

Porque representações são um problema para representacionistas

Because representations are a problem for representationalist

Cícero Antônio Cavalcante Barroso *

Recebido em: 01/2015

Aprovado em: 05/2015

Resumo: Na filosofia da mente, filósofos de diferentes posições concordam que experiências são representações. Dentre esses filósofos, os representacionistas merecem especial destaque, pois defendem que esse caráter representacional da experiência é o que define a consciência. Para tanto, eles geralmente se fiam no argumento da transparência da consciência (cf. HARMAN 1990, DRETSKE 1995 e TYE 1995). Esse argumento, que foi introduzido por MOORE em 1903, sustenta que não percebemos as propriedades das nossas experiências, antes percebemos as propriedades de objetos e eventos extramentais através das nossas experiências. O problema com essa visão é que ela parece incompatível com o que sabemos sobre como representações operam. Neste artigo, meu objetivo é expor esse problema.

Palavras-chave: argumento da transparência da consciência, condição representacional, qualia, representação, representacionismo.

Abstract: In philosophy of mind, philosophers of different positions agree that experiences are representations. Among these philosophers, representationalists deserve special attention, since they hold that this representational character of experience is what defines consciousness. To this end, they generally rely on the argument of the transparency of consciousness. This argument, which was introduced by Moore in 1903, maintains that we do not perceive the properties of our experiences, rather we perceive the properties of extra-mental objects and events through our experiences. The problem with this view is that it seem incompatible with what we know about how representations operate. In this article, my goal is to expose this problem.

Keywords: argument of the transparency of consciousness, qualia, representation, representational condition, representationalism.

* E-m@il: cicero@lia.ufc.br

Introdução

Como David Chalmers elegantemente expõe em seu artigo *The Representational Character of Experience*, de 2004, na filosofia da mente as pesquisas sobre a intencionalidade e a consciência se desenvolveram separadamente. Hoje, no entanto, muitos filósofos têm tentado atar esses dois fios. Considerando que nossas teorias da intencionalidade têm obtido um êxito razoável na explicação do papel informacional dos nossos estados intencionais e que nossas teorias da consciência têm caminhado com uma dificuldade muito maior, a ideia é tentar explicar estados conscientes em termos de propriedades intencionais ou representacionais, de modo que nossas explicações do fenômeno da intencionalidade possam ser usadas para iluminar com o mesmo brilho o fenômeno da consciência. Os filósofos que trabalham com essa ideia são conhecidos como representacionistas.

A tese representacionista característica é, portanto, a tese de que propriedades fenomênicas, vale dizer, *qualia*, são completamente analisáveis em termos de propriedades representacionais (intencionais). Embora essa seja a tese representacionista mais emblemática, ela depende de outra tese que ocupa uma posição mais fundamental no arcabouço representacionista. Trata-se da tese de que as propriedades fenomênicas (os *qualia*) são em si mesmas imperceptíveis, embora nos permitam perceber as propriedades objetivas das coisas (elas seriam como lentes invisíveis que nos dão acesso às propriedades objetivas das coisas). Essa segunda tese, que doravante vou chamar de 'lema representacionista', parece ser avalizada pelo famoso argumento da transparência da consciência, um argumento que foi primeiramente defendido em Moore 1903.

O argumento que infere a primeira tese da segunda seria mais ou menos o seguinte: se os *qualia* são imperceptíveis em si mesmos, a única coisa que podemos identificar neles é sua capacidade de nos remeter às propriedades das coisas, ou seja, seu caráter representacional. Se o caráter representacional dos *qualia* é a única coisa que temos para caracterizá-los, conclui-se que eles são completamente analisáveis em termos de propriedades representacionais (intencionais).

Meu objetivo neste artigo é mostrar que o lema representacionista é problemático, e que o problema é acarretado pela própria noção de representação. No intuito de alcançar esse objetivo, começo retratando as linhas gerais da visão representacionista e refazendo os passos do argumento da transparência da consciência. Em seguida, empreendo uma análise do conceito de representação, apontando porque o lema representacionista é incompatível com a afirmação de que experiências são representações. Finalmente faço uma revisão do argumento da transparência e termino sublinhando as conclusões mais proeminentes dessa discussão.

A visão representacionista

Embora os teóricos preocupados com o conceito de *representação* tenham usado o termo de diferentes formas e para diferentes propósitos, eles parecem concordar que representações são estruturas ou esquemas que veiculam informação para sistemas que realizam as regras de decodificação apropriadas (cf. GARDNER 2003, MARR 2010, PITT 2012). Em casos paradigmáticos, uma representação veicula informação sobre um objeto, um fato, um evento, um processo etc., funcionando, portanto, como um mediador entre aquilo que é representado e o sistema que recebe a informação. O que torna essa mediação possível é o fato da estrutura da representação possuir certas propriedades que o sistema receptor relaciona com certa informação acerca do representado. Como diferentes propriedades podem ser relacionadas com a mesma informação, é quase sempre possível usar diferentes representações para representar a mesma informação (e.g., a mesma mensagem pode ser enviada por carta manuscrita, por e-mail, por comunicação oral etc.).

Em ciência cognitiva, conquanto a emergência da IA inativa tenha possibilitado o aparecimento de uma visão divergente de importância crescente, a visão dominante ainda parece ser a de que estados mentais são representações (cf. GARDNER 2003). A ideia é de que estados mentais nos dão informação sobre entidades extramentais, sejam essas informações relativas a estados do corpo do próprio sujeito (e.g., informações sobre necessidade de alimento, sobre tecidos

lesionados etc.) ou a estados de coisas distantes do sujeito (e.g., informações sobre a Torre Eiffel, sobre a constelação do Centauro etc.). Ainda é um assunto controverso o que faz com que estados mentais desempenhem uma função representacional (similaridade, covariação, papel adaptativo, papel funcional etc.; cf. CUMMINS 1995), contudo, a simples alegação de que estados mentais nos dão informação sobre o mundo soa bastante plausível, e, à primeira vista, não é claro como alguém poderia levantar objeções contra ela. De fato, alguns filósofos não só aceitam essa alegação como vão além. Para eles, o caráter representacional dos estados mentais é a chave para explicar tudo o que existe de mental, inclusive os aspectos qualitativos das experiências conscientes.

O ponto de partida desses filósofos é a constatação perfeitamente sensata de que estados conscientes (consciência de estado) nos permitem ter consciência das coisas e dos fatos (consciência de criatura coisal e factual)¹. Ao nos darem tal consciência, os estados conscientes alegadamente desempenham uma função representacional. As coisas e fatos dos quais nos tornamos conscientes são as entidades representadas, nós, que temos a experiência, somos o sistema que recebe a informação sobre as entidades representadas, e as experiências, como deve ficar claro, são as representações. Essa descrição nos conduz naturalmente a uma explicação sobre o papel que as propriedades qualitativas da experiência, i.e., os *qualia*, jogam nessas relações representacionais. A explicação é a mais óbvia possível: os *qualia* têm o papel de representar as propriedades das entidades representadas. Até aqui tudo parece em ordem, mas logo surge uma questão: como os *qualia* fazem isso? Uma possível resposta a essa questão se baseia na célebre tese do caráter diáfano da consciência, a tese de que, ao ter uma experiência, uma pessoa não se torna consciente das propriedades dessa experiência, mas das propriedades das entidades que essa experiência representa. Vale a pena examinar mais de perto o argumento que suporta essa tese.

O argumento foi apresentado inicialmente por George Moore, em seu artigo *The Refutation of Idealism*, de 1903. Moore principia seu argumento mostrando que uma sensação é algo que envolve pelo menos dois elementos. Podemos nos convencer disso se considerarmos duas sensações diferentes, a sensação de verde e a sensação de azul, digamos. Já que elas são

distintas, há algo na primeira que não há na segunda e vice-versa, mas, uma vez que ambas são sensações, há algo que elas têm em comum. Ora, o que elas têm em comum é que ambas são formas de consciência, e o que elas têm de diferente é o fato de que a primeira está relacionada com o verde e a segunda com o azul. Assim, no caso da sensação de verde, lidamos com dois elementos, um é a consciência e o outro é a cor verde; e no caso da sensação de azul, temos de novo dois elementos: a consciência e a cor azul. Em ambos os casos, portanto, a sensação depende de dois elementos, da consciência e de uma propriedade que a consciência representa. De fato, segundo Moore, isso vale para todas as sensações.

Que tipo de relação existe entre a consciência e a propriedade representada? Uma primeira hipótese é de que a relação é a que há entre duas partes constituintes de um todo. Supõe-se, portanto, que uma sensação seria um todo constituído pela consciência e pela propriedade representada, ou seja, uma sensação seria uma *coisa* possuidora de certa propriedade. Se for assim, quando eu tenho uma sensação de azul, o azul tem com a minha consciência o mesmo tipo de relação que tem com as pétalas de uma flor azul, por exemplo. Nas palavras de Moore:

The “sensation of blue”, on this view, differs from a blue bead or a blue beard, in exactly the same way in which the two latter differ from one another: the blue bead differs from the blue beard, in that while the former contains glass, the latter contains hair; and the “sensation of blue” differs from both in that, instead of glass or hair, it contains consciousness. The relation of the blue to the consciousness is conceived to be exactly the same as that of the blue to the glass or hair: it is in all three cases the *quality* of a *thing* (MOORE, 1903, p. 447-448).

Moore rejeita essa primeira hipótese argumentando que ela é contraditória. Segundo ele, é essa hipótese que dá azo para que o idealista identifique a coisa representada com a representação da coisa. De fato, se eu assumo essa hipótese, quando eu tenho uma sensação de azul, o azul é algo que está contido na sensação. Como a sensação é um fato mental, segue que o azul também é algo mental. Ora, o que vale para o azul vale para qualquer objeto de experiência, o que nos leva a concluir que qualquer objeto de experiência é de natureza

mental. Em outras palavras, a consciência não nos dá a conhecer nada de objetivo.

Haja vista a implausibilidade dessa conclusão, postula-se uma nova explicação para a relação entre a consciência e as coisas que ela representa. Segundo essa explicação, a relação é simplesmente a de *conhecer* ou *ter ciência*, uma relação que só existe entre a consciência e as coisas que ela representa. É essa relação que faz com que as sensações sejam fatos mentais e os objetos das sensações, fatos não mentais, de modo que é com base nela que podemos distinguir entre a percepção da coisa e a coisa percebida, entre o mental e o não mental. Trata-se, por conseguinte, de uma relação completamente diferente da relação que há entre uma coisa e suas propriedades, ou entre duas partes de um todo. Desse modo, ter conhecimento de x não é ter na mente uma ideia que contém x, e estar ciente de uma sensação de x não é ter ciência de uma coisa mental que contém x.

Para tentar deixar mais clara sua concepção acerca do modo como a consciência se relaciona com as propriedades que ela representa, Moore lança mão de uma metáfora. Ele compara a consciência a um tipo de material transparente. Quando olhamos para essa parede invisível que é a consciência, nós não vemos nada nela, só vemos as coisas que estão além. Em outras palavras, quando temos uma experiência consciente, nós não estamos experienciando propriedades possuídas pelas representações da consciência, nós estamos na verdade como que olhando através da consciência e experienciando as propriedades das coisas que estão fora dela. Essa é a tese do caráter diáfano ou transparente da consciência.

É apoiando-se nessa tese que filósofos como Fred Dretske, Michael Tye e William Lycan, conhecidos como *representacionistas*, respondem a questão sobre como os *qualia* representam as propriedades das entidades representadas pelas experiências conscientes. A resposta é a de que os *qualia* simplesmente nos remetem às propriedades das coisas, ficando eles mesmos fora do alcance da consciência. De acordo com esses filósofos, essa característica dos *qualia* os define de forma cabal, isto é, não há mais nada em um *quale* além desse seu caráter representacional diáfano.

Uma questão importante que os representacionistas precisam responder nesse ponto é se essa caracterização dos *qualia* em termos apenas de suas propriedades representacionais

não deixaria algo de fora. Em particular, pode-se indagar se essa caracterização faz justiça à intuição de que os *qualia* de uma experiência são a razão de haver algo que é como ter aquela experiência? Para que um sujeito venha a saber como é ter uma experiência ele não precisa detectar de alguma forma os próprios *qualia* da experiência? É possível argumentar que, em seu artigo clássico *What is it like to be a bat?*, de 1974, Nagel nos dá razões para responder essa questão afirmativamente. O conhecimento de como é ter uma experiência parece ser um conhecimento sobre o próprio caráter subjetivo da experiência, e não sobre o que a experiência representa. Mas se é assim, os *qualia* não são caracterizados de forma completa quando são caracterizados apenas em termos de seus poderes representacionais. O caráter subjetivo da experiência seria algo que não pode ser explicado em termos do seu caráter intencional apenas. Dessa forma, conclui-se, a caracterização representacionista dos *qualia* deixaria algo de fora.

Esse argumento, no entanto, não parece suficiente para estabelecer a falha do representacionismo. É possível argumentar contra a ideia de que temos algum tipo de relação epistêmica ou fenomenológica com os *qualia*. De fato, o argumento em favor do caráter diáfano da consciência parece estabelecer precisamente a falsidade dessa ideia. Com efeito, com base nesse argumento, podemos concluir que, se conhecemos *qualia* em vez de propriedades objetivas das entidades representadas pela consciência, então o nosso conhecimento é todo acerca de propriedades puramente mentais, o que significa que não sabemos nada sobre o mundo exterior.

Além disso, o representacionista pode tratar nosso pretenso conhecimento de como é ter uma experiência E como um conhecimento de como é detectar propriedades objetivas por meio de estados perceptuais subjetivos. Desse modo, o conhecimento de como é ter a experiência E não precisaria ser tratado como um conhecimento de propriedades intrínsecas de E; em vez disso, seria possível tratá-lo como um conhecimento de propriedades objetivas acrescido de um conhecimento das funções cognitivas associadas a esse conhecimento. Essa é, por exemplo, a ideia geral que Dretske advoga quando escreve em *Naturalizing Mind*:

In identifying qualia with experienced properties,

experienced properties with properties represented, and the latter with those properties the senses have the natural function of providing information about, a representational approach to experience makes qualia as objectively determinable as are the biological functions of bodily organs. It may be hard – sometimes (from a practical standpoint) impossible – to discover what the functions of a certain state is, but there is nothing essentially private or exclusively first person about functions (DRETSKE, 1995, p. 72).

Em todo caso, a visão representacionista não parece inteiramente justificada. Em particular, parece haver um problema com o já mencionado lema representacionista. No meu modo de ver, o problema vem de onde menos se suspeitaria: do conceito de representação.

Representações

Como já foi mencionado, representações são estruturas que veiculam informação. Essa característica das representações é certamente necessária, mas em geral não é vista como suficiente. Por exemplo, a afirmação de que a chave do meu carro veicula informação para o sistema de ignição soa significativa, mas seria estranho afirmar que a chave é uma representação. Aparentemente, isso ocorre porque o tipo de informação que imaginamos que a chave veicula é diferente do tipo de informação que imaginamos que uma representação veicula. A chave veicula o que poderíamos chamar de 'informação-para': informação que faz algo acontecer, em poucas palavras, informação instrucional². Representações, por outro lado, costumam ser concebidas como estruturas que veiculam 'informação-sobre': informação que nos torna cientes de características daquilo que é representado. Dessa forma, se queremos dar uma caracterização necessária e suficiente de representações, além de declarar que representações veiculam informação, deveríamos acrescentar que essa informação é informação-sobre.

Podemos concluir, portanto, que a informação que a representação veicula sobre o representado constitui o seu conteúdo representacional.³ Identifique sobre o que é a

representação R e você terá identificado o conteúdo de R. Por exemplo, o enunciado “o atual rei da França é careca” é sobre *o atual rei da França ser careca*, portanto, o enunciado, que é uma representação linguística, tem como conteúdo a informação de que o atual rei da França é careca. Apesar do atual rei da França não existir, a informação existe, de modo que o conteúdo da representação existe.

Tal informação poderia ser veiculada também através de uma representação icônica (uma charge, uma escultura, uma animação etc.), o que mudaria totalmente a forma da representação. E ainda poderíamos pensar em outros meios para veicular a mesma informação (código Morse, modulações de ondas eletromagnéticas, libras etc.). Tudo isso mostra que, além de um conteúdo, uma representação tem uma forma. A forma (ou formato) da representação é a estrutura físico-sintática que dá suporte à informação, o que podemos chamar também de ‘estrutura representacional’.

Uma informação-sobre poderia ser veiculada sem o suporte de uma estrutura representacional? Aparentemente não. A informação é em si mesma uma característica abstrata de certas estruturas. Sem o componente concreto, isto é, sem a estrutura representacional, não seria possível disponibilizar nenhuma informação. Para evidenciar a força dessa restrição, poderíamos colocar as coisas assim: mesmo que existisse telepatia, e a informação pudesse, por assim dizer, pular de uma cabeça para outra, ela ainda teria de ser uma característica de estados cerebrais ou mentais, ou seja, ela precisaria ser realizada em uma estrutura concreta (mesmo uma alma cartesiana deveria aqui ser considerada uma estrutura concreta nesse caso). Gostaria de chamar essa ideia de que a informação só pode ser disponibilizada ao ser realizada de *princípio da realização necessária da informação*.

Agora, o que torna o conceito de representação relevante para a discussão sobre o representacionismo é a tese de que nossas experiências são representações, representações que poderíamos chamar de ‘representações fenomênicas’. De fato, experiências nos informam sobre o mundo externo e sobre eventos que ocorrem no nosso corpo. Nesse sentido, elas podem ser vistas como representações. Essa tese é aceita pela grande maioria dos filósofos da mente, e é básica para todos os representacionistas. Acontece que ela parece incompatível com

o lema representacionista. É essa incompatibilidade que quero explicitar nos parágrafos que seguem.

Para tanto, o primeiro fato que devemos tomar em consideração é o já mencionado fato de que representações devem ter uma forma (além de um conteúdo). Isso deve valer também para as representações fenomênicas, ou seja, experiências também devem ter uma estrutura representacional. Mas como é essa estrutura, de que elementos ela é constituída? O que se pergunta aqui pode ficar mais claro se pensarmos em outras representações. Consideremos, por exemplo, a *Monalisa*. De que é constituída a estrutura representacional da *Monalisa*? A resposta é simples: ela é constituída de padrões de tinta sobre uma tela. De que é constituída a estrutura representacional do enunciado “o atual rei da França é careca”? A resposta é igualmente fácil: de palavras, ou, mais precisamente, de sinais gráficos dispostos de acordo com certas regras sintáticas.

Com base nesses exemplos, fica um pouco mais fácil responder a pergunta que realmente nos interessa. De que é constituída a estrutura representacional das nossas experiências? Começemos pensando em uma experiência visual. O que constitui a estrutura representacional de tal experiência? Ora, o que está subjetivamente presente na experiência? Impressões subjetivas de cor, brilho, contraste, nitidez etc. Todas essas impressões são exemplos daquilo que temos chamado de *qualia*. Da mesma forma, ao examinarmos outros tipos de experiências em busca de seus constituintes, tudo o que podemos encontrar são *qualia*; se essas experiências têm uma estrutura representacional, essa estrutura só pode ser constituída de *qualia*. Para facilitar referências futuras, vou chamar essa estrutura representacional das nossas experiências de ‘estrutura fenomênica’.

Outro ponto importante que deve ser esclarecido, é que, em consequência da constituição dual das representações, há dois tipos de propriedades que elas podem exibir: propriedades relativas à forma e propriedades relativas ao conteúdo⁴. As propriedades relativas ao conteúdo são propriedades que a representação só tem por conta de sua relação representacional com o representado, enquanto que as propriedades relativas à forma são propriedades que dependem da estrutura representacional. Enquanto as propriedades relativas ao conteúdo sempre são extrínsecas, isto é, sempre dependem de

uma relação entre a representação e aquilo que é representado, as propriedades relativas à forma podem ser tanto intrínsecas, quando não são relacionais, quanto extrínsecas, quando são relacionais.

Suponha, por exemplo, que há uma fotografia emoldurada do monte Fuji na minha sala. Uma propriedade relativa ao conteúdo da fotografia é a de ser, em certo sentido, similar ao monte Fuji. Já a propriedade de ser impressa em papel fotográfico é uma propriedade relativa à forma, mais especificamente, é uma propriedade intrínseca da estrutura representacional da foto. Outra propriedade relativa à forma da fotografia é que ela está a uma distância de mais de 16 mil quilômetros do monte Fuji. Trata-se de uma propriedade extrínseca relativa à forma porque ela depende da distância entre o monte e o papel fotográfico, o qual faz parte da estrutura representacional da foto.

Nesse ponto, devemos recorrer a um resultado que inferimos em um dos parágrafos acima: representações fenomênicas também devem ter forma e conteúdo. Consequentemente, pelo raciocínio que apresentamos logo acima, a estrutura fenomênica também deve ter propriedades intrínsecas e extrínsecas. Por exemplo, propriedades que dependem de relações temporais entre experiências e outros eventos, ou entre experiências apenas, poderiam ser tratadas como propriedades extrínsecas da estrutura fenomênica. Mas as propriedades das estruturas fenomênicas que mais nos interessam aqui são as propriedades intrínsecas. Se uma estrutura fenomênica tem propriedades intrínsecas, essas propriedades só podem ser identificadas com as propriedades que constituem o seu caráter qualitativo, e, como vimos acima, essas propriedades são os *qualia*.

Nesse ponto, precisamos fazer uma pergunta crucial: podemos apreender alguma característica intrínseca da estrutura fenomênica? A resposta do representacionista a essa pergunta previsivelmente será 'não'. Essa resposta é uma consequência do lema representacionista, que diz que *qualia* são em si mesmos imperceptíveis. O problema é que essa resposta não parece correta. Se há dúvidas quanto a essa avaliação, elas talvez possam ser dissipadas com a ajuda de alguns exemplos.

Em primeiro lugar, considere uma representação cinematográfica, Hamlet, por exemplo. Existe uma versão de

Hamlet protagonizada por Mel Gibson. Alguém que não conhece a estória de Hamlet nem conhece o Mel Gibson, pode vir a aprender algo sobre Hamlet assistindo o filme. Mas parece plausível que essa pessoa também aprenda algo sobre o Mel Gibson, por exemplo, que ele tem olhos azuis, um modo característico de arquear as sobrancelhas para expressar emoção etc. O que acontece aqui é, portanto, um duplo efeito da representação, ela informa ao mesmo tempo sobre o representado (Hamlet) e sobre o representante (Mel Gibson). Mas essa não parece ser uma característica específica da interpretação de Mel Gibson. Na verdade, toda representação parece ter esse duplo efeito.

Se lermos o enunciado “Bizet compôs Carmen”, obtemos informação sobre Bizet e Carmen (um conteúdo) e obtemos informação sobre a estrutura do enunciado (e.g., ele está escrito em português). Se virmos “Quarto em Arles” de Van Gogh, obtemos informação sobre o quarto representado (um conteúdo) e obtemos informação sobre a estrutura da pintura (e.g., as cores são vibrantes). Se ouvirmos o som de uma sirene se aproximando, obtemos informação sobre o tipo de veículo que se aproxima (um conteúdo) e obtemos informação sobre a estrutura sonora (e.g., o som é repetitivo, alto e se alterna entre duas notas). Em todos esses casos, obtemos ao mesmo tempo informação sobre o conteúdo e sobre a estrutura da representação.

O que gostaria de sugerir é que, em todos esses casos, existe mais do que uma simples duplicação do que chegamos a saber. Minha sugestão é de que, nesses casos, o que chegamos a saber sobre o conteúdo da representação depende do que chegamos a saber sobre a estrutura representacional. Em outras palavras, não é possível obter informação sobre o conteúdo, se não tivermos informação também sobre a estrutura representacional.

E isso não se aplica só aos exemplos examinados. De modo geral, parece impossível que venhamos a saber algo sobre x através de uma representação de x , se não dispusermos de nenhuma informação sobre a estrutura representacional da representação de x . Isso significa que uma alegada representação só pode entregar seu conteúdo informacional se *pudermos apreender alguma propriedade intrínseca da sua estrutura representacional*. Vou chamar essa condição em itálico de

‘condição representacional’.

Não é difícil concordar que toda representação genuína deve cumprir essa condição. Se não podemos apreender nenhuma propriedade intrínseca da estrutura representacional, não poderemos nem mesmo perceber a representação, e se não podemos perceber a representação, não será possível obter dela informação nenhuma. Seria ainda legítimo chamar de ‘representação’ algo imperceptível que não fornece, por essa razão, informação nenhuma? Creio que não. Uma representação da qual não podemos receber informação não é de fato uma representação. Uma representação precisa disponibilizar informação-sobre, e, para fazer isso, precisa ter em sua estrutura representacional alguma propriedade intrínseca que o destinatário possa detectar de alguma forma. Desse modo, fica claro que algo só pode ser uma representação se cumprir a condição representacional.

Mas o que dizer das experiências? Se experiências são representações, elas devem cumprir a condição representacional, e isso quer dizer que devemos ter acesso a propriedades intrínsecas da estrutura fenomênica. Mas, se esse é o caso, a resposta negativa do representacionista ao dizer que não podemos apreender nenhuma característica intrínseca da estrutura fenomênica está errada. Como a resposta é uma consequência do lema representacionista, o lema também deve ser falso. É por isso que representações são um problema para representacionistas.

O argumento da transparência revisto

A seção anterior parece mostrar um conflito entre o lema representacionista e a tese de que experiências são representações. Mas deve-se observar que o lema representacionista não é refutado com isso. De fato, ele ainda parece encontrar apoio no argumento da transparência da consciência. Como podemos lidar com esse argumento? Seria útil aqui tentar expor argumento em sua forma canônica para termos maior clareza de quais são suas premissas e conclusão, e de como elas estão conectadas. Aqui está o que parece ser a forma canônica do argumento:

P1: As propriedades representadas por estados conscientes são propriedades intrínsecas dos próprios estados conscientes ou são propriedades das entidades objetivas representadas.

P2: Se as propriedades representadas por estados conscientes são propriedades intrínsecas dos próprios estados conscientes, a consciência não nos dá conhecimento sobre nada objetivo.

P3: A consciência nos dá conhecimento sobre entidades objetivas.

C1: As propriedades representadas por estados conscientes não são propriedades intrínsecas dos próprios estados conscientes (de P2 e P3, por MT).

C2: As propriedades representadas por estados conscientes são propriedades das entidades objetivas representadas (de P1 e C1, por MTP).

É a conclusão C2 que estabelece o caráter diáfano da consciência. Ela declara que, quando temos uma experiência consciente, não estamos experienciando propriedades dessa experiência, estamos na verdade como que olhando através da experiência e experienciando as propriedades das coisas que estão fora dela. É nessa conclusão que assenta o lema representacionista.

O argumento parece em ordem, mas, se examinado com cuidado, podemos nos convencer de que ele tem pelo menos dois problemas:

1º problema: C1 não se segue realmente de P2 e P3. Note que o antecedente de P2 é uma generalização universal implícita. Uma reformulação explícita dessa generalização seria P2':

P2': Se todas as propriedades representadas por estados conscientes são propriedades intrínsecas dos próprios estados conscientes, a consciência não nos dá conhecimento sobre nada objetivo.

É claro que a premissa que queremos é P2'. Se o antecedente de P2 estivesse a supor que apenas algumas das propriedades representadas por estados conscientes são

propriedades intrínsecas dos próprios estados conscientes, o condicional do qual ele é parte não faria sentido. Mas, se escrevemos P2' no lugar de P2 e fazemos o *modus tollens* de P2' e P3, logo vemos que nossa conclusão não é C1. A conclusão correta seria C1':

C1': Algumas propriedades representadas por estados conscientes não são propriedades intrínsecas dos próprios estados conscientes

A grande diferença entre C1 e C1' é que a primeira é uma generalização universal implícita, enquanto que a segunda é uma generalização existencial. Mas uma generalização existencial como C1' não é suficiente para estabelecer o lema representacionista. A verdade do lema depende da verdade da proposição de que não podemos detectar nenhuma propriedade intrínseca da estrutura fenomênica. Por aí vemos que o lema representacionista não encontra um arrimo sólido no argumento da transparência. Não creio que seja possível corrigir o argumento para que ele possa chegar à conclusão universal desejada, mas mesmo que isso fosse possível, ainda haveria um problema com o argumento.

2º problema: embora P3 seja largamente aceita, ela é questionável. E ela é questionável porque existem filósofos sérios que a questionam. É isso o que os idealistas fazem. A propósito, é importante lembrar que Moore introduziu o argumento da transparência em um artigo intitulado *The Refutation of Idealism*. Seu propósito era de fato refutar o idealismo, ou, mais especificamente, a tese de Berkeley de que ser é ser percebido (*esse est percipi*). Mas que o artigo cumpra esse propósito é altamente controverso. Seja como for, parece claro que o argumento da transparência não pode ser usado como um argumento contra o idealismo, uma vez que P3 já pressupõe a falsidade do idealismo.

Na minha avaliação, esses dois problemas comprometem o argumento da transparência seriamente. Se o representacionista esperava encontrar nele algum apoio para o seu lema, é certo que não encontrará nenhum.

Considerações Finais

Há mais de uma conclusão que podemos extrair da discussão desenvolvida nas seções anteriores. A primeira delas deveria servir como um esclarecimento sobre a real dimensão do estrago que a falha no argumento da transparência causa no lema representacionista. Como vimos há pouco, o argumento da transparência não estabelece efetivamente a transparência da consciência e, daí, não estabelece o lema representacionista. Mas a sua falha também não estabelece que os *qualia* sejam em si mesmos detectáveis. Ou seja, a invalidação do argumento não implica na falsidade do lema.

Em segundo lugar, deve-se observar que, apesar da refutação do argumento da transparência não ser uma refutação do lema representacionista, ainda pesa contra o lema o fato de ser incompatível com a tese de que experiências são representações de certo tipo. Essa incompatibilidade surge por conta da condição representacional. Se experiências são representações, elas devem satisfazer a condição, e isso significa que devemos ter acesso a propriedades intrínsecas das estruturas fenomênicas de nossas experiências. Conseqüentemente, os *qualia* de nossas experiências conscientes devem ser de alguma forma detectáveis em si mesmos. E isso contradiz o lema representacionista. Mais uma vez, é preciso admitir que isso não quer dizer que o lema é falso, mas quer dizer que o representacionismo é falso. O representacionista quer manter tanto o lema quanto a tese de que experiências são representações, mas o que fica claro aqui é que, se o lema for verdadeiro, a tese é falsa, e vice-versa.

O caso então se apresenta como um dilema genuíno. Ora, como filósofos da mente, estamos interessados em saber qual proposição é verdadeira e qual é falsa. Temos algum argumento ou evidência que possa nos ajudar a obter a resposta? Se o argumento da transparência da consciência fosse um argumento aceitável em prol do lema representacionista, o caso seria decidido em seu favor, mas, sem o suporte do argumento, quer-me parecer que a balança pende mais para o lado da tese de que experiências são representações. Em todo caso, não poderia dar agora um argumento explícito em favor dessa tese; o que mais lhe favorece, no meu ponto de vista, é uma intuição, a intuição

de que tenho uma experiência de que P quando o meu cérebro cria certo modelo que disponibiliza para mim a informação de que P. Essa intuição é largamente aceita nas ciências cognitivas. Se essa intuição é correta, a tese de que experiências são representações é verdadeira e o lema representacionista é falso.

Esse aparente triunfo da tese sobre o lema implica ao mesmo tempo no triunfo de uma imagem da consciência sobre outra. A imagem dos representacionistas é aquela herdada de Moore. De acordo com ela, a consciência é como uma parede invisível que nos deixa ver o mundo real através de si. A imagem concorrente é uma na qual a consciência é mais como a projeção de um filme, um filme do mundo. Pressupõe-se aqui que o filme nos dá sobre o mundo informação tão boa quanto a que obteríamos se estivéssemos olhando através da fabulosa parede invisível (mas não devemos nos enganar, estamos olhando para o filme, não para o mundo em si). É esta última imagem que, parece-me, sai fortalecida desta discussão. Com efeito, se experiências são representações, faz muito mais sentido dizer que a consciência é como a projeção de um filme do que como uma parede invisível. Uma parede invisível não é uma representação por nenhuma noção de representação que eu conheça. É no máximo uma vitrine.

Parece haver, no entanto, um efeito colateral dessa imagem do filme, e alguém poderia argumentar que era exatamente isso que o argumento da transparência da consciência queria evitar. Se estivermos limitados a ver o filme, e o filme é de natureza mental, parece que somos forçados a concluir que não conhecemos nada a respeito do mundo extramental e que o idealismo estava certo desde o início. Contudo, se pensarmos no caso com atenção, veremos que essa conclusão não é de fato forçosa. Se formos realistas em relação ao mundo exterior, podemos considerar que nossas experiências nos dão informação sobre o mundo simplesmente porque essa é a principal função delas. Podemos assumir que nossas experiências têm uma estrutura de diferenças que covariam com a estrutura de diferenças do estrato da realidade que está ao alcance da nossa percepção, e, dessa forma, elas nos fornecem informação sobre esse estrato. Se não fosse assim, dificilmente estaríamos vivos. É claro que não precisamos ser realistas em relação ao mundo exterior, e é por isso que o idealismo ainda respira, mas também não precisamos ser céticos. E é só isso que

temos que perceber para nos convenceremos de que não somos forçados a concluir que nossas experiências não nos dão conhecimento objetivo. Pelo contrário, parece mais sensato acreditar que elas são nossa principal fonte de conhecimento sobre o mundo.

Por fim, uma vez que aceitemos que os *qualia* de nossas experiências são detectáveis em si mesmos, podemos concluir que tais experiências podem nos dar dois tipos de conhecimento, um conhecimento sobre o mundo extramental e um conhecimento sobre suas próprias propriedades intrínsecas. Ocorre então com experiências a mesma coisa que ocorre com outras representações (lembremo-nos do exemplo do Mel Gibson). Quem vê um gato de Aldemir Martins vê uma pintura real, vê padrões de tintas e traços sobre uma tela, mas ao mesmo tempo vê as cores tal como lhe parecem subjetivamente. Na verdade, de acordo com a minha hipótese, o observador vê a pintura porque vê a aparência subjetiva das cores.

Acredito que reconhecer que temos um tipo de conhecimento desse elemento subjetivo da experiência, um conhecimento que poderíamos chamar de ‘conhecimento fenomênico’, é o primeiro passo para solucionarmos alguns dos mais espinhosos problemas da filosofia da mente. Penso especialmente em dois problemas – o problema do ceticismo acerca da consciência fenomênica: o problema de como eu sei que não sou um zumbi fenomênico (cf. DRETSKE, 2003), e o problema do conhecimento novo de Mary: o problema de determinar se a protagonista da famosa estória de Frank Jackson adquirirá um novo conhecimento sobre cores se um dia chegar a sair de seu quarto preto-e-branco (cf. JACKSON, 1982). Não pretendo responder essas questões aqui, nem mesmo mostrar como a noção de conhecimento fenomênico pode nos ajudar a tratá-las. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que as duas questões supracitadas são questões sobre certo tipo de conhecimento. Tal conhecimento não é sobre fatos extramentais, mas sobre experiências conscientes, é conhecimento fenomênico. Aparentemente, portanto, um esclarecimento dessas questões passa por uma análise desse tipo de conhecimento.

Referências

- CHALMERS, D. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. The Representational Character of Experience. In LEITER, B. (ed.). *The Future for Philosophy*. Oxford University Press, 2004.
- CUMMINS, R. *Meaning and Mental Representation*. 3. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- DRETSKE, F. Conscious Experience. *Mind* (New Series), v. 102, n. 406, p. 263-283, abr. 1993.
- _____. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- _____. How Do You Know You Are not a Zombie. In GERTLER, B. (Ed). *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*. Ashgate Publishing Limited, 2003.
- FLORIDI, L. Information. In MITCHAM, C. *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics*. Thomson Gale, 2005, p. 998-1004.
- GARDNER, H. *A nova ciência da mente*. São Paulo: Editora EDUSP, 2003.
- HARMAN, G. The Intrinsic Quality of Experience In TOMBERLIN, J. (ed.). *Philosophical Perspectives*, v. 4, Action Theory and Philosophy of Mind, 1990.
- JACKSON, F. Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 127, p. 127-136, 1982.
- LYCAN, W. *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996.
- _____. Representational Theories of Consciousness. In ZALTA, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)*, 2000 (revisão em 2006). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/>>
- MARR, D. *Vision: A computational investigation into the human representation and processing of visual information*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2010.
- MOORE, G. The Refutation of Idealism. *Mind*, New Series, v. 12, n. 48, p. 433-453, 1903.
- NAGEL, T. What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, v. LXXXIII, n. 4, p. 435-450, 1974.
- PEACOCK, C. *Sense and Content: Experience, Thought, and Their Relations*. New York: Oxford University Press, 1983.

PITT, D. Mental Representations In ZALTA, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)*, 2012. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/mental-representation/#Representationalism>>

ROSENTHAL, D. Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 49, n. 3, p. 329-359, 1986.

TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass: The MIT Press, Bradford Books, 1995.

¹ A distinção entre consciência de estado e consciência de criatura é delineada por David Rosenthal em seu artigo *Two Concepts of Consciousness*, de 1986. A distinção é baseada no modo como usamos o adjetivo 'consciente': quando o usamos para qualificar um estado mental, falamos de um caso de consciência de estado; quando o usamos para qualificar um indivíduo, falamos de um caso de consciência de criatura. Fred Dretske elabora um pouco mais esses conceitos em seu artigo *Conscious Experience*, de 1993, introduzindo a distinção entre consciência de criatura coisal (vênia para o neologismo) e consciência de criatura factual.

² Para uma caracterização mais detalhada da informação instrucional, veja FLORIDI, 2005, pp. 1000-1.

³ Christopher Peacock distingue entre conteúdo informacional e conteúdo representacional apontando diferenças entre esses conceitos. Ele menciona, por exemplo, que "the informational content of a visual experience will include the proposition that a bundle of light rays with such-and-such physical properties struck the retina; nothing like this will be in the representational content of the experience" (PEACOCK, 1983, p. 7). Ele menciona ainda três diferenças entre os dois tipos de conteúdo em pauta, mas nenhuma dessas diferenças nos impede de identificar a informação-sobre e o conteúdo representacional. A noção de informação-sobre é construída no texto exatamente para coincidir com a informação relativa ao representado. Trata-se, por isso, da informação que constitui o conteúdo representacional.

⁴ Essa distinção é claramente inspirada em uma distinção de Peacock, embora seja mais geral. Peacock indica uma distinção entre propriedades relativas ao conteúdo da experiência, que ele chama de 'propriedades representacionais' e propriedades relativas à forma da experiência, que ele chama de 'propriedades sensoriais' (sensational properties) (cf. PEACOCK, 1983, p. 5).