo de caso angariado para comprovar a veracidade de (2.1) (DRETSKE, 1993; ROSENTHAL, 2009).

Mesmo que um defensor de uma teoria de ordem superior da consciência em termos de estado perceptual (ou quase perceptual) assuma uma posição conceitualista sobre o conteúdo da percepção, posição segundo a qual perceber algo consiste em possuir um conceito ou uma crença sobre esse algo, no caso de Armstrong, uma tendência a crer, e isto sendo contrário ao que é estabelecido pela independência lógica, não há uma interferência direta sobre a alegação estrita do aspecto perceptual de ordem superior da teoria de Armstrong (1968).

Uma abordagem conceitualista da percepção não é uma decorrência necessária da teoria de ordem superior em termos perceptuais.<sup>32</sup> Em teorias desse tipo, o indivíduo não apenas possui estados perceptivos de primeira ordem considerados como geradores de conteúdo analógico, não conceitual, mas também possui uma faculdade na forma de um sentido interno que monitora os estados de primeira ordem e gera um conteúdo de ordem superior também não conceitual e analógico de algumas das representações do estado anterior.

Desse modo, pode-se traçar um limite conceitual da capacidade da independência lógica em funcionar como um argumento contra uma das famílias das teorias de ordem superior. Isso possibilita, inclusive, a identificação de formas de autoconsciência que não sejam amparadas na posse de conceitos e que estejam presentes, assim como o que foi feito com a consciência em si mesma, em estados que são independentes de todas as habilidades cognitivas despojadas pelo simples ver como necessárias para a percepção e consciência (ver que, ver como, ver quem, ver quando etc.)

---

<sup>31</sup>Entretanto, existem outros argumentos que colaboram com a negação das teorias da consciência em termos de uma percepção de ordem superior. Tal como a inexistência de uma fenomenologia característica relativa aos estados de segunda ordem (a transparência da mente para si mesma).

<sup>32</sup>Denomino aqui uma abordagem conceitualista da percepção aquela segundo a qual a estrutura da percepção é constituída essencialmente por conceitos.



## 2.4 Autoconsciência Proposicional

Uma vez estabelecida, através da independência lógica, independência de estados mentais, perceptivos e conscientes em relação a qualquer crença sobre seu próprio conteúdo, sobre o conteúdo do próprio estado mental, que é um critério que ajuda a determinar o que é a percepção e a consciência em um nível mais básico, chega-se à questão sobre o que constitui a autoconsciência - a consciência que a mente possui de si mesma, a introspecção<sup>33</sup>. A partir do que foi dito pode-se dizer que: I - Há estados conscientes em que o proprietário do estado pode não estar consciente de estar neles, de possuí-los. II – Esses estados possuem características específicas (tais como um aspecto fenomenológico, a disponibilidade para controle global, a coleta de informação por receptores adequados e o processamento de tal informação). Pode-se, então, propor as seguintes questões:

- I. Quais são, então, as características da consciência que a mente possui de si mesma?
- II. Quais características a autoconsciência possui que são semelhantes às características da consciência e da percepção em seu nível mais básico?
- III. E quais características da autoconsciência não se assemelham às da consciência pura e simples?

Para sintetizar as questões acima sob um ponto de vista específico, pode-se dizer que: dado que se pode discernir entre consciência de objetos, propriedades, eventos e fatos, qual dentre essas formas melhor caracteriza a introspecção?<sup>34</sup> Um modo de responder essa questão é considerar que

---

<sup>33</sup>No presente trabalho utilizarei os termos: introspecção, autoconsciência e consciência de si como sinônimos, expressando a ideia geral do conhecimento que a mente possui de si mesma. Entretanto, pode-se pensar a introspecção, sob outra perspectiva, como envolvendo formas reflexivas ou conceituais de autoconsciência em contraposição a uma visão pré-reflexiva de autoconsciência, que funcionaria em sentido tácito, não temático, não explícito.

<sup>34</sup>Enquanto objetos e eventos concebidos como espaço-temporais, (e.g., objeto: um carro; evento: um carro se movendo), e propriedades (e.g., o movimento do carro) podem ser percebidos sob a perspectiva de uma teoria não conceitualista da percepção (o tipo de teoria que afirma a existência de conteúdo não-conceitual), fatos (que o carro está se movendo) não podem ser compreendidos por um indivíduo sem a posse dos conceitos que o constituem (e.g., o conceito de carro e de movimento).

os traços principais da introspecção se assemelham mais à consciência de fatos e que, portanto, assumem um formato conceitual, proposicionalmente articulado.

É necessário, então, mostrar quais argumentos corroboram esta abordagem e especificar o modo como eles negam uma vasta tradição em História da Filosofia que remonta a autores como Locke, Armstrong, Lycan entre outros, denominada teorias de ordem superior da consciência em termos de um estado quase perceptivo<sup>35</sup>. Essa tradição considera o acesso que a mente possui a si mesma como uma espécie de sentido interior, imediato, transparente e inefável.

Uma abordagem desse tipo pode ser encontrada em Dretske (1994, 1995). Dentro dessa perspectiva, o modo de responder às questões sobre a autoconsciência que foram acima relacionadas, é compreender que a introspecção possui um formato conceitual, proposicional e caracterizada aos moldes de uma experiência deslocada. Esta experiência é, em certo sentido, indireta (como a percepção de seu peso - um fato - através da visão da balança – um objeto e suas propriedades).

Nesse sentido, a autoconsciência é compreendida como uma metarepresentação. É necessário que se obtenha os conceitos relativos ao fato de se estar consciente, percebendo, tal e tal coisa. Esse tipo de estado requer um nível de aprendizado, de domínio conceitual (e.g., condição de generalidade) e é tipicamente caracterizado em psicologia e ciências cognitivas como associado à determinada fase do desenvolvimento humano, por volta de quatro anos idade, no qual a criança adquire a capacidade de “ler mentes”, interpretar o comportamento de outros indivíduos em função das crenças e intenções dos mesmos.<sup>36</sup> Nessa mesma linha, e exatamente por esses motivos, a autoconsciência é raramente estendida a animais não humanos.

#### **2.4.1 Meta-representação / Percepção deslocada**

Em termos de uma teoria representacional de estados mentais, um modo de descrever a consciência que a mente possui de si mesma é considerá-la como uma forma específica de

---

<sup>35</sup>Ver esse capítulo, seção 2.3.

<sup>36</sup>Ver Flavell (1988) e Wellman (1990).

representação. Essa forma se distingue, por exemplo, da representação de objetos e eventos externos, como é o caso da percepção simples. Pois, meta-representar significa mais do que simplesmente representar algo. E significa também mais do que apenas representar uma representação.

A percepção e, em especial, seu caráter qualitativo, podem ser compreendidos nos termos de uma teoria representacional como constituídos de conteúdos intencionais, ou seja, propriedades representadas de um objeto representado. Já a consciência que a mente possui de si mesma é, portanto, em termos representacionais, uma metarrepresentação, o que significa que ela é uma representação de uma representação *como* uma representação.

Para compreender o que isso significa é necessário compreender o que significa perceber uma coisa *como* uma coisa ou outra, e entender o modo como essa forma de percepção se aplica ao próprio conceito de representação. “Representar como” significa: 1) capturar um aspecto adverbial (representar o mundo como sendo de determinado modo) do ato de representar, ver, perceber etc. (viu o felino como um gato, viu a árvore como um cedro), e 2) categorizar, enquadrar, classificar, reconhecer, identificar algo como uma coisa ou outra, ou seja, significa, no mínimo, reidentificar esse algo como algo para o qual já se possuiu uma experiência prévia e, nesse sentido, envolvendo necessariamente a memória, compreensão e significado em algum nível.

No caso específico da meta-representação (representação de uma representação como uma representação) é necessária não uma experiência como um conceito demonstrativo - que poderia ser o caso de um ver como a partir de uma percepção simples, de um conceito fenomenológico -, mas sim um conceito mais sofisticado. Trata-se de um conceito específico, o conceito de representação. Nesse sentido, não basta, por exemplo, representar uma foto (uma representação) como um pedaço de papel, ou como um objeto material pesando dois gramas. É necessária uma representação da foto como uma representação. Se olho para minha foto, ou para a minha imagem no espelho, sem saber que se trata de uma representação, então eu não meta-represento. Se, entretanto, olho para uma foto sabendo que se trata de uma foto, ou para um espelho sabendo que se trata de uma representação, represento (olho) para uma foto, ou uma imagem refletida (uma representação), representando-a especificamente como uma representação. Como isso se aplica à introspecção ela mesma?

Meta-representar, nesse caso, envolve o indivíduo estar consciente de fatos representacionais sobre si mesmo, sobre o próprio indivíduo. Quando se toma consciência da própria percepção ou pensamento como veículos representacionais que representam elementos externos, ou que simplesmente representam uma coisa qualquer (mesmo que essa coisa não exista - como no caso de uma alucinação, uma miragem etc.), toma-se consciência de algo sobre si mesmo. A introspecção, nesse sentido, coloca o indivíduo em “contato” consigo mesmo (com fatos sobre si mesmo) a partir da percepção que, por sua vez, o coloca em contato com o mundo externo (ou, simplesmente, com representações sem um tipo de correspondência com o mundo externo).

Os únicos objetos com os quais se tem contato, possui consciência deles, quando se tem consciência de si a partir da percepção propriamente dita, são objetos externos ao próprio indivíduo na medida em que constituem o conteúdo da própria percepção. Ou os conteúdos representacionais são internos ao indivíduo, mas “externos” sobre um ponto de vista meta-representacional, no sentido em que são percebidos de modo indireto, como a dor, a fome, a sensação de calor e outras sensações características da propriocepção. Ou seja, quando o indivíduo sabe que está com fome ou sede, ele “percebe”, sabe, algo sobre si mesmo não por um contato direto com o próprio estado qualitativo (a sensação de fome ou sede nesse caso), mas por uma consciência factual sobre tais estados; ou seja, uma representação conceitual que captura um fato sobre si mesmo e que, nesse sentido, depende dos conceitos que são necessários para caracterizar, especificar, reconhecer, o fato em questão (conceitos como o de “eu”, “fome”, “sede” e de “estar”).

Nesse sentido, a introspecção deve ser dita transparente<sup>37</sup>. Ou seja, esta concepção sobre a autoconsciência deve ser capaz de assimilar o fato de que o indivíduo possui um acesso sobre si mesmo que não revela para si próprio as propriedades do estado mental no qual ele se encontra (e.g., o estado de ver azul), na perspectiva de um estado de segunda ordem se referindo a um estado de primeira ordem, ou seja, de ordem inferior.

Uma razão disso é que a percepção deslocada aumenta o número de fatos dos quais um indivíduo está consciente sem aumentar o número de objetos que ele percebe. A meta-representação nesse sentido pode ser comparada a uma percepção deslocada, uma percepção

---

<sup>37</sup>Ver capítulo 3, seção 3.1.3.

indireta: conhecimento de fatos (mentais) internos via consciência de objetos (físicos) externos, e não uma consciência de coisas de experiências internas. Nesse sentido é que ela pode ser dita indireta.

A introspecção não se assemelha, portanto, a um olhar para dentro, um escaneamento dos próprios estados mentais via algum tipo de órgão sensorial. De fato, ela implica que seria impossível possuir autoconsciência por “olhar para dentro”. O que se encontra dentro, nesse caso, é o veículo da representação (o cérebro) e não o fato a ser representado (a experiência ou pensamento em questão). Uma percepção deslocada é caracterizada pelo fato de que o objeto da percepção (o particular espaço temporal), que constitui aquilo que é diretamente visto, carrega informação (via inferência) sobre aquilo que não pode ser percebido de modo direto.

Uma percepção deslocada se baseia na distinção fundamental entre uma percepção de objetos (uma consciência de coisas) e uma percepção de fatos (consciência de fatos). No primeiro caso, pode-se perceber e, portanto, estar consciente de objetos e eventos, espaço-temporais, sem conceitos e proposições pra compreender e dar significado para aquilo que se vê. Ou seja, pode-se se ter percepção de objetos sem a percepção de fatos a eles relacionados. No segundo caso, também é possível possuir a percepção de fatos sobre determinados objetos sem possuir a percepção direta dos objetos aos quais se referem tais fatos. Por exemplo, pode-se saber que o que há dentro de uma lata são alcachofras não por ver elas mesmas, mas por ler e, portanto, ver o rótulo na lata. Do mesmo modo, pode-se assistir aos jornais para ver o que está acontecendo no outro lado do mundo. Pode-se olhar o velocímetro do carro para saber a velocidade do veículo, o mostrador de gasolina para saber quanta gasolina há no tanque, e olhar mostrador da balança para saber o próprio peso.

Percepção de objetos e percepção de fatos estão obviamente relacionados, mas são independentes. Pode-se ter uma sem a outra ou pode-se ter ambas conjuntamente. A Introspecção assume a forma de uma experiência deslocada, porque aquilo que é o objeto ou propriedade percebido (os) não é uma propriedade da percepção, ou da experiência perceptiva, mas algo ao qual tal percepção está relacionada.

Dado que, de acordo com uma teoria representacional, todos os fatos mentais são fatos representacionais, pode-se dizer que o conhecimento introspectivo é, portanto, uma representação (conceitual) de uma representação – do fato de que uma coisa é uma representação ou tem um

conteúdo representacional, uma experiência disso, um pensamento daquilo, como uma representação de um ou outro.

Desse modo, pode-se dizer que há uma dependência lógica desencadeada pela descrição do estado no qual o indivíduo se encontra em relação à posse de conceitos relacionados ao conteúdo de tal estado (Ver capítulo 1). Se o indivíduo sabe que está percebendo azul, identificou sua própria experiência visual como a experiência de algo azul, isto implica que ele acredita (sabe) que está tendo uma experiência – uma percepção, um estado consciente. Isso implica o indivíduo sabe o que significa algo ser azul. Implica também que ele possui um conceito sobre si mesmo, um modo pelo qual ele pensa sobre si mesmo.

No caso da autoconsciência compreendida em termos conceituais e interpretada aos moldes de uma percepção deslocada, ainda há mais um mecanismo cognitivo que é necessário para a sua realização. Trata-se daquilo que pode ser denominado como crença conectora. Para Dretske (1995) quando um indivíduo sabe (acredita) que o carteiro chegou por ouvir o cachorro latindo, isto obviamente se configura como um caso de percepção deslocada. E, para que isso seja possível, é necessário que se possua a crença que conecta aquilo que é percebido diretamente (o latido do cachorro) com o que não se pode perceber de modo direto, mas apenas indiretamente (que o carteiro está chegando).

Uma crença conectora é uma crença sobre a relação entre algo que é percebido e algo que não é percebido da mesma maneira. Este é o propósito dos recursos conceituais na caracterização da autoconsciência enquanto uma experiência deslocada e enquanto uma meta- representação. O propósito de captura de um fato, sem a percepção direta dos objetos e eventos relacionados ao fato em questão, demanda uma crença que relacione o que se percebe fenomenologicamente com a aquilo que não é percebido do mesmo modo. Para que esse seja o caso é preciso aprendizado da correlação confiável entre uma coisa e outra.

É preciso a crença de que algo funciona como um sinal confiável (ou seja, carrega informação) sobre outra coisa. A comparação da consciência de si com a percepção deslocada nesses termos pode parecer contrariar características que comumente se atribui à autoconsciência. Trata-se do caráter imediato do acesso que o indivíduo possui sobre sua própria mente. A partir disso, pode-se questionar: como (se a consciência que alguém possui sobre si mesmo assume o

formato de uma percepção deslocada, uma inferência, a partir de algo que se percebe sobre coisas que não se percebe de modo direto, mas sim deslocado) é possível possuir o tão falado acesso imediato e privilegiado sobre sua própria mente? Há alguns problemas com essa comparação que, quando esclarecidos, têm o papel de acomodar a ideia clássica de um acesso imediato e direto do indivíduo sobre sua própria mente à perspectiva da autoconsciência compreendida em termos conceituais e na forma de uma percepção deslocada.

#### **2.4.2 Acesso privilegiado e autoridade da perspectiva de primeira pessoa**

De acordo com a teoria sobre a autoconsciência, introspecção, consciência de si, em termos conceituais e proposicionais, desenvolvida por Dretske (1995), desfrutamos de consciência direta e, portanto, de uma autoridade única sobre aquilo que está em nossa mente, sobre o que experienciamos, pensamos e sentimos. Possuímos aquilo que pode ser descrito como autoridade de primeira pessoa. Nesse ponto, não há nada de novo nessa teoria sobre a natureza da autoconsciência. Trata-se de um modo tradicional de compreender o acesso que o indivíduo possui sobre seus próprios estados mentais, o que obviamente não implica que ele possua acesso a todos seus estados mentais. Se não há consenso absoluto sobre o grau de tal autoridade e o modo do acesso privilegiado, há amplo acordo sobre a ideia de que o modo como um indivíduo possui acesso aos próprios estados mentais é radicalmente diferente do modo como possui acesso aos estados mentais de outros, e outros ao dele.

Entretanto, isso parece ser contraditório ou, ao menos, conflitante em alguma medida, com uma teoria externalista sobre autoconhecimento. A fonte da autoridade de primeira pessoa em uma teoria representacional se baseia no fato de que um estado, que representa o mundo de determinado modo, não carrega informação de que ele representa o mundo (de que ele está funcionando corretamente, do modo como deveria funcionar; ou do modo que ele funcionaria caso funcione de acordo com a função para a qual ele foi selecionado para desempenhar).

Um estado representacional pode fornecer a fonte da autoridade de primeira pessoa porque carrega informação de como o mundo está sendo representado, de como o mundo seria caso o sistema representacional que constitui o estado esteja funcionando de modo apropriado. Essa informação só está disponível para o dono do próprio estado, para o indivíduo que se encontra em

tal estado, e não para um indivíduo externo. É por isso que, para que se perceba o que significa o estado que representa o mundo de determinada maneira, o dono do estado não precisa olhar para o sistema representacional ele mesmo e para o próprio mundo para ver como essas duas coisas estão interconectadas, ou seja, para ver qual é o significado do estado representacional (aquilo a que ele se dirige e como ele o representa).

O indivíduo, ao olhar para o mundo, está em um estado que carrega informação sobre ele mesmo, sobre o próprio indivíduo, sobre si próprio, sobre o modo como ele está representando o mundo. Embora o estado não carregue necessariamente informação sobre o mundo (pode ser uma alucinação, uma miragem etc.), carrega necessariamente informação sobre como ele representa o que quer que ele represente.

O estado no qual o indivíduo se encontra tem a função de representar o mundo, mas carrega informação sobre o próprio indivíduo que se encontra em tal estado. Não é necessário qualquer outro conteúdo representacional para obter autoconsciência que não aquele do próprio estado (aquilo que ele tem a função de representar).<sup>38</sup> Um estado representacional, que não carrega informação sobre X, aquilo para o qual ele foi selecionado para representar, ainda assim carrega informação sobre: **1)** si próprio, sobre o indivíduo que ocupa tal estado, **2)** sobre como o mundo seria caso a representação fosse verdadeira, **3)** sobre como as coisas aparecem para o indivíduo em questão.

Desse modo, o “passo” intermediário que caracteriza a percepção deslocada. No caso do latido do cachorro que denuncia a chegada do carteiro, o próprio latido, não precisa ser verdadeiro.<sup>39</sup> Não é possível saber que o carteiro chegou, caso o indivíduo se engane sobre o fato de que o cachorro está latindo. Se o cachorro não estiver de fato latindo, se for um engano, a percepção deslocada não se verifica; não pode haver conhecimento de que o carteiro chegou, porque essa informação simplesmente não está disponível.

Entretanto, quando o estado intermediário é ocupado pelo próprio indivíduo, ele não precisa ser verdadeiro para carregar informação sobre o fato alvo (i.e., como o próprio indivíduo está representando as coisas). O estado representacional carrega necessariamente essa informação.

---

<sup>38</sup>Esse é um motivo pelo qual essa teoria parece se adequar tão bem ao aspecto diáfano da mente, à sua transparência para si mesmo e à analogia da consciência de si com a percepção deslocada em um sentido meta-representacional.

<sup>39</sup>Exemplo citado por Dretske (1995) e desenvolvido na sessão 2.4.1 desse trabalho.



Dessa forma, se a autoconsciência é compreendida em termos inferenciais, trata-se de uma peculiaridade, pois a premissa não precisa ser verdadeira para a que a conclusão seja verdadeira.

E também a crença conectora não pode ser falível. Inferir a partir da percepção de algo, representação intermediária, que se está representando algo de certo modo, que as coisas lhe aparecem de certo modo (e.g., como azul, redondo etc.) não pode ser falsa no que diz respeito à aparição para si mesmo, ou seja, a crença conectora: X – objeto, evento etc.- aparece de tal e tal modo para S (para si próprio). Assim, a inferência relacionada à percepção deslocada no caso da introspecção não pode falhar. Ou seja, de modo geral, a (s) premissa (as) não precisa ser verdadeira (s) e a inferência não pode falhar. A conclusão é sempre correta: S (o próprio indivíduo) representa as coisas de tal e tal forma.

Essas duas características peculiares seriam aquilo que acomoda a característica do acesso privilegiado e direto que um indivíduo desfruta em relação aos seus próprios estados no que diz respeito à interpretação da autoconsciência em termos conceituais, na forma de uma percepção deslocada, uma meta-representação. Dado que a imediaticidade e o acesso direto são aquilo que, de modo habitual, responde pela autoridade da perspectiva de primeira pessoa, essa é a forma pelo qual as coisas se encaixam na perspectiva da presente teoria.

Isso se manifesta na assimetria verificada no fato de que, na perspectiva de terceira pessoa, são necessárias duas fontes de informação para descobrir o que significa um estado P no qual o indivíduo se encontra: 1) Olhar para o indivíduo enquanto ele representa o mundo – ao ocupar o estado P – para ver se ele está fazendo o trabalho de modo correto e 2) olhar para o mundo ele mesmo para ver como o mundo é enquanto o indivíduo está em um estado P que é o que relaciona o indivíduo ao mundo de certa maneira. Já na perspectiva de primeira pessoa, o indivíduo só precisa olhar para o mundo pra saber o que P (o estado em questão) significa. Mesmo que o estado não seja verídico, ele carrega informação de como está representando o mundo, caso o estado estivesse de fato representando o mundo.

Sob este ponto de vista, todo sistema representacional possui a informação que é necessária para introspecção (a informação sobre qual é o significado de um estado de si próprio que representa o mundo de determinado modo). Todo estado possui informação de como ele representa o mundo. Entretanto, isto não implica que todo sistema representacional possua introspecção, pois é preciso extrair essa informação. É preciso estar em posse dos conceitos apropriados para executar esse procedimento. O que é necessário é uma crença, o poder de meta-representar, o poder de

representar a si mesmo, ou alguns de seus estados internos, como representando o que eles têm a função de representar.

### 2.4.3 Externalismo e *InnerSense*

Uma teoria externalista em termos representacionais compreende que aquilo que determina os fatos mentais não são suas características internas e intrínsecas aos próprios estados mentais, mas as relações que esses estados mantêm com elementos externos (sua função representacional). Portanto, se a introspecção deve ser compreendida como a percepção dos próprios estados mentais, como é possível “olhar”, perceber, tais estados se o que constitui tais fatos é parcialmente determinado por elementos que se encontram externos à própria mente?

Para John Locke (1700), a reflexão, o que estamos chamando aqui de introspecção, é um tipo de sentido interno (*inner sense*) que nos torna conscientes dos nossos próprios estados mentais, estados nos quais estamos engajados. Através desse sentido (quase-perceptual) é possível acompanhar e escanear as próprias sensações (propriocepção e exterocepção) e pensamentos. O modo como se obtém tal conhecimento possui, portanto, características análogas ao modo como podem ser monitorados objetos externos com os próprios olhos. Assim a reflexão se dá aos moldes de um órgão sensorial.

Na terminologia contemporânea, a reflexão pode ser dita, nesse sentido, como um estado de ordem superior voltado para os próprios estados mentais. E o acesso que se possui sobre os estados mentais é direto, ou seja, não é mediado por qualquer outra instância representativa. Adquire-se conhecimento factual da experiência particular que se tem pelo acesso consciente direto, não mediado, da própria experiência. É por isso que a metáfora de um sentido quase-perceptual se justifica, porque se aprende pela experiência da experiência; um modo analógico de processamento de informação de seus próprios estados. O conhecimento factual das próprias experiências não é ele mesmo o acesso a essas experiências, mas sim fruto de um modo de acesso mais básico que é um mecanismo de prestar atenção e monitorar seus próprios estados mentais.

Um problema fundamental com este tipo de teoria, de acordo com Dretske (1995), é que ela não condiz com um dos aspectos que parecem ser fundamentais da introspecção: a recém-

mencionada transparência.<sup>40</sup> Se se possui uma forma de acesso aos nossos próprios estados mentais, de modo que possibilita perceber a experiência perceptiva ela mesma, como explicar o fato de não haver qualquer fenomenologia específica da experiência de tais experiências? Por que toda qualidade que se encontra na percepção é a qualidade dos objetos representados (externos ou internos)? Por que não há uma fenomenologia específica correspondente aos estados perceptivos eles mesmos?

Uma teoria representacional da mente compreendida em termos externalistas tem a intenção de solucionar esse problema. Se aquilo que determina o estado mental não é constituído apenas por elementos internos a mente, mas pela relação que ela mantém com elementos externos, os fatos representacionais que constituem a mente ela mesma, não podem ser acessados via percepção interna, porque simplesmente não é na mente onde eles se encontram. Se a introspecção, a consciência que a mente possui de si própria, fosse alcançada desse modo, de acordo com uma teoria representacional, é possível dizer que seria como tentar determinar se um indivíduo é um pai ou cidadão dos Estados Unidos com o auxílio de espelhos (DRETSKE, 1995, p. 41).

As representações são internas, mas, percebê-las, de acordo com uma teoria externalista da autoconsciência, não lhe dirá o que precisa ser sabido para se atingir consciência do que e como se está representando o que quer que se esteja representando. Ou seja, a ideia de que o conhecimento da mente sobre si mesma se dá na forma de uma percepção de ordem superior, não mostra como se atinge o que é necessário para chegar a tal conhecimento. Apenas “olhar” para os próprios estados mentais não lhe diria o que é necessário saber para possuir conhecimento da própria mente. O conhecimento que constitui o conhecimento da mente sobre si mesma é o conhecimento de como se representa o que se representa; conhecimento sobre o que uma representação significa, o que ela diz.

Para ajudar a caracterizar essa ideia, pode-se pensar na mente comparando-a com um instrumento representacional como um velocímetro analógico. Suponha que não há números impressos no velocímetro calibrando o significado de cada posição do ponteiro, e não há qualquer outra legenda que permita saber qual é a função representacional do instrumento (e.g., Km/h). Como é possível para um observador externo saber o que o instrumento representa? Como é

---

<sup>40</sup> Ver nota de rodapé 4.

possível saber qual é o significado de cada posição do ponteiro, sem o auxílio de uma legenda apropriada? Obviamente, olhar com mais atenção para o ponteiro do velocímetro e sua posição específica não ajudará nesse caso. Para compreender o significado da posição do ponteiro não é esclarecedor a visão, por maior que seja sua acuidade, apenas do ponteiro, simplesmente porque o que determina o significado da posição do ponteiro não é determinado apenas pelo ponteiro, mas pelo modo como ele está relacionado à forma de como o mundo é.

As representações internas, mesmo que se possivelmente acessadas via percepção, não revelam qual é a sua função representacional, qual informação elas carregam, o que a posição do ponteiro diz sobre o modo como as coisas são no mundo. Nesse sentido, a ideia de Locke da introspecção como uma espécie de sentido interno, falha por não permitir o acesso à informação relevante para a própria consciência de si. Para saber o que as posições do ponteiro significam, é necessário compará-las com os fatos no mundo aos quais elas se dirigem. É necessário olhar para as posições do ponteiro e do mundo e recorrer a uma fonte externa de informação sobre a velocidade que permita averiguar que a variação do ponteiro acompanha proporcionalmente a variação dos fatos aos quais ele se dirige no mundo ele mesmo.

Esses exemplos devem sugerir a ideia de como uma teoria da autoconsciência em termos conceituais, proposicionais, sob um viés externalista, deve possuir uma vantagem conceitual importante na explicação da estrutura básica da consciência que a mente possui de si mesma se comparada com as teorias de ordem superior da autoconsciência do tipo de uma percepção de ordem superior como àquela que, supostamente, pode ser encontrada em Locke.

O caminho que nos trouxe até aqui nesse capítulo articulou uma teoria da percepção e da consciência em termos não conceituais e não proposicionais, e ajudou a determinar como essas características elementares da consciência contribuem para uma compreensão de um nível cognitivo acima: a autoconsciência. Foi estabelecido um contraste entre a consciência e a percepção em um de seus níveis mais básicos com o formato característico da consciência que a mente possui de si mesma.

É necessário reconhecer que a interconexão entre um viés conceitualista da autoconsciência e uma teoria representacional da mente em termos externalistas possui vantagens

e apelos fortes em relação a teorias concorrentes.<sup>41</sup> Mas será ela capaz de capturar tudo aquilo que pode ser dito sobre a consciência que a mente possui de si mesma? Será que existem outras formas de autoconsciência que devem ser caracterizadas de maneiras mais básicas e em outro formato? Para essas questões nós voltamos nos próximos capítulos.

---

<sup>41</sup>É necessário frisar que o termo “conceitualista” é utilizado aqui para caracterizar uma abordagem da autoconsciência em termos exclusivamente conceituais, proposicionais, aos moldes de uma consciência de fatos, em oposição a formas de autoconsciência não-conceitual e primitiva.

### Capítulo 3 - Autoconsciência Não Proposicional

Sob uma perspectiva distinta daquela que compreende a autoconsciência, a consciência que a mente possui de si mesma, em um formato conceitual digital (uma consciência de fatos sobre os próprios estados representacionais), há a interpretação que reconhece a existência de autoconsciência em formato primitivo. Compreende-se que existe autoconsciência em formato que é independente logicamente, filogeneticamente e ontogeneticamente da posse de conceitos. Isso significa que se pode explicar a autoconsciência mais sofisticada (e.g., a autoconsciência manifesta no uso do pronome pessoal em primeira pessoa) recorrendo aos níveis mais básicos, mas não o contrário. Também significa que a autoconsciência aparece mais cedo na filogenia, ou seja, na história das espécies.

Portanto, deve-se creditar um maior número de animais não linguísticos como detentores de autoconsciência do que, obviamente, é feito em uma teoria da autoconsciência em termos conceituais. Também significa que a autoconsciência aparece mais cedo na ontogenia (na história do indivíduo) do que se costuma atribuir, no caso de se adotar uma teoria da autoconsciência baseada no domínio de conceitos de si mesmo. Enquanto, por exemplo, em uma perspectiva conceitualista sobre a autoconsciência, deve-se condicionar o aparecimento da autoconsciência ao domínio de conceitos como o conceito de percepção ou o conceito de consciência, numa perspectiva não conceitualista, pode-se identificar traços de autoconsciência mais cedo no desenvolvimento do indivíduo do que o aparecimento, se for o caso, de habilidades cognitivas mais sofisticadas.<sup>42</sup> De fato, deve-se esperar que, desde bem cedo no desenvolvimento da criança, já se encontrem esses elementos.

Há formas de autoconsciência que são anteriores à posse e ao uso de conceitos, em especial, anteriores ao domínio do pronome pessoal em primeira pessoa. Antes de ser capaz de dominar o pronome pessoal em primeira pessoa, já existe informação presente em estados percentuais e proprioceptivos que especificam o indício para si mesmo. Essa perspectiva se alinha a uma abordagem fenomenológica da autoconsciência, mas encontra subsídio em áreas empíricas, como por exemplo, na psicologia do desenvolvimento. Antes que o indivíduo compreenda o que

---

<sup>42</sup>Ver capítulo 2.

significa ser ele (a) mesmo (a), se é que ele possa vir a atingir esse nível de compreensão, antes mesmo que ele possua conceitos, por mais rudimentares que sejam, sobre si mesmo(ou conceitos mais complexos, como os conceitos sobre representação, experiência, consciência etc.) já existem modos pelos quais tal indivíduo especifica a si mesmo. E esses modos contam como formas primitivas de autoconsciência. Formas essas que são exatamente aquilo que possibilita o aparecimento dos modos mais complexos de pensamento sobre si mesmo.

### **3.1. Autoconsciência e Conteúdo NãoConceitual**

O caminho para estabelecer formas primitivas de autoconsciência que independam da posse e uso de conceitos passa pela extensão do conceito de conteúdo não conceitual ao âmbito da consciência que a mente possui sobre si mesma. Se o conceito de conteúdo não conceitual, quanto aplicado à percepção e à consciência, demandou o estabelecimento de uma independência, lógica, em relação à posse de conceitos sobre o conteúdo dos próprios estados perceptivos e conscientes, a mesma independência deve ser estabelecida em relação à autoconsciência para a aceitação da existência de formas primitivas de consciência de si.<sup>43</sup> Essas formas, então, podem ser aplicadas a mecanismos cognitivos que não demandem a capacidade de utilizar, por exemplo, o pronome pessoal em primeira pessoa e outras habilidades cognitivas que são características de seres humanos.

#### **3.1.2. Independência lógica radical: princípio da autonomia**

Em *The Paradox Self-Consciousness*(1998), Bermúdez assume a tarefa de solucionar um paradoxo (circularidade) envolvido na relação entre autorreferência linguística e pensamento autoconsciente. De acordo com o autor, tal paradoxo provém da aparente interdependência entre a capacidade de entreter pensamentos autoconscientes e autorreferência linguística. Para explicar a

---

<sup>43</sup> Verificar a discussão estabelecida no capítulo 2.

capacidade de possuir pensamentos envolvendo o uso do pronome pessoal em primeira pessoa, parece ser necessário recorrer à capacidade de possuir pensamentos sobre si mesmo. E para explicar tal capacidade, parece ser necessário recorrer ao domínio do pronome pessoal em primeira pessoa. O paradoxo parece insolúvel quando se assume que só há formas de autoconsciência conceitual e linguística.

A estratégia para dissolver esse problema consiste a partir da explicação em termos intencionais do comportamento, o que permite atribuir estados representacionais portadores de conteúdo a criaturas que não possuem habilidades linguísticas e conceituais, assumir que, dentre esses estados representacionais portadores de conteúdo, há vários tipos que contam como formas de autoconsciência primitiva. Essas formas de consciência primitiva seriam, então, a chave para anular tal circularidade, fundamentando, portanto, as formas mais avançadas de autoconsciência em formas mais primitivas que podem ser explicadas sem as anteriores, enquanto as formas mais complexas não poderiam ser explicadas sem as mais simples.

Quando se pensa sobre autoconsciência, há uma série de habilidades que podem vir à mente. Há coisas que nós sabemos sobre nós mesmos e que contam como conhecimento sobre nós mesmos (que sou um mamífero, que sou bípede, que sou um homo sapiens, que sou brasileiro etc.). Há mecanismos cognitivos que envolvem formas de autoconsciência e que não contam como autoconhecimento (e.g., planejo o que farei durante o dia, reflito moralmente sobre meus atos, etc).

Para possuir um tipo de mecanismo cognitivo autoconsciente é preciso possuir outros? Há a possibilidade de haver formas de autoconsciência que independam de outras de outros mecanismos desse tipo? Quais formas podem existir de modo autônomo? Essas e outras questões são cruciais para a compreensão do que é a autoconsciência e como ela se desenvolve. Bermúdez (1998) inicia a investigação dessas questões a partir do referido paradoxo que provém do fato de se estabelecer uma relação mútua, de interdependência, entre formas de autoconsciência.

Para solucionar a circularidade relacionada à explicação da habilidade de entreter pensamentos autoconscientes utilizando o pronome pessoal em primeira pessoa, é preciso, como exposto, compreender a existência de estados com conteúdo não conceitual em primeira pessoa. Para tal fim, é necessário estabelecer a existência de estados com conteúdo não conceitual que atendam a condições específicas. Em especial, é preciso estender a independência lógica, a



independência de um estado com conteúdo representacional em relação aos conceitos e crenças necessários para especificar e reconhecer aquilo que consta de seu conteúdo.<sup>44</sup> Para reconstruir o raciocínio que nos traz a esse ponto, é preciso rever com Dretske (1969), que se pode estabelecer a independência lógica de estados visuais e perceptivos de modo geral em relação a todo tipo de crença e conceito, sobre o seu próprio conteúdo e sobre o conteúdo do estado. Para que um indivíduo ocupe determinado estado com conteúdo representacional, não é preciso que tal indivíduo possua qualquer conceito sobre o conteúdo de tal estado. Dito de outro modo, não é preciso possuir os conceitos necessários para especificar o conteúdo de tal estado, para reconhecer o que é que se percebe. Desse modo, pode-se definir que:

1) Um estado possui conteúdo não conceitual (conteúdo zero de crenças), se e somente se, para qualquer proposição P, a declaração ‘S vê X’, não implica ‘S acredita (ou não acredita) que P’ (onde P é interpretado como sendo qualquer proposição sobre X).

Essa definição estabelece a independência de conceitos para a existência de estados visuais, e perceptivos de modo geral, com conteúdo representativo. Essa definição vale, por exemplo, para a percepção de cores. Do universo de todas as crenças possíveis ( $C_1, C_2, C_3...$ ) sobre X, sobre o conteúdo do estado em questão, nenhuma delas, ou conjunto delas, é necessária para a ocorrência do estado e de seu respectivo valor representacional, cognitivo<sup>45</sup>.

Há vários argumentos que contam a favor da independência lógica e, conseqüentemente, da existência de conteúdo não conceitual referente à percepção de modo geral (objetos, propriedades e eventos). Um argumento tradicional é a finura de grão, a riqueza de detalhes, que caracteriza nossa experiência visual, mas não só a visual, a cada momento da percepção. Nosso aparato sensorial carrega mais informação sobre o mundo do que nós, em qualquer momento, seríamos capazes de extrair na forma de conceitos, de digitalizar. O modo mais habitual de compreender esse ponto é exatamente definindo a existência de estados representacionais para os quais não possuímos conceitos que os especifiquem.

---

<sup>44</sup> Verificar a discussão no capítulo 1.

<sup>45</sup> O significado de cognitivo aqui diz respeito ao valor representacional de forma ampla, sem distinguir, por exemplo, a diferença representacional existente entre crenças e conceitos de um lado, das percepções de outro.

Entretanto, mesmo para muitos daqueles que aceitam esse tipo de conclusão, pode parecer necessária a concessão de um tipo de dependência de um estado perceptual com conteúdo representacional em relação a conceitos e crenças, se não específicos sobre o próprio conteúdo da percepção, ao menos de modo geral como uma capacidade de coleta e processamento de informação de estados sensoriais com conteúdo não conceitual para o uso dessa informação por um centro cognitivo de tomada de decisões. Apenas desse modo o conteúdo não conceitual dos estados sensoriais poderia ser classificado como genuinamente perceptivo. Trata-se da velha condição de disponibilidade da informação presente em um estado com conteúdo e valor representacional para controle global, racionalização e tomada de decisões.

O conteúdo de um estado perceptivo, para que se configure como um estado perceptual legítimo, parece demandar a sua disponibilidade para o uso cognitivo que deve ser efetivado por um centro de comando cognitivo. Essa requisição pode se revelar, exatamente, como uma forma de discernir entre estados representacionais processados em nível subpessoal, inconsciente, de estados genuinamente perceptivos. De outro modo como explicar quais critérios seriam necessários e suficientes para tornar-se um estado consciente?<sup>46</sup> Pode-se definir esse tipo de estado da seguinte forma:

2) Perceber X de modo simples (sem a presença no conteúdo do estado perceptivo de qualquer forma de conceito) depende de que o indivíduo possua a capacidade cognitiva de extrair o conteúdo de tal estado e digitalizá-lo em conceitos e crenças, mas não depende logicamente de qualquer crença específica sobre seu próprio conteúdo.<sup>47</sup>

Deve-se observar que, não se trata da necessidade de que o conteúdo de tal estado seja de fato extraído e venha a se tornar uma crença ou conceito específico. Pois, se fosse esse caso, falaríamos de uma forma de dependência lógica de estados perceptuais em relação a estados cognitivos (conceitos). Trata-se de uma conceituação em potencial. Para que um estado se

---

<sup>46</sup>Verificar discussão no capítulo 2.

<sup>47</sup>Mesmo que esses conceitos e crenças não assumam um formato semântico pleno, por exemplo, pode-se compreender que existem formas de conceitos e crenças que sejam mais primitivos do que outros, e que não exibam uma capacidade inferencial plena. Não possuindo, por exemplo, o seu significado sendo determinado de forma inferencial robusta, que fizesse jus a uma versão rigorosa da condição de generalidade de Evans (1982). Nesse sentido, não teríamos o que Hurley (2006) denomina de promiscuidade inferencial.

configure como um estado perceptual legítimo, é necessário que haja essa capacidade de extrair informação perceptual e codificá-la em formato digital.

Entretanto não é necessário que determinado conteúdo se torne de fato um conceito. Talvez ele nunca se torne e, certamente, muitos nunca se tornarão. Também é certo que outros tantos virão a ser cognoscíveis e racionalizados o que implica que o indivíduo possua alguns conceitos e crenças quaisquer que sejam e, em específico, a própria habilidade de digitalizar.

Podemos definir, portanto, esse modo de compreender a existência de conteúdo não conceitual da seguinte forma.

- 3) Para que um estado qualquer se configure como um estado perceptual genuíno não é necessário qualquer conceito, que seja sobre seu conteúdo específico, mas é necessário que se possua conceitos e crenças.

Ou seja, dentre o conjunto de todas as crenças possíveis ( $C_1, C_2, C_3...$ ), não é necessário que S possua qualquer uma que seja sobre X, o conteúdo da percepção, nem é necessário que S possua qualquer uma delas em específico, sobre o que quer que seja (seja sobre o próprio X ou sobre alguma outra coisa -  $\sim X$ ), mas é necessário que S possua alguma, ou algumas delas. Quaisquer que sejam tais crenças e sobre qualquer que seja o referente.

Esta requisição, que diz respeito à necessidade da disponibilidade do conteúdo perceptivo para controle global, é bastante comum e já foi considerada como uma possível requisição fundamental por parte de todos aqueles que assumissem a existência de conteúdo não conceitual.

Entretanto, para utilizar a ideia de conteúdo não conceitual para compreender formas de autoconsciência primitivas, de acordo com Bermúdez (1998), é preciso uma noção mais ampla de tal independência. Para aplicar a noção de conteúdo não conceitual na compreensão da autoconsciência em formato primitivo, é necessária uma independência mais geral. Uma independência do estado com conteúdo representacional em relação a todo e qualquer conceito (crença) que seja, não apenas sobre o próprio conteúdo (referente) da própria percepção, mas sobre o que quer que seja.

Deve-se considerar, portanto, uma nova forma de caracterizar a independência lógica. Uma forma que rompa de uma vez por todas com um estado representacional, não apenas no que diz

respeito a crenças específicas sobre o conteúdo do estado ou sobre outro conteúdo (referente) que não o do próprio estado, mas também sobre a posse em relação a conceitos em geral, quaisquer que sejam, sobre o que quer que seja.

Para que um estado possua conteúdo não conceitual, não é necessário sequer que haja a disponibilidade para a digitalização do conteúdo perceptivo. Não é preciso a disponibilidade para o acesso a uso cognitivo de um centro de comando que faça decisões racionais a partir de tal conteúdo. Esse princípio pode ser denominado de acordo com Bermúdez (1998) Princípio da Autonomia. Que pode ser, então, definido da seguinte forma:

4) Para que S (um indivíduo percipiente qualquer) esteja em um estado E qualquer com conteúdo representacional e não conceitual, não é necessário que S possua qualquer conceito que seja (sobre E ou sobre o que quer que seja).

O estabelecimento dessa forma radical de independência de um estado representacional em relação a conceitos, crenças, e habilidades cognitivas em geral, torna, portanto, viável a utilização da ideia de conteúdo não conceitual para a compreensão da autoconsciência em formato primitivo. Um dos motivos pelos quais se pode julgar essa extensão necessária é que, caso não se assumisse tal definição, poder-se-ia dizer que, mesmo que existam estados com conteúdo não conceitual, eles não poderiam caracterizar estados autoconscientes em si. Poder-se-ia dizer que estados com conteúdo não conceitual caracterizam a representação, apenas, de elementos mais fundamentais como objetos, propriedades e eventos. Mas não a autoconsciência que pode ser compreendida como uma benesse cognitiva mais sofisticada.

Entretanto, de um ponto de vista lógico, pode ser até concebível, mesmo que, talvez, improvável, que alguém admitisse a existência de autoconsciência não conceitual, mas mantivesse a restrição da disponibilidade de estados sejam sobre o mundo ou sobre si mesmo – estado autoconsciente, para a digitalização em formato de consciência e autoconsciência – nesse caso, estados de terceira ordem (estados autoconscientes conceituais sobre estados autoconscientes não conceituais) conceitual.

### 3.1.3. O eu manifesto na fenomenologia da percepção

Outra importante questão suscitada sobre a aplicação da noção de conteúdo não conceitual na compreensão da autoconsciência, diz respeito ao fato de que a referida noção, quando aplicada à descrição de estados consciente se não subpessoais, concerne ao que é percebido fenomenologicamente. Então, como é possível aplicar a noção de conteúdo não conceitual, que é basicamente utilizada para caracterizar conteúdos perceptuais, que envolvem uma dimensão qualitativa (algo como é estar em tais estados), se não há, ou parece não haver, essa dimensão envolvida na experiência de si mesmo?

Uma questão relacionada, mas distinta, é a noção da transparência da consciência para si mesma. Quando estamos em determinados estados perceptivos é como se “olhássemos através” de tais estados. Nem sequer costumamos perceber que estamos em estados mentais, pois as qualidades de tais estados não nos são reveladas. Tem-se a impressão de perceber “objetos externos”, mesmo quando esses objetos dizem respeito a nosso próprio corpo (e.g., propriocepção, interocepção).

Nunca possuímos a impressão de perceber nossos próprios estados representacionais. Sempre percebemos aquilo a que se referem os estados perceptivos, ou seja, o conteúdo da percepção, e nunca as propriedades dos estados eles mesmos (propriedades de nós mesmos). Quando estamos conscientes de ver algo, a consciência de si nesse caso é transparente, diáfana como nos aponta Harman (1990). Percebo que percebo tais coisas não por perceber a mim mesmo percebendo tais coisas; não por perceber os estados mentais de mim mesmo percebendo tais coisas, mas por perceber as próprias coisas. Sejam essas coisas objetos externos ou internos. Parece que nós nunca percebemos a nós mesmos assumindo a posição de um expectador que percebe um objeto.

Outra questão relacionada à objeção do uso da ideia de conteúdo não conceitual para caracterização da autoconsciência, e também relacionada à questão da transparência, é a famosa passagem de Hume (1739), no *Tratado*, em que ele nega encontrar o suposto dono de suas experiências. Nesta passagem, Hume sugere que o “eu” não pode ser encontrado como um objeto. O indivíduo não assume em relação a si mesmo a posição de um espectador que encontra o “eu” como um objeto e, mais especificamente, um “objeto” unitário.

O objetivo de Hume era negar que possuímos a percepção de uma consciência unificada e, menos ainda, a consciência unificada de todos nossos estados conscientes. Ou seja, uma consciência que signifique a unidade da consciência enquanto o proprietário de todos seus estados perceptuais. Se o “eu” fosse dado como um objeto, ele seria perceptível fenomenologicamente.

Entretanto, ser perceptível fenomenologicamente e ser dado como um objeto, não quer dizer, necessariamente, ser dado como o dono das próprias e menos ainda, de todas suas impressões. Encontrar os próprios estados na posição de um espectador que vê um objeto não significa necessariamente apreender o “eu” para além do conteúdo de um estado específico, ou seja, como o sujeito, proprietário, de suas, ou mesmo de todas as experiências.

A transparência da consciência é uma característica que está presente na alegação de Hume sobre a incapacidade de encontrar o “eu” como objeto de modo específico, entidade unificada enquanto proprietário das impressões. E também na impossibilidade de se detectar os próprios estados ao perceber objetos externos em um sentido de espectador, mesmo que sem a necessidade de encontrar o “eu” enquanto o proprietário das sensações. Isso significa que, se os estados mentais não fossem transparentes, não necessariamente poder-se-ia encontrar o “eu” enquanto o proprietário das próprias experiências.

Significaria, entretanto, que a autoconsciência envolveria a detecção de estados mentais pré-existentes. Por outro lado, não encontrar o “eu” enquanto o proprietário de suas próprias experiências implica a transparência da consciência. Mas, que a consciência não fosse transparente para si mesma, não significaria a possibilidade de encontrar o “eu” como o proprietário da experiência.

Uma semelhança entre a objeção à utilização do conceito de conteúdo não conceitual na caracterização da autoconsciência com a alegação cética de Hume sobre a impossibilidade de se encontrar o dono de suas próprias experiências ao vasculhar suas impressões diz respeito à impossibilidade de se perceber o “eu” como um objeto, ou seja, assumir a perspectiva de um espectador sobre si mesmo.

Consequentemente, a impossibilidade de perceber a si mesmo como um objeto implica a inexistência de uma fenomenologia específica de si mesmo em um sentido perceptual. Também é possível determinar a diferença específica entre essas duas alegações, a saber, uma suposta falta

da transparência da consciência não necessariamente implicaria a possibilidade de encontrar o dono das sensações, mas apenas um modo específico de detectar o conteúdo da experiência, ou seja, os próprios estados mentais.

E, ainda, que seja possível encontrar o “eu” como um objeto e que exista uma fenomenologia característica do “eu”, por si só, não implica a inexistência da transparência da consciência para si mesma, se o modo como o “eu” aparecer na experiência for dentro do próprio conteúdo da experiência, no estado de primeira ordem e não no sentido da detecção de um estado de primeira ordem por um estado de segunda ordem, aos moldes de um sentido interno, por exemplo.

Que o “eu” fosse detectado como um objeto por um estado de segunda ordem implicaria a inexistência da transparência da mente, assim como seria implicado pela possibilidade de encontrar o “eu” como um objeto no sentido negado por Hume, como o proprietário das próprias experiências. Entretanto, a possibilidade do “eu” figurar percebido fenomenologicamente como um objeto, uma vez reconhecida a transparência da consciência, se encontra apenas na possibilidade do “eu” figurar no conteúdo da experiência, ou seja, no próprio estado de primeira ordem, no *output* do sistema perceptual ele mesmo. Isso traça a diferença mais impactante entre a negação da objeção em relação ao uso do conceito de conteúdo não conceitual para caracterizar a autoconsciência, o “eu” experienciado fenomenologicamente, com a alegação humeana sobre a impossibilidade de encontrar o sujeito da experiência.

A transparência em si significa que, por mais que se concentre em suas experiências, de primeira ordem, voltadas para o mundo externo, parece impossível encontrar alguma fenomenologia que não seja aquela já existente e que pertence ao conteúdo da experiência ela mesma. E essa fenomenologia diz respeito aos objetos externos apenas. Olhe para algo externo e tente prestar atenção nas características intrínsecas de sua experiência visual. A aposta é que o que se irá encontrar são as características do estado enquanto representando os elementos aos quais ele esta direcionada, a respectiva intenção de tais estados, e não o estado enquanto um estado de si mesmo, ou seja, um estado enquanto detentor de determinadas características internas, intrínsecas; características do próprio estado.

Vale ressaltar nesse ponto que, o problema da transparência está relacionado, mas não implicado, pela tentativa de aplicar a noção de conteúdo não conceitual para caracterizar formas de autoconsciência é, em certo sentido, o mesmo problema enfrentado por teorias da consciência em termos de um estado de ordem superior na forma de uma percepção interna, um sentido interno, uma consciência quase perceptual (*inner sense*) dos próprios estados. O “eu” é o objeto do mecanismo interno de quase percepção.

E, se a consciência que possuímos de nossos estados se dá aos moldes de um *scanner*, um holofote, ou como descrito por qualquer outro tipo de metáfora que carregue a noção de um “olho” que vasculha os próprios estados internos, é de se esperar que haja uma fenomenologia específica para tal sentido. Era de se esperar que os próprios estados do sujeito fossem representados por esse mecanismo perceptivo como possuindo qualidades específicas de modo análogo ao que ocorre com cada um dos sentidos que captam e representam propriedades, daquilo que representam, de forma qualitativa.

Existem argumentos que buscam salvar teorias de ordem superior da consciência na forma de um sentido interno harmonizando a transparência da consciência para si mesma com as características quase perceptuais da experiência, mas esses argumentos ainda parecem permanecer um obstáculo para uma analogia mais completa da autoconsciência com um sentido ou um mecanismo perceptual.

Entretanto, também é possível negar a transparência da consciência de si mesmo em um sentido forte, exceto pelo fato de que parece haver pouca evidência para isso através da introspecção. De qualquer modo, uma abordagem da autoconsciência focada na possibilidade de enxergar o “eu” no conteúdo da percepção visual não se compromete com um enfoque da autoconsciência em termos de um estado de ordem superior no formato de um sentido interno, pois, embora ambas se valham de uma perspectiva transitiva da autoconsciência (diferente de uma abordagem puramente pré-reflexiva da autoconsciência), uma demanda a existência de um estado de ordem superior (na forma de um sentido interno), enquanto a outra depende apenas de um estado de primeira ordem, o *output* da percepção visual ela mesma. E nem há o comprometimento com a transparência da consciência do mesmo modo que existe nas questões sobre a existência ou não de um sentido interno.



Pode-se identificar, portanto, três questões distintas embora relacionadas: 1) a questão do puro ego (questão de Hume); 2) A questão da transparência da consciência para si mesma; 3) A questão do “eu” figurando no conteúdo da percepção não como um objeto, ou seja, não aparecendo fenomenologicamente. A questão três é aquela que interessa de modo direto para o presente propósito. Ela pode ser suscitada por passagens presentes em Wittgenstein e Schopenhauer. Em Schopenhauer, encontra-se que:

Mas o Eu ou o ego é o ponto negro na consciência, assim como na retina o ponto preciso de entrada do nervo ótico é cego, e o cérebro ele mesmo é completamente insensível, o corpo do sol é escuro, e o olho vê tudo exceto a si mesmo. Nossa faculdade de conhecimento é inteiramente direcionada ao exterior de acordo com o fato de que ela é o produto de uma função cerebral que surgiu para o propósito da mera manutenção de si mesmo e, portanto, para busca por nutrição e a captura de presas. (SCHOPENHAUER 1844/1966, 2: 491 apud BERMÚDEZ, 1998, P. 104)

Já em Wittgenstein, e de modo bastante semelhante, encontra-se a seguinte passagem:

Onde no mundo deve-se encontrar o sujeito metafísico? Você irá dizer que é exatamente como o caso do olho e o campo de visão. Mas, realmente, você não vê o olho. E nada no campo visual permite inferir que é visto por um olho. (Wittgenstein 1921/1961, 57 apud BERMÚDEZ, 1998, P. 105)

Essas duas passagens podem, se tomadas com liberdade exegética, sem comprometimento com a rigorosidade interpretativa de situá-las no contexto geral das obras de ambos os autores e significar a objeção representada em 3, que é a que nos interessa aqui.

O argumento contra essa objeção consiste exatamente na afirmação de que o “eu” pode figurar de modo direto no conteúdo da percepção. Há informação que especifica o indivíduo para si mesmo no próprio conteúdo da percepção. O “eu” é parte do que é visto. O “eu” pode ser percebido como mais um dos objetos que figuram no campo de visão. Nesse sentido, o “eu” não é, como referido em ambas as citações, um ponto cego, algo que não é visto por quem vê. O “eu” é mais um dos objetos que figuram no campo de visão e, portanto, fenomenologicamente saliente.

A questão é, então, quais são as razões, os argumentos para afirmar a presença do “eu” no conteúdo da percepção? Que motivos existem para se dizer que o indivíduo pode ser percebido de modo direto, visto no valor de face, na percepção sensorial sem a mediação de qualquer forma de reflexão, inferência ou mecanismo conceitual? Como caracterizar o “eu” enquanto

fenomenologicamente saliente para o próprio indivíduo? Para essas questões nos voltamos nas próximas seções.

### **3.1.4. O “eu” no conteúdo da visão: quadro Gibson-Bermúdez**

#### **3.1.4.1 Delimitação do campo de visão**

O campo de visão pode ser definido como o ângulo sólido de luz que os olhos podem registrar. Não é o mesmo que as imagens que se formam em ambas as retinas, mas é o panorama que revela a si mesmo a partir do trabalho conjunto dos dois olhos.<sup>48</sup> Dito isso, a visão deve ser vista como incorporando uma perspectiva de primeira pessoa relacionada ao modo como ela recolhe informação sobre o mundo.

Essa ideia é baseada na teoria de Gibson (1979) sobre a percepção visual. A ideia é que a própria estrutura da visão inclui informação proprioceptiva sobre o “eu”, assim como informação exteroceptiva sobre o meio. Isso inclui o fato de que o campo de visão é delimitado. A visão, obviamente, só fornece uma fração do mundo e essa limitação do campo de visão é parte do que é visto. A delimitação do campo de visão é diferente da delimitação do espaço dentro do campo de visão. A delimitação do campo de visão faz com que o “eu” apareça na percepção, pois se trata de uma limitação móvel suscetível à vontade. O campo de visão nunca deixa de ser limitado, mas a limitação do espaço dentro do campo de visão se altera revelando o que antes não aparecia na medida em que o indivíduo se move de acordo com a própria vontade. O fato de que o campo de visão é limitado, de que ele revela apenas parte do panorama ao indivíduo percipiente (grosso modo, metade do panorama no caso de humanos por causa da posição frontal dos olhos), é ele mesmo fenomenologicamente saliente. A própria limitação do campo de visão é parte do que é visto.

---

<sup>48</sup>O ângulo sólido deve ser compreendido em geometria como aquele que, visto do centro de uma esfera, abrange uma dada área sobre a superfície de tal esfera. E um ângulo cujo ponto mais alto se encontra no olho e sua base em algum objeto percebido (BERMÚDEZ, 1998, p. 107).

A visão apresenta o mundo de forma fundamentalmente egocêntrica de acordo com Evans (1982) e também de forma perspectivada. O “eu” incorporado aparece na percepção visual como a origem do campo de visão.

#### **3.1.4.2 Oclusões dentro do campo de visão**

Há outras maneiras pelas quais o “eu” aparece no campo de visão, como as partes do próprio corpo que ocluem o meio ambiente. Principalmente o nariz. Depois os ossos da parte superior da bochecha, formado pelo osso zigomático, e também as sobrancelhas que possuem menor grau. E, em um grau menor ainda, as extremidades do corpo como mãos, braços, pés e pernas. Essas partes se projetam no campo de visão ocluindo partes do ambiente de modo distinto como um objeto que não faz parte do próprio corpo obstrui a visão de outro objeto do ambiente.

### **3.2 Autoconsciência manifesta na propriocepção somática**

A autoconsciência em formatos primitivos não se manifesta apenas na visão ecológica. Há várias formas pelas quais a autoconsciência se manifesta na propriocepção somática. Antes de qualquer coisa, é necessária uma descrição rápida do que conta como propriocepção. A partir do que estabelece Bermúdez e Marcel (1995) é possível elencar os seguintes tópicos:

- Informação sobre pressão, temperatura e fricção a partir de receptores na pele a abaixo de sua superfície.
- Informação sobre o estado das juntas a partir de receptores nas juntas, alguns sensíveis à posição estática, alguns à informação dinâmica.
- Informação sobre equilíbrio e postura a partir do sistema vestibular no ouvido interno; sistema de disposição da cabeça e tronco; informação sobre pressão em qualquer parte do corpo que pode estar em contato com uma superfície resistente à gravidade.
- Informação sobre a disposição e volume do corpo obtido a partir do estiramento da pele.

- Informação sobre a nutrição e outros sistemas homeostáticos a partir de receptores nos órgãos internos.
- Informação sobre fadiga muscular a partir de receptores nos músculos.
- Informação sobre a fadiga geral a partir de sistema cerebral sensível à composição do sangue.
- Informações sobre distúrbios corporais derivados de nociceptores.

O sistema de informação da propriocepção somática varia em várias dimensões. Enquanto alguns proporcionam informações apenas sobre o próprio corpo (e.g., o sistema provendo informação sobre a fadiga geral e nutrição), outros, como o sistema vestibular (que se ocupa com o equilíbrio) proveem informação sobre o indivíduo e sua relação com o ambiente.

Outros sistemas, como receptores nas mãos, podem ainda ser usados para transportar informação sobre o indivíduo e sobre o meio para ele. Receptores nas mãos sensíveis ao estiramento da pele podem proporcionar informação sobre a forma da mão e sua disposição em determinado momento, ou sobre o formato de pequenos objetos. De modo semelhante, receptores nas juntas podem fornecer informação sobre como os membros relevantes estão dispostos no espaço, ou, através de exploração tátil, fornecer informação sobre o contorno e formato de objetos grandes.

Nem toda a informação processada pelo conjunto de sistemas da propriocepção somática é registrada conscientemente. Muito da informação referente à disposição dos membros e ao equilíbrio corporal é diretamente comunicada ao controle da postura. A propriocepção somática fornece uma maneira de registrar as fronteiras e limites do “eu” através da demarcação dos limites do próprio corpo.

O sentido do tato é crucial para essa função, pois, como alega Bermúdez (1998), por ser simultaneamente proprioceptivo e exteroceptivo, o tato fornece uma interface entre o “eu” e o “mundo” e, portanto, delimita os limites do próprio corpo. Desse modo, pode-se dizer que a propriocepção é fonte de informação que especifica o indivíduo para si mesmo e configura como forma primitiva de autoconsciência ao constituir a perspectiva de primeira pessoa.

Que haja informação proprioceptiva que é processada em níveis subpessoais, obviamente, não implica que a propriocepção também não seja fonte de autoconsciência primitiva na medida

em que constitui a experiência no nível de primeira pessoa. Todas as referidas formas de informação que especificam o indivíduo para si mesmo (a delimitação do campo de visão, as oclusões dentro do campo de visão e as fontes de autoconsciência manifesta na propriocepção somática) são elementos que determinam o indivíduo para si mesmo independente da posse e aplicação de qualquer forma de conceito e proposição. Trata-se de formas de autoconsciência não proposicional que servem como estrutura geral a partir da qual a autoconsciência se desenvolve e elementos mais sofisticados de autoconsciência aparecem na filogenia e na ontogenia.

#### **Capítulo 4 - Autoconsciência não proposicional: estrutura e mecanismos de autoconsciência**

A partir do que estabelece Bermúdez (1998) sobre formas de autoconsciência primitiva (em formato não conceitual, não proposicional), que se manifestam na visão ecológica (teoria de Gibson) e na propriocepção somática, e a partir também da contribuição de autores tanto de origem analítica quanto continental (Sartre, Heidegger, Gallagher, Zahavi, entre outros), pode-se compreender como se desenvolvem aspectos da autoconsciência e mecanismos de autoconsciência que são estruturados sobre características elementares da percepção (exterocepção e interocepção) e que constituem e reforçam a perspectiva de primeira pessoa dos indivíduos que possuem tais mecanismos.

O nível pessoal se constitui a partir de elementos informacionais básicos que especificam o indivíduo para si mesmo. Ao processar informações sobre o mundo externo e sobre si, o indivíduo já obtém o que cria a perspectiva de primeira pessoa, ou seja, o nível pessoal.

Formas de autoconsciência pré-reflexivas e reflexivas subjazem aos modos mais sofisticados de consciência de si como uma plataforma para o incremento da experiência em primeira pessoa que progride até os graus mais elevados de autoconsciência.

A autoconsciência se faz presente em muitos animais mesmo que esses não atinjam formas mais sofisticadas de refletir sobre si mesmo e apresentar-se a si mesmo de modo explícito ou temático. A consciência de si se manifesta de vários modos e através de vários mecanismos cognitivos.<sup>49</sup>

Os resultados que podem ser extraídos das considerações básicas sobre a autoconsciência, sejam estas consideradas como reflexiva ou pré-reflexiva, significam uma crítica e uma alternativa a uma abordagem da autoconsciência em termos estritamente proposicionais como a apresentada por Dretske (ver capítulo 2). Entretanto, nossa ênfase no presente trabalho é a estrutura de mecanismos pré-reflexivos, mesmo que em muitos momentos seja necessário mencionar e contrapor aspectos da relação e diferença entre ambas às possibilidades.

---

<sup>49</sup>Entende-se o termo cognitivo nesse ponto de modo geral e não como mecanismos estruturados conceitualmente.

## 4.1 Autoconsciência e movimento

### 4.1.1 Movimentos intencionais (complexos) e automatização

Uma perspectiva tradicional sobre a consciência, no que diz respeito ao aprendizado de habilidades e desenvolvimento motor, sustenta a inexistência de reflexão, atenção e consciência durante a execução de movimentos complexos executados por agentes que já estão altamente treinados e habituados às tarefas relacionadas a tais movimentos.<sup>50</sup>

Essa perspectiva não é nova e encontra subsídio em várias teorias famosas. Em Dreyfus (2005) argumenta-se que, quando se está no fluxo da ação, a experiência do indivíduo é completamente desprovida de uma mente (*mindless*), de uma sensação de “eu”- por menor que seja. Portanto, não há, nesse caso, a presença de consciência, de experiência no nível pessoal. A sensação de um “eu”, ou ego só aparece, segundo Dreyfus (2005), quando o indivíduo se engaja em pensamento reflexivo sobre o que está fazendo. Isso normalmente ocorre quando algo interrompe o que ele chama de *absorbed coping*, ou ação engajada, por algum motivo. E o conceito de ação engajada captura, de acordo com essa perspectiva, a maioria das nossas interações cotidianas com o mundo.

Dreyfus (2005) desenvolveu um modelo com cinco estágios em que procura capturar o modo como as habilidades são desenvolvidas pelo indivíduo no nível de um novato até o nível de *expert*. Ele sustenta que, enquanto a consciência desempenha um papel importante para o iniciante, ela praticamente não desempenha papel algum para o *expert*. Em ações não reflexivas, o saber como incorporado desempenha o papel que a atuação reflexiva e conceitual desempenha nas ações dos iniciantes.<sup>51</sup> Sob essa perspectiva, não há, no que diz respeito ao tipo de ação considerada não reflexiva e automatizada, qualquer forma de representação mental, planejamento ou atividade conceitual. As referidas ações não requerem qualquer contribuição por parte do ego (do “eu”, do sujeito) para que sejam executadas com sucesso. As atividades consideradas reflexivas, segundo

---

<sup>50</sup>O que está sendo dito nesse momento sobre a consciência também vale para a autoconsciência em níveis mais básicos, dado o quadro estabelecido no Capítulo 5 sobre a presença de formas primitivas de autoconsciência presentes na visão, propriocepção somática.

<sup>51</sup>Nesse ponto, a ideia de saber como se difere do saber que. O primeiro diz respeito à capacidade de desempenhar determinada tarefa, enquanto o segundo diz respeito ao conhecimento – proposicional – do que significa tal tarefa e está ligado à capacidade de explicar o que é que se faz.

Dreyfus, atividades relacionadas com o “eu”, de fato, inibem a execução bem feita das ações, ou diminuem a qualidade da *performance*.

O modelo da habilidade motora desenvolvido por Dreyfus não deixa praticamente qualquer espaço para a consciência no nível *expert* e esse autor se vale de dois argumentos centrais para apoiar suas conclusões: um argumento baseando-se na velocidade e outro na fenomenologia.

O argumento que se baseia na velocidade de processamento dos eventos em movimentos complexos, característicos do nível *expert*, alega a inexistência de tempo para reflexão ou para o “eu” desempenhar qualquer papel em tais situações.

Já no argumento sobre a fenomenologia, Dreyfus, interpretando Merleau-Ponty, afirma que o indivíduo não está fenomenologicamente consciente refletindo sobre sua ação ou mesmo planejando-a de modo geral. Ou seja, parece que o indivíduo está fenomenologicamente absorvido pela ação e não refletindo sobre a mesma. Dreyfus utiliza o argumento fenomenológico para sustentar o argumento da velocidade, já que uma negação do argumento da velocidade pode parecer implicar em linhas gerais que o indivíduo, em movimentos rápidos, seria capaz de reportar fenomenologicamente, refletir, em como executar o movimento e em manter o foco em seus movimentos corporais.

O modelo da automatização proposto por Dreyfus certamente capta aspectos importantes do modo como se desenvolvem habilidades motoras complexas e se realizam inúmeras atividades cotidianas. Entretanto, acreditamos que existem equívocos fundamentais quanto a essa abordagem que inviabilizam uma compreensão mais precisa do que ocorre de fato durante a execução de atividades motoras. O processo de aprendizado de novas habilidades motoras envolve, com certeza, a passagem de níveis de consciência mais altos, que inicialmente se responsabilizam pela compreensão e absorção de determinados padrões motores, para, subsequentemente, níveis mais básicos de execução das mesmas tarefas. Enquanto no aprendizado de determinada tarefa é necessário capitalizar uma porcentagem X da atenção para executar a tarefa em questão, posteriormente uma porcentagem significativamente menor será despendida para a execução da mesma tarefa, ou mesmo nenhuma atenção.

Entretanto, isto não significa, como o modelo da automatização sugere, que a realização da ação se dê de modo completamente inconsciente, sem que haja qualquer forma de experiência no



nível pessoal envolvida com a execução da tarefa em questão. Existe necessariamente um grau mínimo específico de consciência (e autoconsciência) envolvido na realização de uma série de comportamentos intencionais (ou, de modo específico, atividades motoras intencionais).

Seres vivos não desempenham atividades motoras complexas, motivadas por intenções, sem que haja um grau mínimo de consciência e autoconsciência envolvido na execução dessas atividades. Isso, obviamente, não implica que todo e qualquer movimento seja acompanhado de consciência. Negar uma interpretação estrita (rígida) da ideia de automatização não significa negar que existam movimentos comandados completamente de modo inconsciente. Obviamente, movimentos involuntários como respiração, batimentos cardíacos, movimentos peristálticos, entre outros, não demandam o envolvimento de qualquer forma de consciência e autoconsciência. E nem significa dizer que a necessidade de um grau determinado de consciência e autoconsciência implique ser desnecessário ou impossível também haver estados inconscientes responsáveis pelo comando das mesmas ações (movimentos intencionais).

Toda ação, mesmo que envolvendo estados conscientes e autoconscientes relacionados, também pode, e normalmente depende de uma estrutura subpessoal, portanto inconsciente, como base para a implementação do movimento. A partir disso, pode-se sintetizar a referida abordagem em uma versão mais formal:

- 1) ***Princípio da consciência, autoconsciência e movimento intencional:*** animais não podem desempenhar atividades motoras intencionais sem que haja um grau mínimo de consciência e autoconsciência correspondente à atividade em questão.

Não se deve entender que o modelo do processo de automatização que defendemos aqui implica que, à medida do treinamento, o aprendizado, se desenvolve, a ação passa a ser completamente comandada inconscientemente, sem que haja qualquer forma de pensamento. Deve-se, ao invés, compreender que outra forma de consciência e de pensamento estão associados à atividade motora. Uma forma de controle consciente que envolve outros procedimentos de escolha e de comando, os quais não são puramente racionais e judicativos, entram em ação. Outro modo de pensamento e sensação estão acionados. O indivíduo tem a experiência de seu movimento de um modo que, de forma alguma, deva ser considerado como completamente intuitivo e inconsciente.

Nessa forma de consciência, há sensação de controle, há a perspectiva de primeira pessoa e a consciência de si enquanto o agente do movimento e do comportamento de modo geral. Menos esforço é requerido para executar atividades que outrora demandavam mais atenção explícita, embora o indivíduo não perca completamente a sensibilidade, o rastro e o comando das mesmas ações. Embora, obviamente, isso não o coloque, por si só, em posição de reportar tais estados.

Elementos que devem ser considerados como formas de mecanismos pré-reflexivos devem ser reconhecidos como incorporados ao nível da consciência que alegamos estar envolvido na execução da ação após o processo de automatização.

Mesmo no modelo proposto por Hubert Dreyfus, onde se pode dizer haver pouco ou nenhum espaço para a consciência na execução de tarefas por pessoas que já passaram pelo processo de aprendizado e automatização, existe o reconhecimento de uma forma e nível de percepção envolvidos na ação engajada, ou *performance* absorvida (*absorbed coping*). Isso significa que, para Dreyfus, embora a ação intencional não seja mediada por representações mentais, de objetos e regras, não se trata de ações completamente automáticas. Nas observações de Dreyfus, parte da experiência do indivíduo pode ser descrita nas seguintes palavras:

Se o indivíduo é um iniciante ou se está fora de sua forma ele pode encontrar a si mesmo fazendo um esforço para manter seus olhos fixos na bola, manter a raquete perpendicular à quadra, acertar a bola diretamente, etc. Mas, se o indivíduo é expert no jogo, as coisas estão indo bem e ele está absorvido pela partida, aquilo que ele experiencia é mais parecido com a sensação de seu próprio braço indo para cima e sendo puxado para a posição apropriada, a raquete formando o ângulo ótimo com a quadra – um ângulo que o indivíduo não precisa estar consciente dele – tudo isso para atender a percepção do formato da quadra, seu oponente correndo e a bola vindo. O indivíduo sente seu próprio comportamento como sendo causado pelas condições percebidas de tal modo para reduzir a sensação de desvio de um padrão de ação engajado satisfatório. Mas a forma final não precisa ser representada na mente do indivíduo. De fato, não se trata de algo que se possa representar. O indivíduo apenas sente se está se aproximando ou se afastando do ponto ótimo. (DREYFUS, 2002, p. 372). N.E. Traduzido pelo autor.

O que se pode constatar a partir desta exposição de Dreyfus é que aquilo que constitui o cerne da experiência do indivíduo está diretamente relacionado ao padrão ideal dos movimentos e que a toda riqueza de detalhes da percepção, da consciência, do controle e da tomada de decisões específicas da ação é relegado o título de consciência. O indivíduo apenas possui a experiência de um fluxo fixo de ações habilidosas em resposta às situações percebidas. O indivíduo é como um

passageiro em seu próprio corpo e qualquer coisa como um “eu” ou “ego” está ausente da experiência.

Nesse ponto, a própria abordagem de Dreyfus parece sofrer determinada oscilação ou subdeterminação no que diz respeito exatamente à forma de experiência e, portanto, de consciência, que ele alega estar envolvida na ação engajada. Por um lado, Dreyfus reconhece que a ação engajada é uma forma de intencionalidade motora, que não é puramente automática, que existe um tipo de fenomenologia envolvida na experiência do indivíduo na medida em que ele sente as solicitações para ação (*affordances*) causadas pela percepção do indivíduo. Por outro lado, ele nega completamente a existência de uma mente, de um sujeito, da perspectiva de primeira pessoa envolvida na execução de ações específicas. Segundo Dreyfus, o conteúdo possuído por nossas habilidades motoras incorporadas não é apenas não conceitual, não proposicional, não linguístico e não racional, mas também não mental. A inexistência de um sujeito e de um agente na ação engajada é conflitante, até certo ponto, com o reconhecimento das solicitações para agir causadas pela percepção da situação.<sup>52</sup>

Em Dreyfus (2002), existe a alegação de que a sensação de solicitação para agir envolve uma experiência da situação como delineando os movimentos a partir de nós, ou para fora de nós. Como aponta Zahavi (apud SCHEAR, 2013), se isso é uma descrição correta da fenomenologia do indivíduo na ação engajada, então, isso significa a reintrodução de um elemento autorreferencial, o que implicaria o reconhecimento da presença do nível de primeira pessoa envolvido na ação engajada.

Mesmo que essa aparente oscilação no pensamento de Dreyfus possa, de algum modo, ser absorvida e inutilizada a partir de uma abordagem da noção de experiência, fenomenologia e consciência como presente na heterofenomenologia de Dennett, acreditamos que é mais adequado reconhecer a verdade daquilo que foi aqui denominado como princípio da consciência, autoconsciência e atividade motora intencional (ou movimento intencional).<sup>53</sup>

Trata-se, como visto, da ideia de que uma ação engajada no modo como descrita por Dreyfus, na medida em que é constituída por solicitações (*affordances*) para o movimento deve,

---

<sup>52</sup>Há alternativas para tentar prover significado a essa aparente incompatibilidade. Um modo seria recorrer a uma interpretação do aspecto fenomenológico nos termos da heterofenomenologia de Dennett, em que a consciência e a impressão de se fazer escolhas seriam, no final das contas, simplesmente uma ilusão – verificar Zahavi, em Joseph K. Schear.

<sup>53</sup>Que, diga-se de passagem, é bastante questionável, ver Dretske (2000).

ao contrário do que afirma o mesmo autor, ser compreendida como envolvendo necessariamente uma dimensão de consciência, autoconsciência e, portanto, do nível de primeira pessoa. Como pode ser evidenciado nas palavras de Zahavi, “eu penso que o nível da ação absorvida envolve uma dimensão de autorreferência – ao menos na medida em que é suposta ser experiencial ao invés de simplesmente uma questão de automaticidade inconsciente” (ZAHAVI, 2013, p. 326).

Podemos extrair, de modo mais geral, que a intencionalidade motora implica, ao menos, a existência de um nível mínimo de consciência, ou seja, nível pessoal, mesmo que esteja no âmbito pré-reflexivo. Entretanto, pode-se criticar a teoria de Dreyfus alegando também que um leque de atividades motoras supostamente explicadas por sua teoria (jogar tênis, esquiar, correr, tocar um instrumento etc.) também envolvem necessariamente níveis de autoconsciência reflexiva na medida em que recrutam atenção sobre si mesmo, avaliação sobre o próprio desempenho, tomada de decisões etc. Há muito mais consciência e autoconsciência envolvidas na execução de atividades motoras do que se afirma haver em teorias da automatização.

#### **4.1.2 Controle e autoconsciência**

Como visto anteriormente (Capítulo 3, 3.2 Autoconsciência manifesta na propriocepção somática), qualquer criatura descrita como autoconsciente precisa ser capaz de registrar a distinção entre ela e o mundo. Trata-se, como aponta Bermúdez (1998), do reconhecimento daquilo que psicólogos do desenvolvimento denominam dualismo: “eu” V.S. “mundo”.

Alguns dos modos mais rudimentares de registrar essa distinção se encontram na propriocepção somática. Uma parte disto trata que a propriocepção somática oferece ao indivíduo uma maneira de registrar os limites de seu corpo. Outra parte substancial deve-se ao fato de que a propriocepção somática, ao fornecer ao indivíduo a consciência do corpo enquanto um objeto conectado e estendido no espaço, e que responde à sua própria vontade, fornece-lhe uma noção dos limites do “eu”. Os limites do “eu” emergem na propriocepção somática, desse modo, através dos limites da vontade e da sensação de *feedback* sobre a disposição e movimento de partes do corpo.

Nenhum indivíduo pode deter a capacidade de distinguir a si mesmo daquilo que não é ele e, conseqüentemente, do mundo, sem possuir um grau mínimo de autoconsciência para se começar com ele. Entretanto, uma vez que se possua esse grau mínimo de autoconsciência, pode-se assumir uma relação entre o grau de autoconsciência e o nível de consciência do meio. Como se pode notar nos termos de Bermúdez:

[...] uma vez que exista um grau mínimo de autoconsciência, a riqueza da autoconsciência que acompanha a capacidade de distinguir o eu do ambiente é diretamente proporcional à riqueza da consciência do ambiente do qual o eu está sendo distinguido. (BERMÚDEZ, 2000, p. 164). N.E. Tradução do autor.

A partir disso, de modo paralelo à distinção entre “eu” e “não eu”, ou “eu” V.S. “mundo”, que Bermúdez (1998) utiliza para capturar formas primitivas de autoconsciência, pode-se colocar a distinção entre: “o que eu faço” e “o que acontece comigo” que é proveniente da noção de agência” (BERMÚDEZ, 1998, p.59 ).

Como observa Richard Taylor (1966) essa distinção subjaz à nossa distinção entre ativo e passivo, entre poder e agência de um lado, e passividade e paciência, no sentido clínico, de outro. A noção do que se pode fazer, *lato sensu*, é o que se considera como senso de auto agência (*self-agency*), que pode ser definido de modo geral como a sensação de iniciar, executar, controlar e corrigir as próprias ações volitivas no mundo.

O paralelo da distinção entre “eu” e o “mundo” com a distinção entre “o que eu faço” e “o que acontece comigo” é justificado pelo fato de que a noção de agência, a sensação de iniciar e executar um ato, implica a noção de “eu”, de indivíduo. E a noção do que acontece consigo implica a concepção de forças externas ao indivíduo, mesmo que essas forças venham de dentro do próprio indivíduo, mas sejam externas à sua intenção, à sua agência. Isso implica a noção daquilo que não é, em certo sentido, o próprio indivíduo por não fazer parte de sua intenção e agência.

Mas se a noção de agência como visto, implica a distinção entre “eu” e “mundo”, esta distinção (“eu” e “mundo”) também implica a noção de agência? Em vários aspectos importantes, há motivos para considerar que há diferenças entre a noção de “eu” em relação à noção de “agência”. Em primeiro lugar, há casos clínicos em que acontece a dissociação do senso de posse de determinada ação ou pensamento (*sense of ownership*) da sensação de agência da mesma ação ou pensamento. Em casos de esquizofrenia (Mellors 1970; Frith et al 2000), é possível, de acordo

com relatos de pacientes, que o indivíduo possua a sensação de que foi invadido por um pensamento intruso. Em casos como esse, o indivíduo pode reconhecer que o pensamento se encontra dentro dele, faz parte do seu fluxo de pensamento, mas não se reconhece como o agente do pensamento.

Já em casos como o da mão anárquica, a mão do indivíduo executa ações voltadas a fins, tal como pegar um copo, de modo exitoso sem que o indivíduo se reconheça como o agente da ação. Em tais casos, pode haver a convicção, da parte do sujeito da ilusão, de que o pensamento ou a parte do corpo (a mão anárquica) pertença a ele, faça parte dele. Essa separação do senso de agência do senso de posse se espelha na distinção entre “eu” vs. “o que eu faço”. Pode-se ter um sem que haja o outro.

Em um experimento imaginário, nós poderíamos mesmo imaginar seres vivos como árvores que possuíssem percepção e consciência detendo, portanto, uma noção de posse (de “eu”), sem possuir, pressupondo sua incapacidade de se mover intencionalmente ou de alterar o meio de algum modo indireto segundo sua vontade, uma noção de agência, sem a noção de “o que eu faço.”<sup>54</sup>

Outro motivo pelo qual a distinção entre “eu” vs “não eu, ou mundo” não é idêntica à distinção entre “o que eu faço” vs. “o que acontece comigo” se deve a uma dimensão temporal da segunda que não se encontra, necessariamente nem do mesmo modo, na primeira.<sup>55</sup> Enquanto a distinção entre “eu” e “não eu” está disponível sincronicamente, através da propriocepção somática, por exemplo, a distinção entre “o que eu faço” vs. “o que acontece comigo” implica, logicamente, um aspecto diacrônico, como nos mostra Bermúdez (2000).

Ou seja, para que haja a noção de agência é preciso uma dimensão temporal na qual o indivíduo se reconhece como o iniciador de uma ação e mantém o rastro da mesma verificando seu desfecho, suas consequências, e contrapondo-os (os desfechos e consequências de sua ação) com os acontecimentos que possuem outra origem que não a sua própria intenção.

---

<sup>54</sup>Deve-se notar que está sendo assumido aqui a ideia de uma noção de agência pré-reflexiva, não proposicional, sem atenção sobre si mesmo, sem tematizar o próprio pensamento ou experiência etc.

<sup>55</sup>Há que se distinguir entre a distinção entre “eu” vs “não eu” e “eu” vs “mundo”, mas ambas são intrinsecamente relacionadas e, para o propósito desse ponto, suas diferenças são irrelevantes.

De forma geral, pode-se dizer que nem toda noção de agência implica toda forma de concepção de “eu”. E nem toda concepção de “eu” implica toda forma de agência. Embora alguma concepção de “eu” possa implicar alguma noção de agência, em seu sentido mais elementar, uma concepção de “eu” sequer implica uma noção básica de agência, dada a sua possível dissociação psicológica e sua independência lógica. Embora intrinsecamente conectadas e, às vezes, implicadas, ambas as distinções não são a mesma de um ponto de vista lógico, psicológico e epistêmico.

A partir do que foi dito pode-se considerar que, em níveis não proposicionais, nível em que se admite a variação em graus, de autoconsciência, o grau de autoconsciência é diretamente proporcional ao grau de diferenciação do indivíduo (o “eu”) de seu entorno.

Ao assumir o paralelo das distinções referidas, pode-se expandir o grau de diferenciação de um indivíduo em relação ao seu entorno como relacionado à medida de controle que o indivíduo possui sobre si mesmo e sobre seu meio. A complexidade e a sofisticação motora manifesta em ações intencionais e, subsequentemente, a capacidade de influenciar fisicamente seu entorno correspondem ao índice da riqueza da autoconsciência. Uma vez estabelecido este paralelo, pode-se, então, assumir o seguinte princípio:

**2) *Princípio da proporcionalidade*** (entre controle e autoconsciência): O grau de autoconsciência de um indivíduo é diretamente proporcional ao grau de controle que o indivíduo possui sobre seus movimentos intencionais e sobre seu meio.<sup>56</sup>

O controle ao qual o princípio acima se refere pode ser subdividido, como visto, em dois aspectos relacionados: a) controle de movimentos intencionais - controle que o indivíduo possui sobre seu próprio corpo enquanto suscetível a sua vontade, e b) controle sobre o meio no qual o indivíduo está inserido.

---

<sup>56</sup>Esse princípio é válido tanto para níveis pré-reflexivos de consciência (sem atenção explícita sobre si mesmo, sem reflexão consciente sobre si etc.), quanto para níveis de consciência reflexiva (envolvendo atenção, memória de trabalho etc.).

Podemos evidenciar o funcionamento, ou a aplicabilidade do princípio da proporcionalidade retomando o modo como Bermúdez (1998) sugere a variabilidade de grau da autoconsciência não conceitual, não proposicional, pré-reflexiva<sup>57</sup>.

A autoconsciência se manifesta na propriocepção somática através da percepção do “eu” incorporado enquanto um objeto estendido no espaço que é suscetível, que responde, à vontade. Desse modo, o indivíduo demarca os limites do “eu”, na medida em que percebe o que se move de acordo com a sua vontade e o que não se move da mesma forma, trata-se da percepção dos limites da vontade. A partir disso, inicia-se um processo de sincronização e aprendizado que revela, de modo contrastante, aquilo que é parte do corpo e que se subjeta às próprias intenções e aquilo que não o é.

Desse modo, pode-se inferir que, quanto mais o indivíduo discrimina o mundo, aquilo que não é ele, mais ele determina a si próprio comparativamente, pois ele registra o contraste entre ele, o que obedece à sua vontade e o que não é ele, o que não obedece a sua vontade.

O que Bermúdez não sugere diretamente e não explora é que, de modo contrário, quanto mais controle o indivíduo possui sobre seu próprio corpo, quanto mais ele determina que o corpo obedeça às suas intenções motoras, mais o contraste “eu” VS. “mundo” se fortalece. Ou seja, quanto maior é o controle motor de um indivíduo, quanto maior é a precisão com que ele coordena seus movimentos, percebe e sente as partes de seu corpo na medida em que elas conformam aos seus comandos, maior, mais intensa é a noção de agência. Mais elementos são introduzidos na diferenciação, do ponto de vista do indivíduo (do “eu”), para se comparar aquilo que não é ele (o mundo). E a diferenciação decorrente da noção de agência possui características particulares.

O elemento contrastivo subjacente à distinção entre “o que eu faço” vs “o que acontece comigo” possui suas próprias peculiaridades se comparado ao contraste da distinção mais básica

---

<sup>57</sup>Deve-se notar que Bermúdez (2011), embora defensor da ideia de autoconsciência não conceitual, pré-reflexiva presente na experiência, adota uma perspectiva redutiva em relação à noção mínima de posse (*ownership*) presente no nível pré-reflexivo. Perspectiva esta que é, até certo ponto, conflitante com a noção do que constitui o grau mínimo de posse, e autoconsciência, presente na consciência corporal como defendida por Zahavi e Kriegel (2015). Desse modo, nem todos os aspectos da extensão das ideias de Bermúdez aqui propostas podem corroborar o posicionamento do próprio autor, mesmo que nosso foco aqui seja, primariamente, a autoconsciência enquanto decorrente da noção de agência e não de posse. Como também já foi observado, ambas as noções de “eu” (posse e agência) são diferentes por vários motivos, entretanto, estão intimamente relacionadas e com certeza podem afetar uma a outra.



(“eu” vs “não eu”). O primeiro passo para começar a esclarecer esse ponto pode ser uma pergunta: por que, à medida que se aumenta o controle motor de si próprio, a sensação de controle, se aumenta a autoconsciência? Por que se aumenta a consciência do meio, daquilo que não é o indivíduo, dos eventos, estados de coisas e/ou estados de relações do mundo exterior que não são produto das intenções do indivíduo? Ou por que se aumenta a noção do próprio indivíduo e que repercute no grau com que se compara com o meio? Essas perguntas dizem respeito ao modo como funciona o caráter contrastivo do princípio de proporcionalidade. A resposta a elas passa por alguns pontos.

Em primeiro lugar, não há como aperfeiçoar o controle motor sem um tipo de aumento da consciência externa. Controlar o próprio corpo não faria qualquer sentido de um ponto de vista fundamental, se não permitisse algum impacto ou resultado no mundo externo. Indivíduos aprendem e desenvolvem o controle de seu próprio corpo com a finalidade elementar de aumentar suas chances de sobrevivência, o que implica, por exemplo, aperfeiçoar as possibilidades de obter água, alimento, abrigo, parceiros, escapar de riscos etc. O aperfeiçoamento motor tem, sobre esse aspecto fundamental, o objetivo, em última instância, de permitir maior controle sobre o mundo externo (coisas, propriedades, eventos, relações, estados de relações etc.).

Obviamente, não se quer dizer aqui que não seja possível haver um aumento do controle do próprio corpo sem o aumento de controle sobre circunstâncias específicas do mundo externo. Controle sobre si mesmo e controle sobre elementos no mundo externo são diferentes em determinados sentidos. O ponto dessa primeira observação é simplesmente salientar o papel biológico e evolutivo que o controle do próprio corpo pode fornecer, e o fato de que isso visa uma conexão com o meio, o que, por si só, já estabelece a proporcionalidade do viés comparativo.

Em segundo lugar, a capacidade de se reconhecer como autor de movimentos intencionais, e como a causa de determinado impacto que tais ações produzem no mundo, está diretamente relacionada à capacidade de reconhecer o tipo de eventos e circunstâncias no mundo que não são resultado de suas próprias intenções. Ou seja, para que o indivíduo seja capaz de rastrear suas ações intencionais, intencionalidade motora e os resultados que delas se seguem e que vão além do seu próprio corpo, é necessário que esse indivíduo mantenha o rastro das mudanças que são consequência de intenções e ações iniciadas por ele em contraposição às mudanças que tem outra origem causal.

Um aspecto importante subjacente ao princípio da proporcionalidade entre controle e autoconsciência é que, independente do resultado objetivo das intenções, o coeficiente de autoconsciência é uma função da intencionalidade motora. Em certo aspecto, parece haver uma equivalência entre controle e descontrole em seu impacto no grau de autoconsciência. Para exemplificar, pense em uma brincadeira entre filhotes de cachorro. Trata-se da tão importante, no meio selvagem, simulação de situações, de conflitos, com a finalidade de aprendizado. Nesta brincadeira, o objetivo da ação motora é subjugar o oponente. Entretanto, caso o indivíduo seja o que subjuga (que possui o controle) ou o que é subjugado (que é controlado), o resultado possui um impacto no grau de autoconsciência pré-reflexiva, ou reflexiva não proposicional do animal.

Estar do lado do vencedor, ou não, não importa para o nível de um aspecto específico do grau de autoconsciência.<sup>58</sup>O fato é que, em ambos os lados da mesma moeda, o indivíduo contrasta suas intenções com aquilo que decorre ou não decorre delas, ou seja, com o mundo ele mesmo. O indivíduo deflagra a si mesmo queira o mundo, corresponda às suas intenções, ou não, simplesmente por confrontá-las com aquilo que não é ele. Poder-se-ia acreditar que a proporcionalidade se deve exclusivamente não ao controle em si, mas ao grau de intencionalidade motora que o indivíduo possui, seja ela confirmada ou frustrada, pois o indivíduo exercita o contraste de um modo ou de outro.

Entretanto, é necessário avaliar que, o retorno positivo da intenção motora, gera a sensação de controle, estimula a noção de agência e não apenas deflagra o indivíduo para si através do contraste entre suas intenções, as ações iniciadas por si mesmo e o resultado que delas decorrem, sua efetividade em se concretizar ou sua inviabilidade prática. O retorno positivo da intenção motora gera o reforço positivo da agência, enquanto a frustração da intenção motora tende a gerar a depressão e supressão da agência.

Uma forma de evidenciar isso é que o retorno positivo gera a ampliação da sensação de agência e a consequente expansão dos limites da vontade. À medida que mais intenções motoras e comportamentos voluntários se concretizam como bem sucedidos, mais o agente se sente apto a expandir os limites de sua vontade em alcance e extensão de suas intenções.

A constituição e o grau da noção de agência se dão através da concretização ou não de intenções passadas e da perspectiva que elas abrem ou fecham. Enquanto o reforço positivo estimula a expansão do “eu” (do grau de agência), o retorno negativo suprime a noção de agência

---

<sup>58</sup>Certamente importa para outros aspectos de autoconsciência, como o aspecto emocional.

diminuindo o grau de controle. O impacto desse mecanismo pode ser evidenciado na sensação de autoconfiança que o indivíduo desenvolve sobre si mesmo através do reforço positivo e da falta dessa mesma sensação no caso do reforço negativo.

Há outro aspecto importante que se pode extrair da expansão dos limites da vontade através do aumento da sensação de controle e que podemos denominar como uma proporcionalidade assimétrica no aumento do controle em relação ao seu caráter contrastivo. Vimos que, à medida que o indivíduo aumenta o controle sobre seu próprio corpo e sobre o mundo a sua volta, mais ele contrasta a si mesmo com o que não é ele e com o que não decorre dele.

Desse modo, o indivíduo deflagra a si mesmo ao agir e expandir sua ação. Entretanto, quanto mais o indivíduo aumenta seu poder de ação, existe uma sensação de diminuição do poder do meio sobre o próprio indivíduo, diminuição do mundo. Quanto mais o indivíduo está e se sente no controle da situação, menos ele está sujeito ao que pode acontecer com ele independente de suas intenções.

A autoconsciência relacionada ao grau da noção de agência aumenta, sob esse aspecto, não apenas através do contraste ele mesmo, mas do fato de que, no contraste do aumento do controle, o indivíduo “expande” a si mesmo e “diminui” o mundo. Trata-se da primazia da consciência em se sentir como o início de cadeias causais de acordo com sua vontade e que pode determinar a relação do que acontece de acordo com a própria vontade vs. o que acontece independente de sua vontade.

O elemento contrastivo subjacente ao princípio de proporcionalidade não envolve apenas a noção do que acontece com o indivíduo em contraposição ao que ele faz. Há também um caráter que poderíamos denominar como uma espécie de contrafactual embutido na noção de agência e nos comportamentos intencionais, voluntários. Porque o indivíduo se sente como aquele que pode iniciar uma cadeia causal e determinar que as coisas ocorram de acordo com sua vontade, ele também se sente como o responsável pelo decorrer dos eventos. Isso acontece através da sensação de que executar uma ação X provoca um resultado Y, e que não executar X acarreta não obter Y, ou poder não obter Y. Esse tipo de sensação está na origem do sentimento de responsabilidade em todas as suas possíveis formas e da experiência de sensações contraditórias em função do conflito de resultados de determinadas ações. Por exemplo, uma leoa que, ao cuidar de seus filhotes, os protege vigiando-os contra perigos externos e os abriga em lugar seguro, pode, ao se sentir compelida para sair para caçar, ato em virtude do qual se pode saciar a fome, sentir-se dividida ao

perceber que se ausentar durante a caçada significa (causa) não cuidar de seus filhotes expondo-os àquilo que escapa à sua capacidade de determinar o andamento dos fatos. Executar a caçada significa obter alimento, e estar perto de seus filhotes significa garantir-lhes segurança, mas ambos os atos e suas respectivas consequências não podem ser obtidos ao mesmo tempo.

A proporcionalidade da autoconsciência em função do aumento do controle possui também um coeficiente independente, embora relacionado, ao caráter contrastivo. A ideia é que, o aumento da sensação de controle, no caso específico do controle motor de movimentos intencionais, decorre de uma intensificação da informação disponível na propriocepção somática. Quanto mais hábil e ágil, quanto maior a destreza motora de um indivíduo, mais específica é a informação de suas partes do corpo e da relação entre elas que está disponível na propriocepção somática. Esse tipo de informação determina a precisão com que o indivíduo estabelece os critérios de uma ação determinada a partir de uma sensação específica.

Essas ações podem ser tanto voltadas para o próprio corpo (coçar, por exemplo), quanto voltadas para o mundo externo na medida em que esse estabelece relações com o corpo do indivíduo. Nesse sentido, o indivíduo que possui maior controle motor sobre seu corpo especifica mais a si mesmo e faz aumentar o grau de autoconsciência simplesmente por isso, ou seja, de modo independente do contraste e, de modo inverso ao estabelecido por Bermúdez, ao especificar mais e mais intensamente as partes de seu corpo e a relação entre elas, mais se fortalece o contraste da parte do indivíduo.

O que se pode notar com os dois princípios apresentados nesse capítulo é que a execução de atividades motoras intencionais, voluntárias, envolve consciência e autoconsciência e aumenta na medida do aumento da sofisticação das atividades motoras e da respectiva sensação de controle que acompanha a capacidade de executar tais atividades intencionalmente. A autoconsciência, nesse nível, pode ser considerada pré-reflexiva, por não depender de atenção sobre si mesmo, tematização do “eu” ou a percepção de si enquanto um objeto que disponibilize conteúdo mental do indivíduo em questão para pensamentos futuros sobre si mesmo. Essas habilidades são não proposicionais, não conceituais. Elas independem da posse de conceitos e de estrutura linguística e constituem a base sobre a qual as formas mais complexas de consciência de si se desenvolvem na filogenia e na ontogenia.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso efetuado se iniciou com a investigação da percepção e da consciência a partir de uma independência lógica do conteúdo desses estados em relação aos conceitos necessários para especificar, reconhecer e caracterizar adequadamente o conteúdo dos próprios estados. Dentre as possíveis abordagens do mesmo tema (e.g., TYE,1995, 2000, EVANS,1982, PEACOCKE 1992, CUSSINS 1990), aquela proposta por Dretske (1969, 1979, 1981, 1993) foi selecionada como entrada para construção do problema de pesquisa. As teorias de Dretske sobre a percepção e a consciência criaram a fundação que permitiu compreender, ao menos em um de seus aspectos fundamentais, a autoconsciência de um modo preciso.

Entretanto, a convicção da existência de formas mais primitivas de autoconsciência guiou a pesquisa em direção a autores que defendiam esse ponto de vista. Bermúdez (1998), assim como outros autores de origem analítica e continental (FLANAGAN, 1992, ZAHAVI 1999, 2005, 2014, SARTRE, 1943, BRENTANO 1874), propuseram compreensões da consciência e da autoconsciência que figuram como alternativa para a descrição de formas de consciência de si que não sejam exclusivamente conceituais.

Obviamente, esses autores não possuem todos os pontos da compreensão da consciência e da autoconsciência em comum, mas se unem em torno da ideia de que é necessário especificar dimensões da autoconsciência sem recorrer a formas tematizadas, reflexivas e explícitas de autoconsciência. Há um crescente consenso sobre a existência daquilo que tem sido contemporaneamente designado como autoconsciência pré-reflexiva. Não só não é necessária a presença de conceitos e proposições para a existência de outras formas de consciência de si, como também não é necessário o foco da atenção sobre si mesmo.

Sob essa perspectiva, os princípios estabelecidos por Bermúdez (1998) e, em específico, o aspecto contrastivo que existe na forma de autoconsciência presente na propriocepção somática (*broad selfconsciousness*) e que fornece o reconhecimento do dualismo: “eu” vs. “mundo”, funciona como uma entrada para a caracterização da relação de proporcionalidade entre controle motor, em atividades motoras intencionais e o grau de autoconsciência. Esse princípio que deve capturar a relação estrutural entre o grau de movimentos motores complexos e o grau de

autoconsciência a eles relacionados, é válido para formas de autoconsciência pré-reflexiva, mas também para formas de autoconsciência reflexiva, mas não conceituais e não proposicionais.

Com isso, acredita-se que o presente trabalho fornece mais elementos para a consolidação da perspectiva segundo a qual a autoconsciência é um fenômeno muito mais rico e abrangente do que aquele que é capturado por uma visão estritamente conceitualista da consciência de si, em que o único formato possível para autoconsciência é o de conceitos e proposições que capturam os fatos mentais relacionados à consciência de si.

## REFERÊNCIAS

ABATH, A. Crença e Percepção. In: BRANQUINHO, J.&SANTOS,R. (eds)**Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2014.<http://hdl.handle.net/10451/18242>

ARMSTRONG, D. A. **Materialist Theory of the Mind**. New York: Humanities Press, 1968.

ARMSTRONG, D. **The nature of mind and other essays**. Routledge: Cornell University Press, 1980.

ARMSTRONG, D. **The mind-body problem**. Boulder, CO: Westview, 1999.

BERMÚDEZ, J. L. **The Paradox of Self-Consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

BERMUDEZ, J. L.; MARCEL, A. J. and EILAN, N. (Eds.) **The Body and the Self**. Cambridge MA: MIT Press, 1995.

BERMÚDEZ J. L. Bodily awareness and self-consciousness, In: **Oxford Handbook of the Self** ed. Gallagher S., editor. (Oxford: Oxford University Press;) 157–179. [Ref list], 2011.

BRENTANO, F. (1973/1874). **Psychology from an empirical standpoint**. Oskar Kraus (Ed.), English edition ed. Linda L. McAlister, tr. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

CASTON, V. Aristotle on consciousness. **Journals: Ancient Greeck and Roman Philosophy**. Western: University Canadá, Institute of Philosophy. *Mind*, 111: 751–815, 2002.

CHALMERS, D. **The Conscious Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHISHOLM, R. **Perceiving**. Ithaca. NY: Cornell University Press, 1957

DAVIDSON, D. **Essays on Actions and Events**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

DAVIDSON, D. (1982), Rational Animals, **Dialectica**, 36: 318–27; reprinted in Davidson 2001c.



DAVIDSON, D. 1982b, 'Two Paradoxes of Irrationality', in R. Wollheim and J. Hopkins (eds.) *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press, 289–305; reprinted in Davidson 2004

DENNETT, D. C. **Consciousness Explained**. Boston: Little, Brown and Company, 1991.

DENNETT, D. Granny versus Mother Nature - No contest. **Mind and Language**, 11:3, p. 263-269, 1996.

DESCARTES, R. (1964–76). **Oeuvres de Descartes**, Charles Adam and Paul Tannery (Eds.). Paris: J. Vrin, 1976.

DONALD F. G. & BANGS L. T. (eds.), **Body, Mind, and Method**. Kluwer Academic Publishers. p. 1-15, 1979.

DRETSKE, F. **Seeing and Knowing**. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

DRETSKE, F. Conscious experience." *Mind*, 102: 263–283, 1993.

DRETSKE, F. Introspection, **Proceedings of the Aristotelian Society**, 94: 263–278, 1994.

DRETSKE, F. **Naturalizing the Mind**. Cambridge, Mass: The MIT Press, Bradford Books, 1995.

DRETSKE, F. **Perception Knowledge and Belief**. Cambridge MA: MIT Press, 2000.

DRETSKE, F. **Simple Seeing**. In **Perception, Knowledge, and Belief**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DREYFUS, H. Intelligence without representation: Merleau-Ponty's critique of mental representation. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 1, 367–383, 2002.

EVANS, G. **The Varieties of Reference**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

FLAVELL, J. H. **The development of children's knowledge about the mind**: From cognitive connections to mental representations, in Astington, Harris, and Olson 1988.

FODOR, J. **Psychosemantics**. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

FRITH, C.D., Blakemore, S.J. & Wolpert, D.M. 2000a. Abnormalities in the awareness and control of action. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B: **Biological Sciences***, 355 (1404): 1771-1788.

FRITH, C. D., Blakemore, S.-J.& Wolpert, D. M. Explaining the symptoms of schizophrenia: Abnormalities in the awareness of action. ***Brain Research Reviews***, 31: 357-363, 2000.

GALLAGHER, S. **How the Body Shapes the Mind**. New York: Oxford University Press, 2005.

GIBSON, J. J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GUNTHER, Y.H. **Essays on Nonconceptual Content**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.

HARMAN, G. The intrinsic quality of experience, ***Philosophical Perspectives***, 4: 31–52, 1990.

HUME, D. (1739–40). **A Treatise of Human Nature**, edited by L.S. Selby-Bigge, Second Edition, revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon, 1978.

HURLEY, S. and M. Nudds. **Rational Animals?** Oxford: Oxford University Press, 2006.

KANT, I. (1781/1965). *Critique of pure reason*. Norman Kemp Smith (trans.). New York: St. Martin's Press, 1965.

LEWIS, D. **On the Plurality of Worlds**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

LOCKE, John (1705/1700). *An essay concerning human understanding*, Peter H. Nidditch (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1975.

LYCAN, W. **Consciousness and Experience**. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

MARCEL, A. J. Conscious and Unconscious Perception: Experiments on Visual Masking and Word Recognition. ***Cognitive Psychology*** 15 (2): 197–237, 1983. [http://dx.doi.org/10.1016/0010-0285\(83\)90009-9](http://dx.doi.org/10.1016/0010-0285(83)90009-9)

MCDOWELL, J. **Mind and World**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1994.

MCDOWELL, J. Responses. Part III, Philosophy of Mind. In N.H.Smith (ed.), **Reading**. London/ New York, 2002.

MCDOWEL, J. **On Mind and World**. London/NY: Routledge, 2002.

MILLIKAN, R. G. **Language, Thought and Other Biological Categories**. Cambridge MA: MIT Press, 1984.

MELLORS, C.S. 1970. First rank symptoms of schizophrenia. *British Journal of Psychiatry* 117: 15-23, 1970.

PITCHER, G. **A Theory of Perception**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1971.

ROSENTHAL, D. Two Concepts of Consciousness, **Philosophical Studies**, 49(3): 329–359, 1986.

ROSENTHAL, D. **Consciousness and Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ROSENTHAL, D. Concepts and definitions of consciousness. In P. W. Banks (Ed.), **Encyclopedia of Consciousness** (pp. Available at [vidrosenthal1.googlepages.com/elsevier.pdf](http://vidrosenthal1.googlepages.com/elsevier.pdf)). Amsterdam: Elsevier. 2009.

RUSSELL, B. **The Problems of Philosophy**. New York: Henry Holt and Co, 1912.

RUSSELL, B. **An Inquiry into Meaning and Truth**. Hamondsworth: Penguin, 1973.

SOLTIS J. F. **Seeing, Knowing and Believing**. London: *Philosophical quarterly*,17 (68) p.274-275, 1966.

TAYLOR, R. 1966. **Action and Purpose**. Englewoodd Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

TYE, M. **Ten Problems of Consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

TYE, M. **Color, Consciousness, and Content**. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

WARNOCK G. J. **Seeing, Aristotelian Society Proceedings**, Vol. IV, p. 214, 1963.

WELLMAN, H. M. **The Child's Theory of the Mind**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press/A Bradford Book, 1990.

ZAHAVI, D.& KRIEGEL, U. For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not, in Daniel O. Dahlstrom, Andreas Elpidorou, and Walter Hopp (eds.), **Philosophy of Mind and Phenomenology**, Oxford: Routledge, p. 36–53, 2015.