

Textos Seleccionados sobre Memória e Imaginação

Danilo Fraga Dantas
(Organizador)

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

TEXTOS SELECIONADOS SOBRE MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO

Danilo Fraga Dantas
(Organizador)



Pelotas, 2024.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINALS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Investigação Filosófica, 2024.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2024 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados sobre memória e imaginação.
[recurso eletrônico] Organizador: Danilo Fraga Dantas – Pelotas: NEPFIL Online, 2024.

288p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-998643-1-5

1. Memória. 2. Imaginação I. Dantas, Danilo Fraga.

COD 100



Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípua a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP) / Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

Danilo Fraga Dantas (Diagramador)

ORGANIZADOR DO VOLUME

Danilo Fraga Dantas (UFPB)

TRADUTORES E REVISORES

Danilo Fraga Dantas (Revisor)

Fabrcio Dutra (Tradutor)

Susie Kovalczyk (Tradutora)

Arthur Silva Fachi (Tradutor)

Vitor Almeida (Tradutor)

Gabriel Zaccaro (Tradutor)

Jonathas Kilque Villanova (Tradutor)

Marcos Júnior Junges Panciera (Tradutor)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA. Disponível em:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ATTRIBUTED_TO_CARL_GEHRTS_\(GERMAN,_1853-1898\),_%27A_HUNT_OF_THE_IMAGINATION%27,_OIL_ON_CANVAS._51%C2%BC_X_47%C2%BC_IN._Ottocento_Ltd.,_Petwoth,_West_Sussex.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ATTRIBUTED_TO_CARL_GEHRTS_(GERMAN,_1853-1898),_%27A_HUNT_OF_THE_IMAGINATION%27,_OIL_ON_CANVAS._51%C2%BC_X_47%C2%BC_IN._Ottocento_Ltd.,_Petwoth,_West_Sussex.jpg)



GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luisa Luze Brum Genuncio
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Rosi Leny Morokawa
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

SUMÁRIO

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA	13
Introdução	14
(I) Memória	18
1. A Metafísica da Memória: Uma Visão Geral	19
2. Tipos de Memória	20
2.1 A taxonomia padrão	21
2.2 Taxonomias alternativas	23
2.3 Outros tipos de memória	24
2.4 Tipos naturais na pesquisa da memória	25
3. Episodicidade	27
3.1 Conteúdo de primeira ordem	27
3.2 Conteúdo de segunda ordem	29
3.3 Fenomenologia	30
3.4 Perspectivas funcionais sobre a episodicidade	31
4. Mnemicidade	33
4.1 Lembrar e imaginar	33
4.2 Teorias do lembrar	36
5. Representação	50
5.1 Os objetos da memória	52
5.2 Traços de memória	54
6. Acurácia	58
6.1 Verdade e autenticidade	59
6.2 Factividade	60
7. O Self	61
7.1 Identidade pessoal	61
7.2 Memória autobiográfica	63
8. Além da Memória Individual	65
8.1 Memória externa	65
8.2 Memória coletiva	68
9. A Epistemologia da Memória	70
10. A Ética da Memória	71

10.1 Memória e responsabilidade moral	71
10.2 O dever de lembrar	72
10.3 O direito a ser esquecido	72
10.4 A ética da memória externa	73
10.5 A ética da modificação e do aprimoramento da memória	73
Bibliografia	74
Outros recursos online	102
(II) Problemas Epistemológicos de Memória	103
1. A Metafísica da Memória	104
1.1 A teoria representacional da memória	104
1.2 A teoria direta da memória	113
2. Lembrança	117
3. Crença mnêmica	119
4. A justificação de crenças mnêmicas	123
4.1 Fundacionismo	123
4.2 Coerentismo	125
4.3 Teorias deontológicas	128
4.4 Confiabilismo	128
4.5 Preservacionismo	130
5. A confiabilidade da memória	131
Bibliografia	132
Outros recursos online	134
(III) Imaginação	135
1. A Natureza da Imaginação	135
1.1 Variedades da imaginação	136
1.2 Taxonomias da imaginação	137
1.3 Normas da imaginação	139
2. Imaginação na Arquitetura Cognitiva	140
2.1 Imaginação e crença	141
2.2 Imaginação e desejo	144
2.3 Imaginação, imagética e percepção	145
2.4 Imaginação e memória	147
2.5 Imaginação e suposição	150
3. Papéis da Imaginação	152

3.1	Leitura mental	152
3.2	Fingimento	155
3.3	Psicopatologia	157
3.4	Engajamento com as artes	158
3.5	Criatividade	161
3.6	Conhecimento	162
3.7	Linguagem figurativa	166
4.	Suplemento: Enigmas e Paradoxos da Imaginação e das Artes	168
4.1	Resistência imaginativa	169
4.2	Resposta emocional à ficção	171
4.3	Tragédia e horror	173
4.4	Persuasão moral	174
	Bibliografia	176
(IV)	Imagética mental	202
1.	Significados e Conotações de “Imagética Mental”	203
1.1	Experiência ou representação?	206
1.2	A relação com a percepção	209
1.3	A intencionalidade da imagética	211
2.	Visões Pré-Científicas da Imagética	212
2.1	Ideias de imagética na antiguidade grega	213
2.2	Aristóteles e a imagética	213
2.3	Imagens como ideias na filosofia moderna	216
3.	Imagética na Era da Psicologia Científica	225
3.1	Psicologia experimental inicial	226
3.2	A controvérsia do pensamento sem imagem	226
3.3	Imagética na filosofia do século XX	231
4.	Imagética na Ciência Cognitiva	238
4.1	O retorno da imagética	239
4.2	Efeitos mnemônicos de imagética	241
4.3	As propriedades espaciais de imagética	245
4.4	O debate analógico-proposicional	248
4.5	Além de figuras e proposições	264
4.6	O retorno teoria da imagética da cognição	274
	Bibliografia	278

Bibliografia selecionada	279
Sobre Tradutores e Revisores	286

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A Série Investigação Filosófica é uma série de livros de traduções de verbetes da Enciclopédia de Filosofia da Stanford (Stanford Encyclopedia of Philosophy), que intenciona servir tanto como material didático para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia quanto como material de estudo para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bom material em português para indicarmos. E há uma certa deficiência na graduação brasileira de filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, com relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Tentamos, então, suprir essa deficiência, ao introduzirmos essas traduções ao público de língua portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial e meramente pela glória da filosofia.

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados e revisadas por especialistas na área. Todas as traduções de verbetes da Stanford foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da Enciclopédia de Filosofia de Stanford; por isso o agradecemos imensamente. Sua disposição para ajudar brinda os países de língua portuguesa com um material filosófico de excelência, que será para sempre disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (Editora UFPel), dado o nosso maior princípio se centrar na ideia de conhecimento livre e o desenvolvimento da filosofia em língua portuguesa e de seu ensino. Aproveitamos o ensejo para agradecer também ao editor do NEPFIL/UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos também a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem sua dedicação voluntária, nosso trabalho não seria possível. Esperamos, com o início desta coleção, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da filosofia em português.

*Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo
Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid
Organizadores da Série Investigação Filosófica*

Introdução

Qualquer dúvida sobre a importância da memória em nossas vidas se dissipa assim que consideramos os casos de pessoas que foram privadas dela. É famoso o caso do paciente K.C., que aos 30 anos sofreu um acidente de motocicleta que lhe causou lesões em diversas regiões do cérebro. Após o acidente, ele perdeu a capacidade de lembrar de qualquer experiência pessoal, de antes ou depois do acidente. K.C. sabia muitos fatos sobre sua vida (como, por exemplo, o endereço da casa em que morava na época do acidente), porém, não importa quanta informação lhe fosse dada, ele não conseguia se lembrar de qualquer experiência passada. Ele sabia fatos sobre seu passado pessoal do mesmo modo que sabemos fatos sobre outras pessoas. Em resumo, K.C. perdeu o que se costuma chamar de “memória episódica”. A amnésia de K.C., porém, não afetou somente sua apreensão do passado, mas também sua relação com o futuro. Por exemplo, ao ser perguntado sobre o que faria horas depois, no próximo dia, ou mesmo no resto de sua vida, K.C. nunca respondia: ele não conseguia formar expectativas sobre o futuro. Ou seja, o déficit que K.C. tinha em sua memória episódica também teve consequências para sua capacidade de imaginar eventos sobre seu futuro pessoal. As relações entre memória e imaginação são um dos temas centrais deste volume.

Como a introdução do primeiro verbete deste volume, “Memória”, e do terceiro, “Imaginação”, explicam tão bem o papel da memória e da imaginação em nossas vidas cognitivas, vou me ater a falar nesta introdução sobre algumas coisas que EU ME LEMBRO. Em 2008, eu me mudei para Porto Alegre para tentar o mestrado em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Acabei sendo aprovado com um projeto chamado “Memória Incerta: lembranças, falsas lembranças e as ciências da memória”. Era um projeto sobre falsas lembranças, um fenômeno que está exatamente na fronteira entre memória e imaginação.

Para dar um exemplo do tipo de coisa que eu estava interessado, veja que história mais bizarra... Em 1993, a revista *The New Yorker* publicou um artigo chamado “Lembrando Satã”, onde era contada a história de Paul Ingram, um policial de quarenta anos, acusado de abuso sexual por suas filhas de doze e vinte e dois anos. Inicialmente, Ingram não lembrava de ter cometido

nenhum desses atos e negava as acusações. Porém, ao ser preso, ele, que era membro de uma seita pentecostal fundamentalista, foi encorajado por seu pastor a lembrar dos tais eventos. Após horas de questionamento e orações, Ingram concedeu que as acusações eram verdadeiras, que ele havia reprimido tais lembranças e que, por isso, estava disposto a assinar uma confissão. No decorrer das investigações, Ingram, sempre com a ajuda do pastor, “lembrou” de muitos detalhes de um “culto satânico” (era uma época de pânico moral sobre satanismo), que incluía sacrifícios de bebês, assassinatos e orgias, levando à sua prisão e de dois “comparsas” – que negaram as acusações.

Enquanto esperava o julgamento na cadeia, Ingram foi entrevistado pelo psicólogo Richard Ofshe, que pediu que ele se lembrasse de ter forçado seu filho e suas duas filhas a fazerem sexo em sua frente – evento que, apesar de similar aos demais eventos “lembrados” por ele mesmo, não havia sido lembrado por nenhuma das filhas do policial e tinha sua ocorrência expressamente negada pelo seu filho. Após imaginar o evento e rezar, Ingram “lembrou” vividamente daquele terrível ato, que ele teria ordenado e assistido. Ofshe concluiu que o policial era suscetível a falsas lembranças e que suas “lembranças” anteriores também poderiam ser falsas. Ingram continuou preso. No livro *O Mito da Memória Reprimida* [*The Myth of Repressed Memory*], lançado em 1994, as psicólogas Elizabeth Loftus e Katherine Ketcham defenderam que não é concebível que alguém “reprima” importantes lembranças por muitos anos para depois as reproduzir acuradamente. Loftus dedicou sua carreira para demonstrar que é possível reproduzir falsas lembranças complexas em laboratório, a partir de simples sugestões e outros procedimentos controlados. Independentemente da culpa de Ingram, eu estava interessado nos mecanismos cognitivos que estariam envolvidos na criação de falsas lembranças e nas consequências deste tipo de fenômeno para a epistemologia da memória.

O campo de estudos da filosofia da memória mudou muito desde a época do meu mestrado. O foco do estudo, naquele momento, era a memória semântica (ou proposicional), a memória de fatos gerais. Enquanto isso, meu trabalho era sobre memória episódica. Além disso, a posição dominante naquele momento era a de que a memória tem como função principal preservar informação sobre o passado. Enquanto isso, meu trabalho era sobre a capacidade construtiva da memória, mesmo que sobre quando essa construção

“dava errado”. Por exemplo, não era muito comum que um trabalho sobre memória dedicasse um capítulo ou dois para discutir a imaginação. No primeiro verbete deste volume, “Memória”, vocês vão ver como tudo isso mudou a partir da publicação do livro *Viagem Mental no Tempo Mental: memória episódica e nosso conhecimento do passado pessoal* [*Mental Time Travel: episodic memory and our knowledge of the personal past*], publicado em 2016 pelo filósofo Kourken Michaelian (o autor do verbete “Memória”, presente neste volume). Nesse momento, eu estava fazendo doutorado nos Estados Unidos sobre um outro tema e me surpreendi (positivamente) ao voltar e tomar contato novamente com os novos caminhos da filosofia da memória.

Ainda durante o mestrado, conheci César Schirmer dos Santos, que, na época, fazia doutorado sobre a metafísica da memória. Ao voltar do doutorado, tive a oportunidade de fazer um estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), onde, César chefia o Laboratório de Filosofia da Memória. Os tradutores dos verbetes que compõem este volume são estudantes da UFSM, sendo que alguns deles participam do laboratório de César. Foi na UFSM que eu tive a oportunidade de tomar pé do atual estado de coisas na pesquisa sobre memória. E, como as paixões antigas não nos deixam facilmente, tive um forte impulso de voltar a tratar do assunto. Lá, também tive a oportunidade de participar do *Santa Maria-Grenoble Memory Workshop*, junto a César e alguns participantes de seu laboratório, onde tive a oportunidade de conhecer Kourken. Neste workshop, tentei aproveitar os ventos que sopravam para meu lado e recauchutar algumas de minhas ideias do mestrado. Desde então, considero-me, novamente, interessado na filosofia da memória e da imaginação. A publicação deste volume é um compromisso escrito de meu interesse reformado na memória.

Não quero tomar muito seu tempo, mas preciso falar de mais uma coisa que EU ME LEMBRO da época do meu mestrado. Lembro (será que tendemos a lembrar mais de nossas dificuldades?) o quão difícil era encontrar bibliografia atualizada sobre memória naquela época. Ainda mais em português! Havia um artigo ou outro impresso em alguma coletânea, mas estes eram invariavelmente análises da linguagem natural de algum “wittgensteiniano” (e não filosofia cientificamente informada, como eu precisava) ... A coisa era muito diferente com os livros. O livro “A Metafísica da Memória” [*The Metaphysics of Memory*],

lançado naquele ano em 2008 por Sven Bernecker, era impossível de se encontrar. Uma cópia nova (importada) custava minha bolsa de mestrado e “os russos” ainda não existiam para nos salvar (se é que você me entende...). Solução: todo dia, eu entrava no Google Books e dava “print” nas páginas disponibilizadas (os trechos do livro em “preview” mudavam a cada dia). Montei meu livro, pouco a pouco, durante os dois anos de mestrado. Outra leitura que “me salvou” foi a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, exatamente os quatro verbetes deste volume (mas em inglês): “Memória”, “Problemas Epistemológicos de Memória”, “Imaginação” e “Imagética mental”. Naquela época, teria me alegrado muito ter um volume como este: compreensivo e atualizado. Vocês têm esse volume! Por favor, façam bom proveito!

Prof. Dr. Danilo Fraga Dantas
Organizador

(I) Memória

Autores: Kourken Michaelian e John Sutton
Tradutores: Fabrício Dutra e Susie Kovalczyk
Revisor: Danilo Fraga Dantas

A memória desempenha papéis importantes em muitas áreas da filosofia. Ela é vital para nosso conhecimento do mundo, em geral, e do passado pessoal, em particular. Ela sustenta nossas identidades como indivíduos e nossos laços com outras pessoas. Assim, o interesse filosófico pela memória remonta à antiguidade e tem permanecido proeminente ao longo da história da filosofia (Aho 2014; Bloch 2014; Burnham 1888; Herrmann & Chaffinn 1988; Nikulin 2015). Mais recentemente, a memória tem sido reconhecida como um tópico de grande importância filosófica por si só, com a emergência da filosofia da memória como um campo de pesquisa distinto (Bernecker & Michaelian 2017).

Grande parte do impulso para o surgimento do campo se deveu a uma tendência, iniciada no final dos anos 90, em direção a uma maior interdisciplinaridade entre os filósofos que trabalham com memória (Hoerl & McCormack 2001; Sutton 1998), uma tendência que revigorou e transformou debates filosóficos mais antigos, colocando-os em contato com desenvolvimentos empíricos e teóricos da psicologia e das ciências da memória de forma mais ampla. Para citar apenas dois exemplos entre os muitos discutidos a seguir, a pesquisa empírica sobre o caráter construtivo do lembrar tem intensificado os debates filosóficos sobre a viabilidade da influente teoria causal da memória (Robins 2016b) e o conceito associado de traços de memória (De Brigard 2014b), enquanto as estruturas teóricas que situam o lembrar como uma forma de viagem mental no tempo mental [*mental time travel*]¹ imaginativa têm conferido nova urgência aos debates de longa data sobre a relação entre memória e imaginação (Debus 2014; Perrin & Michaelian 2017).

¹ Nota dos tradutores [N. dos T.]: Após discussão com os integrantes do *Centre de Philosophie de la Mémoire* da Universidade Grenoble Alpes, incluindo um dos autores deste verbete, foi escolhida como tradução a expressão “viagem mental no tempo mental” para manter a ambiguidade presente na expressão original “mental time travel”. A expressão original inclui tanto a ideia de viagem mental no tempo quanto a ideia de viagem no tempo mental.

Apesar do caráter interdisciplinar da área, as preocupações dos filósofos da memória permanecem distintas daquelas dos pesquisadores da memória em outras disciplinas, e, embora este verbete discuta essas últimas, quando são de relevância filosófica direta, seu foco está diretamente voltado para as primeiras. Dados os papéis desempenhados pela memória em outras áreas, a filosofia da memória inevitavelmente se sobrepõe a muitos outros campos de pesquisa. Três áreas centrais de atividade podem, no entanto, ser discernidas, com a maioria dos pesquisadores abordando a memória sob a perspectiva da filosofia da mente, da epistemologia ou da ética. A maior parte deste verbete – seções 2-8 – se concentra na pesquisa sobre a memória a partir da perspectiva da filosofia da mente, frequentemente referida como a metafísica da memória (Bernecker 2008). Há um verbete separado sobre a epistemologia da memória², portanto, essa área é discutida apenas brevemente aqui, na seção 9. As questões-chave da ética da memória são revisadas na seção 10.

1. A Metafísica da Memória: Uma Visão Geral

Mais do que qualquer outra área, a metafísica da memória reflete a tendência para a interdisciplinaridade observada acima, e o trabalho nesta área às vezes se confunde com a filosofia da psicologia (Rowlands 2009) e a filosofia da neurociência (Bickle 2011). Trabalhos relevantes na filosofia da psicologia são discutidos aqui, conforme apropriado; para trabalhos mais especializados na filosofia da neurociência, veja o verbete sobre esse tópico³. O objetivo central da pesquisa dominante sobre a metafísica da memória é desenvolver uma *teoria do lembrar*: uma explicação geral, mas informativa, do que é, para alguém, lembrar-se de algo. Como veremos, no entanto, existem múltiplos tipos de memória. Não está claro se é viável desenvolver uma teoria do lembrar que se aplique a todos eles e, em última análise, pode se provar necessário desenvolver múltiplas teorias do lembrar, correspondentes aos múltiplos tipos de memória. (Algo semelhante pode ser feito para a epistemologia da memória [Terani 2014].)

² N. dos T.: O autor faz referência ao verbete “Problemas Epistemológicos da Memória” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nota do revisor [N. do R.]: O verbete “Problemas Epistemológicos da Memória” também está disponível neste volume.

³ N do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/neuroscience/>>.

O tipo particular de memória sobre o qual a maioria dos trabalhos mais recentes têm se concentrado recebeu vários nomes, mas, adotando a terminologia psicológica de Tulving (1972, 1985a), os filósofos cada vez mais se referem a ela como “episódica” (por exemplo, Hoerl 2007; Dokic 2014; Hopkins 2014; Perrin & Rousset 2014; Soteriou 2008). A terminologia pode ser nova, mas o foco não é (Brewer 1996). A memória episódica é, em termos gerais, memória para os eventos do passado pessoal e, começando pelo menos com Aristóteles (Sorabji 2006) e continuando com os primeiros filósofos modernos, incluindo Locke (1998), Hume ([1739] 2011) e Reid ([1785] 2002), os filósofos têm destacado e dado atenção especial à memória episódica pelo fato de que ela proporciona ao lembrante [*rememberer*] uma forma única de acesso aos eventos passados. Para alguns, de fato, apenas a memória episódica realmente merece o nome “memória” (Klein 2015; B. Russell 1921). Refletindo este enfoque, este verbete se ocupa principalmente das teorias do lembrar *episódico*: explicações sobre o que é, para alguém, lembrar um evento de seu passado pessoal.

Devido, talvez, ao seu foco na memória episódica, os filósofos geralmente abordam a memória como uma capacidade exercida por indivíduos isoladamente. Mas trabalhos recentes em diversas disciplinas têm começado a desafiar a abordagem individualista, e a metafísica da memória tem passado a incluir questões decorrentes da tradição de pesquisa sobre memória coletiva nas ciências humanas e sociais, que remontam a Halbwachs ([1925] 1994; cf. Barash 2016; Michaelian & Sutton no prelo), e que recentemente têm dado à luz ao campo multidisciplinar dos estudos da memória (Roediger & Wertsch 2008; Segesten & Wüstenberg no prelo). Também passou a incluir questões decorrentes da tradição mais recente de pesquisa sobre memória externa na ciência cognitiva, que vê o lembrar através das lentes de teorias da cognição distribuída (Hutchins 1995) ou da cognição estendida (Clark & Chalmers 1998). Embora o verbete se preocupe principalmente com a memória individual, essas questões mais recentes também serão discutidas.

2. Tipos de Memória

Antes de passar às teorias do lembrar episódico, será útil situar a memória episódica em relação a outros tipos de memória. Em seu sentido mais

amplo, “memória” se refere aos variados resultados das diversas formas de aprendizagem das quais os seres humanos e outros agentes são capazes. Qualquer modificação das tendências comportamentais de um agente como resultado de sua experiência, desse modo, conta potencialmente como memória, tornando a categoria de memória, de fato, muito ampla. Apesar da amplitude da categoria, entretanto, existe um consenso aproximado sobre uma taxonomia de tipos de memória humana.

2.1 A taxonomia padrão

Os filósofos geralmente distinguem três tipos principais de memória. Em tratamentos iniciais, Bergson ([1896] 1911) e Russell (1921), por exemplo, distinguiram memória de *hábito* de memória *recordativa* [*recollective memory*], enquanto Broad (1925) e Furlong (1951) distinguiram memória recordativa de memória *proposicional* (cf. Ayer (1956; D. Locke 1971)). Essas distinções se alinham razoavelmente bem com aquelas desenhadas por uma taxonomia que, originada na psicologia, tem se tornado, cada vez mais, padrão na filosofia mais recente.

2.1.1 Memória declarativa

A taxonomia em questão, desenvolvida em detalhes por Squire (2009), divide a categoria abrangente da memória em memória declarativa e memória não declarativa. A memória declarativa, por sua vez, é dividida em memória episódica, correspondendo aproximadamente à memória recordativa, e memória semântica, correspondendo aproximadamente à memória proposicional. Uma primeira tentativa de distinção entre memória episódica e semântica pode ser feita observando que a primeira está relacionada especificamente aos acontecimentos do passado pessoal do sujeito (por exemplo, lembro-me de falar em uma conferência em Budapeste), enquanto a segunda está relacionada com o mundo em geral (lembro-me de que Budapeste é a capital da Hungria). É crucial notar, no entanto, que a memória semântica, às vezes, também está relacionada com eventos passados. Alguém pode ter memórias que dizem respeito a eventos que não foram experienciados por ele mesmo (lembro que

meu colega falou em um workshop em Roma, embora eu não tenha assistido sua fala); quando alguém faz isso, lembra semanticamente, não episodicamente. De forma semelhante, alguém pode ter memórias que dizem respeito a eventos que esse alguém experienciou, mas que são do mesmo tipo de memórias para eventos que esse alguém não experienciou (lembro que visitei a Torre CN quando eu era criança, mas somente porque meus pais mais tarde me relataram a história); quando alguém faz isso, também lembra semanticamente, não episodicamente. Assim, a primeira tentativa de distinção entre memória episódica e semântica não nos leva muito longe. Fazer uma distinção mais adequada – fornecendo um critério de episodicidade – é um problema central para as teorias do lembrar episódico discutidas abaixo.

2.1.2 Memória não declarativa

A memória não declarativa é geralmente definida em termos negativos: uma forma de memória é declarativa se envolve a codificação [*encoding*], o armazenamento [*storage*] e a evocação [*retrieval*] de conteúdo que o sujeito pode, pelo menos em princípio, trazer à consciência; ela é não declarativa se não o faz (Squire 2009). Além dessa característica negativa, os vários tipos de memória não declarativa podem não ter muito em comum uns com os outros. Por exemplo, a memória não declarativa inclui o *priming*, que ocorre quando a resposta de um sujeito a um determinado estímulo é afetada por sua exposição anterior a estímulos relacionados (por exemplo, reconheço a palavra “Toronto” mais rapidamente após ver “CN Tower” do que após ver “Coliseu”). Também inclui a memória procedural, correspondendo aproximadamente à memória de hábito, o tipo de memória em ação quando um sujeito manifesta sua capacidade de executar uma ação hábil (eu me lembro de como andar de bicicleta).

Há relativamente pouca pesquisa filosófica sobre memória procedural, e esse tipo de memória não será discutido em detalhes aqui. Isso não deve, entretanto, ser entendido como implicando que não é de grande interesse filosófico. Em termos epistemológicos, enquanto a memória declarativa está relacionada à categoria do saber que, a memória procedural está relacionada à categoria do saber como: pode-se saber ou lembrar como fazer algo sem entreter conscientemente qualquer conteúdo relevante e sem ser capaz, mesmo

em princípio, de entreter conscientemente qualquer conteúdo desse tipo. Portanto, pesquisas futuras sobre memória procedural podem se basear no trabalho clássico (Ryle [1949] 2009) e contemporâneo (Stanley 2011), sobre a relação entre o 'saber que' e o 'saber como'.

Tais pesquisas também poderiam se basear em trabalhos recentes sobre cognição corporificada [*embodied cognition*] (Myin & Zahidi 2015; Sutton 2007; Sutton & Williamson 2014) e cognição enativa [*enactive cognition*] (Hutto & Myin 2017; Loader 2013). Mesmo que as abordagens enativistas não sejam mais discutidas aqui, deve-se notar que há potencial para convergência entre essas abordagens e as abordagens wittgensteinianas mais antigas da memória. Wittgenstein (1980) sugeriu – em oposição às explicações baseadas em traços – que lembrar pode, sob certas circunstâncias, equivaler a fazer ou dizer algo, em vez de evocar o conteúdo armazenado (Moyal-Sharrock 2009; O'Loughlin no prelo). Isso ressoa com a insistência enativista na centralidade da ação para a cognição, mas leituras conexionistas de Wittgenstein sobre memória (Stern 1991) também foram propostas, e resta saber se a complementação de abordagens enativistas com Wittgenstein lança alguma luz adicional sobre a natureza do lembrar (Sutton 2015).

2.2 Taxonomias alternativas

A taxonomia de Squire tem sido extremamente influente, mas taxonomias alternativas têm sido propostas tanto em psicologia quanto em filosofia. Na psicologia, Atkinson e Shiffrin (1968) propuseram um modelo de multiarmazenamento [*multi-store model*] em que os tipos de memória são diferenciados em termos de sua duração temporal. A memória de ultracurto prazo [*ultra short term memory*] refere-se à persistência de informações sensoriais específicas à modalidade por períodos de menos de um segundo. A memória de curto prazo [*short term memory*] refere-se à persistência da informação por até trinta segundos; a memória de longo prazo, que recebe informação da memória de ultracurto prazo, está, até certo ponto, sob controle consciente, mas é caracterizada por uma capacidade limitada. A memória de longo prazo [*long term memory*] se refere ao armazenamento de informação por períodos de tempo indefinidamente longos; a memória de longo prazo recebe

informações da memória de curto prazo e é caracterizada por uma capacidade efetivamente ilimitada. Embora essa taxonomia não faça distinção entre tipos de memória de longo prazo importantemente diferentes – em particular, ela não faz distinção entre memória episódica e semântica – ela tem sido aplicada produtivamente em pesquisas psicológicas. Com raras exceções (Werning & Cheng 2017), no entanto, ela não tem inspirado discussões filosóficas.

Na filosofia, Bernecker (2010) propôs uma abordagem puramente gramatical, argumentando que os tipos de memória são dados pelos tipos de objetos que o verbo “lembrar” pode tomar. Ele, assim, distingue entre memória para objetos, memória para propriedades, memória para eventos e memória para proposições ou fatos. Embora uma abordagem gramatical possa parecer natural para muitos, em filosofia, essa taxonomia particular não foi, até o momento, amplamente adotada. Isso pode ser devido, em parte, ao fato de que, como a base da taxonomia é puramente linguística, ela tem dificuldade em distinguir entre memória episódica como tal, que é discutivelmente caracterizada por uma fenomenologia particular, e mera memória de eventos, que carece dessa fenomenologia (Schechtman 2011). Também, pode ser, em parte, devido ao fato de que, por ser transversal às categorias empregadas pela taxonomia padrão, é difícil aplicar a taxonomia de Bernecker a estudos que dependem dessa última.

2.3 Outros tipos de memória

Independentemente de seus méritos, a taxonomia padrão omite certos tipos de memória que devem figurar em qualquer teoria completa do lembrar.

2.3.1 Memória de trabalho

A memória de trabalho [*working memory*], que corresponde aproximadamente à memória de curto prazo de Atkinson e Shiffrin, refere-se a uma capacidade de manipular ativamente um número limitado de itens em uma área de trabalho consciente (Baddeley 2007). Há algumas pesquisas filosóficas sobre memória de trabalho (Block 2007; Carruthers 2015; Feest 2011), mas o tópico tem sido, até agora, em grande parte, inexplorado na filosofia da memória *mainstream*, e, portanto, não será mais discutido neste artigo.

2.3.2 Memória prospectiva

A memória prospectiva se refere à capacidade de se lembrar de realizar uma ação planejada ou de executar uma intenção. As falhas na memória prospectiva são de considerável importância no dia a dia e frequentemente causam alguma preocupação pessoal. O trabalho experimental e naturalístico sobre memória prospectiva floresce agora em psicologia (McDaniel & Einstein 2007), e há considerável discussão sobre como ela se relaciona com outras formas de memória e com outros processos cognitivos. A memória prospectiva ainda não foi muito abordada em filosofia, mas isso provavelmente mudará, dada sua relevância para a compreensão das ligações entre intenção e ação e para outras formas de pensamento orientado para o futuro.

2.3.3 Memória autobiográfica

A memória autobiográfica se refere ao conhecimento que alguém possui não apenas de episódios específicos do passado, mas também de períodos inteiros da vida, bem como do curso geral de sua vida (Berntsen & Rubin 2012). Há uma boa dose de pesquisa filosófica sobre a memória autobiográfica, muitas vezes se baseando em explicações da narratividade. A relação entre a memória autobiográfica e outros tipos de memória é descrita de diferentes maneiras por diferentes autores, mas, na maioria dos casos, a memória autobiográfica é tratada como uma capacidade complexa que emerge através da interação de tipos mais básicos de memória. Assim, é improvável que seja um tipo de memória comparável àquelas reconhecidas pela taxonomia padrão, que correspondem a sistemas encefálicos específicos. As explicações existentes sobre a memória autobiográfica são discutidas na seção 7, abaixo.

2.4 Tipos naturais na pesquisa da memória

Os psicólogos têm estudado centenas de tipos diferentes de memória, além daquelas descritas acima. Muitos deles são definidos em termos de tarefas de laboratório específicas, e é pouco provável que sejam qualificados como *tipos naturais* (Tulving 2007), tipos que fatiam a natureza – neste caso, a mente – em

suas articulações⁴. Mas, mesmo que apenas os tipos reconhecidos pela taxonomia padrão sejam considerados, não é óbvio se algum tipo particular de memória, ou mesmo a memória como um todo, é um tipo natural.

O ponto de partida óbvio aqui é a visão de que a memória é de fato um tipo natural. Michaelian (2011b), entretanto, sugeriu que a memória não é um tipo natural, argumentando que, uma vez que apenas a memória declarativa envolve a codificação, armazenamento e evocação de conteúdo, a memória declarativa e a memória não declarativa são nitidamente distintas uma da outra. Isso é consistente com a visão de que a memória declarativa é um tipo natural, mas Klein (2015) tem rejeitado até mesmo essa última visão, alegando que, como a memória episódica envolve necessariamente uma fenomenologia particular, a memória episódica e a memória semântica são nitidamente distintas. Em resposta, Michaelian (2015) apelou aos casos em que os sujeitos parecem ter a memória episódica intacta apesar de terem prejuízo na fenomenologia episódica (Klein & Nichols 2012) para argumentar que a fenomenologia em questão não é, estritamente falando, uma característica necessária da memória episódica. Se essa sugestão estiver correta, então, a memória declarativa pode, no final das contas, ser um tipo natural. Mas, mesmo que a memória declarativa não seja um tipo natural, a memória episódica ainda pode ser um tipo natural. Cheng e Werning (2016), por exemplo, argumentaram, com base em sua “análise de sequência” do lembrar – uma variante da teoria causal da memória, introduzida na seção 4, abaixo – que a memória episódica é, de fato, um tipo natural.

Embora haja alguns trabalhos sobre a questão de se a memória episódica é ou não um tipo natural, a questão de se outros tipos de memória, além da memória episódica, são ou não tipos naturais permanece quase inteiramente inexplorada. Trabalhos futuros, aqui, podem tanto se basear no debate entre sistemas e visões de processo da memória quanto contribuir para

⁴ N. dos T.: A expressão “fatiar a natureza [...] em suas articulações” (do inglês “*carve nature [...] at its joints*”) deriva do diálogo Fedro, de Platão, em que foi utilizada como metáfora para explicar a realidade das formas. O presente verbete, assim como a filosofia da ciência atual, se apropria dessa metáfora para falar sobre o tema dos tipos naturais. “Disciplinas científicas frequentemente dividem os particulares que elas estudam em *tipos* e teorizam sobre esses tipos. Dizer que um tipo é *natural* é dizer que ele corresponde a um agrupamento que reflete a estrutura do mundo natural em vez de interesses e ações de seres humanos.” (BIRD, A.; TOBIN, E. NATURAL KINDS. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2022 Edition. Edward N. Zalta (ed.)).

resolvê-lo (Bechtel 2001; Foster & Jelicic 1999; Schacter & Tulving 1994). De acordo com as visões de sistemas, a memória consiste em múltiplos sistemas independentes que interagem de várias maneiras. De acordo com as visões de processo, em contraste, a memória é uma capacidade unitária que é empregada de diferentes maneiras em resposta a diferentes demandas. O debate outrora animado entre partidários das visões de sistemas e partidários das visões de processo agora, em grande parte, se extinguiu. No entanto, ele não foi claramente resolvido a favor de nenhum dos campos, e o progresso no sentido de resolvê-lo pode ser feito colocando as evidências disponíveis em contato com teorias detalhadas de tipos naturais.

3. Episodicidade

Como observado acima, o tipo de memória sobre a qual o trabalho mais recente tem se concentrado é a memória episódica. Memória episódica é, em termos gerais, a memória para os eventos do passado pessoal, mas não é qualquer forma de pensar sobre um evento do passado pessoal que equivale a lembrar-se episodicamente dele. Por um lado, é possível, como já mencionado acima, que um sujeito se lembre de um evento não apenas episodicamente, mas também semanticamente. Assim, um problema central para uma teoria do lembrar episódico é distinguir entre memória episódica e memória semântica, ou seja, fornecer um critério para a *episodicidade* da memória episódica. A presente seção discute as tentativas para resolver esse problema, que tem recebido muita atenção nos últimos anos. Por outro lado, é possível não apenas lembrar-se de um evento, mas também imaginá-lo. Assim, outro problema central para uma teoria do lembrar episódico é distinguir entre memória episódica e imaginação episódica, ou seja, fornecer um critério para a *mnemidade* da memória episódica. A seção 4 discute as tentativas de resolver esse problema que historicamente têm recebido mais atenção.

3.1 Conteúdo de primeira ordem

No trabalho inicial de Tulving (Tulving 1972), a memória episódica foi entendida como uma memória *o-que-onde-quando* – em outras palavras, como

um sistema dedicado a armazenar e evocar informações sobre eventos passados particulares. A memória episódica foi, assim, distinguida da memória semântica em termos do tipo de conteúdo de primeira ordem ao qual ela diz respeito. Essa abordagem da episodicidade baseada em conteúdo de *primeira ordem* é atrativamente direta, mas ela não reconhece que a memória semântica também pode fornecer informações sobre eventos passados particulares. Além disso, não capta o que, para muitos, pareceu ser a característica mais distintiva da memória episódica, nomeadamente, a sua fenomenologia característica.

À luz desses problemas, muitos pesquisadores abandonaram abordagens baseadas em conteúdo de primeira ordem em favor das abordagens baseadas em conteúdo de segunda ordem e das abordagens *fenomenológicas* discutidas abaixo. Alguns pesquisadores, entretanto, particularmente aqueles interessados na memória animal, continuam a empregar abordagens baseadas em conteúdo de primeira ordem. A abordagem baseada em conteúdo de segunda ordem, como veremos, impõe exigências conceituais significativas aos lembrantes, exigências essas que os animais dificilmente poderão atender. E a abordagem fenomenológica não é aplicável diretamente à memória animal, já que nos falta acesso à fenomenologia animal. O critério o-que-onde-quando da episodicidade, em contraste, é experimentalmente tratável, e as pesquisas que o empregam têm fornecido importantes *insights* sobre as habilidades de várias espécies não humanas para lembrar eventos passados. Alguns pesquisadores acham conveniente introduzir um conceito de memória *episodesca* [*episodic-like memory*], visando estar livre de quaisquer conotações fenomenológicas (Clayton & Dickinson 1998). O conceito de memória episodesca pode fornecer um meio de conciliar a pesquisa sobre memória episódica animal com a influente hipótese de Bischof-Köhler (Suddendorf & Corballis 2007), segundo a qual os animais estão “presos no tempo”. No entanto, a hipótese de Bischof-Köhler é, por si só, controversa (Hoerl 2008), e a legitimidade do conceito de memória episodesca continua sendo motivo de controvérsia (Droege 2012; Keven 2016; Malanowski 2016; J. Russell & Hanna 2012).

3.2 Conteúdo de segunda ordem

Abordagens baseadas em conteúdo de segunda ordem entendem a memória episódica como fornecendo ao lembrante dois tipos de informações: informações de primeira ordem sobre o evento lembrado em si (como na abordagem baseada em conteúdo de primeira ordem) e informações de segunda ordem sobre a relação entre o evento e a memória ocorrente que o sujeito tem desse evento. Essas abordagens distinguem, assim, a memória episódica da memória semântica, em termos do caráter *autorreflexivo* de seu conteúdo. McCormack e Hoerl, por exemplo, enfatizam a compreensão que o lembrante tem de sua relação temporal com o evento (Hoerl 2001; McCormack & Hoerl 2001, 2008), enquanto Fernández enfatiza a compreensão que o lembrante tem de sua relação causal com o evento (2006, 2008a, b).

O critério de autorreflexividade da episodicidade é intuitivamente atraente, mas não é isento de implicações potencialmente problemáticas. Ele implica, como observado acima, que animais não humanos (assim como crianças pequenas) são incapazes de lembrar episodicamente, uma vez que apenas criaturas com capacidades conceituais relativamente sofisticadas – incluindo a capacidade de representar tempos passados como passados e de representar o *self* como uma entidade duradoura – são capazes de entreter os conteúdos de segunda ordem relevantes. Este critério também implica que exista uma diferença importante entre os conteúdos das memórias evocadas e os conteúdos das experiências originais correspondentes, uma vez que considera que as memórias incluem conteúdo – nomeadamente, o seu componente de segunda ordem, autorreflexivo – que não está incluído nas experiências. Alguns, entretanto, têm visto essa última implicação de forma positiva, argumentando que o fato de a memória episódica gerar novos conhecimentos – ao informar o sujeito não apenas sobre *o que* aconteceu no passado, mas, também, *que* ele sabe o que aconteceu porque o experienciou – é, de fato, uma de suas características definidoras (Dokic 2014; Fernández 2015a).

3.3 Fenomenologia

As abordagens fenomenológicas, que têm implicações semelhantes, têm sido populares na psicologia recente, com Tulving, *inter alia*, abandonando a abordagem de primeira ordem em favor de uma abordagem que enfatiza a fenomenologia do lembrar episódico (Tulving 2002; cf. Dalla Barba 2002, 2016). As abordagens fenomenológicas também têm sido populares, há muito tempo, na filosofia. Hume ([1739] 2011), por exemplo, argumentou que a memória é acompanhada por um sentimento de força e vivacidade. Russell (1921) associou a memória a um sentimento de familiaridade e a um sentimento de passividade [*feeling of pastness*]. E Broad (1925) argumentou, mais especificamente, que o sentimento de passividade é inferido a partir do sentimento de familiaridade. Na literatura contemporânea, Dokic (2014) argumentou que a memória episódica envolve um sentimento episódico de conhecer.

O sentimento de conhecer, como geralmente entendido, refere-se ao senso de que se será capaz de evocar da memória as informações necessárias. O sentimento episódico de conhecer defendido por Dokic, em contraste, refere-se ao senso de que a memória evocada, de um evento, tem origem na própria experiência do evento. O conceito de um sentimento episódico de conhecer é, assim, próximo do conceito de consciência autoonética [*autoonetic*] proposto pela primeira vez por Tulving (1985b). Autoonese se refere à consciência do *self* no tempo subjetivo – um conceito que pode ser explicado, grosso modo, como um sentimento de viajar mentalmente através do tempo mental para reexperienciar um evento – que é característico do lembrar episódico. Klein (2015) fez um argumento contundente para tratar a autoonese como um critério de episodicidade, e a ideia de que um senso de viajar mentalmente através do tempo mental é a marca distintiva da memória episódica se encaixa bem em nossa experiência em primeira mão do caráter reexperiencial do lembrar.

Essa ideia, no entanto, levanta uma série de questões difíceis. Uma dessas questões diz respeito à relação da consciência autoonética com outras formas de consciência. Tulving contrasta a consciência autoonética (que envolve conhecimento de si) com a consciência noética [*noetic*] (que envolve conhecimento) e a consciência anoética [*anoetic*] (que não envolve conhecimento [*nonknowing*]), em que a consciência noética se refere à

consciência [*consciousness*] do lembrar que acompanha a memória semântica, e a consciência anoética se refere a uma consciência [*awareness*] básica da experiência ocorrente. As relações entre essas formas de consciência são complexas (Vandekerckhove & Panksepp 2009) e ainda precisam ser exploradas em detalhes pelos filósofos. Suas relações com a forma de consciência temporal [*consciousness*] em questão na consciência [*awareness*] do fluxo contínuo do tempo (Arstila & Lloyd 2014; McCormack 2015) também ainda não foram exploradas. Outra questão diz respeito ao papel da autoconsciência em formas de *viagem mental no tempo mental* que não a memória episódica. A memória episódica é, cada vez mais, entendida como uma forma de viagem mental no tempo mental orientada para o passado, em pé de igualdade com a viagem mental no tempo mental orientada para o futuro, ou o pensamento episódico futuro (Suddendorf & Corballis 2007). Enquanto a visão padrão é a de que a autoconsciência é uma característica necessária tanto da memória episódica quanto do pensamento episódico futuro, alguns pesquisadores têm questionado a necessidade da autoconsciência para o pensamento episódico futuro (De Brigard & Gessell 2016; Klein 2016a; Klein & Steindam 2016; Perrin 2016).

3.4 Perspectivas funcionais sobre a episodicidade

Outros pesquisadores argumentaram que a autoconsciência é uma característica contingente até mesmo da memória episódica. Isso prejudicaria seu status como um critério de episodicidade, mas, independentemente de a autoconsciência ser considerada uma característica necessária ou apenas contingente da memória episódica, não é imediatamente óbvio por que nós deveríamos ser capazes de memória episódica autoconsciente – em oposição à mera memória o-que-onde-quando – de qualquer forma. De fato, explicar qualquer forma de memória episódica em termos funcionais tem se mostrado um desafio difícil, e os pesquisadores têm proposto uma gama de explicações em termos de orientação ao passado, orientação ao futuro ou contrafactuais, e metacognição.

As explicações orientadas *ao passado* apelam para incompatibilidades funcionais entre memória episódica e memória procedural (Sherry & Schacter 1987) ou memória semântica (Klein, Cosmides, Tooby & Chance 2002). O pensamento por trás de tais explicações é que é adaptativamente benéfico ter

acesso a informações sobre eventos passados particulares, em oposição às características recorrentes de eventos que são refletidas na memória semântica ou procedural; tais informações poderiam, por exemplo, nos permitir reavaliar impressões gerais sobre os outros, que são formadas com base em seu comportamento passado (Klein et al. 2009). As explicações orientadas ao passado são plausíveis no que diz respeito à função da memória o-que-onde-quando, mas não identificam uma função que poderia ser realizada apenas quando a informação o-que-onde-quando é acompanhada de consciência autoéptica. As explicações *orientadas ao futuro* e as explicações *contrafactuais* apelam para a ligação entre memória episódica e pensamento episódico futuro (Suddendorf & Corballis 2007; Tulving 2005) ou pensamento episódico contrafactual (De Brigard 2014a). O pensamento por trás de tais explicações é que é adaptativamente benéfico se preparar para eventos futuros antecipando-os diretamente (no pensamento episódico futuro) ou considerando resultados alternativos a eventos passados (no pensamento episódico contrafactual); a capacidade de lembrar eventos passados pode, então, ser explicada como um subproduto da capacidade de imaginar eventos futuros ou contrafactuais. Alinhado a essas explicações, tem sido sugerido que a viagem mental no tempo mental orientada ao futuro pode contribuir para reduzir a desvalorização pela demora [*delay discounting*] (Boyer 2008). Também, tem sido sugerido que o nicho cognitivo humano inicial pode ter envolvido seleção para uma capacidade de planejamento antecipatório (Osvath & Gärdenfors 2005), uma sugestão que ressoa com visões que ligam a viagem mental no tempo mental a outras capacidades cognitivas, como a linguagem, que parecem ser exclusivas dos seres humanos (Corballis 2011; Ferretti & Cosentino 2013; Suddendorf 2013).

As explicações orientadas ao futuro e as explicações contrafactuais, assim como as explicações orientadas ao passado, são plausíveis no que diz respeito à função da memória o-que-onde-quando, mas não identificam uma função que só poderia ser realizada quando a informação o-que-onde-quando é acompanhada de consciência autoéptica. Em contraste com essas explicações, as explicações *metacognitivas* se concentram especificamente na autoconsciência, sugerindo que essa forma de consciência pode desempenhar um papel metacognitivo. Uma possibilidade aqui é que a autoconsciência, ela mesma,

fundamente diretamente um senso de certeza subjetiva de que um evento aparentemente lembrado realmente aconteceu, permitindo ao sujeito agir com base em informação lembrada em vez de se deixar levar pela incerteza (Klein 2014; Tulving 1985a). Outra possibilidade é que a autoconsciência sirva como um dos vários critérios explorados por processos metacognitivos de monitoramento que permitem ao sujeito diferenciar se ele está lembrando ou imaginando. Uma possibilidade relacionada é que a autoconsciência permita que o sujeito assuma responsabilidade epistêmica por suas afirmações sobre o passado, desempenhando, assim, em última instância, um papel comunicativo (Mahr & Csibra no prelo). Enquanto essas explicações metacognitivas continuam especulativas, elas, pelo menos, começam a abordar a função da memória episódica autoconsciente.

4. Mnemonicidade

Assumindo que um critério de episodicidade possa ser identificado, resta identificar um critério de mnemonicidade – um critério que distinga lembrar de imaginar.

4.1 Lembrar e imaginar

A questão de como distinguir entre lembrar e imaginar é importantemente ambígua. Por um lado, às vezes, lembramos, mas o fazemos de uma maneira, de certa forma, inadequada; em tais casos, naturalmente dizemos que estamos “apenas imaginando”. Assim, a questão pode ser levada a se referir à distinção entre casos em que o sujeito lembra de forma bem-sucedida e casos em que ele lembra de forma *mal-sucedida*. Por outro lado, às vezes, pensamos no passado de uma forma que não equivale de maneira alguma a lembrar; em tais casos, também dizemos, naturalmente, que estamos “apenas imaginando”. Um critério de mnemonicidade deve, portanto, distinguir entre o lembrar de forma bem-sucedida ou mal-sucedida e entre o lembrar, bem-sucedido ou malsucedido, e o *mero imaginar*.

4.1.1 Lembrar malsucedido

Distinguir entre o lembrar bem-sucedido e o malsucedido requer identificar a diferença entre os casos em que o processo de memória resulta em uma memória genuína e os casos em que, em vez disso, resulta em um erro de memória, como a *confabulação* (Hirstein 2009). A questão de como distinguir o lembrar bem-sucedido do lembrar malsucedido, que resulta em erros de memória, é central para as teorias do lembrar discutidas abaixo, mas os filósofos também começaram a investigar os erros de memória propriamente ditos. Alguns deles têm considerado a relação entre a confabulação mnemônica e outras formas de confabulação (Bortolotti & Cox 2009; Hirstein 2005). Outros têm questionado se a confabulação e outros erros de memória não poderiam, de forma contraintuitiva, ter efeitos benéficos. Fernández (2015b), por exemplo, argumentou que mesmo memórias totalmente confabuladas podem, às vezes, ter benefícios adaptativos (mas veja Otgaar, Howe, Clark, Wang & Merckelbach 2015), enquanto Michaelian (2013) argumentou que o efeito da desinformação [*misinformation*], no qual informações inaccuradas relativas a um evento experienciado são incorporadas à memória do sujeito do evento (Loftus 1996), pode, sob certas circunstâncias, ter benefícios epistêmicos (mas veja Shanton (2011)). E outros têm tentado entender as relações entre erros de memória de diferentes tipos. Robins (2016a), por exemplo, explorou as relações entre o lembrar bem-sucedido, o confabular e o *misremembering*, caracterizando o lembrar como envolvendo tanto uma representação acurada de um evento quanto a retenção de informações da experiência do evento, o confabular como envolvendo uma representação inaccurada e nenhuma retenção de informações, e o *misremembering* como envolvendo uma representação inaccurada e retenção de informações. A explicação de Robins é discutida em mais detalhes abaixo.

4.1.2 Mero imaginar

Distinguir entre o lembrar e o mero imaginar requer a identificação de um ou mais *marcadores de memória*, em que um marcador de memória é um fator que discrimina entre o lembrar, seja bem-sucedido ou malsucedido, e o mero imaginar. O conceito de um marcador de memória é, por si só,

importantemente ambíguo. Por um lado, os marcadores de memória podem ser entendidos como fatores que o próprio lembrante pode empregar, a partir da perspectiva de *primeira pessoa*, para discriminar entre lembrar e imaginar. Por outro lado, eles podem ser entendidos como fatores aos quais o teórico da memória pode apelar, a partir de uma perspectiva de *terceira pessoa*, para discriminar entre lembrar e imaginar.

É importante notar que não há garantia de qualquer correspondência entre os marcadores de memória de primeira e terceira pessoa. Muitos fatores que poderiam plausivelmente ser considerados para moldar os julgamentos subjetivos do lembrante sobre se ele está lembrando ou meramente imaginando – como a vivacidade de uma memória aparente – sendo como são, não rastreiam a fronteira objetiva entre memória e imaginação. E muitos fatores que poderiam plausivelmente ser considerados para rastrear essa fronteira – tais como a existência de uma conexão causal entre uma memória aparente de um evento e a experiência original, do sujeito, desse evento – são tais que são inacessíveis ao lembrante e, portanto, inelegíveis para servir como marcadores de primeira pessoa. As críticas aos marcadores de memória propostos que desconsideram a distinção entre marcadores de primeira e terceira pessoa podem errar seu alvo. Bernecker (2008), por exemplo, faz objeção à abordagem de monitoramento de fonte em psicologia (Johnson (1997); ver abaixo), juntamente com abordagens anteriores semelhantes em filosofia (Smith 2013), com base em que os marcadores identificados pela estrutura discriminam entre memória e imaginação apenas imperfeitamente. Se essas abordagens forem entendidas como pertencentes a marcadores de terceira pessoa, então, a crítica de Bernecker é reveladora. Se, no entanto, elas forem entendidas como pertencentes a marcadores de primeira pessoa, então, ela não é: uma vez que os julgamentos dos sujeitos sobre se eles estão lembrando ou imaginando, algumas vezes, estão errados, uma explicação dos marcadores de memória de primeira pessoa não deve identificar marcadores que discriminam perfeitamente entre memória e imaginação.

Os marcadores de memória de primeira pessoa desempenham um papel vital ao permitir que os lembrantes lidem com dois problemas colocados pela interação entre memória e imaginação. O *problema da fonte* surge porque os sujeitos se lembram não apenas de informações derivadas da experiência,

mas também de informações derivadas de uma variedade de outras fontes, incluindo a imaginação. Por exemplo, alguém pode imaginar um evento e, mais tarde, lembrar o evento imaginado. Assim, quando alguém lembra, depara-se com o problema de determinar se as informações de que se lembra derivam da experiência ou, em vez disso, de outra fonte. Os sujeitos parecem lidar com esse problema confiando em uma forma de metamemória conhecida como “monitoramento de fonte” (Johnson 1997), na qual eles empregam uma variedade de marcadores baseados em conteúdo para determinar se estão ou não lembrando com base na experiência. Por exemplo, as memórias derivadas da experiência tendem a ser mais detalhadas e a não incluir informações sobre as operações cognitivas que as produziram, enquanto as memórias derivadas da imaginação tendem a ser menos detalhadas e a incluir informações sobre as operações cognitivas que as produziram.

O *problema do processo*, em contraste, surge porque os sujeitos se engajam não apenas no lembrar episódico, mas também no pensamento episódico futuro e no pensamento episódico contrafactual e porque (como veremos) essas formas de imaginação episódica se assemelham muito ao lembrar. Por exemplo, alguém poderia imaginar um evento futuro ou um evento contrafactual recorrendo a informações derivadas de eventos passados similares. Assim, quando alguém se engaja em um pensamento episódico, depara-se com o problema de determinar se está lembrando um evento passado ou imaginando um evento futuro ou contrafactual. Os sujeitos podem lidar com esse problema confiando em uma forma de metamemória que pode ser chamada de “monitoramento de processo”; enquanto o monitoramento de fonte depende principalmente de marcadores baseados no conteúdo, o monitoramento de processo pode depender adicionalmente de marcadores fenomenológicos, tais como os sentimentos de familiaridade e de passadidade discutidos acima, e marcadores formais, tais como a intenção do sujeito de lembrar ou imaginar (Hoerl 2014; Urmson 1967).

4.2 Teorias do lembrar

Uma teoria completa do lembrar incluirá, assim, uma explicação dos marcadores de memória de primeira pessoa, mas as teorias do lembrar descritas

aqui dizem respeito principalmente aos marcadores de terceira pessoa. Essas teorias podem ser posicionadas em relação a duas concepções gerais – e possivelmente incompatíveis – de memória. As concepções em questão têm sido descritas de várias maneiras diferentes. Koriat e Goldsmith (1996) opõem às concepções de *armazém* às concepções de *correspondência*, enquanto Robins (2016a) opõe às concepções *arquivísticas* às concepções *construtivistas*. Tomando emprestada alguma terminologia da epistemologia, as concepções em questão também podem ser descritas como *preservacionistas* e *geracionistas*. O preservacionismo considera o lembrar como sendo essencialmente uma questão de codificar, armazenar e evocar informações. Em filosofia, o preservacionismo se reflete em comparações da memória – começando com a metáfora do bloco de cera de Platão – com uma variedade de tecnologias de armazenamento de informações (Depper 2016; Draaisma 2000). Em psicologia, ele se manifesta no trabalho experimental fundador de Ebbinghaus ([1885] 1913) sobre memória de listas de sílabas sem sentido. O legado de Ebbinghaus é levado adiante em uma tradição produtiva de pesquisa, mas o enfoque na psicologia contemporânea está nas concepções gerativas de memória. O geracionismo considera o lembrar como um processo ativo no qual o sujeito constrói uma representação mais ou menos adequada do passado. Na psicologia, o geracionismo se manifesta no trabalho pioneiro de Bartlett ([1932] 1995; Wagoner 2017) sobre as formas pelas quais as memórias são criadas e recriadas pelo sujeito lembrante. Em filosofia, muitos pesquisadores continuam a operar com uma concepção preservativa da memória, mas, começando com um crescente interesse em falsas memórias e memórias recuperadas (S. Campbell 2003, 2014; Hacking 1995; Hamilton 1998), o geracionismo tem se tornado cada vez mais influente.

As versões suficientemente moderadas do preservacionismo e do geracionismo podem não ser incompatíveis. A fim de levar em conta os desvios do armazenamento perfeito, os preservacionistas podem reconhecer o caráter ativo e construtivo do lembrar. E, como as informações armazenadas fornecem as matérias-primas a partir das quais o sujeito constrói representações do passado, os geracionistas não precisam negar que o lembrar envolve o armazenamento de informações. Versões menos moderadas do preservacionismo e do geracionismo, entretanto, podem ser incompatíveis. Alguns preservacionistas negam que o lembrar genuíno seja consistente com a

inclusão, na representação da memória evocada, de conteúdo que vá além do conteúdo que foi incluído na experiência original que o sujeito teve do evento (por exemplo, Bernecker (2010)). Alguns geracionistas, entretanto, concedem que o lembrar envolva a preservação de informações originadas na experiência, mas negam que o lembrar genuíno requeira a inclusão, na representação da memória evocada, de qualquer conteúdo que tenha sido incluído na experiência original que o sujeito teve do evento (por exemplo, Michaelian 2016c). É difícil ver como essas concepções mais extremas preservacionistas e geracionistas poderiam ser reconciliadas entre si.

A concepção preservacionista é refletida na teoria *empirista*, que foi influente na primeira metade do século XX e é, portanto, o ponto de partida natural para uma revisão das teorias do lembrar. As teorias mais influentes na segunda metade do século XX foram a teoria *epistêmica* e a teoria *causal*, que também refletem a concepção preservacionista, com a teoria causal gradualmente eclipsando a teoria epistêmica. Nos primeiros anos do século XXI, a teoria causal foi desafiada por novas teorias da *simulação*, que adotam uma concepção completamente geracionista da memória. O restante desta seção revisa cada uma dessas teorias por sua vez.

4.2.1 A teoria empirista

Os empiristas veem tanto a memória quanto a imaginação como baseadas em impressões preservadas dos sentidos. Identificar um marcador para a distinção entre memória e mera imaginação é, portanto, central para a teoria empirista da memória, e Hume ([1739] 2011) sugeriu dois desses marcadores. Primeiro, ele sugeriu que a memória e a imaginação podem ser diferenciadas pelo maior grau de flexibilidade desta última: a memória respeita a ordem e a forma das impressões originais do sujeito, enquanto a imaginação não as respeita. Essa sugestão parece não funcionar. O próprio Hume reconheceu que o grau de flexibilidade não pode ser empregado como um marcador de memória de primeira pessoa, já que o sujeito não tem meios de comparar uma memória aparente atual com uma impressão anterior dos sentidos. E o grau de flexibilidade não é melhor como um marcador de memória em terceira pessoa, a menos que assumamos uma forma muito extrema de preservacionismo. Os

geracionistas, que concebem o lembrar como um processo ativo e construtivo, estão fadados a rejeitar uma visão da memória na qual ela é caracterizada pela inflexibilidade. Os preservacionistas moderados também reconhecem que o lembrar é frequentemente altamente flexível; por exemplo, eles podem reconhecer que se pode lembrar os elementos de um evento em uma ordem diferente daquela em que foram experienciados (Bernecker 2008).

Em segundo lugar, Hume sugeriu que a memória e a imaginação podem ser diferenciadas pelo maior grau de vivacidade da primeira. Como Pears (1990) aponta, a noção de vivacidade de Hume é ambígua. Ela, às vezes, parece se referir a uma propriedade da representação produzida pelo processo da memória aparente; a ideia aqui seria que as representações produzidas pelo lembrar são mais detalhadas que as representações produzidas pelo imaginar. Mas ela, às vezes, parece se referir a uma propriedade do próprio processo de memória aparente; a ideia aqui seria que o lembrar se impõe ao sujeito de uma maneira mais espontânea que o imaginar. Em qualquer das interpretações, a vivacidade pode ter mérito como um marcador de memória do ponto de vista da primeira pessoa, mas não funciona como um marcador de terceira pessoa. As representações produzidas pelo lembrar podem ser mais detalhadas, em média, que as representações produzidas pelo imaginar, mas apenas em média: a imaginação, às vezes, produz representações contendo uma grande quantidade de detalhes, e a memória, às vezes, produz representações contendo muito pouco detalhe. De forma similar, o processo de lembrar pode, em média, ocorrer espontaneamente com mais frequência que o processo de imaginar, mas apenas em média: às vezes, lembramos deliberadamente e, às vezes – como no fenômeno familiar de vagueio mental [*mind-wandering*] (Dorsch 2015) – imaginamos espontaneamente.

Devido a esses e outros problemas – veja Holland (1954) para uma discussão detalhada da teoria empirista, versões as quais ele atribui a Russell (1921) e Broad (1925), além de Hume – a teoria empirista tem poucos defensores contemporâneos. Uma exceção é Byrne (2010), que endossa uma teoria *neoempirista* que vê o conteúdo da memória e o conteúdo da imaginação como versões degradadas e transformadas do conteúdo da percepção. A teoria neoempirista distingue entre memória e imaginação ao afirmar que a memória necessariamente preserva o contato cognitivo com o evento original, enquanto a

imaginação pode envolver o contato cognitivo, mas não o preserva. Ambos os aspectos desta afirmação são problemáticos. A afirmação de que a memória necessariamente preserva o contato cognitivo pode ser minada pelo caráter gerativo do lembrar, pelo menos se uma forma extrema de geracionismo for assumida. E a alegação de que a imaginação não preserva o contato cognitivo é difícil de conciliar com o fato de que o imaginar se baseia em informações armazenadas. Assim como a teoria empirista clássica, além disso, a teoria neoempirista falha em lidar com ambos os aspectos da mnemicidade, concentrando-se exclusivamente na distinção entre lembrar e mero imaginar e dizendo pouco sobre a distinção entre lembrar bem-sucedido e malsucedido. Ela pode, portanto, não ter uma vantagem significativa sobre a teoria empirista clássica.

4.2.2 A teoria epistêmica

Os teóricos epistêmicos (por exemplo, Ayer 1956; Annis 1980; A. Holland 1974; D. Locke 1971; Munsat 1967; Naylor 1971; Ryle [1949] 2009; Zemach 1968) veem o lembrar-se de algo como sendo uma questão de conhecê-lo continuamente desde que foi aprendido pela primeira vez⁵. A teoria epistêmica do lembrar pode capturar características importantes de nosso uso ordinário do verbo “lembrar” (Moon 2013) e tem encontrado uma série de defensores contemporâneos (por exemplo, T. Williamson 2000; Adams 2011; Audi 2002), mas também enfrenta uma série de problemas sérios. Um dos problemas é que, como a teoria epistêmica está formulada em termos de conhecimento proposicional, ela se aplica ao lembrar episódico apenas se considerarmos as representações episódicas como sendo proposicionais em caráter. Mesmo se a teoria for entendida como uma teoria do lembrar semântico, ela continua sendo problemática. A memória semântica pode corresponder aproximadamente à memória proposicional, mas essa correspondência é apenas aproximada: na maioria das explicações, a memória semântica inclui representações não proposicionais de vários tipos. Assim, a teoria se aplica, na melhor das hipóteses, a um subconjunto de memórias semânticas.

⁵ Nota dos autores [N. dos A.]: A discussão da teoria epistêmica nesta seção se baseia em Bernecker (2008) e em Frise (2015).

Outro problema é que, como o conhecimento requer verdade, justificação e crença, o teórico epistêmico deve afirmar que a memória requer verdade, justificação e crença, e cada uma dessas afirmações tem sido desafiada de forma persuasiva. Como veremos na seção 6, parece haver casos de memória sem verdade. Há também, possivelmente, casos de crença sem justificação (Audi 1995; Bernecker 2011). Lackey (2005), por exemplo, descreve um caso no qual, após formar inicialmente uma crença, o sujeito adquire derrotadores [*defeaters*] que comprometem sua justificação para ela. E há, possivelmente, casos de memória sem crença. Martin e Deutscher (1966) ilustram um tipo de memória na qual não se acredita por meio do caso hipotético de um pintor que pinta uma cena que ele considera imaginária, mas que acaba correspondendo exatamente a uma cena que ele testemunhou quando criança; intuitivamente, esse é um caso de lembrar sem crer. Como o sujeito carece da fenomenologia característica do lembrar, o teórico epistêmico pode, em princípio, negar que esse caso particular seja um caso de lembrar. Mas, no tipo de memória sem crença estudada por psicólogos (Otgaar, Scoboria & Mazzoni 2014), o sujeito não forma uma crença correspondente à sua memória, apesar de ter a fenomenologia característica do lembrar; a existência de memórias sem crença desse tipo é bem estabelecida.

Outro problema é que a teoria parece ou colapsar na teoria causal ou tornar o lembrar algo bastante misterioso. Como aponta Deutscher (1989), não parece haver uma história plausível sobre o que é reter o conhecimento que não apele para o tipo de conexão causal apresentada pela teoria causal. Assim, se o teórico epistêmico explica a retenção do conhecimento em termos de conexão causal, então, sua teoria recai na teoria causal e, se o teórico epistêmico se recusa a explicar a retenção do conhecimento em termos de conexão causal, então, sua teoria falha em fornecer qualquer *insight* real sobre a natureza do lembrar.

4.2.3 A teoria causal

Os teóricos causais veem o lembrar como sendo caracterizado pela existência de uma conexão causal apropriada entre uma memória aparente e a experiência original, do sujeito, do evento lembrado. A ideia de que uma conexão

causal é essencial para o lembrar era impopular quando Martin e Deutscher publicaram seu influente artigo (1966), mas, apesar da oposição inicial (por exemplo, Squires 1969; Shope 1973; Zemach 1983), agora, ela tem eclipsado, em grande parte, a teoria epistêmica. Bernecker – que cita von Leyden (1961), Goldman (1967), Shoemaker (1970), Anscombe (1981), e Armstrong (1987) como predecessores, além de Martin e Deutscher – a desenvolveu e a defendeu recentemente (Bernecker 2008, 2010). Nem todos os filósofos contemporâneos da memória endossam explicitamente a teoria causal, e alguns sugerem emendas ou acréscimos a ela, mas há poucos que rejeitam explicitamente a teoria (Debus 2017). A ideia de que o lembrar é caracterizado por uma conexão causal apropriada assumiu, portanto, o status de senso comum filosófico.

O cerne da teoria causal é a afirmação de que uma conexão causal apropriada entre a memória aparente do sujeito e sua experiência original é tanto condição necessária quanto, junto com condições adicionais relativamente incontroversas, suficiente para o lembrar. Há dois aspectos nesta afirmação. Primeiro, a afirmação de que o lembrar requer *uma conexão causal* já classifica certos casos de memória aparente como meramente aparentes. Por exemplo, Martin e Deutscher descrevem um caso em que um sujeito experiencia um evento, esquece-o completamente e, mais tarde, é coincidentemente implantado com uma “memória” exatamente correspondente à sua experiência original. A exigência de uma conexão causal descarta esse caso como um caso de memória genuína. Em segundo lugar, a alegação de que o lembrar requer uma conexão causal *apropriada* classifica certos outros casos de memória aparente como meramente aparentes. Martin e Deutscher descrevem um caso em que um sujeito experiencia um evento, descreve-o a alguém, esquece-o completamente, recebe um relato sobre ele da pessoa a quem o havia descrito, esquece-se de ter recebido o relato e, então, parece se lembrar do evento com base no que lhe foi contado. Aqui, há uma conexão causal, mas intuitivamente é do tipo errado para sustentar o lembrar. A sugestão de Martin e Deutscher é que o que falta é um *traço de memória*: simplificando um pouco, a ideia é que a experiência do sujeito deve dar origem a uma representação armazenada que existe continuamente no intervalo entre o experienciar e o lembrar e que contribui para a produção da representação evocada. A exigência de uma conexão causal apropriada, onde uma conexão causal apropriada é aquela que segue

continuamente via um traço de memória, desta maneira, descarta esse caso como um caso de memória genuína.

Embora a teoria causal tenha sido e continue sendo enormemente influente, tanto a necessidade quanto a suficiência da condição causal apropriada têm sido questionadas. Os desafios para a suficiência da condição têm sido mais populares. Um desses desafios apela para a *relevância epistêmica* da memória. Debus (2010) argumenta que as memórias genuínas são necessariamente epistemicamente relevantes para o sujeito lembrante, no sentido de que ele está disposto a levá-las em consideração ao formar juízos sobre o passado. No caso mais direto, o sujeito se lembra de um determinado evento e, portanto, forma uma crença de que o evento ocorreu. Em casos menos diretos, o sujeito pode não formar uma crença de que o evento ocorreu, mas, mesmo assim, estar disposto a fazê-lo. Por não tratar a relevância epistêmica como necessária para o lembrar, argumenta Debus, a teoria causal é levada a classificar certos casos como casos de memória genuína quando, na verdade, são casos de memória meramente aparente. Por exemplo, no caso do pintor, descrito acima, o pintor desconsidera sua memória aparente ao formar juízos sobre o passado e, portanto, não deve ser classificada como uma memória genuína; mas a memória aparente é, podemos assumir, adequadamente causada pela experiência passada do pintor e, portanto, a teoria causal é levada a classificá-la como uma memória genuína. Dado que a relevância epistêmica é necessária para a memória genuína, esse argumento sugere que a condição causal apropriada deve ser complementada com uma condição que exija explicitamente a relevância epistêmica. A visão de que a relevância epistêmica é necessária para a memória genuína, entretanto, pode confundir mnenicidade e episodicidade: uma interpretação natural do caso do pintor é que o pintor está lembrando, mas, por falta de consciência autoonética, não está lembrando episodicamente.

Outro desafio apela para a natureza dos traços de memória. Os traços são discutidos em mais detalhes abaixo, mas duas concepções principais de traços estão disponíveis na literatura, com alguns teóricos entendendo traços como entidades *locais*, armazenadas individualmente, com conteúdo explícito, enquanto outros os entendem como entidades *distribuídas*, armazenadas de forma sobreposta, com conteúdo implícito. A concepção local, adotada por

Martin e Deutscher (1966), é mais direta, mas a concepção distribuída, inspirada por abordagens conexonistas da memória (McClelland & Rumelhart 1986) e desenvolvida em detalhes por Sutton (1998), tem se tornado gradualmente a visão dominante (Robins 2017). Se a concepção distribuída estiver correta, então as experiências individuais não resultam, estritamente falando, em traços individuais duradouros, mas, em vez disso, modificam os pesos de conexão em redes de características de eventos. Robins (2016b) argumentou que, por essa razão, uma teoria causal baseada em representações distribuídas carece de qualquer meio de sinalizar um evento individual como aquele que é lembrado. Isso seria uma implicação indesejável, mas a concepção distribuída pode ser capaz de evitá-la. Nas abordagens tradicionais de conexão distribuída (O'Brien 1991), padrões de ativação transitórios são representações explícitas discretas, mesmo que sejam geradas a partir de informações armazenadas apenas holisticamente em pesos de conexões: assim, na evocação, pode haver uma representação distinta de um evento individual lembrado.

Alternativamente, o teórico causal pode recuar para uma concepção local de traços, mas fazer isso pode não permitir que ele evite essa dificuldade. Qualquer teórico causal que reconheça o caráter construtivo do lembrar deve reconhecer que, quando um sujeito lembra, enquanto parte do conteúdo da representação evocada presumivelmente se origina na experiência do evento lembrado desse sujeito, o restante pode se originar na experiência de outros eventos desse sujeito. Isso implica que se pode satisfazer a condição de causalção apropriada com relação não apenas ao evento lembrado, mas também com relação aos outros eventos em questão. Como o sujeito não se lembra dos outros eventos, a satisfação da condição de causalção apropriada não pode ser suficiente para o lembrar. Em geral, não está claro se a condição de causalção apropriada é suficiente para o lembrar, independentemente de ser adotada uma concepção distribuída ou uma concepção local de traços.

Se a condição de causalção apropriada simplesmente não for suficiente para o lembrar, uma teoria adequada do lembrar pode, em princípio, ser produzida através da complementação com condições adicionais, produzindo uma variante da teoria causal clássica. Se a condição não for necessária, entretanto, a teoria causal terá que ser rejeitada completamente e, embora os desafios à suficiência da condição tenham sido mais populares, a necessidade

da condição também tem sido questionada. Tais desafios são motivados por uma tensão entre a teoria causal e o caráter construtivo do lembrar. A versão clássica da teoria causal trata o conteúdo da representação de uma memória evocada como derivado inteiramente da experiência original do evento lembrado pelo sujeito. Os teóricos causais não exigem que o conteúdo de uma representação evocada corresponda exatamente ao da experiência correspondente. Em particular, eles não exigem que a representação evocada herde *todo* o conteúdo da experiência. Mas a maioria exige que a representação evocada não incorpore conteúdo *não* incluído na experiência original. A pesquisa sobre *memória construtiva*, entretanto, demonstra que o conteúdo da representação evocada difere rotineiramente do conteúdo da experiência, não apenas por não incluir algumas informações que esta última inclui, mas também por incluir algumas informações que esta última não inclui. Por exemplo, em casos de extensão de limite [*boundary extension*], o sujeito vê parte de uma cena, mas se lembra de partes dela que estavam além de seu campo de visão (Hubbard, Hutchison & Courtney 2010). Em geral, lembrar não é um processo reprodutivo, mas um processo reconstrutivo, no qual componentes de experiências anteriores são extraídos e recombinaados de forma flexível, muitas vezes resultando em representações que incluem conteúdos não incluídos nas experiências correspondentes (Schacter & Addis 2007).

O caráter construtivo do lembrar coloca um problema para a suficiência da condição de causação apropriada, como vimos, mas também coloca um problema para sua necessidade. Em uma tentativa de tornar a teoria causal compatível com os resultados das pesquisas sobre memória construtiva, Michaelian (2011a) sugere modificá-la de modo a permitir que o conteúdo da representação evocada vá além do da experiência original, desde que duas condições sejam satisfeitas: primeiro, o conteúdo da representação evocada não deve ir “longe demais” além do da experiência; além disso, o sistema de memória deve funcionar de forma confiável quando gera o novo conteúdo. A primeira dessas condições é problematicamente vaga. Além disso, parece não haver nenhuma maneira de traçar uma fronteira significativa entre os casos em que o conteúdo da representação não vai muito além do da experiência e os casos em que ele vai. Em alguns casos, a maioria do conteúdo pode derivar da experiência. Em alguns casos, apenas uma minoria do conteúdo pode derivar da

experiência. Desde que parte do conteúdo tenha estado incluída na experiência, o teórico causal pode, em princípio, classificar a representação como uma memória genuína. Em alguns casos, no entanto, é possível que nenhum dos conteúdos derive da experiência. Uma vez que a fração do conteúdo que estava incluída na experiência se reduz a zero, o teórico causal é levado a classificar a representação como uma memória meramente aparente. Dado o caráter reconstrutivo do lembrar, no entanto, tais casos estão fadados a acontecer, e não está claro por que a mera preservação de algum conteúdo, por menor que seja, deveria constituir uma diferença qualitativa entre memória genuína e meramente aparente.

A segunda condição é igualmente problemática. James (no prelo) argumenta que a introdução de uma condição de confiabilidade transforma tacitamente a teoria causal em uma teoria causal-epistêmica. O pensamento aqui é que a única motivação aparente para impor a condição é a intuição de que a memória é uma fonte de conhecimento. Isso não é persuasivo, pois existe uma clara diferença, independentemente de qualquer consideração epistemológica, entre processos de memória confiáveis e não confiáveis. A confabulação, em particular, pode ser caracterizada por sua não confiabilidade (Hirstein 2005). James também argumenta, entretanto, que, uma vez que uma condição epistêmica adequada – como a condição de confiabilidade – é adicionada à teoria causal, a própria condição causal se torna redundante. O pensamento aqui é que, se a condição de confiabilidade é satisfeita, então não deve importar se a condição causal também é satisfeita. Isso é mais persuasivo, especialmente em conjunto com a afirmação de que não há como traçar uma fronteira significativa entre os casos em que o conteúdo não vai muito além da experiência e os casos em que ela vai. Em geral, então, a versão modificada da teoria causal parece ser um ponto instável no meio do caminho entre a teoria causal clássica e uma teoria que rejeita completamente a condição causal, substituindo-a por uma condição de confiabilidade. A teoria da simulação pode, pelo menos em algumas versões, ser entendida como tal teoria.

4.2.4 A teoria da simulação⁶

A ideia de que lembrar o passado está ligado a imaginar o futuro pode remontar até Agostinho (Manning, Cassel & Cassel 2013), mas até recentemente tem desempenhado pouco papel na filosofia da memória. No entanto, passou a desempenhar um papel importante na psicologia da memória, já que os psicólogos se afastaram de uma concepção de memória episódica como sendo uma memória o-que-onde-quando em direção a uma concepção de um lembrar episódico como sendo uma forma construtiva de viagem mental no tempo mental. Reforçada por impressionantes evidências de imagens cerebrais e extensa pesquisa sobre a sobreposição representacional e fenomenológica entre lembrar o passado e imaginar o futuro (Klein 2013; Schacter et al. 2012; Szpunar 2010), essa nova concepção enfatiza as similaridades entre memória episódica, *pensamento episódico futuro* (no qual o sujeito imagina possíveis eventos futuros), e, cada vez mais, processos como o *pensamento episódico contrafactual* (no qual o sujeito imagina alternativas a eventos passados). Levando a nova concepção à sua conclusão lógica, muitos têm sugerido que, em vez de capacidades distintas de memória episódica e imaginação episódica, os seres humanos, de fato, têm uma capacidade geral única para *viajar mentalmente no tempo mental* (Suddendorf & Corballis 2007). Em psicologia, essa nova concepção levou a estruturas teóricas como a abordagem de simulação episódica construtiva (Schacter, Addis & Buckner 2008) e a abordagem de construção de cena (Mullally & Maguire 2014), ambas enfatizando o caráter simulacional da memória. Em filosofia, levou a teorias de simulação sobre o lembrar (Shanton & Goldman 2010), que veem o lembrar como um processo de imaginar eventos passados, um processo no qual uma conexão causal com o evento lembrado é, na melhor das hipóteses, incidental.

Com base no trabalho sobre o pensamento episódico futuro, Michaelian (2016c) trata a memória episódica e o pensamento episódico futuro como processos realizados por um sistema de construção episódica comum. Ambos os processos se baseiam em informações armazenadas que se originam na experiência de eventos passados – ou seja, em traços de memória – a fim de

⁶ N. dos T.: Na literatura em língua portuguesa, a expressão “teoria simulacionista” ou, simplesmente, o termo “simulacionismo” têm sido mais comumente utilizados.

construir representações de eventos. O pensamento episódico futuro obviamente não pode se basear em traços originados na experiência dos eventos representados, simplesmente porque os eventos relevantes ainda não ocorreram. De forma similar, a memória episódica não necessariamente se baseia em traços originados na experiência dos eventos representados: em alguns casos, ela pode fazer isso, mas o sistema de construção episódica, já que suporta tanto a memória episódica quanto o pensamento episódico futuro, não é projetado de tal forma que sempre o faça. A versão de Michaelian da teoria da simulação, então, implica que uma conexão causal apropriada não é um pré-requisito para o lembrar. Desenvolvendo trabalhos sobre o pensamento episódico contrafactual, De Brigard (2014a) trata a memória episódica como uma função de um sistema dedicado à construção de possíveis eventos passados – não apenas eventos que realmente ocorreram, mas também eventos que poderiam ter ocorrido, mas não ocorreram. A versão de De Brigard da teoria da simulação também parece implicar que a memória episódica pode, em alguns casos, se basear em traços originados na experiência dos eventos representados, mas nem sempre o faz.

Se a teoria da simulação estiver correta, ambos os aspectos da mnemicidade identificados acima podem exigir uma nova reflexão. Com relação ao primeiro aspecto, Robins (2016a) argumenta que, enquanto a teoria causal pode apelar para a existência de uma conexão causal apropriada a fim de distinguir entre lembrar bem-sucedido, confabular e *misremembering*, a teoria da simulação pode não ser capaz de acomodar essas distinções, uma vez que ela vê tanto o lembrar bem-sucedido quanto o malsucedido como resultando do mesmo processo imaginativo. A teoria da simulação pode, entretanto, apelar para a confiabilidade do processo imaginativo em questão, caracterizando o lembrar bem-sucedido como envolvendo imaginação confiável resultando em uma representação acurada do evento, a confabulação como envolvendo imaginação não confiável resultando em uma representação não acurada, e o *misremembering* como envolvendo imaginação confiável resultando em uma representação não acurada (Michaelian 2016b). Essa abordagem dos erros de memória tem a vantagem de criar espaço para a *confabulação verídica*, que pode ser caracterizada como envolvendo imaginação não confiável, resultando em uma representação acurada.

Em relação ao segundo aspecto da mnemicidade, a teoria da simulação implica que a diferença entre memória e imaginação é muito menos dramática do que a visão tradicional a considera. Hopkins (no prelo) descreveu a memória como a imaginação controlada pelo passado. Se a teoria da simulação estiver certa, a memória é, de fato, imaginação, mas não precisa ser controlada pelo passado. Pode-se simplesmente imaginar um evento passado imaginando um evento passado contrafactual. Mas se alguém imaginar um evento passado real, e se a imaginação for confiável, então, está simplesmente se lembrando dele. Se a teoria da simulação estiver correta, não há diferença de tipo entre os casos em que se imagina de forma confiável um evento passado real pelo menos em parte com base na própria experiência do evento e os casos em que se imagina de forma confiável um evento passado real em outra base; em casos de ambos os tipos, desde que a representação do evento seja acurada, tem-se uma memória genuína do evento.

Filósofos comprometidos com a visão tradicional da diferença entre memória e imaginação provavelmente se oporão não apenas a essa implicação da teoria da simulação, mas também à própria ideia de viagem mental no tempo mental. Pesquisas sobre viagem mental no tempo mental, como vimos, sugerem que não há diferença qualitativa entre memória episódica e pensamento episódico futuro. Adotando a terminologia de Perrin (2016), os *continuístas* argumentam explicitamente que qualquer diferença entre eles é meramente quantitativa, enquanto os *descontinuístas* garantem que há similaridades quantitativas entre a memória episódica e o pensamento episódico futuro, mas sustentam que há uma variedade de diferenças qualitativas entre eles. O descontínuismo é a visão tradicional. Debus (2014), por exemplo, se baseia em explicações relacionistas dos objetos da memória episódica (J. Campbell 2001; Debus 2008; ver seção 5 abaixo) para argumentar que, quando alguém lembra um evento passado, o próprio evento lembrado pode, devido ao contato causal anterior desse alguém com esse evento, constituir parte do conteúdo do estado mental desse alguém, enquanto que, quando se imagina um evento futuro, o evento imaginado não pode constituir parte do conteúdo do estado mental desse alguém, porque esse alguém não teve contato causal com esse evento. Perrin (2016), por sua vez, argumentou que, quando alguém imagina um evento futuro, esse alguém estipula efetivamente a identidade do sujeito cuja experiência esse

alguém está imaginando, de modo que o pensamento episódico futuro é imune ao erro por má identificação [*error through misidentification*], enquanto que, quando alguém lembra um evento passado, a identidade do sujeito é determinada pela relação causal desse alguém com sua experiência passada, de modo que a memória episódica não é imune ao erro por má identificação. Outros têm argumentado que a memória episódica é, ela mesma, imune ao erro por má identificação (Hamilton 2009, 2013), mas um problema mais sério para esses argumentos descontinuístas é que eles pressupõem a teoria causal da memória: como a própria teoria causal pressupõe que haja uma diferença qualitativa entre lembrar e imaginar, os argumentos parecem assumir que a visão continuísta da viagem mental no tempo mental está errada (Michaelian 2016a).

Além de desafiar a visão tradicional de que existe uma diferença metafísica qualitativa entre memória e imaginação, a teoria da simulação desafia a visão de que existe uma diferença epistemológica qualitativa entre elas. Os filósofos tendem a descartar a possibilidade de conhecimento episódico de eventos futuros, ou seja, de conhecimento produzido pela imaginação do futuro, em oposição ao tipo de conhecimento semântico produzido pela predição (Kneale 1971; Swinburne 1966). A teoria da simulação, entretanto, sugere que nosso conhecimento episódico de eventos futuros pode estar em igualdade com nosso conhecimento episódico de eventos passados. Esse ponto de vista é surpreendente, mas se assemelha a trabalhos recentes sobre a imaginação como fonte de conhecimento (Balcerak Jackson, no prelo; Kind, no prelo).

5. Representação

Apesar das discordâncias entre os partidários das teorias do lembrar discutidas na seção 4, eles estão, em sua maioria, de acordo quanto ao ponto de que lembrar envolve representações de eventos passados. O papel das representações no lembrar, entretanto, levanta uma série de questões difíceis por si só. Uma dessas questões diz respeito às implicações do externalismo sobre conteúdo mental para o conteúdo da memória em particular⁷. O externalismo, que se tornou a visão dominante acerca da natureza do conteúdo

⁷ N. dos A.: A discussão do externalismo de conteúdo nesta seção se baseia em Bernecker & Bogart 2015.

mental, sustenta que o conteúdo das representações mentais de um sujeito depende não apenas de seus próprios estados internos, mas também de suas relações com as coisas em seu ambiente externo. Por exemplo, o que alguém pensa ao pensar o pensamento que expressaria dizendo “a água é molhada” é determinado, em parte, pela composição química da substância que enche os lagos e rios e cai do céu no ambiente em que esse alguém aprendeu a usar a palavra “água”, isto é, H₂O; se alguém tivesse aprendido a usar a palavra “água” em um ambiente em que algo diferente de H₂O enche os lagos e rios e cai do céu, então o pensamento desse alguém teria sido que essa outra substância é molhada, não que H₂O está molhada (Putnam 1975). Esse ponto é consenso entre os externalistas. Mas um sujeito pode se mover de um ambiente para outro, e os externalistas discordam sobre o conteúdo das memórias formadas antes de tais movimentos e evocadas depois deles. Os *externalistas passadistas* (por exemplo, Boghossian 1989; Burge 1998) sustentam que somente o ambiente passado é relevante. Os *externalistas presentistas* (por exemplo, Ludlow 1995 e Tye 1998) sustentam que tanto o ambiente passado quanto o presente são relevantes. E os *externalistas futuristas* (por exemplo, Stoneham 2003; Jackman 2005) sustentam que o passado, o presente e quaisquer ambientes futuros são todos relevantes. Uma vez que os argumentos a favor e contra esses pontos de vista têm tido pouco contato com a filosofia da memória dominante, eles não serão revisados aqui; para maiores discussões, ver Bernecker (2010).

Duas outras questões relativas ao papel das representações no lembrar têm estado no centro da filosofia da memória dominante. Essas questões, às vezes, são tratadas em conjunto, mas levantam problemas distintos. A primeira, relativa às representações evocadas, é a questão da natureza dos *objetos da memória*. A segunda, relativa às representações armazenadas, é a questão da existência e do papel dos *traços de memória*.

5.1 Os objetos da memória

Os objetos diretos da memória são aqueles com os quais o sujeito está relacionado em primeira instância quando ele lembra⁸. Historicamente, existem duas principais visões concorrentes sobre a natureza dos objetos da memória: o realismo *direto* e o realismo *indireto* (ou representativo).

5.1.1 Realismo direto

O realismo direto (defendido por Reid ([1764] 1997) e, mais recentemente, por Laird (1920)) afirma que, quando alguém lembra, esse alguém está relacionado em primeira instância com os eventos passados eles mesmos; é, portanto, talvez, a visão mais intuitivamente atraente da natureza dos objetos da memória. As motivações primárias para o realismo direto sobre os objetos da memória fazem paralelo com as motivações para o realismo direto sobre os objetos da percepção. Uma das motivações é o pensamento de que postular representações que se apresentam como intermediárias entre o sujeito lembrante e o objeto lembrado pode ter implicações céticas para nossa capacidade de conhecer o passado. Outra motivação é o pensamento de que o lembrar é fenomenologicamente direto, isto é, que, no lembrar, assistimos a eventos passados, não a representações internas de eventos passados. O trabalho sobre metamemória discutido na seção 4 sugere que o lembrar pode, muitas vezes, ser fenomenologicamente indireto, em vez de fenomenologicamente direto. Mas existem problemas mais sérios para o realismo direto, e são esses que fornecem a principal motivação para o realismo indireto.

5.1.2 Realismo indireto

O realismo indireto (defendido por J. Locke ([1689] 1998), Hume ([1739] 2011) e, mais recentemente, B. Russell (1921)) afirma que, quando alguém lembra, esse alguém está relacionado em primeira instância com representações

⁸ N. dos A.: A discussão dos objetos da memória nesta seção se deve a uma conversa com André Sant'Anna. N do R.: André Sant'Anna é um filósofo brasileiro.

internas de eventos passados. Aqui, mais uma vez, o paralelo dialético é o do debate entre realistas diretos e indiretos sobre os objetos da percepção. No domínio da percepção, o argumento da alucinação considera a possibilidade da ocorrência de alucinações indistinguíveis de percepções bem-sucedidas para sugerir que a alucinação e a percepção bem-sucedida têm algo em comum, notadamente, uma representação interna de uma cena, e que é a isso que o sujeito está relacionado em primeira instância em ambos os casos. No domínio da memória, o argumento da alucinação da memória – ou, como seria mais apropriadamente chamado, o argumento da confabulação – apela à possibilidade da ocorrência de confabulações indistinguíveis de memórias bem-sucedidas para sugerir que a confabulação e a memória bem-sucedida têm em comum uma representação interna de um evento passado e que é a isso que o sujeito está relacionado em primeira instância em ambos os casos. Negar que as representações sejam os objetos diretos dos estados mentais relevantes, além disso, leva ao *disjuntivismo*, segundo o qual percepção ou memória, por um lado, e alucinação ou confabulação, por outro, são estados de tipos fundamentalmente diferentes. Alguns estão dispostos a defender o disjuntivismo sobre a memória (Debus 2008), mas os processos cognitivos em ação na memória e na confabulação são altamente similares, tornando o disjuntivismo uma opção pouco atrativa, de qualquer ponto de vista amplamente naturalista.

5.1.3 Visões conciliatória e híbrida

O realismo direto, no entanto, mantém seu apelo intuitivo e, portanto, alguns têm defendido uma conciliação entre ele e o realismo indireto. Bernecker (2008), por exemplo, defende a compatibilidade entre a teoria causal da memória – a maioria das versões que tratam a memória como envolvendo representações – e o realismo direto sobre os objetos da memória, com base no fato de que lembrar um evento passado pode exigir uma representação adequada do evento, sem exigir que se esteja ciente da representação. Uma visão conciliatória desse tipo pode fornecer uma resposta ao argumento da confabulação, uma vez que reconhece um papel para as representações, tanto na memória bem-sucedida quanto na confabulação. Mas ela, por si só, não oferece uma resposta a um problema distinto, o problema da *cotemporalidade*. O problema da

cotemporalidade surge porque, enquanto o realismo direto afirma que o objeto direto de uma memória presente é um evento passado, não há nenhum sentido óbvio em que um sujeito agora poderia estar diretamente relacionado com um evento passado. Bernecker (2008) argumenta que o problema da cotemporalidade pode ser evitado se assumirmos que eventos passados continuam a existir mesmo depois de terem ocorrido. Isso pode, entretanto, ser um alto preço metafísico a pagar simplesmente para respeitar as intuições do realismo direto.

Mesmo que as preocupações sobre o preço metafísico da perspectiva de Bernecker sejam postas de lado, ainda há preocupações sobre se a perspectiva alcança uma conciliação genuína entre realismo direto e indireto. Uma vez que a perspectiva reconhece que as representações desempenham um papel indispensável no lembrar, ela continua, no fundo, com um caráter representacionista. A literatura recente sobre a filosofia da percepção, entretanto, sugere a possibilidade de uma visão dos objetos da memória que incorpora elementos tanto do representacionismo quanto do relacionismo [*relationalism*]⁹. Nessa literatura, o foco é o caráter da experiência perceptiva, com os relacionistas argumentando que o que determina a experiência perceptiva de um sujeito é uma cena externa, enquanto os representacionistas argumentam que o que a determina é uma representação interna. Esse foco na experiência perceptiva abre a possibilidade de visões híbridas, segundo as quais a experiência perceptiva é, em parte, determinada por cenas externas e, em parte, determinada por representações internas (por exemplo, Schellenberg 2014). Atualmente, as perspectivas de visões híbridas da memória continuam inexploradas.

5.2 Traços de memória

Além das representações evocadas, a maioria das teorias vê o lembrar como envolvendo traços armazenados. Tanto a *existência* quanto o *papel* preciso dos traços têm sido, no entanto, questões controversas.

⁹ Nota do R.: “Relacionismo”, aqui, diz respeito ao realismo direto. A ideia é que a lembrança colocaria o lembrante numa relação com o que é lembrado (e não com uma representação do que é lembrado).

5.2.1 A existência dos traços

A oposição à inclusão de referências a traços em uma teoria filosófica do lembrar, muitas vezes, decorre de concepções particulares sobre a natureza das teorias filosóficas, em oposição às teorias científicas. Assim, alguns têm argumentado que as teorias filosóficas do lembrar não deveriam postular traços, com base no fato de que as teorias filosóficas estão ou deveriam estar preocupadas com a natureza do lembrar como tal ou, talvez, com o conceito de memória, enquanto os traços dizem respeito aos mecanismos que, como questão de fato contingente, suportam o processo de lembrar (D. Locke 1971). Uma resposta a esse argumento sustenta que a natureza do lembrar não pode ser entendida sem que se compreendam os mecanismos que suportam o processo de lembrar (Sutton 1998). Outra resposta sustenta, mais fortemente, que os traços podem fazer parte do próprio conceito de lembrar (De Brigard 2014b; C.B. Martin & Deutscher 1966).

Outros argumentam que as teorias filosóficas do lembrar não deveriam postular traços de memória, com base no fato de que as teorias filosóficas não deveriam ditar as teorias científicas, e que os traços pertencem à província dessa última (Zemach 1983). Uma resposta a esse argumento advoga um recuo para uma concepção puramente lógica de traços de memória, desprovidos de qualquer detalhe empírico (Heil 1978; D.A. Rosen 1975). Outra resposta advoga o desenvolvimento de uma concepção de traços baseada em teorias científicas atuais do lembrar (Sutton 1998). Essa resposta, por sua vez, motiva a concepção distribuída de traços introduzida na seção 4. Como vimos, a concepção distribuída não está isenta de suas desvantagens; em particular, ela pode ter implicações preocupantes para a teoria causal. Mas ela também tem vantagens; em particular, pode fundamentar uma resposta aos argumentos anti-representacionistas wittgensteinianos (1980; ver também Malcolm [1963] 1975), que muitas vezes pressupõem uma concepção local de traços (Sutton 2015).

5.2.2 O papel dos traços

Assumindo que a existência de traços é concedida, uma explicação completa do lembrar terá que descrever a relação entre os traços, as representações produzidas pela evocação e as representações envolvidas na experiência perceptiva.

De Brigard (2014b) revisa várias posições que têm sido historicamente defendidas sobre a relação entre traços e representações perceptuais. O *representacionismo semidireto* sustenta que a percepção é indireta e que os traços são o mesmo que as representações envolvidas na percepção. O *representacionismo indireto* sustenta que a percepção é indireta e que os traços são distintos das representações envolvidas na percepção. Como De Brigard enfatiza, o que importa aqui, em última instância, são as relações entre os conteúdos, e não os veículos. Ele, assim, distingue entre *invariantismo acerca do conteúdo*, que sustenta que o conteúdo do traço é o mesmo que o da representação perceptual, e *variantismo acerca do conteúdo*, que sustenta que o conteúdo do traço pode diferir do conteúdo da representação perceptual. Na prática, como a distinção invariantismo/variantismo atravessa a distinção semidireto/indireto, que diz respeito às relações entre veículos em vez de entre conteúdos, os representacionismos semidireto e indireto podem, muitas vezes, ser agrupados. O *representacionismo direto* sustenta que a percepção é direta e que os traços são criados após a percepção ocorrer. Estendendo a nomenclatura de De Brigard, o *relacionismo direto* sustentaria que a percepção é direta e que o lembrar não envolve traços.

A abordagem de De Brigard não leva em conta, explicitamente, a relação entre traços e representações evocadas. Porém, levar em conta essa relação amplia o leque de posições possíveis. Como antes, a percepção pode ser considerada como sendo tanto direta quanto indireta. Se a percepção for direta, o armazenamento pode ser considerado como não envolvendo traços ou como envolvendo traços. Se o armazenamento não envolve traços, a evocação pode ser considerada como sendo direta ou indireta. A primeira possibilidade corresponde a uma versão mais direta de relacionismo direto. A segunda possibilidade, na qual nem percepção nem armazenamento envolvem representações, mas na qual a evocação envolve representações, seria difícil de motivar, pois é difícil ver de onde o conteúdo das representações evocadas

poderia vir se não fosse fornecido por traços de memória. Se o armazenamento envolve traços, a evocação pode, mais uma vez, ser considerada direta ou indireta. A primeira possibilidade, na qual nem a percepção nem a evocação envolvem representações, mas na qual o armazenamento envolve representações, seria difícil de motivar, pois é difícil ver que papel os traços poderiam desempenhar, já que eles não iriam contribuir para a evocação. Essa última possibilidade é a forma natural de entender o representacionismo direto.

Se a percepção for indireta, o armazenamento pode ser considerado como não envolvendo traços ou como envolvendo traços. Se o armazenamento não envolver traços, a evocação poderia ser considerada como sendo direta ou indireta. A primeira possibilidade, na qual a percepção envolve representações, mas nem o armazenamento nem a evocação envolvem representações, seria difícil de motivar, já que as considerações que motivam o relacionismo sobre a memória também motivam o relacionismo sobre a percepção. A última possibilidade, na qual a percepção e a evocação envolvem representações, mas o armazenamento não as envolve, corresponde aproximadamente a uma visão defendida por Vosgerau (2010); nessa visão, o armazenamento pode, em um sentido, envolver traços, mas não se pode dizer que os traços armazenados, devido ao seu caráter inativo, tenham conteúdo. Se o armazenamento envolve traços, a evocação poderia ser considerada como sendo direta ou indireta. A primeira possibilidade, na qual percepção e armazenamento envolvem representações, mas a evocação não as envolve, seria difícil de motivar, dado que, novamente, as considerações que motivam o relacionismo sobre a memória também motivam o relacionismo sobre a percepção. A última possibilidade é a forma natural de entender tanto o representacionismo semidireto quanto o representacionismo indireto.

Levar em conta a relação entre traços e representações evocadas também complica a distinção entre invariantismo acerca do conteúdo e variantismo acerca do conteúdo. De Brigard aplica a distinção à relação entre os conteúdos das representações perceptuais e os conteúdos dos traços. Ela também pode ser aplicada à relação entre os conteúdos dos traços e os conteúdos das representações evocadas. Mas o que importa aqui, em última instância, é a relação entre os conteúdos das representações perceptuais e os conteúdos das representações evocadas. Alguém é um invariantista de

conteúdo, no que diz respeito a essa relação, se sustenta que o conteúdo da representação evocada é o mesmo que o conteúdo da representação perceptual, e alguém é um variantista de conteúdo se sustenta que o conteúdo da representação evocada pode diferir do conteúdo da representação perceptual. Qualquer visão em que tanto a percepção quanto a evocação envolvem representações – incluindo o representacionismo semidireto, o representacionismo indireto e algo como a visão de Vosgerau – pode ser combinada com o invariantismo acerca do conteúdo ou o variantismo acerca do conteúdo.

Os filósofos têm frequentemente tratado a memória como um processo basicamente preservativo, mas não se deve considerar que isso sugira que o invariantismo acerca do conteúdo é a visão padrão na filosofia. Embora tenha havido tentativas de identificar formas puramente preservativas de memória (Dokic 2001), a maioria das teorias filosóficas do lembrar permite dois tipos de variação entre o conteúdo das representações evocadas e o conteúdo das representações perceptuais. Primeiramente, todas as teorias permitem a subtração do conteúdo através do esquecimento. Em segundo lugar, muitas teorias permitem a adição de conteúdo de segunda ordem, autorreflexivo, do tipo descrito na seção 3. Assim, o variantismo acerca do conteúdo é, de fato, a visão padrão. Observe, entretanto, que a forma padrão do variantismo acerca do conteúdo permite a adição de conteúdo de segunda ordem referente à relação do sujeito com o evento lembrado, mas proíbe a adição de conteúdo de primeira ordem referente ao evento em si. A maioria das teorias do lembrar, portanto, continuam preservacionistas em espírito. Outra forma possível de variantismo acerca do conteúdo permite a adição tanto de conteúdo de segunda ordem quanto de conteúdo de primeira ordem. As teorias geracionistas do lembrar requerem essa forma mais radical de variantismo acerca do conteúdo.

6. Acurácia

As formas geracionistas de variantismo acerca do conteúdo levantam a questão da acurácia na memória de uma forma especialmente vívida: se o conteúdo da representação evocada pode diferir daquele do traço, que, por sua vez, pode diferir daquele da representação perceptual – ou se, como alega a

teoria da simulação, não houver necessidade de traços ligando a representação evocada e a representação perceptual – não parece haver garantia de que a memória nos forneça representações acuradas de eventos passados. As formas geracionistas de variantismo acerca do conteúdo não garantem, entretanto, inacurácia, e as formas preservacionistas de variantismo acerca do conteúdo não garantem acurácia, pois a acurácia da memória tem duas dimensões distintas.

6.1 Verdade e autenticidade

Adotando a terminologia de Bernecker (2010), a autenticidade se refere à correspondência entre a representação da memória e a experiência que o sujeito teve do evento passado, enquanto a verdade se refere à correspondência entre a representação da memória e o evento passado ele mesmo. Crucialmente, nenhum dos tipos de acurácia requer o outro. Uma representação evocada pode ser autêntica, mas, se o sujeito percebeu mal [*misperceived*] o evento relevante, ela pode, todavia, não ser verdadeira. Uma representação evocada pode ser verdadeira, mas, se o sujeito percebeu mal o evento relevante, ou se ele percebeu acuradamente um aspecto do evento que seja diferente do que é dado a ele pela representação evocada, ela pode, todavia, não ser autêntica.

Assim, enquanto as formas preservativas de variantismo acerca do conteúdo implicam que as memórias genuínas são sempre autênticas, tais memórias nem sempre são verdadeiras. Autenticidade implica verdade somente onde a experiência original do sujeito, ela mesma, foi acurada em relação ao evento experienciado. Casos de má percepção [*misperception*], mais uma vez, ilustram a possibilidade de autenticidade sem verdade. Preservacionistas que desejam sustentar que as memórias genuínas são sempre verdadeiras devem, portanto, impor isso como um requisito adicional, acima e além do que é exigido pelo cerne de sua teoria. Da mesma forma, enquanto formas gerativas de variantismo acerca do conteúdo permitem que as memórias genuínas sejam, às vezes, inautênticas, tais memórias nem sempre são falsas. Inautenticidade implica falsidade somente onde a experiência original do sujeito foi ao mesmo tempo acurada e completa. Casos de extensão de limite (discutidos acima) ou de

mudança entre perspectivas de campo e do observador (Debus 2007b; McCarroll 2017; Sutton 2010b) ilustram a possibilidade de inautenticidade sem falsidade. Em casos de mudança de perspectiva, o sujeito percebe um evento de uma perspectiva (perspectiva de campo), mas se lembra dele de outra, talvez até vendo a si mesmo na cena (perspectiva do observador); enquanto muitas ou a maioria das memórias do observador são inautênticas (pois elas falham em corresponder à experiência original do sujeito), elas não são necessariamente falsas (pois podem corresponder ao que um observador teria visto). Por essas razões, os geracionistas não sustentam que as memórias genuínas são sempre autênticas. Mas aqueles que desejam sustentar que as memórias genuínas são sempre verdadeiras podem impor isso como um requisito adicional.

6.2 Factividade

Impor esse requisito adicional é afirmar que a memória é *factiva*, no sentido de que as memórias genuínas são necessariamente verdadeiras, ou seja, que as memórias aparentes que não são verdadeiras são *meramente* aparentes. Na filosofia, a visão de que a memória é *factiva* tem sido comum. Os argumentos padrão para a *factividade* da memória são linguísticos, apelando para a aparente incoerência de afirmar simultaneamente que alguém se lembra de um evento e que o evento não ocorreu (Bernecker 2017; cf. o paradoxo de Moore). Avaliar esses argumentos está além do escopo deste verbete, mas observe que eles são controversos mesmo entre aqueles que dão muito peso aos argumentos linguísticos (De Brigard 2017; Hazlett 2010). Entre os naturalistas, que muitas vezes dão menos peso aos argumentos linguísticos, eles são ainda mais controversos. De um ponto de vista naturalista, o objetivo de uma teoria do lembrar deve ser descrever o processo, ele mesmo, do lembrar, independentemente de estarmos intuitivamente inclinados a classificar seus resultados como memórias genuínas ou meramente aparentes. Se o mesmo processo pode ser responsável tanto pela produção de memórias verdadeiras quanto pela produção de memórias falsas, então, uma teoria adequada do lembrar não exigirá que as memórias genuínas sejam sempre verdadeiras – nos termos introduzidos na seção 2, o tipo natural relevante pode incluir tanto

memórias verdadeiras quanto falsas, independentemente de nossa prática linguística comum nos permitir agrupá-las.

Na psicologia, a visão de que a memória é factiva tem sido muito menos comum. Isso não é muito surpreendente, dado que muitas pesquisas psicológicas sobre o lembrar enfocam o lembrar malsucedido: a ideia seria que compreender como o lembrar malsucedido ocorre pode fornecer importantes *insights* sobre os mecanismos responsáveis pelo lembrar bem-sucedido, assim como compreender como ilusões perceptivas e alucinações ocorrem poderia fornecer importantes *insights* sobre a resposta dos mecanismos para uma percepção bem-sucedida. O que é mais surpreendente é que os psicólogos, algumas vezes, foram longe demais na direção oposta, assumindo que, como o lembrar é construtivo, deve ser falso (Ost & Costall 2002). Em efeito, isso é tratar a memória como *contrafactiva* [*counterfactive*]. A distinção entre autenticidade e verdade nos permite ver que o lembrar construtivo e gerativo não precisa ser caracterizado pela falsidade. O caráter gerativo do lembrar aponta, entretanto, para a necessidade de um critério mais sofisticado de verdade (S. Campbell 2014). Embora o fato de que o lembrar é gerativo não implique que as memórias devam ser completamente falsas, ele sugere que elas sejam frequentemente falsas em alguns aspectos. Isso, por sua vez, sugere que o lembrar não precisa ser totalmente acurado para ser totalmente adequado, apontando, assim, para a necessidade de um critério que reconheça que a verdade na memória vem em graus.

7. O Self

A questão da verdade na memória deriva muito de sua importância do papel desempenhado pela memória em relação ao *self*. É um tanto clichê observar que a memória nos torna quem somos, mas a memória está, de fato, intimamente ligada ao *self*.

7.1 Identidade pessoal

Locke ([1689] 1998) – que talvez tenha sido antecipado nisto por Spinoza (Lin 2005) – discutiu a ideia de que o que faz uma pessoa, em um dado

tempo, contar como a mesma pessoa em um tempo anterior é que ela se lembra das experiências da pessoa anterior. Essa *teoria da memória da identidade pessoal* tem sido muito discutida desde Locke (Mathews, Bok & Rabins 2009), e existem problemas substantivos e metodológicos bem conhecidos para ela. O principal problema substantivo é que o critério da memória para a identidade pessoal parece não ser informativo, porque, por definição, alguém pode se lembrar apenas das próprias experiências, não das de outras pessoas – se a memória, então, pressupõe a identidade pessoal, não é informativo dizer que a identidade pessoal pressupõe a memória. Houve tentativas de responder a essa objeção introduzindo a noção de *quase-memória* [*quasi-memory*], que é como a noção de memória sem a implicação da identidade pessoal (Buford 2009; Parfit 1984; Roache 2006; Shoemaker 1970). Embora a noção de quase-memória possa nos permitir desvincular a memória da identidade pessoal, resta saber se ela é empiricamente defensável (Northoff 2000).

O principal problema metodológico é que os argumentos a favor e contra o critério de memória tendem a se basear em experimentos de pensamento envolvendo troca de memória e outros casos como esses. Afastando-se desses casos excêntricos, alguns filósofos têm preferido considerar as implicações de distúrbios reais da memória. Craver (2012; cf. Craver, Kwan, Steindam & Rosenbaum 2014), por exemplo, argumenta, com base em casos de amnésia episódica, como o do conhecido paciente KC (Rosenbaum et al. 2005), que a memória não é um pressuposto de identidade pessoal [*selfhood*]. Outros têm preferido se basear em teorias psicológicas cognitivas da memória autobiográfica. Schechtman (1994, 2011), por exemplo, argumentou que a memória não fornece e não precisa fornecer conexões simples entre momentos de consciência discretos do passado e do presente, mantendo que o que importa, no que diz respeito ao senso de identidade pessoal, é a forma pela qual a memória autobiográfica resume, constrói, interpreta e condensa momentos distintos do passado pessoal para produzir uma narrativa global coerente (cf. Goldie 2012). Abordagens como as de Schechtman parecem envolver uma mudança de assunto, da *identidade pessoal* como tal para o *senso* de identidade pessoal do sujeito. Essa mudança está explícita no exame de Klein e Nichols (2012) do papel da autoconsciência para garantir o senso de identidade pessoal – a sensação de que alguém, agora, é a mesma pessoa que alguém em um tempo

anterior. Roache (2016) questionou a interpretação de Klein e Nichols sobre o caso clínico do qual sua argumentação depende, e o debate sobre a relação entre autoconsciência e o senso de identidade pessoal está em curso (Fernández no prelo e Klein 2016b).

7.2 Memória autobiográfica

Tais abordagens também parecem envolver uma segunda mudança de assunto, da memória *episódica* para a memória *autobiográfica*. O quanto isso realmente constitui uma mudança de assunto é discutível, pois a relação entre memória episódica e memória autobiográfica é, por si só, um assunto de debate. Alguns filósofos sustentam que todas as memórias episódicas são autobiográficas (Hoerl 1999). Na psicologia do desenvolvimento, entretanto, a memória episódica, entendida como uma capacidade de lembrar eventos particulares, é, muitas vezes, tratada como emergindo antes da memória autobiográfica, a qual requer uma capacidade de organizar eventos individuais em narrativas coerentes. Assim, a memória autobiográfica é geralmente entendida como incluindo mais do que memória episódica. A visão influente de Conway e Pleydell-Pearce (2000; cf. Conway 2005), por exemplo, enxerga a memória autobiográfica como emergindo do que eles chamam de *sistema de self-memória*, incluindo uma base de conhecimento autobiográfico contendo informações sobre eventos específicos, eventos gerais e períodos de vida mais amplos. As explicações da *memória semântica pessoal* vão além, descrevendo uma forma de memória para o próprio passado que é distinta tanto da memória episódica quanto da semântica (Renoult, Davidson, Palombo, Moscovitch & Levine 2012). As visões que enfatizam a *narratividade* também são influentes (Hutto 2017); em vez de ver a memória autobiográfica em termos de informação armazenada, Brockmeier (2015), por exemplo, vê o lembrar autobiográfico como um processo no qual as próprias memórias autobiográficas emergem através da construção ativa, por parte do sujeito, de uma narrativa de vida. De maneira interessante, Cosentino (2011) argumenta que a capacidade linguística em ação na construção de narrativas de vida, ela mesma, depende da capacidade de viajar mentalmente no tempo mental, incluindo a memória episódica.

7.2.1 Memória rilkeana

Há, portanto, uma necessidade de trabalhos dedicados à clarificação do conceito de memória autobiográfica. Além de esclarecer a relação entre memória autobiográfica e memória episódica, tais trabalhos também podem levar em conta formas mais exóticas de memória autobiográfica. Rowlands (2015, 2016), por exemplo, introduziu recentemente o conceito de *memória rilkeana*. A memória rilkeana, como Rowlands a define, é um tipo de memória autobiográfica que não é nem episódica nem semântica. As memórias episódicas e semânticas têm conteúdo, mas Rowlands sustenta que essas, às vezes, são transformadas em outra coisa que, embora carente de conteúdo, é, no entanto, reconhecível como uma forma de memória autobiográfica. Essas memórias rilkeanas podem ser corporificadas ou afetivas. As memórias rilkeanas corporificadas se manifestam na forma de disposições corporais e comportamentais, como quando um corredor adota uma certa postura devido a lesões passadas. As memórias rilkeanas afetivas se manifestam quando alguém tem certos sentimentos ou humores em resposta a certos estímulos devido a certas experiências passadas, sem ser capaz de trazer nenhuma informação sobre essas experiências à mente.

7.2.2 Memória e emoção

Embora a memória rilkeana tenha claramente alguma relação com formas reconhecidas de memória, não é, como o próprio Rowlands reconhece, totalmente claro se ela, em última instância, merece o nome “memória”. O conceito de memória rilkeana, no entanto, evidencia o papel do afeto, incluindo a emoção, no lembrar autobiográfico. A relação entre memória e emoção é complexa e multifacetada (ver de Sousa 2017), mas duas questões em particular se destacam. Primeiro, experienciamos rotineiramente as emoções quando lembramos. Essas emoções podem ser entendidas como sendo elas mesmas memórias, especificamente, memórias de emoções passadas, ou podem ser entendidas como sendo emoções presentes direcionadas a eventos passados. Debus (2007a) argumenta a favor desta última possibilidade, mas, mesmo que ela tenha razão, presumivelmente, às vezes, temos lembranças de emoções passadas. Isso, por sua vez, levanta a questão de se as emoções lembradas são

elas mesmas emoções, bem como a questão de como devemos entender as emoções presentes direcionadas às emoções lembradas do passado.

Em segundo lugar, certas emoções, como a *nostalgia*, são necessariamente direcionadas ao passado. Tais emoções intrinsecamente orientadas ao passado levantam questões interessantes. Howard (2012), por exemplo, argumenta que a nostalgia pode surgir em conexão com memórias que são reconhecidas pelo lembrante como sendo inverídicas. Isso implica que uma versão do paradoxo da ficção – o desafio de explicar como um público pode sentir algo em relação a um evento que sabe ser fictício – surge para a memória. Isso também levanta a questão de se a nostalgia sentida em conexão com as memórias que são reconhecidas pelo lembrante como inverídicas é, necessariamente, inapropriada ou se ela pode, em algumas circunstâncias, ser apropriada.

8. Além da Memória Individual

Embora a maioria das pesquisas sobre a metafísica da memória tenha assumido que o lembrar é algo feito por indivíduos por conta própria, essa suposição foi recentemente desafiada, pois os pesquisadores têm se baseado em explicações da cognição como distribuída ou estendida para interrogar o papel da *memória externa*, bem como em ideias do crescente campo interdisciplinar dos estudos de memória para investigar a possibilidade de formas de memória mais ou menos robustamente *coletivas*.

8.1 Memória externa

Uma distinção é, às vezes, feita entre as explicações da cognição *distribuídas* e *estendidas*, com as primeiras referindo-se a uma linha de pesquisa em ciência cognitiva que foca na cognição em sistemas sociotécnicos complexos consistindo em múltiplos componentes humanos e tecnológicos (Hutchins 1995), e, as últimas, a uma corrente em filosofia da mente que foca na cognição em sistemas centrados em sujeitos humanos aumentados por recursos tecnológicos ou, às vezes, sociais (Clark & Chalmers 1998). Explicações de ambos os tipos estão comprometidas com a rejeição das visões tradicionais “intracranialistas” da

cognição e sua substituição pela visão “extracranialista”, de que a cognição, às vezes, excede os limites do encéfalo individual, e a diferença entre elas pode, portanto, ser meramente de ênfase, já que os teóricos da cognição distribuída enfatizam o lembrar em sistemas sociotécnicos, enquanto os teóricos da cognição estendida enfatizam o lembrar em indivíduos tecnologicamente aumentados. Assim, Hutchins (1995) considera como um *cockpit* – ou melhor, o sistema que consiste nos pilotos de um avião em conjunto com vários instrumentos – lembra suas velocidades, enquanto Clark e Chalmers focam no caso de Otto, um paciente (hipotético) de doença de Alzheimer que depende de um caderno de anotações para complementar sua memória não confiável. Enquanto ambas as explicações estão de acordo sobre o ponto de que os recursos externos podem contar como armazéns de memória apenas no contexto de sistemas mais amplos, e, graças a ambas, nos confrontamos com o papel de várias formas de memória externa no lembrar humano.

8.1.1 O conceito de memória externa

Uma questão sobre memória externa diz respeito ao próprio conceito de memória externa. O argumento de Clark e Chalmers apela para aparentes analogias funcionais entre o caderno de Otto e a memória interna em indivíduos sem prejuízos da memória, sugerindo que, em virtude dessas analogias, recursos externos apropriados podem, quando certas condições são satisfeitas, qualificar-se como armazéns literais de memória externa. A oposição ao argumento deles foi, portanto, conduzida por uma variedade de aparentes disanalogias funcionais entre a memória interna e externa (Adams & Aizawa 2008; Rupert 2009). A memória externa, que tende a ser projetada para fornecer armazenamento altamente estável, não reproduz, por exemplo, o caráter construtivo da memória interna. Uma resposta a essas disanalogias é a retirada para uma alternativa mais moderada à cognição estendida, tal como a cognição integrada [*embedded cognition*] (Rupert 2009), a cognição suportada [*scaffolded cognition*] (Arango-Muñoz 2013; Sterelny 2010), ou a cognição situada [*situated cognition*] (Sutton 2009), na qual os recursos externos podem desempenhar um papel vital no lembrar sem que eles próprios participem literalmente do processo de memória. Outra resposta é afastar-se dos argumentos para uma cognição

estendida *baseados na paridade*, do tipo oferecido por Clark e Chalmers, para os argumentos *baseados na complementaridade*, desenvolvidos por Clark em trabalhos subsequentes (por exemplo, Clark 2003). Enquanto os primeiros apelam para analogias funcionais entre memória interna e externa, os últimos apelam para disanalogias funcionais, sugerindo que a memória externa vem a desempenhar um papel no lembrar precisamente porque não mimetiza a memória interna (Sutton 2010a). Dado o caráter construtivo da memória interna, por exemplo, formas estáveis de memória externa podem dar uma contribuição distinta e valiosa para o lembrar.

8.1.2 Consequências cognitivas de novas formas de memória externa

Outra questão diz respeito às consequências cognitivas de nossa crescente dependência de novas formas de memória externa. Independentemente de a memória externa participar literalmente do processo de memória, nossa dependência de tais formas de memória externa, particularmente quando estão conectadas à Internet, pode ter importantes consequências cognitivas (Smart 2012). Alguns temem que essas sejam puramente negativas, com a memória externa diminuindo a memória interna de uma forma ou de outra (por exemplo, Carr 2010), mas se isso, de fato, ocorre é uma questão empírica. Há algumas pesquisas que sugerem que, quando sabemos que a informação estará disponível online, tendemos a nos lembrar de como encontrar essa informação, em vez de nos lembrarmos da própria informação (Sparrow, Liu & Wegner 2011). As consequências de nosso uso de formas de memória externa conectadas à rede, entretanto, apenas começaram a ser estudadas, e pode ser instrutivo lembrar que Platão já expressou a preocupação de que uma tecnologia de memória externa mais antiga, nomeadamente, a própria escrita, teria um impacto negativo em nossa capacidade de lembrar, uma preocupação que a maioria hoje descartaria sem hesitação.

8.2 Memória coletiva

Além da literatura crescente sobre as maneiras pelas quais os recursos tecnológicos contribuem para o lembrar, há uma literatura ampla e dinâmica sobre as maneiras pelas quais os grupos se lembram juntos. Ou melhor, há duas literaturas distintas aqui, uma sobre grupos de *pequena escala*, a outra sobre grupos de *grande escala*. A primeira tem sido investigada principalmente em psicologia, exemplificada por estudos sobre o lembrar em casais casados (Harris, Barnier, Sutton & Keil 2014) ou em díades mãe-filho (Reese, Haden & Fivush 1993). A última tem sido investigada principalmente nas ciências sociais e na história, onde, no que tem sido chamado de “*boom da memória*” [*memory boom*] (Blight 2009), uma enorme quantidade de trabalhos sobre como as nações e entidades similares se lembram de seus passados têm surgido nos últimos anos. Uma questão de interesse filosófico nessa área geral é a relação entre a memória em grupos de pequena escala e a memória em grupos de grande escala. Há uma interação crescente entre as duas literaturas (Bietti & Sutton 2015; Fagin, Yamashiro & Hirst 2013; Roediger & Abel 2015), e pode acontecer que processos similares de lembrança ocorram tanto em grupos de pequena quanto de grande escala. Mas as memórias coletivas de pequena e de grande escala, como veremos, parecem levantar questões um pouco diferentes, e pode acabar não sendo por acaso que, em grande parte, foram estudadas em diferentes disciplinas.

8.2.1 Memória em grupos de pequena escala

A questão central relativa à memória em grupos de pequena escala talvez seja se tais grupos manifestam formas de memória *emergentes*, robustamente coletivas. Há uma gama de opiniões sobre essa questão (Barnier, Sutton, Harris & Wilson 2008; Wilson 2005), mas a visão conservadora é certamente que, embora o lembrar possa ser afetado pelo contexto social no qual ele ocorre, ele mesmo é sempre um processo estritamente individual. A visão conservadora é o ponto de partida natural, mas há um argumento surpreendentemente bom a favor da visão radical de que o lembrar é às vezes um processo no nível do grupo. Um lugar promissor para procurar formas

robustamente coletivas de memória é nos *sistemas de memória transativa* [*transactive memory systems*] (Wegner 1987): grupos estáveis e contínuos caracterizados por uma divisão de responsabilidade pelo lembrar e por uma consciência metacognitiva compartilhada dessa divisão (Kirchhoff 2016; Theiner, Allen & Goldstone 2010; Tollefsen, Dale & Paxton 2013). Com base na noção de emergência de Wimsatt (1986), por exemplo, Theiner (2013) forneceu um argumento rigoroso para a visão de que os sistemas de memória transativa manifestam uma forma de memória emergente, no sentido de que o grupo tem uma capacidade de memória própria, além daquelas de seus membros individuais. Com base em uma estrutura teórica um pouco diferente, Huebner (2013, 2016) desenvolveu uma abordagem complementar. Assim, enquanto a questão permanece em aberto, a visão conservadora pode não ser mais o ponto de partida óbvio.

8.2.2 Memória em grupos de grande escala

A questão central relativa à memória em grupos de grande escala é se tais grupos são capazes de lembrar de alguma maneira semelhante ao modo como os indivíduos são capazes de lembrar. A aplicação de conceitos desenvolvidos no domínio da memória individual ao domínio da memória coletiva de pequena escala já pode ser problemática; aplicá-los ao domínio da memória coletiva de grande escala pode ser ainda mais problemático. Anastasio et al. (2012), por exemplo, argumentaram que o conceito de *consolidação* (referindo-se ao processo através do qual representações instáveis de memória de curto prazo são transformadas em representações estáveis de memória de longo prazo) aplica-se tanto no nível dos indivíduos quanto no nível das sociedades, mas esse argumento pode ignorar as disanalogias entre a memória interna e externa mencionadas acima. De forma similar, Tanesini (no prelo) argumenta que o conceito de *amnésia* (referindo-se à incapacidade de um agente de evocar memórias que normalmente poderiam ser evocadas) aplica-se tanto no nível dos indivíduos quanto no nível das sociedades, mas há poucas evidências de que os padrões de lembrar e esquecer no nível social correspondam particularmente bem aos padrões no nível individual. Na mesma linha geral, Szpunar e Szpunar (2016; cf. Merck, Topcu & Hirst (2016))

argumentaram que o conceito de *pensamento episódico futuro* (introduzido acima) se aplica tanto no nível dos indivíduos quanto no nível das sociedades, mas não está claro se as sociedades são capazes de imaginar seus futuros de formas análogas àquelas em que os indivíduos imaginam seus futuros.

Os conceitos e teorias gerais desenvolvidos em outras áreas da *ontologia social* têm o potencial de lançar mais luz sobre a memória coletiva. Por exemplo, a literatura sobre intencionalidade coletiva (Tollefsen 2006) pode esclarecer a atividade de reminiscência conjunta, que pode ser entendida como uma forma de atenção conjunta ao passado (Hoerl & McCormack 2005; Seemann no prelo). Ao proporcionar um novo caso de teste, a memória coletiva também tem o potencial de lançar luz sobre conceitos e teorias gerais da ontologia social. Smith (2014), por exemplo, salientou que, enquanto muitos objetos sociais (instituições, contratos e afins) são continuantes [*continuants*], no sentido de que perduram no tempo, os atos de fala que, por muitos motivos, fundamentam sua existência, são eventos e, portanto, existem apenas em um dado momento no tempo. Não está claro como os eventos podem embasar a existência de continuantes, e uma solução potencial para esse problema é embasar a existência de objetos sociais não em atos de fala, mas, sim, em formas de memória externa, que são, elas mesmas, continuantes (Ferraris [2010] 2013, 2015).

9. A Epistemologia da Memória

Além de suas implicações para a metafísica da memória, a memória externa e a coletiva podem ter novas implicações para a epistemologia (Carter & Kallestrup 2016; Clark 2015; Michaelian & Arango-Muñoz no prelo). A maioria das pesquisas sobre a epistemologia da memória, entretanto, reflete as preocupações tradicionais da epistemologia individual, incluindo a viabilidade, em relação ao conhecimento da memória, de famílias amplas de teorias epistemológicas, como o internalismo e o externalismo (Madison 2017), e de teorias particulares dentro dessas famílias, como o fundacionismo (Senor 1993), o coerentismo (Olsson & Shogenji 2004) e o confiabilismo e a epistemologia da virtude (Shanton 2011), bem como a relevância para a memória de questões como o ceticismo (Baldwin 2001; Moon 2017) e a circularidade epistêmica

(Alston 1986). Outras pesquisas sobre a epistemologia da memória tratam de questões específicas da memória. Como Frise (2015, Outros Recursos da Internet) aponta, há debates não resolvidos sobre o problema das evidências esquecidas (Harman 1986), o problema da derrota esquecida (A.I. Goldman 1999) e o problema das crenças armazenadas (Moon 2012). Há também debates em curso sobre a suposta analogia entre testemunho e memória (Barnett 2015; Dummett 1994) e a questão de se a memória é uma fonte de conhecimento gerativa ou meramente preservativa (Frise no prelo; Lackey 2005; Matthen 2010; Salvaggio no prelo). As questões da epistemologia da memória, evidentemente, interagem com questões da metafísica da memória, mas, como há um verbete separado sobre a epistemologia da memória, essas interações não serão exploradas aqui em nenhum detalhe.

10. A Ética da Memória

A ética da memória é uma área relativamente nova, mas a pesquisa nessa área já abrange uma série de questões distintas.

10.1 Memória e responsabilidade moral

A pesquisa sobre o lembrar como viagem mental no tempo mental introduzida acima enfatiza a relação entre memória episódica e sua contraparte orientada para o futuro, o pensamento episódico futuro, e há ligações potenciais entre viagem mental no tempo mental e *responsabilidade moral*. Levy (2014; cf. Vierra 2016), por exemplo, argumenta que déficits na memória episódica e no pensamento episódico futuro na psicopatia (Kennett & Matthews 2009; McIlwain 2010) implicam que os psicopatas não podem genuinamente ter a intenção de prejudicar os outros e que, portanto, podem não ter total responsabilidade moral por suas ações. Craver et al. (2016), entretanto, argumentam que sujeitos com déficits na memória episódica e no pensamento episódico futuro fazem juízos morais semelhantes aos feitos por sujeitos normais, sugerindo que mais trabalho precisa ser feito para estabelecer um vínculo definitivo entre a viagem mental no tempo e a responsabilidade moral.

10.2 O dever de lembrar

Alguns pesquisadores têm argumentado que talvez tenhamos o *dever moral de lembrar*. Margalit (2002), por exemplo, argumenta que temos o dever de lembrar as vítimas do mal radical. Tal obrigação – que, como aponta Blustein (2008), poderia ser mantida tanto no nível individual quanto no coletivo – seria coerente com o espírito por trás das comissões da verdade e reconciliação e instituições similares (Neumann & Thompson 2015). Mas a existência de um dever de lembrar é controversa, com alguns sustentando que não há um dever geral de lembrar o passado e até mesmo que, em alguns casos, pode haver um dever de esquecer (Rieff 2016).

10.3 O direito a ser esquecido

Nossa crescente dependência de novas formas de memória externa pode ter ramificações éticas surpreendentes. O padrão para a memória humana é esquecer, e a maior parte das informações que encontramos nunca chega à memória de longo prazo. O padrão para a memória de computador, em contraste, é lembrar, e os pesquisadores estão começando a explorar as implicações éticas de passar de um estado de coisas em que o esquecimento é a norma, no sentido de que as palavras e os atos em geral deixariam poucos traços permanentes, para um em que o lembrar é a norma, no sentido de que muitas de nossas palavras e atos deixam traços digitais mais ou menos permanentes (Mayer-Schönberger 2009). Quando o lembrar é a norma, as pessoas podem, em particular, ser privadas de qualquer oportunidade para um recomeço após se envolverem em comportamentos inadequados, levando alguns a defender o *direito de ser esquecido* (Ghezzi, Pereira & Vesnic-Alujevic 2014; J. Rosen 2012). De um ponto de vista legal e tecnológico, tal direito provavelmente será difícil de ser implementado. Do ponto de vista moral, um direito a ser esquecido pode implicar um dever de esquecer, e não está claro se podemos plausivelmente ser incumbidos de tal dever (Matheson 2013).

10.4 A ética da memória externa

As novas tecnologias de memória externa podem, em última análise, remoldar as normas que regem o lembrar individual (Burkell 2016; O'Hara 2013), mas, mesmo a curto prazo, existem questões éticas urgentes relacionadas ao impacto das *tecnologias de memória externa* sobre a cognição e o *self*. Com relação à cognição, alguns têm, como observado na seção 8, expressado mal-estar sobre o impacto cognitivo do uso cada vez mais prevalente de tais tecnologias (Carr 2010). Outros, entretanto, são mais otimistas (Bell & Gemmell 2009), e avaliar as evidências empíricas para afirmações otimista e pessimistas sobre o impacto cognitivo das tecnologias de memória externa não é tarefa fácil (Heersmink 2016; Loh & Kanai 2016). Com relação ao *self*, Heersmink (2015, no prelo) argumentou que uma perspectiva de mente estendida implica que existem restrições éticas rigorosas contra a interferência nas memórias externas dos indivíduos (cf. N. Levy 2007). Clowes (2013, 2015), entretanto, levantou a possibilidade de que o fato de as formas de memória externa conectadas à internet serem frequentemente fortemente influenciadas por outros agentes que não os indivíduos aos quais pertencem significa que elas não contam como partes da mente dos indivíduos relevantes.

10.5 A ética da modificação e do aprimoramento da memória

Com o surgimento de novas técnicas para alterar o funcionamento dos sistemas de memória – por exemplo, a evocação de uma memória armazenada resulta em um período de reconsolidação durante o qual a memória evocada é lábil e suscetível a modificações, potencialmente permitindo intervenções para alterar memórias traumáticas (Spiers & Bendor 2014) – questões éticas relativas a várias formas de *modificação de memória* têm se tornado mais urgentes (Erler 2011; Hui & Fisher 2015; N. Levy 2012; Liao & Wasserman 2007). Liao e Sandberg (2008) identificam uma série de questões levantadas pelas tecnologias de modificação de memória; à luz da estreita relação entre a memória e o *self*, notada acima, não surpreende que muitas delas digam respeito aos efeitos da modificação de memória sobre o *self*. Modificar as memórias de alguém pode, por exemplo, limitar seu autoconhecimento, privando-o de oportunidades para

aprender sobre suas próprias ações, ou prejudicar seu senso de agência, privando-o da possibilidade de ver a si mesmo como um agente com relação aos eventos nos quais ele esteve envolvido. No entanto, Liao e Sandberg argumentam que, em certos casos, os benefícios da modificação da memória podem superar seus custos, de modo que não é necessário haver nenhuma barreira ética geral para o uso de tecnologias emergentes de modificação da memória. Grande parte do debate até agora focou na supressão de memórias traumáticas ou indesejáveis, mas questões paralelas são levantadas pelo uso de novos métodos para o *aprimoramento* das capacidades de memória por meios farmacêuticos e outros (Bostrom & Sandberg 2009). Os críticos do debate sobre o aprimoramento da memória, entretanto, têm argumentado que a evidência da eficácia dos métodos relevantes é mista (Zohny 2015) ou que o debate, muitas vezes, negligencia diferenças importantes entre os tipos de memória (Fox, Fitz & Reiner no prelo).

Bibliografia

Leituras adicionais em filosofia: Bernecker & Michaelian (2017) é a pesquisa mais abrangente e atualizada sobre a filosofia da memória disponível, abrangendo todas as principais questões contemporâneas da área, bem como a história da filosofia da memória e da memória nas tradições filosóficas não ocidentais. Nikulin (2015) fornece pesquisas avançadas sobre os antecedentes históricos, mas veja também Herrmann & Chaffin (1988) para textos históricos chave. Grau (2009) e Kania (2009) introduzem questões na filosofia da memória através da discussão de filmes populares.

Leituras adicionais em outras disciplinas: Em psicologia, Draisma (2000) e Danziger (2008) fornecem amplos panoramas históricos de nosso pensamento sobre a memória; eles são complementados por Winter (2012), que se concentra na história mais recente. Roediger, Dudai & Fitzpatrick (2007) é um guia abrangente, mas acessível, para questões da psicologia contemporânea da memória; Tulving & Craik (2000) e Dudai (2002) são guias mais antigos, mas ainda úteis. Para introduções populares à psicologia da memória, ver Schacter (1996), Schacter (2001), e Seamon (2015). No campo mais amplo dos estudos da memória, Tota & Hagen (2016) e Kattago (2015) fornecem introduções

- abrangentes, e Rossington & Whitehead (2007) e Olick, Vinitzky-Seroussi & Levy (2011) coletam textos-chave sobre memória coletiva. Veja também Radstone & Schwarz (2010), Boyer & Wertsch (2009), Nalbantian, Matthews & McClelland (2011), e Groes (2016) para discussões interdisciplinares abrangentes.
- Adams, Fred, 2011, “Husker Du?” *Philosophical Studies*, 153(1): 81–94. doi:10.1007/s11098-010-9663-4
- Adams, Frederick and Kenneth Aizawa, 2008, *The Bounds of Cognition*, Malden, MA: Blackwell.
- Aho, Tuomo, 2014, “Early Modern Theories”, in Knuuttila & Sihvola 2014: 223–238. doi:10.1007/978-94-007-6967-0_6
- Alston, William P., 1986, “Epistemic Circularity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 47(1): 1–30. doi:10.2307/2107722
- Anastasio, Thomas J., Kristen Ann Ehrenberger, Patrick Watson, and Wenyi Zhang, 2012, *Individual and Collective Memory Consolidation: Analogous Processes on Different Levels*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Annis, David B., 1980, “Memory and Justification”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 40(3): 324–333. doi:10.2307/2106396
- Anscombe, G.E.M., 1981, “Memory, ‘Experience’, and ‘Causation’”, in *Collected Philosophical Papers*, Vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 120–130.
- Arango-Muñoz, Santiago, 2013, “Scaffolded Memory and Metacognitive Feelings”, *Review of Philosophy and Psychology*, 4(1): 135–152. doi:10.1007/s13164-012-0124-1
- Armstrong, D.M., 1987, “Mental Concepts: The Causal Analysis”, in Richard L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford: Oxford University Press, pp. 464–465.
- Arstila, Valtteri and Dan Lloyd, 2014, *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Atkinson, Richard C. and Richard M. Shiffrin, 1968, “Human Memory: A Proposed System and Its Control Processes”, in Kenneth W. Spence & Janet Taylor Spence (eds.), *Psychology of Learning and Motivation*, Vol. 2, New York: Academic Press, pp. 89–195.
- Audi, Robert, 1995, “Memorial Justification”, *Philosophical Topics*, 23(1): 31–45.

- doi:10.5840/philtopics199523123
- , 2002, “The Sources of Knowledge”, in Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 71–94. doi:10.1093/oxfordhb/9780195301700.003.0003
- Ayer, A.J., 1956, *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan.
- Baddeley, Alan D., 2007, *Working Memory, Thought, and Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Balcerak Jackson, Magdalena, forthcoming, “Justification by Imagination”, in Dorsch & Macpherson forthcoming.
- Baldwin, Thomas, 2001, “Russell on Memory”, *Principia*, 5(1–2): 187–208. doi:10.5007/17771.
- Barash, Jeffrey Andrew, 2016, *Collective Memory and the Historical Past*, Chicago: University of Chicago Press.
- Barnett, David James, 2015, “Is Memory Merely Testimony from One’s Former Self?” *Philosophical Review*, 124(3): 353–392. doi:10.1215/00318108-2895337
- Barnier, Amanda J., John Sutton, Celia B. Harris, and Robert A. Wilson, 2008, “A Conceptual and Empirical Framework for the Social Distribution of Cognition: The Case of Memory”, *Cognitive Systems Research*, 9(1): 33–51. doi:10.1016/j.cogsys.2007.07.002
- Bartlett, Frederic C., [1932] 1995, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bechtel, William, 2001, “The Compatibility of Complex Systems and Reduction: A Case Analysis of Memory Research”, *Minds and Machines*, 11(4): 483–502. doi:10.1023/A:1011803931581
- Bell, C. Gordon and Jim Gemmell, 2009, *Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything*, New York: Dutton.
- Bergson, Henri, [1896] 1911, *Matter and Memory (Matière et mémoire)*, Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer (trans.), London: G. Allen & Co.
- Bernecker, Sven, 2008, *The Metaphysics of Memory*, Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-1-4020-8220-7
- , 2010, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199577569.001.0001
- , 2011, “Memory Knowledge”, in Sven Bernecker & Duncan Pritchard (eds.),

- The Routledge Companion to Epistemology, London: Routledge, Ch. 30.
- , 2017, “Memory and Truth”, in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 4.
- Bernecker, Sven and Aaron Bogart, 2015, “Memory”, in Oxford Bibliographies Online: Philosophy, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/obo/9780195396577-0072
- Bernecker, Sven and Kourken Michaelian (eds.), 2017, *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, London: Routledge.
- Berntsen, Dorthe and David C. Rubin (eds.), 2012, *Understanding Autobiographical Memory: Theories and Approaches*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bickle, J., 2011, “Memory and Neurophilosophy”, in Nalbantian, Matthews & McClelland 2011: 195–215. doi:10.7551/mitpress/9780262014571.003.0010
- Bietti, Lucas M. and John Sutton, 2015, “Interacting to Remember at Multiple Timescales: Coordination, Collaboration, Cooperation and Culture in Joint Remembering”, *Interaction Studies*, 16(3): 419–450. doi:10.1075/is.16.3.04bie
- Blight, D.W., 2009, “The Memory Boom: Why and Why Now?” in Boyer & Wertsch 2009: 238–251. doi:10.1017/CBO9780511626999.014
- Bloch, David, 2014, “Ancient and Medieval Theories”, in Knuuttila & Sihvola 2014: 205–221. doi:10.1007/978-94-007-6967-0_14
- Block, Ned, 2007, “Consciousness, Accessibility, and the Mesh Between Psychology and Neuroscience”, *Behavioral and Brain Sciences*, 30(5–6): 481–548. doi:10.1017/S0140525X07002786
- Blustein, Jeffrey, 2008, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boghossian, Paul A., 1989, “Content and Self-Knowledge”, *Philosophical Topics*, 17(1): 5–26. doi:10.5840/philtopics198917110
- Bortolotti, Lisa and Rochelle E. Cox, 2009, “‘Faultless’ Ignorance: Strengths and Limitations of Epistemic Definitions of Confabulation”, *Consciousness and Cognition*, 18(4): 952–965. doi:10.1016/j.concog.2009.08.011
- Bostrom, Nick and Anders Sandberg, 2009, “Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges”, *Science and Engineering Ethics*, 15(3): 311–341. doi:10.1007/s11948-009-9142-5

- Boyer, Pascal, 2008, "Evolutionary Economics of Mental Time Travel?" *Trends in Cognitive Sciences*, 12(6): 219–224. doi:10.1016/j.tics.2008.03.003
- Boyer, Pascal and James V. Wertsch, 2009, *Memory in Mind and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511626999
- Brewer, William F., 1996, "What Is Recollective Memory?" in David C. Rubin (ed.), *Remembering Our Past: Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19–66. doi:10.1017/CBO9780511527913.002
- Broad, C.D., 1925, *The Mind and Its Place in Nature*, London: Routledge & Kegan Paul. Tarnier lectures delivered in Trinity College, Cambridge, 1923.
- Brockmeier, Jens, 2015, *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199861569.001.0001
- Buford, Christopher, 2009, "Memory, Quasi-Memory, and Pseudo-Quasi-Memory", *Australasian Journal of Philosophy*, 87(3): 465–478. doi:10.1080/00048400802257747
- Burge, Tyler, 1998, "Memory and Self-Knowledge", in Peter Ludlow & Norah Martin (eds.), *Externalism and Self-Knowledge*, Stanford: CSLI Publications, pp. 351–370.
- Burkell, Jacquelyn Ann, 2016, "Remembering Me: Big Data, Individual Identity, and the Psychological Necessity of Forgetting", *Ethics and Information Technology*, 18(1): 17–23. doi:10.1007/s10676-016-9393-1
- Burnham, W.H., 1888, "Memory, Historically and Experimentally Considered. I. An Historical Sketch of the Older Conceptions of Memory", *American Journal of Psychology*, 2(1): 39–90. doi:10.2307/1411406
- Byrne, Alex, 2010, "Recollection, Perception, Imagination", *Philosophical Studies*, 148(1): 15–26. doi:10.1007/s11098-010-9508-1
- Campbell, John, 2001, "Memory Demonstratives", in Hoerl & McCormack 2001: 169–186.
- Campbell, Sue, 2003, *Relational Remembering: Rethinking the Memory Wars*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- , 2014, *Our Faithfulness to the Past: The Ethics and Politics of Memory*,

- Oxford: Oxford University Press.
doi:10.1093/acprof:oso/9780199376933.001.0001
- Carr, Nicholas G., 2010, *The Shallows: How the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember*, New York: W.W. Norton.
- Carruthers, Peter, 2015, *The Centered Mind: What the Science of Working Memory Shows Us About the Nature of Human Thought*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198738824.001.0001
- Carter, J. Adam and Jesper Kallestrup, 2016, "Extended Cognition and Propositional Memory", *Philosophy and Phenomenological Research*, 92(3): 691–714. doi:10.1111/phpr.12157
- Cheng, Sen and Markus Werning, 2016, "What Is Episodic Memory If It Is a Natural Kind?" *Synthese*, 193(5): 1345–1385. doi:10.1007/s11229-014-0628-6
- Clark, Andy, 2003, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2015, "What 'Extended Me' Knows", *Synthese*, 192(11): 3757–3775. doi:10.1007/s11229-015-0719-z
- Clark, Andy and David Chalmers, 1998, "The Extended Mind", *Analysis*, 58(1): 7–19. doi:10.1093/analys/58.1.7
- Clayton, Nicola S. and Anthony Dickinson, 1998, "Episodic-Like Memory During Cache Recovery by Scrub Jays", *Nature*, 395(6699): 272–274. doi:10.1038/26216
- Clowes, Robert W., 2013, "The Cognitive Integration of E-Memory", *Review of Philosophy and Psychology*, 4(1): 107–133. doi:10.1007/s13164-013-0130-y
- , 2015, "Thinking in the Cloud: The Cognitive Incorporation of Cloud-Based Technology", *Philosophy & Technology*, 28(2): 261–296. doi:10.1007/s13347-014-0153-z
- Conway, Martin A., 2005, "Memory and the Self", *Journal of Memory and Language*, 53(4): 594–628. doi:10.1016/j.jml.2005.08.005
- Conway, Martin A. and Christopher W. Pleydell-Pearce, 2000, "The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System", *Psychological Review*, 107(2): 261–288. doi:10.1037/0033-295X.107.2.261

- Corballis, Michael C., 2011, *The Recursive Mind: The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*, Princeton: Princeton University Press.
- Cosentino, Erica, 2011, "Self in Time and Language", *Consciousness and Cognition*, 20(3): 777–783. doi:10.1016/j.concog.2010.12.006
- Craver, Carl F., 2012, "A Preliminary Case for Amnesic Selves: Toward a Clinical Moral Psychology", *Social Cognition*, 30(4): 449–473. doi:10.1521/soco.2012.30.4.449
- Craver, Carl F., Nazim Keven, Donna Kwan, Jake Kurczek, Melissa C. Duff, and R. Shayna Rosenbaum, 2016, "Moral Judgment in Episodic Amnesia", *Hippocampus*, 26(8): 975–979. doi:10.1002/hipo.22593
- Craver, Carl F., Donna Kwan, Chloe Steindam, and R. Shayna Rosenbaum, 2014, "Individuals with Episodic Amnesia Are Not Stuck in Time", *Neuropsychologia*, 57: 191–195. doi:10.1016/j.neuropsychologia.2014.03.004
- Dalla Barba, Gianfranco, 2002, *Memory, Consciousness and Temporality*, Boston: Kluwer.
- , 2016, "Temporal Consciousness and Confabulation: When Mental Time Travel Takes the Wrong Track", in Kourken, Klein & Szpunar 2016d: 119–134. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0006
- Danziger, Kurt, 2008, *Marking the Mind: A History of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Brigard, Felipe, 2014a, "Is Memory for Remembering? Recollection as a Form of Episodic Hypothetical Thinking", *Synthese*, 191(2): 155–185. doi:10.1007/s11229-013-0247-7
- , 2014b, "The Nature of Memory Traces", *Philosophy Compass*, 9(6): 402–414. doi:10.1111/phc3.12133
- , 2017, "Memory and Imagination", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 10.
- De Brigard, Felipe & Bryce S. Gessell, 2016, "Time Is Not of the Essence: Understanding the Neural Correlates of Mental Time Travel", in Michaelian, Klein & Szpunar 2016d: 153–179. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0008
- de Sousa, Ronald, 2017, "Memory and Emotion", in Bernecker & Michaelian 2017: ch12.

- Debus, Dorothea, 2007a, "Being Emotional About the Past: On the Nature and Role of Past-Directed Emotions", *Noûs*, 41(4): 758–779. doi:10.1111/j.1468-0068.2007.00669.x
- , 2007b, "Perspectives on the Past: A Study of the Spatial Perspectival Characteristics of Recollective Memories", *Mind & Language*, 22(2): 173–206. doi:10.1111/j.1468-0017.2007.00305.x
- , 2008, "Experiencing the Past: A Relational Account of Recollective Memory", *Dialectica*, 62(4): 405–432. doi:10.1111/j.1746-8361.2008.01165.x
- , 2010, "Accounting for Epistemic Relevance: A New Problem for the Causal Theory of Memory", *American Philosophical Quarterly*, 47(1): 17–29.
- , 2014, "'Mental Time Travel': Remembering the Past, Imagining the Future, and the Particularity of Events", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 333–350. doi:10.1007/s13164-014-0182-7
- , 2017, "Memory Causation", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 5.
- Depper, Corin, 2016, "Metaphors of Memory: From the Classical World to Modernity", in Groes 2016: 27–37.
- Deutscher, Max, 1989, "Remembering 'Remembering'", in John Heil (ed.), *Cause, Mind, and Reality: Essays Honoring C.B. Martin*, Dordrecht: Kluwer, pp. 53–72.
- Dokic, Jérôme, 2001, "Is Memory Purely Preservative?" in Hoerl & McCormack 2001: 213–232.
- , 2014, "Feeling the Past: A Two-Tiered Account of Episodic Memory", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 413–426. doi:10.1007/s13164-014-0183-6
- Dorsch, Fabian, 2015, "Focused Daydreaming and Mind-Wandering", *Review of Philosophy and Psychology*, 6(4): 791–813. doi:10.1007/s13164-014-0221-4
- Dorsch, Fabian & Fiona Macpherson (eds.), forthcoming, *Perceptual Memory and Perceptual Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- Draaisma, Douwe, 2000, *Metaphors of Memory: A History of Ideas About the Mind (Metaforenmachine een geschiedenis van het geheugen)*, Paul Vincent (trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Droege, Paula, 2012, "Assessing Evidence for Animal Consciousness: The

- Question of Episodic Memory”, in Julie A. Smith & Robert W. Mitchell (eds.), *Experiencing Animal Minds: An Anthology of Human-Animal Encounters*, New York: Columbia University Press, pp. 231–245.
- Dudai, Yadin, 2002, *Memory from A to Z: Keywords, Concepts and Beyond*, Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, Michael, 1994, “Testimony and Memory”, in Bimal K. Matilal & A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht: Kluwer, pp. 251–272.
- Ebbinghaus, Hermann, [1885] 1913, *Memory: A Contribution to Experimental Psychology*, Henry A. Ruger and Clara E. Busenius (trans.), New York: Teachers College, Columbia University.
- Eler, Alexandre, 2011, “Does Memory Modification Threaten Our Authenticity?” *Neuroethics*, 4(3): 235–249. doi:10.1007/s12152-010-9090-4
- Fagin, Martin M., Jeremy K. Yamashiro, and William C. Hirst, 2013, “The Adaptive Function of Distributed Remembering: Contributions to the Formation of Collective Memory”, *Review of Philosophy and Psychology*, 4(1): 91–106. doi:10.1007/s13164-012-0127-y
- Feest, Uljana, 2011, “Remembering (Short-Term) Memory: Oscillations of an Epistemic Thing”, *Erkenntnis*, 75(3): 391–411. doi:10.1007/s10670-011-9341-8
- Fernández, Jordi, 2006, “The Intentionality of Memory”, *Australasian Journal of Philosophy*, 84(1): 39–57. doi:10.1080/00048400600571695
- , 2008a, “Memory and Time”, *Philosophical Studies*, 141(3): 333–356. doi:10.1007/s11098-007-9177-x
- , 2008b, “Memory, Past and Self”, *Synthese*, 160(1): 103–121. doi:10.1007/s11229-006-9104-2
- , 2015a, “Epistemic Generation in Memory”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 92(3): 620–644. doi:10.1111/phpr.12189
- , 2015b, “What Are the Benefits of Memory Distortion?” *Consciousness and Cognition*, 33: 536–547. doi:10.1016/j.concog.2014.09.019
- , forthcoming, “The Ownership of Memories”, in Manuel García-Carpintero & Marie Guillot (eds.), *The Sense of Mineness*, Oxford: Oxford University Press.

- Ferraris, Maurizio, [2010] 2013, *Documentality: Why It Is Necessary to Leave Traces* (Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce), Richard Davies (trans.), New York: Fordham University Press.
- , 2015, “Collective Intentionality or Documentality?” *Philosophy & Social Criticism*, 41(4–5): 423–433. doi:10.1177/0191453715577741
- Ferretti, Francesco and Erica Cosentino, 2013, “Time, Language and Flexibility of the Mind: The Role of Mental Time Travel in Linguistic Comprehension and Production”, *Philosophical Psychology*, 26(1): 24–46. doi:10.1080/09515089.2011.625119
- Foster, Jonathan K. and Marko Jelcic (eds.), 1999, *Memory: Systems, Process, or Function?*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198524069.001.0001
- Fox, Kieran C.R., Nicholas S. Fitz, and Peter B. Reiner, forthcoming, “The Multiplicity of Memory Enhancement: Practical and Ethical Implications of the Diverse Neural Substrates Underlying Human Memory Systems”, *Neuroethics*, first online 8 October 2016. doi:10.1007/s12152-016-9282-7
- Frise, Matthew J., forthcoming, “Preservationism in the Epistemology of Memory”, *Philosophical Quarterly*, pqw074, advanced publication 18 November 2016. doi:10.1093/pq/pqw074
- Furlong, E.J., 1951, *A Study in Memory: A Philosophical Essay*, London: Thomas Nelson.
- Ghezzi, Alessia, Ângela Guimarães Pereira, and Lucia Vesnic-Alujevic (eds.), 2014, *The Ethics of Memory in a Digital Age: Interrogating the Right to Be Forgotten*, London: Palgrave Macmillan.
- Goldie, Peter, 2012, *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199230730.001.0001
- Goldman, Alvin I., 1967, “A Causal Theory of Knowing”, *Journal of Philosophy*, 64(12): 357–372. doi:10.2307/2024268
- , 1999, “Internalism Exposed”, *Journal of Philosophy*, 96(6): 271–293. doi:10.2307/2564679
- Grau, Christopher, 2009, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (Philosophers on Film), London: Routledge.

- Groes, Sebastian (ed.), 2016, *Memory in the Twenty-First Century: New Critical Perspectives from the Arts, Humanities, and Sciences*, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Hacking, Ian, 1995, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton: Princeton University Press.
- Halbwachs, Maurice, [1925] 1994, *Les Cadres Sociaux de La Mémoire*, Paris: Albin Michel.
- Hamilton, Andy, 1998, "False Memory Syndrome and the Authority of Personal Memory-Claims: A Philosophical Perspective", *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 5(4): 283–297.
- , 2009, "Memory and Self-Consciousness: Immunity to Error Through Misidentification", *Synthese*, 171(3): 409–417. doi:10.1007/s11229-008-9318-6
- , 2013, *The Self in Question: Memory, the Body, and Self-Consciousness*, Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.
- Harman, Gilbert, 1986, *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Harris, C.B., A.J. Barnier, J. Sutton, and P.G. Keil, 2014, "Couples as Socially Distributed Cognitive Systems: Remembering in Everyday Social and Material Contexts", *Memory Studies*, 7(3): 285–297. doi:10.1177/1750698014530619
- Hazlett, Allan, 2010, "The Myth of Factive Verbs", *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(3): 497–522. doi:10.1111/j.1933-1592.2010.00338.x
- Heersmink, Richard, 2016, "The Internet, Cognitive Enhancement, and the Values of Cognition", *Minds and Machines*, 26(4): 389–407. doi:10.1007/s11023-016-9404-3
- , 2017, "Extended Mind and Cognitive Enhancement: Moral Aspects of Cognitive Artifacts", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 16(1): 17–32. doi:10.1007/s11097-015-9448-5
- , forthcoming, "Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems", *Synthese*, first online 28 April 2016. doi:10.1007/s11229-016-1102-4
- Heil, John, 1978, "Traces of Things Past", *Philosophy of Science*, 45(1): 60–72.

doi:10.1086/288779

- Herrmann, Douglas J. and Roger Chaffin, 1988, *Memory in Historical Perspective: The Literature Before Ebbinghaus*, New York: Springer.
- Hirstein, William, 2005, *Brain Fiction: Self-Deception and the Riddle of Confabulation*, Cambridge, MA: MIT Press.
- (ed.), 2009, *Confabulation: Views from Neuroscience, Psychiatry, Psychology, and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199208913.001.0001
- Hoerl, Christoph, 1999, "Memory, Amnesia and the Past", *Mind & Language*, 14(2): 227–251. doi:10.1111/1468-0017.00111
- , 2001, "The Phenomenology of Episodic Recall", in Hoerl & McCormack 2001: 315–338.
- , 2007, "Episodic Memory, Autobiographical Memory, Narrative: On Three Key Notions in Current Approaches to Memory Development", *Philosophical Psychology*, 20(5): 621–640. doi:10.1080/09515080701537988
- , 2008, "On Being Stuck in Time", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7(4): 485–500. doi:10.1007/s11097-008-9089-z
- , 2014, "Remembering Events and Remembering Looks", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 351–372. doi:10.1007/s13164-014-0191-6
- Hoerl, Christoph and Teresa McCormack (eds.), 2001, *Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2005, "Joint Reminiscing as Joint Attention to the Past", in Naomi Eilan, Christoph Hoerl, Teresa McCormack & Johannes Roessler (eds.), *Joint Attention, Communication and Other Minds: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 260–286. doi:10.1093/acprof:oso/9780199245635.003.0012
- Holland, Alan, 1974, "Retained Knowledge", *Mind*, 83(331): 355–371. doi:10.1093/mind/LXXXIII.331.355
- Holland, R.F., 1954, "The Empiricist Theory of Memory", *Mind*, 63(252): 464–486.
- Hopkins, Robert, 2014, "Episodic Memory as Representing the Past to Oneself", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 313–331. doi:10.1007/s13164-014-0184-5
- , forthcoming, "Imagining the Past: On the Nature of Episodic Memory", in

- Dorsch & Macpherson forthcoming.
- Howard, Scott Alexander, 2012, "Nostalgia", *Analysis*, 72(4): 641–650. doi:10.1093/analys/ans105
- Hubbard, Timothy L., Joanna L. Hutchison, and Jon R. Courtney, 2010, "Boundary Extension: Findings and Theories", *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 63(8): 1467–1494. doi:10.1080/17470210903511236
- Huebner, Bryce, 2013, *Macrocognition: A Theory of Distributed Minds and Collective Intentionality*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199926275.001.0001
- , 2016, "Transactive Memory Reconstructed: Rethinking Wegner's Research Program", *Southern Journal of Philosophy*, 54(1): 48–69. doi:10.1111/sjp.12160
- Hui, Katrina and Carl E. Fisher, 2015, "The Ethics of Molecular Memory Modification", *Journal of Medical Ethics*, 41(7): 515–520. doi:10.1136/medethics-2013-101891
- Hume, David, [1739] 2011, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Hutchins, Edwin, 1995, "How a Cockpit Remembers Its Speeds", *Cognitive Science*, 19(3): 265–288. doi:10.1207/s15516709cog1903_1
- Hutto, Daniel D., 2017, "Memory and Narrativity", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 15.
- Hutto, Daniel D. and Erik Myin, 2017, *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackman, Henry, 2005, "Temporal Externalism, Deference, and Our Ordinary Linguistic Practice", *Pacific Philosophical Quarterly*, 86(3): 365–380. doi:10.1111/j.1468-0114.2005.00232.x
- James, Steven, forthcoming, "Epistemic and Non-Epistemic Theories of Remembering", *Pacific Philosophical Quarterly*, first online 4 April 2016. doi:10.1111/papq.12157
- Johnson, Marcia K., 1997, "Source Monitoring and Memory Distortion", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 352(1362): 1733–1745. doi:10.1098/rstb.1997.0156
- Kania, Andrew (ed.), 2009, *Memento*, London: Routledge.

- Kattago, Siobhan (ed.), 2015, *Ashgate Research Companion to Memory Studies*, London: Ashgate.
- Kennett, Jeanette and Steve Matthews, 2009, "Mental Time Travel, Agency and Responsibility", in Matthew Broome & Lisa Bortolotti (eds.), *Psychiatry as Cognitive Neuroscience: Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, pp. 327–350. doi:10.1093/med/9780199238033.003.0017
- Keven, Nazim, 2016, "Events, Narratives and Memory", *Synthese*, 193(8): 2497–2517. doi:10.1007/s11229-015-0862-6
- Kind, Amy, forthcoming, "How Imagination Gives Rise to Knowledge", in Dorsch & Macpherson forthcoming.
- Kirchhoff, Michael D., 2016, "Composition and Transactive Memory Systems", *Philosophical Explorations*, 19(1): 59–77. doi:10.1080/13869795.2016.1085593
- Klein, Stanley B., 2013, "The Complex Act of Projecting Oneself into the Future", *WIREs Cognitive Science*, 4(1): 63–79. doi:10.1002/wcs.1210
- , 2014, "Autonoesis and Belief in a Personal Past: An Evolutionary Theory of Episodic Memory Indices", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 427–447. doi:10.1007/s13164-014-0181-8
- , 2015, "What Memory Is", *WIREs Cognitive Science*, 6(1): 1–38. doi:10.1002/wcs.1333
- , 2016a, "Autonoetic Consciousness: Reconsidering the Role of Episodic Memory in Future-Oriented Self-Projection", *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 69(2): 381–401. doi:10.1080/17470218.2015.1007150
- , 2016b, "Lost Feeling of Ownership of One's Mental States: The Importance of Situating Patient RB's Pathology in the Context of Contemporary Theory and Empiricism", *Philosophical Psychology*, 29(4): 490–493. doi:10.1080/09515089.2015.1126815
- Klein, Stanley B. and Shaun Nichols, 2012, "Memory and the Sense of Personal Identity", *Mind*, 121(483): 677–702. doi:10.1093/mind/fzs080
- Klein, Stanley B. and Chloe Steindam, 2016, "The Role of Subjective Temporality in Future-Oriented Mental Time Travel", in Michaelian, Klein & Szpunar 2016d: 135–152. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0007

- Klein, Stanley B., Leda Cosmides, Cynthia E. Gangi, Betsy Jackson, John Tooby, and Kristi A. Costabile, 2009, "Evolution and Episodic Memory: An Analysis and Demonstration of a Social Function of Episodic Recollection", *Social Cognition*, 27(2): 283–319. doi:10.1521/soco.2009.27.2.283
- Klein, Stanley B., Leda Cosmides, John Tooby, and Sarah Chance, 2002, "Decisions and the Evolution of Memory: Multiple Systems, Multiple Functions", *Psychological Review*, 109(2): 306–329. doi:10.1037/0033-295X.109.2.306
- Kneale, Martha, 1971, "The Presidential Address: Our Knowledge of the Past and of the Future", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 72: 1–12. doi:10.1093/aristotelian/72.1.1
- Knuuttila, Simo & Juha Sihvola (eds.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-94-007-6967-0
- Koriat, Asher and Morris Goldsmith, 1996, "Memory Metaphors and the Real-Life/Laboratory Controversy: Correspondence Versus Storehouse Conceptions of Memory", *Behavioral and Brain Sciences*, 19(2): 167–188. doi:10.1017/S0140525X00042114
- Lackey, Jennifer, 2005, "Memory as a Generative Epistemic Source", *Philosophy and Phenomenological Research*, 70(3): 636–658. doi:10.1111/j.1933-1592.2005.tb00418.x
- Laird, John, 1920, *A Study in Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Neil, 2007, "Rethinking Neuroethics in the Light of the Extended Mind Thesis", *American Journal of Bioethics*, 7(9): 3–11. doi:10.1080/15265160701518466
- , 2012, "Neuroethics", *WIREs Cognitive Science*, 3(2): 143–151. doi:10.1002/wcs.1157
- , 2014, "Psychopaths and Blame: The Argument from Content", *Philosophical Psychology*, 27(3): 351–367. doi:10.1080/09515089.2012.729485
- Liao, S. Matthew and Anders Sandberg, 2008, "The Normativity of Memory Modification", *Neuroethics*, 1(2): 85–99. doi:10.1007/s12152-008-9009-5
- Liao, S. Matthew and David T. Wasserman, 2007, "Neuroethical Concerns About Moderating Traumatic Memories", *American Journal of Bioethics*, 7(9):

- 38–40. doi:10.1080/15265160701518623
- Lin, Martin, 2005, "Memory and Personal Identity in Spinoza", *Canadian Journal of Philosophy*, 35(2): 243–268. doi:10.1080/00455091.2005.10716589
- Loader, Paul, 2013, "Is My Memory an Extended Notebook?" *Review of Philosophy and Psychology*, 4(1): 167–184. doi:10.1007/s13164-012-0123-2
- Locke, Don, 1971, *Memory*, London: Macmillan.
- Locke, John, [1689] 1998, *An Essay Concerning Human Understanding*, Roger Woolhouse (ed.), London: Penguin.
- Loftus, Elizabeth F., 1996, *Eyewitness Testimony* second edition (first edition 1979), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Loh, Kep Kee and Ryota Kanai, 2016, "How Has the Internet Reshaped Human Cognition?" *The Neuroscientist*, 22(5): 506–520. doi:10.1177/1073858415595005
- Ludlow, Peter, 1995, "Social Externalism and Memory: A Problem?" *Acta Analytica*, 10(14): 69–76.
- Madison, Brent J.C., 2017, "Internalism and Externalism", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 22.
- Mahr, Johannes and Gergely Csibra, forthcoming, "Why Do We Remember? The Communicative Function of Episodic Memory", *Behavioral and Brain Sciences*, first online 19 January 2017. doi:10.1017/S0140525X17000012
- Malanowski, Sarah, 2016, "Is Episodic Memory Uniquely Human? Evaluating the Episodic-Like Memory Research Program", *Synthese*, 193(5): 1433–1455. doi:10.1007/s11229-015-0966-z
- Malcolm, Norman, [1963] 1975, *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Manning, Lilian, Daniel Cassel, and Jean-Christophe Cassel, 2013, "St. Augustine's Reflections on Memory and Time and the Current Concept of Subjective Time in Mental Time Travel", *Behavioral Sciences*, 3(2): 232–243. doi:10.3390/bs3020232
- Margalit, Avishai, 2002, *The Ethics of Memory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Martin, C.B. and Max Deutscher, 1966, "Remembering", *Philosophical Review*,

- 75(2): 161–96. doi:10.2307/2183082
- Matheson, David, 2013, “A Duty of Ignorance”, *Episteme*, 10(2): 193–205. doi:10.1017/epi.2013.16
- Mathews, Debra J.H., Hilary Bok, and Peter V. Rabins (eds.), 2009, *Personal Identity and Fractured Selves: Perspectives from Philosophy, Ethics, and Neuroscience*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Matthen, Mohan, 2010, “Is Memory Preservation?” *Philosophical Studies*, 148(1): 3–14. doi:10.1007/s11098-010-9501-8
- Mayer-Schönberger, Viktor, 2009, *Delete: The Virtue of Forgetting in the Digital Age*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McCarroll, Christopher Jude, 2017, “Looking the Past in the Eye: Distortion in Memory and the Costs and Benefits of Recalling from an Observer Perspective”, *Consciousness and Cognition*, 49: 322–332. doi:10.1016/j.concog.2017.01.014
- McClelland, James L. and David E. Rumelhart, 1986, “A Distributed Model of Human Learning and Memory”, in James L. McClelland & David E. Rumelhart (eds.), *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, Vol. 2, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 170–215.
- McCormack, Teresa, 2015, “The Development of Temporal Cognition”, in Robert M. Lerner (ed.), *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, Hoboken: Wiley, pp. 624–670. doi:10.1002/9781118963418.childpsy215
- McCormack, Teresa and Christoph Hoerl, 2001, “The Child in Time: Temporal Concepts and Self-Consciousness in the Development of Episodic Memory”, in Chris Moore & Karen Lemmon (eds.), *The Self in Time: Developmental Perspectives*, Hoboken: Lawrence Erlbaum, pp. 203–227.
- , 2008, “Temporal Decentering and the Development of Temporal Concepts”, *Language Learning*, 58(s1): 89–113. doi:10.1111/j.1467-9922.2008.00464.x
- McDaniel, Mark A. and Gilles O. Einstein, 2007, *Prospective Memory: An Overview and Synthesis of an Emerging Field*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Mellwain, Doris, 2010, "Living Strangely in Time: Emotions, Masks and Morals in Psychopathically-Inclined People", *European Journal of Analytic Philosophy*, 6(1): 75–94.
- Merck, Clinton, Meymune N. Topcu, and William Hirst, 2016, "Collective Mental Time Travel: Creating a Shared Future Through Our Shared Past", *Memory Studies*, 9(3): 284–294. doi:10.1177/17506980166645236
- Michaelian, Kourken, 2011a, "Generative Memory", *Philosophical Psychology*, 24(3): 323–342. doi:10.1080/09515089.2011.559623
- , 2011b, "Is Memory a Natural Kind?" *Memory Studies*, 4(2): 170–189. doi:10.1177/1750698010374287
- , 2013, "The Information Effect: Constructive Memory, Testimony, and Epistemic Luck", *Synthese*, 190(12): 2429–2456. doi:10.1007/s11229-011-9992-7
- , 2015, "Opening the Doors of Memory: Is Declarative Memory a Natural Kind?" *WIREs Cognitive Science*, 6(6): 475–482. doi:10.1002/wcs.1364
- , 2016a, "Against Discontinuism: Mental Time Travel and Our Knowledge of Past and Future Events", in Michaelian, Klein & Szpunar 2016d: 62–92. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0004
- , 2016b, "Confabulating, Misremembering, Relearning: The Simulation Theory of Memory and Unsuccessful Remembering", *Frontiers in Psychology*, 7: 1857. doi:10.3389/fpsyg.2016.01857
- , 2016c, *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Michaelian, Kourken, Stanley B. Klein & Karl K. Szpunar (eds.), 2016d, *Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.001.0001
- Michaelian, Kourken and Santiago Arango-Muñoz, forthcoming, "Collaborative Memory Knowledge: A Distributed Reliabilist Perspective", in Michelle Meade, Amanda Barnier, Penny Van Bergen, Celia Harris & John Sutton (eds.), *Collaborative Remembering: How Remembering with Others Influences Memory*, Oxford: Oxford University Press.
- Michaelian, Kourken and John Sutton, forthcoming, "Collective Memory", in M. Jankovic & Kirk Ludwig (eds.), *Routledge Handbook of Collective*

- Intentionality, London: Routledge.
- Moon, Andrew, 2012, "Knowing Without Evidence", *Mind*, 121(482): 309–331.
doi:10.1093/mind/fzs048
- , 2013, "Remembering Entails Knowing", *Synthese*, 190(14): 2717–2729.
doi:10.1007/s11229-012-0065-3
- , 2017, "Skepticism and Memory", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 26.
- Moyal-Sharrock, Danièle, 2009, "Wittgenstein and the Memory Debate", *New Ideas in Psychology*, 27(2): 213–227.
doi:10.1016/j.newideapsych.2008.04.015
- Moyal-Sharrock, Danièle, Volker Munz & Annalisa Coliva (eds.), 2015, *Mind, Language, and Action: Proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium*, Berlin: De Gruyter.
doi:10.1515/9783110378795
- Mullally, Sinéad L. and Eleanor A. Maguire, 2014, "Memory, Imagination, and Predicting the Future: A Common Brain Mechanism?" *The Neuroscientist*, 20(3): 220–234. doi:10.1177/1073858413495091
- Munsat, Stanley, 1967, *The Concept of Memory*, New York: Random House.
- Myin, Erik and Karim Zahidi, 2015, "The Extent of Memory: From Extended to Extensive Mind", in Moyal-Sharrock, Munz & Coliva 2015: 391–408.
doi:10.1515/9783110378795.391
- Nalbantian, Suzanne, Paul M. Matthews, and James L. McClelland (eds.), 2011, *The Memory Process: Neuroscientific and Humanistic Perspectives*, Cambridge, MA: MIT Press.
doi:10.7551/mitpress/9780262014571.001.0001
- Naylor, Andrew, 1971, "B Remembers That P from Time T", *Journal of Philosophy*, 68(2): 29–41. doi:10.2307/2025220
- Neumann, Klaus and Janna Thompson (eds.), 2015, *Historical Justice and Memory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Nikulin, Dmitri, 2015, *Memory: A History*, New York: Oxford University Press.
doi:10.1093/acprof:oso/9780199793839.001.0001
- Northoff, G., 2000, "Are 'Q-Memories' Empirically Realistic? A Neurophilosophical Approach", *Philosophical Psychology*, 13(2): 191–211.
doi:10.1080/09515080050075681
- Olick, Jeffrey K., Vered Vinitzky-Seroussi, and Daniel Levy, 2011, *The Collective*

- Memory Reader, New York: Oxford University Press.
- Olsson, E.J. and T. Shogenji, 2004, "Can We Trust Our Memories? C.I. Lewis's Coherence Argument", *Synthese*, 142(1): 21–41. doi:10.1023/B:SYNT.0000047708.33913.2b
- Ost, James and Alan Costall, 2002, "Misremembering Bartlett: A Study in Serial Reproduction", *British Journal of Psychology*, 93(2): 243–255. doi:10.1348/000712602162562
- Osvath, Mathias and Peter Gärdenfors, 2005, "Oldowan Culture and the Evolution of Anticipatory Cognition", *Lund University Cognitive Science* 122. [Osvath & Gärdenfors 2005 available online]
- Otgaar, Henry, Mark L. Howe, Andrew Clark, Jianqin Wang, and Harald Merckelbach, 2015, "What If You Went to the Police and Accused Your Uncle of Abuse? Misunderstandings Concerning the Benefits of Memory Distortion: A Commentary on Fernández 2015", *Consciousness and Cognition*, 33: 286–290. doi:10.1016/j.concog.2015.01.015
- Otgaar, Henry, Alan Scoboria, and Giuliana Mazzoni, 2014, "On the Existence and Implications of Nonbelieved Memories", *Current Directions in Psychological Science*, 23(5): 349–354. doi:10.1177/0963721414542102
- O'Brien, G.J., 1991, "Is Connectionism Commonsense?" *Philosophical Psychology*, 4(2): 165–178. doi:10.1080/09515089108573024
- O'Hara, Kieron, 2013, "The Technology of Collective Memory and the Normativity of Truth", in Diane P. Michelfelder, Natasha McCarthy & David E. Goldberg (eds.), *Philosophy and Engineering: Reflections on Practice, Principles and Process*, Dordrecht: Springer, pp. 279–290. doi:10.1007/978-94-007-7762-0_22
- O'Loughlin, Ian, forthcoming, "Learning Without Storing: Wittgenstein's Cognitive Science of Learning and Memory", in Michael A. Peters & Jeff Stickney (eds.), *A Companion to Wittgenstein on Education: Pedagogical Investigations*, Dordrecht: Springer.
- Parfit, Derek, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Pears, David, 1990, *Hume's System: An Examination of the First Book of His "Treatise"*, Oxford: Oxford University Press.
- Perrin, Denis, 2016, "Asymmetries in Subjective Time", in Michaelian, Klein & Szpunar 2016d: 39–61.

- doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0003
- Perrin, Denis and Kourken Michaelian, 2017, "Memory as Mental Time Travel", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 18.
- Perrin, Denis and S. Rousset, 2014, "The Episodicity of Memory", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 291–312. doi:10.1007/s13164-014-0196-1
- Putnam, Hilary, 1975, "The Meaning of 'Meaning'", in Keith Gunderson (ed.), *Language, Mind, and Knowledge*, Vol. VII, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 131–193.
- Radstone, Susannah and Bill Schwarz (eds.), 2010, *Memory: Histories, Theories, Debates*, New York: Fordham University Press.
- Reese, Elaine, Catherine A. Haden, and Robyn Fivush, 1993, "Mother-Child Conversations About the Past: Relationships of Style and Memory over Time", *Cognitive Development*, 8(4): 403–430. doi:10.1016/S0885-2014(05)80002-4
- Reid, Thomas, [1764] 1997, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Derek B. Brookes (ed.), University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- , [1785] 2002, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Derek B. Brookes (ed.), University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Renoult, Louis, Patrick S.R. Davidson, Daniela J. Palombo, Morris Moscovitch, and Brian Levine, 2012, "Personal Semantics: At the Crossroads of Semantic and Episodic Memory", *Trends in Cognitive Sciences*, 16(11): 550–558. doi:10.1016/j.tics.2012.09.003
- Rieff, David, 2016, *In Praise of Forgetting: Historical Memory and Its Ironies*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Roache, Rebecca, 2006, "A Defence of Quasi-Memory", *Philosophy*, 81(02): 323–355. doi:10.1017/S0031819106316075
- , 2016, "Memory and Mineness in Personal Identity", *Philosophical Psychology*, 29(4): 479–489. doi:10.1080/09515089.2015.1102216
- Robins, Sarah K., 2016a, "Misremembering", *Philosophical Psychology*, 29(3): 432–447. doi:10.1080/09515089.2015.1113245
- , 2016b, "Representing the Past: Memory Traces and the Causal Theory of Memory", *Philosophical Studies*, 173(11): 2993–3013.

- doi:10.1007/s11098-016-0647-x
- , 2017, “Memory Traces”, in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 6.
- , forthcoming, “Confabulation and Constructive Memory”, *Synthese*, first online 6 February 2017. doi:10.1007/s11229-017-1315-1
- Roediger, Henry L. and Magdalena Abel, 2015, “Collective Memory: A New Arena of Cognitive Study”, *Trends in Cognitive Sciences*, 19(7): 359–361. doi:10.1016/j.tics.2015.04.003
- Roediger, Henry L. and James V. Wertsch, 2008, “Creating a New Discipline of Memory Studies”, *Memory Studies*, 1(1): 9–22. doi:10.1177/1750698007083884
- Roediger, Henry L., Yadin Dudai, and Susan M. Fitzpatrick, 2007, *Science of Memory: Concepts*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195310443.001.0001
- Rosen, Deborah A., 1975, “An Argument for the Logical Notion of a Memory Trace”, *Philosophy of Science*, 42(1): 1–10. doi:10.1086/288614
- Rosen, Jeffrey, 2012, “The Right to Be Forgotten”, *Stanford Law Review*, 64: 88.
- Rosenbaum, R. Shayna, Stefan Köhler, Daniel L. Schacter, Morris Moscovitch, Robyn Westmacott, Sandra E. Black, Fuqiang Gao, and Endel Tulving, 2005, “The Case of KC: Contributions of a Memory-Impaired Person to Memory Theory”, *Neuropsychologia*, 43(7): 989–1021. doi:10.1016/j.neuropsychologia.2004.10.007
- Rossington, Michael and Anne Whitehead, 2007, *Theories of Memory: A Reader*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Rowlands, Mark, 2009, “Memory”, in John Symons & Paco Calvo (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*, London: Routledge, pp. 336–345.
- , 2015, “Rilkean Memory”, *Southern Journal of Philosophy*, 53(S1): 141–154. doi:10.1111/sjp.12118
- , 2016, *Memory and the Self: Phenomenology, Science and Autobiography*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241469.001.0001
- Rupert, Robert D., 2009, *Cognitive Systems and the Extended Mind*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195379457.001.0001

- Russell, Bertrand, 1921, *The Analysis of Mind*, London: G. Allen & Unwin.
- Russell, James and Robert Hanna, 2012, "A Minimalist Approach to the Development of Episodic Memory", *Mind & Language*, 27(1): 29–54. doi:10.1111/j.1468-0017.2011.01434.x
- Ryle, Gilbert, [1949] 2009, *The Concept of Mind*, London: Routledge.
- Salvaggio, Mary, forthcoming, "The Justification of Reconstructive and Reproductive Memory Beliefs", *Philosophical Studies*, first online 27 February 2017. doi:10.1007/s11098-017-0886-5
- Schacter, Daniel L., 1996, *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*, New York: Basic Books.
- , 2001, *The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Schacter, Daniel L., Donna Rose Addis, and Randy L. Buckner, 2008, "Episodic Simulation of Future Events: Concepts, Data, and Applications", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1): 39–60. doi:10.1196/annals.1440.001
- Schacter, Daniel L., Donna Rorse Addis, Demis Hassabis, Victoria C. Martin, R. Nathan Spreng, and Karl K. Szpunar, 2012, "The Future of Memory: Remembering, Imagining, and the Brain", *Neuron*, 76(4): 677–694. doi:10.1016/j.neuron.2012.11.001
- Schacter, Daniel L. and Donna Rose Addis, 2007, "The Cognitive Neuroscience of Constructive Memory: Remembering the Past and Imagining the Future", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 362(1481): 773–786. doi:10.1098/rstb.2007.2087
- Schacter, Daniel L. and Endel Tulving, 1994, *Memory Systems 1994*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Schechtman, Marya, 1994, "The Truth About Memory", *Philosophical Psychology*, 7(1): 3–18. doi:10.1080/09515089408573107
- , 2011, "Memory and Identity", *Philosophical Studies*, 153(1): 65–79. doi:10.1007/s11098-010-9645-6
- Schellenberg, Susanna, 2014, "The Relational and Representational Character of Perceptual Experience", in Berit Brogaard (ed.), *Does Perception Have Content?*, New York: Oxford University Press, pp. 199–219. doi:10.1093/acprof:oso/9780199756018.003.0008

- Seamon, John G., 2015, *Memory and Movies: What Films Can Teach Us About Memory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Seemann, Axel, forthcoming, "Reminiscing Together: Joint Experiences, Epistemic Groups, and Sense of Self", *Synthese*, first online 22 July 2016. doi:10.1007/s11229-016-1156-3
- Segesten, Anamaria Dutceac and Jenny Wüstenberg, forthcoming, "Memory Studies: The State of an Emergent Field", *Memory Studies*, first online 20 June 2016. doi:10.1177/1750698016655394
- Senor, Thomas D., 1993, "Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief", *Synthese*, 94(3): 453–476. doi:10.1007/BF01064489
- Shanton, Karen, 2011, "Memory, Knowledge and Epistemic Competence", *Review of Philosophy and Psychology*, 2(1): 89–104. doi:10.1007/s13164-010-0038-8
- Shanton, Karen and Alvin Goldman, 2010, "Simulation Theory", *WIREs Cognitive Science*, 1(4): 527–538. doi:10.1002/WCS.33
- Sherry, David F. and Daniel L. Schacter, 1987, "The Evolution of Multiple Memory Systems", *Psychological Review*, 94(4): 439–454. doi:10.1037/0033-295X.94.4.439
- Shoemaker, Sydney, 1970, "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7(4): 269–285.
- Shope, Robert K., 1973, "Remembering, Knowledge, and Memory Traces", *Philosophy and Phenomenological Research*, 33(3): 303–322. doi:10.2307/2106945
- Smart, Paul R., 2012, "The Web-Extended Mind", *Metaphilosophy*, 43(4): 446–463. doi:10.1111/j.1467-9973.2012.01756.x
- Smith, Barry, 2013, *Memory*, London: Routledge.
- , 2014, "Document Acts", in Anita Konzelmann Ziv & Hans Bernhard Schmid (eds.), *Institutions, Emotions, and Group Agents*, Dordrecht: Springer, pp. 19–31. doi:10.1007/978-94-007-6934-2_2
- Sorabji, Richard, 2006, *Aristotle on Memory*, second edition (first 1972), Chicago: University of Chicago Press.
- Soteriou, Matthew, 2008, "The Epistemological Role of Episodic Recollection", *Philosophy and Phenomenological Research*, 77(2): 472–492. doi:10.1111/j.1933-1592.2008.00199.x

- Sparrow, Betsy, Jenny Liu, and Daniel M. Wegner, 2011, "Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips", *Science*, 333(6043): 776–778. doi:10.1126/science.1207745
- Spiers, Hugo J. and Daniel Bendor, 2014, "Enhance, Delete, Incept: Manipulating Hippocampus-Dependent Memories", *Brain Research Bulletin*, 105: 2–7. doi:10.1016/j.brainresbull.2013.12.011
- Squire, Larry R., 2009, "Memory and Brain Systems: 1969–2009", *Journal of Neuroscience*, 29(41): 12711–12716. doi:10.1523/JNEUROSCI.3575-09.2009
- Squires, Richard, 1969, "Memory Unchained", *Philosophical Review*, 78(2): 178–196. doi:10.2307/2184180
- Stanley, Jason, 2011, *Know How*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199695362.001.0001
- Sterelny, Kim, 2010, "Minds: Extended or Scaffolded?" *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4): 465–481. doi:10.1007/s11097-010-9174-y
- Stern, David G., 1991, "Models of Memory: Wittgenstein and Cognitive Science", *Philosophical Psychology*, 4(2): 203–218. doi:10.1080/09515089108573027
- Stoneham, Tom, 2003, "Temporal Externalism", *Philosophical Papers*, 32(1): 97–107. doi:10.1080/05568640309485115
- Suddendorf, Thomas, 2013, *The Gap: The Science of What Separates Us from Other Animals*, New York: Basic Books.
- Suddendorf, Thomas and Michael C. Corballis, 2007, "The Evolution of Foresight: What Is Mental Time Travel, and Is It Unique to Humans?" *Behavioral and Brain Sciences*, 30(3): 299–313. doi:10.1017/S0140525X07001975
- Sutton, John, 1998, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2007, "Batting, Habit and Memory: The Embodied Mind and the Nature of Skill", *Sport in Society*, 10(5): 763–786. doi:10.1080/17430430701442462
- , 2009, "Remembering", in Philip Robbins & Murat Aydede (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 217–235.
- , 2010a, "Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and

- the Civilizing Process”, in Richard Menary (ed.), *The Extended Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 189–225. doi:10.7551/mitpress/9780262014038.003.0009
- , 2010b, “Observer Perspective and Acentred Memory: Some Puzzles About Point of View in Personal Memory”, *Philosophical Studies*, 148(1): 27–37. doi:10.1007/s11098-010-9498-z
- , 2015, “Remembering as Public Practice: Wittgenstein, Memory, and Distributed Cognitive Ecologies”, in Moyal-Sharrock, Munz & Coliva 2015: 409–443. doi:10.1515/9783110378795.409
- Sutton, John and Kellie Williamson, 2014, “Embodied Remembering”, in Lawrence Shapiro (ed.), *Routledge Handbook of Embodied Cognition*, London: Routledge, pp. 315–325.
- Swinburne, R.G., 1966, “Knowledge of Past and Future”, *Analysis*, 26(5): 166–172. doi:10.1093/analys/26.5.166
- Szpunar, Karl K., 2010, “Episodic Future Thought: An Emerging Concept”, *Perspectives on Psychological Science*, 5(2): 142–162. doi:10.1177/1745691610362350
- Szpunar, Piotr M. and Karl K. Szpunar, 2016, “Collective Future Thought: Concept, Function, and Implications for Collective Memory Studies”, *Memory Studies*, 9(4): 376–389. doi:10.1177/1750698015615660
- Tanesini, Alessandra, forthcoming, “Collective Amnesia and Epistemic Injustice”, in Joseph A. Carter, Andrew Clark, Jesper Kallestrup, Spyridon Orestis Palermos & Duncan Pritchard (eds.), *Socially Extended Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Teroni, Fabrice, 2014, “The Epistemological Disunity of Memory”, in Anne Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics: Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan*, Vol. 2, Dordrecht: Springer, pp. 183–202. doi:10.1007/978-3-319-05146-8_12
- Theiner, Georg, 2013, “Transactive Memory Systems: A Mechanistic Analysis of Emergent Group Memory”, *Review of Philosophy and Psychology*, 4(1): 65–89. doi:10.1007/s13164-012-0128-x
- Theiner, Georg, Colin Allen, and Robert L. Goldstone, 2010, “Recognizing Group Cognition”, *Cognitive Systems Research*, 11(4): 378–395. doi:10.1016/j.cogsys.2010.07.002

- Tollefsen, Deborah, 2006, "From Extended Mind to Collective Mind", *Cognitive Systems Research*, 7(2): 140–150. doi:10.1016/j.cogsys.2006.01.001
- Tollefsen, Deborah, Rick Dale, and Alexandra Paxton, 2013, "Alignment, Transactive Memory, and Collective Cognitive Systems", *Review of Philosophy and Psychology*, 4(1): 49–64. doi:10.1007/s13164-012-0126-z
- Tota, Anna Lisa and Trever Hagen, 2016, *Routledge International Handbook of Memory Studies*, London: Routledge.
- Tulving, Endel, 1972, "Episodic and Semantic Memory", in Endel Tulving & Wayne Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, New York: Academic Press, pp. 382–404.
- , 1985a, *Elements of Episodic Memory*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1985b, "Memory and Consciousness", *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 26(1): 1–12. doi:10.1037/h0080017
- , 2002, "Episodic Memory: From Mind to Brain", *Annual Review of Psychology*, 53(1): 1–25. doi:10.1146/annurev.psych.53.100901.135114
- , 2005, "Episodic Memory and Autoeogenesis: Uniquely Human?" in Herbert S. Terrace & Janet Metcalfe (eds.), *The Missing Link in Cognition: Origins of Self-Reflective Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, pp. 3–56. doi:10.1093/acprof:oso/9780195161564.003.0001
- , 2007, "Are There 256 Different Kinds of Memory?" in James S. Nairne (ed.), *The Foundations of Remembering*, New York: Psychology Press.
- Tulving, Endel and Fergus I.M. Craik, 2000, *The Oxford Handbook of Memory*, Oxford: Oxford University Press.
- Tye, Michael, 1998, "Externalism and Memory", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary volume* 72(1): 77–94. doi:10.1111/1467-8349.00036
- Urmson, J.O., 1967, "Memory and Imagination", *Mind*, 76(301): 83–91. doi:10.1093/mind/LXXVI.301.83
- Vandekerckhove, Marie and Jaak Panksepp, 2009, "The Flow of Anoetic to Noetic and Autoeogenic Consciousness: A Vision of Unknowing (Anoetic) and Knowing (Noetic) Consciousness in the Remembrance of Things Past and Imagined Futures", *Consciousness and Cognition*, 18(4): 1018–1028. doi:10.1016/j.concog.2009.08.002

- Vierra, Andrew, 2016, "Psychopathy, Mental Time Travel, and Legal Responsibility", *Neuroethics*, 9(2): 129–136. doi:10.1007/s12152-015-9243-6
- von Leyden, W., 1961, *Remembering: A Philosophical Problem*, London: Duckworth.
- Vosgerau, Gottfried, 2010, "Memory and Content", *Consciousness and Cognition*, 19(3): 838–846. doi:10.1016/j.concog.2010.06.021
- Wagoner, Brady, 2017, *The Constructive Mind: Bartlett's Psychology in Reconstruction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wegner, Daniel M., 1987, "Transactive Memory: A Contemporary Analysis of the Group Mind", in Brian Mullen & George R. Goethals (eds.), *Theories of Group Behavior*, New York: Springer, pp. 185–208. doi:10.1007/978-1-4612-4634-3_9
- Werning, Markus. and Sen Cheng, 2017, "Taxonomy and Unity of Memory", in Bernecker & Michaelian 2017: Ch. 1.
- Williamson, Timothy, 2000, *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/019925656X.001.0001
- Wilson, Robert A., 2005, "Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis", *Cognitive Processing*, 6(4): 227–236. doi:10.1007/s10339-005-0012-z
- Wimsatt, William C., 1986, "Forms of Aggregativity", in Alan Donagan, Anthony N. Perovich Jr. & Michael V. Wedin (eds.), *Human Nature and Natural Knowledge*, (Boston Studies in the Philosophy of Science 89), Dordrecht: Springer, pp. 259–291. doi:10.1007/978-94-009-5349-9_14
- Winter, Alison, 2012, *Memory: Fragments of a Modern History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1980, *Remarks on the Philosophy of Psychology (Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie)*, Vol. 1, G.E.M. Anscombe (trans.), G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), Oxford: Blackwell.
- Zemach, E.M., 1968, "A Definition of Memory", *Mind*, 77(308): 526–536. doi:10.1093/mind/LXXVII.308.526
- , 1983, "Memory: What It Is, and What It Cannot Possibly Be", *Philosophy and Phenomenological Research*, 44(1): 31–44. doi:10.2307/2107578

Zohny, Hazem, 2015, “The Myth of Cognitive Enhancement Drugs”, *Neuroethics*, 8(3): 257–269. doi:10.1007/s12152-015-9232-9

Outros recursos online

Frise, Matthew J., 2015, Epistemologia da Memória [Epistemology of Memory], in J. Fieser & B. Dowden (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/epis-mem/>

A categoria “Memória” no PhilPapers. J. Sutton and M. Trakas. <http://philpapers.org/browse/memory>

A bibliografia “Memória” no *Memory: Oxford Bibliographies Online Research Guide*, de S. Bernecker and A. Brogart.

(II) Problemas Epistemológicos de Memória

Autor: Thomas D. Senor

Tradutores: Arthur Silva Fachi, Vítor R. Almeida e Gabriel Zaccaro

Revisor: Danilo Fraga Dantas

É um truísmo que a maior parte do nosso conhecimento, num dado momento qualquer, reside na memória. O que é surpreendente, entretanto, é o grau em que mesmo o conhecimento do qual estamos presentemente conscientes também depende da memória. Por exemplo, você olha para o céu e passa a acreditar que o pôr do sol é lindo. Esta é uma crença recém-formada sobre um evento que está ocorrendo. No entanto, a justificação desta crença depende de outras crenças mantidas por você. Por exemplo, se você não acreditasse, ao menos tacitamente, que estava olhando para o oeste ou que era de tarde e não de manhã, sua crença não seria justificada (presumo que a fenomenologia do pôr do sol e do nascer do sol sejam indistinguíveis). Aqui não estou supondo que todo seu conhecimento do mundo externo seja inferencial. A sua crença de que o céu é vermelho pode muito bem ser epistemicamente básica. Tampouco estou supondo que sua crença acerca do pôr do sol seja psicologicamente inferencial. Minha única afirmação aqui é que a justificação de muitas crenças relativamente simples que formamos sobre o mundo externo depende de crenças de fundo; e que essas crenças de fundo são crenças mnêmicas [*memory beliefs*].

A epistemologia da crença mnêmica é importante por si mesma. Praticamente tudo o que sabemos (ou estamos justificados em acreditar) em um determinado momento reside na memória. No entanto, a epistemologia tem sido focada quase que exclusivamente, mesmo que implicitamente, na epistemologia da formação de crenças – o ‘vir a acreditar’ em uma proposição. Todavia, não está claro que as condições necessárias e suficientes para vir a acreditar justificadamente numa proposição sejam as condições necessárias e suficientes para manter a crença de maneira justificada. Portanto, se quisermos entender como sabemos boa parte do que sabemos num dado momento, precisaremos de uma epistemologia da memória. Este ensaio se concentra nas questões que surgem quando se tenta construir tal epistemologia.

A natureza da memória foi debatida acaloradamente no início do período moderno pelos empiristas britânicos David Hume e John Locke e pelo realista de senso comum escocês Thomas Reid¹⁰. Nossa excursão seletiva às discussões históricas também incluirá uma consideração de Bertrand Russell, de *A Análise da Mente*. Concluiremos nossa revisão histórica com uma revisão muito breve de uma pequena literatura da segunda metade do século passado.

Com nossa breve revisão concluída, esclarecemos as várias maneiras pelas em que “crença mnêmica” pode ser interpretada. Isso acaba sendo um negócio mais complicado do que se poderia pensar. Tendo feito várias distinções relevantes e definido nossos termos, finalmente estaremos preparados para considerar como diferentes tipos de teorias dão conta da justificativa daquilo que lembramos. Por fim, veremos as perspectivas da demonstração da confiabilidade geral da memória.

1. A Metafísica da Memória

A memória nos possibilita ter conhecimento sobre o passado. Mas está longe de ser completamente entendido como a memória faz isso. A teoria sobre essa questão que está mais próxima de receber o rótulo de “visão tradicional” é a “Teoria Representacional da Memória” (ou TRM).

1.1 A teoria representacional da memória

Quando eu me lembro do meu aniversário de vinte e um anos, trago à mente algo que agora está no passado; penso em um evento que não está mais ocorrendo. Portanto, o defensor da TRM argumenta, eu não posso *agora* estar diretamente relacionado com meu aniversário de vinte e um anos, já que não existe *agora* um evento que seja meu aniversário de vinte e um anos. O objeto direto ou imediato de uma recordação [*recollection*] deve ser algo que existe no momento de minha lembrança; é impossível que alguém esteja diretamente consciente [*aware*] de uma entidade que não existe presentemente.

¹⁰ N. do R.: O autor faz menção aos “movimentos” “empirismo britânico” e “realismo de senso comum escocês” e não da nacionalidade dos filósofos. Afinal, ambos Hume e Reid são escoceses.

Então, se não é do passado, de que alguém está diretamente consciente quando ele se lembra? Como seu nome implica, a resposta da TRM é que o sujeito está consciente de uma representação do evento passado. Quando você recorda algum evento importante em sua vida - seu aniversário de vinte e um anos, seu bar mitzvah ou confirmação, seu casamento, etc -, você recorda tais eventos trazendo imagens à mente. Por exemplo, você imagina [picture], digamos, um bolo grande com vinte e uma velas em uma mesa ao redor da qual se sentam seus parentes e irmãos. Daí, você se lembra de seu aniversário de vinte e um anos por meio da recordação dessa imagem. Desse modo, tal como na teoria representacional da percepção, a TRM afirma que o objeto de sua consciência imediata na memória é uma representação ou imagem, e que é em virtude de você agora estar tendo uma imagem mental que você é capaz de evocar o evento que você está lembrando.

Uma dificuldade aparece quase imediatamente. Como a última frase do parágrafo acima sugere, outros processos ou faculdades cognitivas também fazem uso de imagens ou representações. Mais obviamente, a percepção e a imaginação dependem crucialmente de uma imagética mental [imagery] apropriada por parte do sujeito. A questão, então, é: o que faz de uma representação ser uma *imagem mnêmica* em invés de uma representação perceptual ou da imaginação?

Em seu *Tratado da Natureza Humana*, David Hume discute essa mesma questão. Apesar de não ser um realista acerca da percepção, Hume aceita o componente *representacional* do realismo representacional. Como outros empiristas do seu tempo, Hume acredita que os objetos imediatos da cognição são representações. Foi sua visão sobre a relação entre as percepções e os objetos sensíveis que distinguiu a visão de Hume daquela de Locke (e do idealismo de Berkeley).

Hume dividiu as representações que habitam a mente em dois tipos: impressões e ideias. As impressões seriam os blocos de construção básicos da cognição¹¹. Em contraste com ideias de memória e de imaginação, as impressões vêm a nós com “força e vivacidade”. Quando temos uma impressão, muitas vezes é o caso de que “ela reapareça a nós como uma ideia”. Quando isso acontece, a impressão retém parte de sua vivacidade e força, e “é de

¹¹ N. do R.: Uma impressão seria o resultado de nossa percepção de algum objeto.

alguma maneira intermediária entre impressão e uma ideia” [Hume, 1739, Livro 1, Parte 1, Seção 2], sendo, nesse caso, uma imagem mnêmica. Se ela perdesse totalmente sua vivacidade, tornar-se-ia uma “ideia perfeita” e seria uma oriunda da imaginação.

Hume responde a nossa questão sobre a característica distintiva das imagens mnêmicas através das noções de vivacidade e força das imagens. Imagens mnêmicas são, por definição, impressões mais fracas, porém mais vivazes e fortes do que imagens da imaginação.

Conquanto possa haver uma plausibilidade superficial na visão de Hume sobre a memória, suas inadequações rapidamente vêm à tona. Primeiramente, como o próprio Hume reconhece, não há nada que possa, em princípio, prevenir uma ideia mnêmica de ser decididamente fraca e sem força (justamente como ideias da imaginação podem ser vívidas e fortes). Hume pode dizer, e, de fato, diz, que quando ideias mnêmicas são fracas [*faint*], elas por vezes não são reconhecidas como imagens mnêmicas, mas em vez disso são tidas como sendo da imaginação. Mas essa resposta muda de assunto. Nossa preocupação aqui, aquela que Hume está tratando nas seções relevantes de seu *Tratado*, é com a metafísica da memória e não com sua epistemologia. Então, não faz diferença que algumas vezes imagens mnêmicas possam ser confundidas com imagens da imaginação. Pois, até mesmo para descrever essa situação, precisamos assumir que a imagem em questão é uma imagem mnêmica e que o sujeito cometeu um erro ao julgar tal imagem como sendo da imaginação. Em outras palavras, estamos tentando descobrir o critério que faz uma imagem ser de memória e não sob quais condições alguém pode introspectivamente saber que este é o caso.

As coisas não melhoram se procuramos ajuda do colega e empirista de Hume, John Locke. Na primeira edição do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Locke descreve a memória como um “armazém” de ideias, mas ele nunca oferece um posicionamento sobre o que distingue uma ideia mnêmica de uma ideia da imaginação. E, ainda que a metáfora do armazém se mantenha na segunda edição do *Ensaio*, Locke se afasta dela dramaticamente. Ele argumenta que, pelo fato de ideias não existirem sem serem percebidas, não faz sentido que ideias mnêmicas continuem a existir quando nós não as estamos pensando. Em vez disso, a mente tem o poder de “reviver” as ideias que nós dizemos

lembrar. Seja como for, mesmo Locke sendo claramente um proponente da TRM, ele não faz nada para ajudar a responder à questão sobre o que distingue as imagens mnêmicas das de outro tipo. Iremos analisar a posição de Locke mais detidamente quando discutirmos as críticas de Reid em relação à TRM.

Apesar de ter sido de pouca ajuda nossa indagação sobre Hume (porque sua visão é claramente falha) e Locke (ele não parece nem ao menos reconhecer o problema), há outro empirista que é um pouco mais prestativo em relação a essa questão: Bertrand Russell. Em sua *Análise da Mente*, Russel oferece uma teoria que é manifestamente uma TRM e que claramente leva em consideração o problema de explicar em virtude de que uma imagem seria uma imagem mnêmica. Aqui está uma declaração clara de sua posição, que envolve um exemplo particular:

Suponha que você me pergunte o que eu comi de café da manhã hoje...O processo de lembrar irá consistir em trazer à mente imagens de meu café da manhã, o qual virá a mim com um sentimento de crença que distingue imagens mnêmicas de meras imagens imaginativas. Imagens mnêmicas e imagens imaginativas não se diferem em suas qualidades intrínsecas, até onde vai nosso conhecimento sobre elas. Elas diferem pelo fato de as imagens que constituem as memórias, diferentemente das que constituem a imaginação, serem acompanhados de um sentimento de crença o qual pode ser expressado nas palavras "isso ocorreu". A mera ocorrência de imagens, sem este sentimento de crença, constitui imaginação; é o elemento de crença que é distintivo da memória. [Russell 1921, p. 175-176]

Russell conclui seu posicionamento:

A memória necessita de (a) uma imagem, (b) uma crença na existência passada... O acreditar é uma sensação ou sentimento específico ou um conjunto de sensações, diferentes da expectativa ou mero reconhecimento, de maneira que faz a crença se referir ao passado; a referência ao passado se situa no sentimento de crença [*belief-feeling*], não no conteúdo acreditado. [Russell 1921, p. 186]

As visões de Hume e Russell sobre a memória são versões da TRM. Elas diferem, contudo, em dois detalhes. Primeiramente, a visão de Hume da

memória considera os objetos da memória como sendo ideias. Mas as ideias humeanas não são essencialmente proposicionais. Na verdade, uma representação proposicional terá que ser construída a partir de duas ou mais ideias. Portanto, se estamos interessados numa visão das crenças mnêmicas, que são essencialmente proposicionais, teremos de olhar em outro lugar. Por outro lado, as “imagens” que são o componente primário da visão de Russell certamente têm conteúdo proposicional. Em segundo lugar, e mais importantemente, o ponto de discordância entre Russell e Hume se refere àquilo que é distintivo das representações mnêmicas. Na visão humeana, as imagens mnêmicas são distinguidas por uma propriedade intrínseca; imagens mnêmicas são mais vividas e fortes do que as imagens da imaginação e menos vividas e fortes do que as impressões. Ao contrário de Hume, Russell acredita que as características distintivas das imagens mnêmicas são relacionais: uma imagem é uma imagem mnêmica se ela é associada a um certo sentimento ou crença, que toma o conteúdo da imagem como se referindo a um evento no passado.

Uma vantagem da visão de Russell sobre a de Hume é que a visão de Russell é mais econômica. Na visão de Hume, para qualquer evento que alguém perceba, lembre ou imagine, esta pessoa precisará de três imagens distintas, cada uma com um nível apropriado de vivacidade e força. A visão de Russell, em contraste, vê a diferença entre os diferentes tipos mentais como resultante de relações com a mesma representação. A visão de Russell, ou algo do gênero, se tornou padrão na filosofia da mente contemporânea: a diferença entre o pensamento que p , o desejo que p e a crença que p é tida como estando não na representação ela mesma, mas na relação que o indivíduo tem com esta representação. Dessa forma, a mesma coisa pode ser objeto do acreditar, pensar, desejar e qualquer outra atitude proposicional.

O mais severo crítico da TRM foi o filósofo escocês Thomas Reid, um contemporâneo de Hume. Eu fecharei essa seção deste ensaio me voltando para a crítica de Reid sobre Locke e Hume. Isso irá nos prover uma transição natural para a próxima seção sobre a Teoria Direta da Memória, que tem como principal proponente o próprio Reid.

Reid começa seu ataque à TRM citando a concessão de Locke de que a metáfora da mente como um armazém de ideias não deve ser entendida estritamente. Até porque, na visão padrão do início da modernidade, uma ideia é

necessariamente conscientemente percebida. Ideias armazenadas acerca das quais o indivíduo não está presentemente consciente não são possíveis. Uma ideia não-consciente é uma ideia não-percebida e, portanto, uma impossibilidade. Então, Locke teria percebido que dizer que a mente é um armazém de ideias é somente dizer que a mente tem:

o poder, em muitos dos casos, de reviver as percepções que ela [a mente] uma vez teve, com a percepção adicional anexada a elas [as percepções ou ideias] de que ela [a mente] as teve anteriormente; e é nesse sentido que nossas ideias são ditas como sendo pertencentes a nossa memória, quando de fato elas não estão em lugar algum. [Locke 1690, livro II, capítulo 10]

Reid nota que a visão de Locke parece ser uma em que ideias que já não existem mais são “revividas” ou trazidas de volta do armazém puramente metafórico. Porém, como Locke reconhece em outra parte do *Ensaio*, nenhum objeto pode ter dois começos de existência - isto é, ele não pode vir a existir em dois momentos distintos. Então, não faz sentido dizer que uma ideia antiga é revivida. O que Locke deve estar comprometido não é com a habilidade da mente de ressuscitar ideias não-existentes, mas com seu poder de produzir novas ideias que são similares em certos aspectos às ideias que ela teve anteriormente. Claro, poderíamos tomar essas ideias mnêmicas como sendo exatamente as mesmas que havíamos tido anteriormente, mas esta seria somente uma opinião pré-reflexiva, que podemos, se refletirmos detidamente, que não está totalmente certa.

Mas mesmo esse entendimento mais caridoso [*sympathetic*] de Locke leva a problemas. Pois a visão de Locke implica não só que a mente tem o poder de produzir essas ideias, mas também que nós temos a habilidade (pelo menos, na maior parte do tempo) de reconhecer essas ideias como aquelas (ou parecidas com aquelas) que vimos antes. Porém, essa habilidade parece ela mesma pressupor a memória. Como diz Reid, este reconhecimento (de que uma ideia foi entretida antes) “supõe uma lembrança [*remembrance*] daquelas [ideias] que havíamos tido anteriormente, caso contrário a similitude ou identidade não poderiam ser percebidas” [Reid 1785, Ensaio III, Capítulo VIII]. Longe de iluminar a natureza da memória, então, a versão de Locke da TRM pressupõe o que tinha intenção de explicar.

Ainda assim, mesmo que esta dificuldade seja superada ou ignorada, existem outros problemas se esgueirando por aí. Pois, Reid argumenta, a TRM de Locke não fornece uma condição suficiente para termos uma memória. Eu deixo Reid falar por si mesmo:

Todo mundo sabe o que é a memória e têm uma visão nítida dela. Mas quando o Sr. Locke fala de um poder de reviver na mente aquelas ideias que, após serem impressas, desapareceram, ou foram, por assim dizer, postas de lado, dificilmente se reconheceria isso como memória se ele não nos tivesse dito. Há outras coisas que parecem ser igualmente semelhantes. Eu vejo diante de mim o retrato de um amigo. Eu fecho meus olhos, ou olho para outro lugar; e o retrato desaparece ou é, por assim dizer, tirado de vista. Eu tenho o poder de voltar meus olhos novamente para o retrato, e imediatamente a percepção é revivida. Mas seria isso memória? Não, com certeza; ainda assim, essa situação atende a definição [de Locke] tão bem quanto a memória pode fazer. [Reid 1785, Ensaio III, Capítulo VII]

Para não dar a impressão de que a crítica de Reid se direciona somente a Locke, devo fazer a observação de que ele também tem pouca paciência com a visão “humeana” da memória. Lembre-se que a teoria de Hume é de que uma memória é uma ideia que é menos vívida e forte que uma impressão, mas mais vívida e forte do que uma imaginação. Sempre um leitor atento, Reid cita a passagem do *Tratado da Natureza Humana* de Hume, onde Hume oferece sua caracterização inicial de memória. No começo do Livro I, Parte I, Seção III do *Tratado* Hume escreve “Nós descobrimos por experiência quando qualquer impressão que tenha sido presente à mente aparece novamente como uma ideia; e isso pode se dar de duas maneiras distintas,” uma a qual é pela memória. Reid se pergunta ao que Hume se refere por *experiência* na sentença citada. Reid pensa que há somente uma resposta plausível: a memória. Então, apesar de Hume nos oferecer uma visão deflacionária da memória, de acordo com a qual lembrar é ter uma ideia que é um meio termo entre uma impressão e uma ideia imaginativa, ele oferece uma visão de experiência que, Reid argumenta, acaba por requerer a memória robusta do senso comum. Reid diz,

De acordo com a compreensão vulgar, memória é um conhecimento imediato de algo passado. Nosso autor [Hume] não

admite que haja nenhum conhecimento deste tipo na mente humana. Ele argumenta que a memória não é nada senão uma ideia presente ou impressão. Mas, ao definir sua concepção de memória, ele pressupõe aquele tipo de memória o qual ele rejeita. Pois, como poderíamos encontrar pela experiência que uma impressão, após sua aparição na mente, produz uma segunda, e uma terceira, com diferentes graus de força e vivacidade, sem possuímos uma lembrança distinta de sua primeira aparição, de modo a nos possibilitar saber sobre sua segunda e terceira, mesmo que, no intervalo, ela tenha sofrido uma mudança considerável.

Toda experiência supõe a memória; e não pode haver algo como uma experiência, sem confiar em nossa própria memória ou na memória dos outros; de modo que parece, a partir do relato do Sr. Hume sobre este assunto, que se encontrou como possuindo aquele tipo de memória, a qual ele reconhece e define, ao exercer aquele tipo de memória que ele rejeita. [Reid 1785, Ensaio III, Capítulo VII]

Então Reid pensa que Hume está contrabandeando ilegalmente em sua visão deflacionária o entendimento de senso comum sobre o que é a memória e sobre o conhecimento que ela nos provê. Mas fica pior. A teoria de Hume não se sai melhor do que a de Locke no que diz respeito a oferecer uma condição suficiente para a memória. Primeiramente, como Locke e Reid observaram anteriormente, não é literalmente verdade que as ideias mnêmicas são as mesmas ideias que foram experimentadas anteriormente; quando deixamos de ser conscientes das ideias originais, elas deixam de existir. Então, a memória deve ser nada além de “a faculdade de fazer uma impressão fraca... após uma impressão correspondente mais forte.” Mas para isso, Reid oferece o seguinte contraexemplo:

Suponha que um homem bata sua cabeça com força contra a parede, isto é uma impressão; agora ele tem uma faculdade pela qual ele pode repetir essa impressão com menos força, para que não se machuque; isso pela visão do Sr. Hume, deve ser memória. [Reid 1785, Ensaio III, Capítulo VII]

O ponto que Reid quer trazer é que a visão de Hume sobre a memória implica que a pessoa que é capaz de trazer uma impressão a mente e, algum tempo depois, trazer à mente uma versão mais fraca da mesma impressão ou ideia (digamos, literalmente batendo a cabeça contra a parede, uma vez forte o suficiente para realmente doer, e outra não tão forte), lembra assim da primeira. Mas certamente a batida na cabeça não é lembrar.

Reid oferece mais uma crítica à TRM. Ele observa a semelhança estrutural entre a TRM e a teoria representacional da percepção. Ele afirma que Hume seguiu a lógica da visão de que os únicos objetos verdadeiramente dados na percepção são ideias, que tudo que experienciamos são representações, até sua conclusão natural: tudo o que podemos ter conhecimento são nossas ideias. Se há alguma lição ensinada pela história da epistemologia, é a de que não há argumentos bem-sucedidos que tenham apenas premissas sobre os conteúdos de nossas ideias e que concluam com proposições sobre objetos físicos. A então chamada “Teoria das Ideias”¹² no domínio da percepção sensorial traz consigo o ceticismo sobre o mundo físico.

Reid argumenta, por motivos similares, que a TRM leva ao ceticismo sobre o passado. Se começarmos com a tese de que tudo sobre o que estamos conscientes numa memória são ideias, então para justificar crenças sobre o passado, o indivíduo terá de prover um argumento com premissas sobre nossas ideias presentes e uma conclusão de que o passado é como nos lembramos dele. Mas não há mais motivos para pensarmos que tal argumento será apresentado do que há para pensarmos que nós, com base em nossas ideias dos sentidos, podemos mostrar que o mundo é como nós supomos que ele é.

Resumidamente, Reid argumenta que ambas as versões da TRM de Hume e Locke falham pois (a) elas pressupõem uma variedade de memória mais robusta do que elas podem permitir, (b) elas falham em iluminar a natureza da

¹² N. do R.: O autor se refere à teoria de que ideias são os intermediários entre a consciência e o mundo e não à teoria de Platão que é mais comumente conhecida como “Teoria das Ideias”.

memória por causa de (a), (c) as visões que eles oferecem são satisfeitas por muitas coisas que não são memória, e, finalmente, (d) elas levam ao ceticismo sobre o passado. Cada um desses pontos é bem embasado e, se tomados em conjunto, constituem razão mais do que adequada para rejeitar as visões de Locke e Hume sobre a memória.

Mas e sobre a visão de Russell? Seriam as objeções de Reid também atingem o alvo lá? Parece que sim. Como tínhamos visto, a visão de Russell é aquela onde lembrar envolve a presença de uma imagem juntamente com uma “sensação de crença”, de que o que a imagem mostra está no passado. Sob a suposição de que nós sejamos, em geral, confiáveis acerca de quais imagens experienciamos anteriormente (isto é, sob a suposição que nós não temos esses sentimentos mnêmicos desordenadamente [*willy-nilly*]), a teoria de Russell inclui um componente não analisado que contém a substância da memória. Além do mais, a teoria de Russell é consistente com um indivíduo se enganar sobre a *passadidade* de uma imagem. Ou seja, imagens que são produtos da imaginação, mas que têm uma aura enganosa de familiaridade, serão consideradas como memórias na visão de Russell, desde que estejam associadas a um sentimento de crença. Finalmente, do mesmo modo que a TRM de Locke e Hume podem ser justamente acusadas de ajudar e tolerar o cético, a teoria de Russell pode ser acusada da mesma coisa. Lembrar é ter uma imagem com um sentimento de crença; demonstrar uma conexão confiável entre esses dois e o evento passado do qual um indivíduo diz lembrar parece ser somente uma outra instância da argumentação a partir conteúdos mentais presentes para a verdade de afirmações sobre o mundo externo (nesse caso, sobre o modo como o mundo externo *era*).

1.2 A teoria direta da memória

A visão de Thomas Reid sobre a memória vale a pena ser discutida, se não por outros motivos, porque ela apresenta um contraste claro com a visão de Locke, Hume, Russell, e a totalidade da TRM.

Reid era não somente um crítico da TRM, mas de toda a “Teoria das Ideias”, sobre a qual a TRM está baseada. Assim, ele era tão contrário à teoria representativa da percepção quanto era em relação à TRM. Em contraste com a

TRM, e com as teorias representativas em geral, Reid defendia uma teoria da memória que chamarei de uma Teoria Direta da Memória (TDM). Na visão de Reid, a memória é imediata do mesmo jeito que a percepção é imediata¹³. Minha visão de uma mesa, digamos, é imediata se e somente se não há outro objeto O tal que é em virtude de minha visão de O que eu vejo a mesa. A teoria representativa da percepção afirma que nossa percepção do mundo é sempre mediada pela nossa percepção de ideias sensíveis, ou, no vocabulário de Hume, nossas impressões. Essas ideias e impressões, essas representações, mediam nosso conhecimento sobre o mundo, se é que há conhecimento do mundo.

Reid acreditava que não há razão para postular ideias que nós percebemos imediatamente. Isto não quer dizer, claro, que nossa percepção do mundo carece de um componente de experiência, mas é apenas a negação de que é apenas em virtude de perceber esse elemento que nós percebemos o mundo. Reid pensava que, do mesmo modo que o representacionalismo em relação à percepção era falho, também o seria a TRM. Quando eu lembro de ter comido cereal pela manhã, Reid argumenta, não é em virtude de eu *lembrar* agora de uma imagem de uma tigela de cereal que eu me lembro de meu café da manhã. Em vez disso, minha lembrança do café da manhã é uma apreensão direta do passado. Claro, há um elemento experiencial em minha memória, mas isso não significa que eu somente lembro de meu café da manhã em virtude de “lembrar” da imagem mental. O caminho da experiência comum para uma teoria representativa requer dois passos: a reificação da experiência em uma ideia ou imagem e a afirmação epistêmica de que meu conhecimento de ter comido cereal no café da manhã é mediado por meu conhecimento dessa ideia ou imagem.

O que é, então, a memória na visão de Reid, afinal? De acordo com Reid, a memória é a faculdade pela qual nós:

(...) temos um conhecimento imediato de coisas passadas. Os sentidos somente nos dão informação das coisas como elas são no momento presente; e essa informação, se não fosse preservada pela memória, sumiria instantaneamente e nos deixaria tão ignorantes como se ela nunca tivesse existido... O

¹³ N. do R.: O melhor sentido de “imediata” aqui é “o que é direto, que age sem intermediários” e não seu sentido, mais comum, de “que se segue sem intervalo no tempo”.

objeto da memória... deve ser algo que é passado... O que existe agora, não pode ser um objeto da memória; nem pode aquilo que é passado e não existe mais ser um objeto da percepção ou da consciência.

A memória é sempre acompanhada de uma crença sobre o que nos lembramos, assim como a percepção é acompanhada da crença de que isso é o que nós percebemos... [Reid 1785, Ensaio III, Capítulo I]

Então, a visão de Reid sobre a memória é “direta” no sentido de nós termos “conhecimento imediato de coisas passadas”. Uma lembrança [*remembrance*] é um ato da mente e é em virtude deste ato que nós temos conhecimento do passado. Dessa maneira, Reid categoricamente rejeita o que alguns afirmavam ser algo dado: quando alguém está lembrando, aquilo que ele está lembrando deve estar presente no momento da lembrança. De fato, não Reid não somente rejeita esse princípio, como ele aceita seu contrário: quando alguém está lembrando, o que está sendo lembrando não pode estar presente no momento da lembrança, mas, em vez disso, deve estar no passado.

Seria a visão de Reid de algum modo absurda? Pareceu para alguns que sim. Como, alguém pode perguntar, pode algo ser lembrado e, então, estar presente à mente enquanto ao mesmo tempo não está no presente e sim no passado? Não seria isso como dizer que é possível perceber objetos que não existem? Reid não permitiria que algo fosse presente à mente e, ao mesmo tempo, passado; em vez disso, ele insistiria que sua teoria não tem essa consequência. Reid afirma que enquanto, necessariamente, o objeto da memória está no passado quando é lembrado, não obstante “a lembrança dele é um ato particular da mente que existe agora, e sobre o qual somos conscientes”. [Reid 1785, Ensaio III, Seção I]. Isto é, quando um sujeito lembra que *p*, o ato de lembrar é o que é *presente* (ou melhor, “ocorrente”), apesar de *p* não ser sobre o presente. Nós estamos atualmente conscientes de nosso ato de lembrar, mas o objeto deste ato está no passado.

Até aqui, tudo bem. Mas o que exatamente é o ato cognitivo de lembrar? E o que o distingue de outros eventos mentais? Se nós procurarmos por uma análise completa da memória em Reid, ficaremos frustrados. Mesmo que Reid aponte para certas características da memória (ou seja, que o objeto

da memória deve estar no passado, que ela nos provê conhecimento imediato do passado, que a coisa lembrada é distinta da lembrança dela, etc), ele parece afirmar que no final, a memória é inalisável. Ele escreve:

O conhecimento que tenho das coisas passadas pela minha memória me parece tão inexplicável quanto seria o conhecimento imediato das coisas que virão: não posso dar nenhuma razão do porquê eu devo ter um e não o outro, mas posso dizer apenas que tal é a vontade de meu Criador. Eu encontro em minha mente uma concepção distinta e uma crença firme sobre uma série de eventos passados; mas como isto é produzido eu não sei. Eu a chamo de memória, mas isso é somente dar um nome a ela; não é uma explicação de sua causa. [Reid 1785, Ensaio III, Seção I]

Sua afirmação de que a memória é “inexplicável” poderia ser entendida de duas maneiras diferentes. Ele poderia estar querendo expressar que ele não tem uma explicação dos verdadeiros mecanismos da faculdade, que ele não possui uma teoria psicológica da operação do mecanismo pelo qual nós lembramos. Mas isso não seria uma razão para pensarmos que a memória é “inexplicável”, somente que ela é “atualmente inexplicada”. A mais plausível interpretação é de que a memória não é analisável. A insistência de Reid de que a memória não pode ser explicada por meio de uma relação com uma imagem, mas que ela é, em vez disso, conhecimento imediato do passado parece dar suporte a interpretação de que a memória não é analisável. Chamar a memória de “não-analisável” no sentido que Reid tem em mente é dizer que ela não pode ser analisada ou reduzida a partes componentes, ao menos não além de sua caracterização como conhecimento direto do passado.

Quando procuramos por problemas com a TDM, um bom lugar para começar é lembrar dos problemas que a teoria direta da percepção encontra. O mais óbvio e, possivelmente, o mais sério problema para a teoria direta da percepção é o problema do erro. Se perceber X como F não é nada mais do que ter consciência direta de X ser F , então como pode ser que estamos muitas vezes errados em nossas crenças perceptuais? Para permitir a possibilidade de erro, parece que uma posição deve prover espaço para as coisas darem errado. Similarmente a TDM nos diz que a memória nos dá conhecimento imediato do passado. Mas não parece que ela sempre faça isso; afinal de contas, a memória

é falível. Esse “problema”, no entanto, pode não incomodar Reid, que afirma que quando a memória é “distinta e determinada” e quando a mente é sadia, o que se acredita “não é menos certo do que se estivesse fundada na demonstração” [Reid 1785, Ensaio III, Seção I]. Reid também afirma que, quando considerado um caso de uma lembrança de algo ainda naquele dia, “seria impossível que esse ato [de lembrança] ocorresse, se o evento [o evento lembrado] não tivesse ocorrido” [Reid 1785, Ensaio III, Seção II]. Então, Reid talvez aceite o resultado de que a TDM aparentemente implica na infalibilidade da memória (ao menos onde o que é lembrado é distinto e a mente está em boas condições de funcionamento). Mas se Reid reivindica isso ou não, é questionável. Até mesmo “memórias” claras e distintas que não sofrem de nenhuma desordem psicológica podem ser falsas.

2. Lembrança

No século XX, pouco se trabalhou sobre a epistemologia da memória. Vimos que Russell continuou e melhorou a tradição empiristas da TRM. Na medida em que a memória era discutida na literatura epistemológica em meados do século passado, a questão preocupante era a natureza da memória ou, mais precisamente, a natureza da “lembrança”. Qual é a análise adequada de “S lembra P em t”?

Como vimos, há uma tradição que remonta às teorias de Locke e Hume, segundo a qual ter uma memória de um evento exige ter uma crença de que o evento ocorreu no passado. No seu ensaio clássico *Lembrança [Remembering]*, C.B. Martin e Max Deutscher fizeram uma leitura de Locke, entre outros autores, como afirmando que a condição de crença é necessária para a memória de S. Em defesa de Locke, pode-se argumentar que ele estava interessado em fornecer um posicionamento sobre o que faz de uma crença uma crença mnêmica; se isso estiver correto, então a condição de crença certamente não é objetável.

Martin e Deutscher oferecem uma razão convincente para pensarmos que a crença não é necessária para que S se lembre de algo. Eles dão um exemplo de um pintor que acredita estar pintando uma cena derivada de sua imaginação e não de sua memória. No entanto, acontece que a imagem mental

que guia seu trabalho é o produto da experiência de sua infância em uma fazenda. Dessa maneira, ele se lembra, digamos, do cavalo a galopar pelo prado, embora, por acreditar que este é um produto da sua imaginação, ele não acredite que o que está retratando foi um acontecimento real [*actual*]. No entanto, desde que a imagem esteja ligada à sua experiência passada da forma correta, o pintor estará lembrando do cavalo, mesmo que não acredite que tenha existido tal cavalo em tal prado.

A visão de Martin e Deutscher sobre a recordação é essencialmente a seguinte: S lembra (que) X se e somente se S observou (que) X no passado, a representação atual de S de X está (adequadamente) causalmente relacionada com a experiência anterior de S de (que) X através de um traço de memória. Não é suficiente que o estado atual de S seja simplesmente "causalmente dependente" em relação ao estado anterior de S, uma vez que existem exemplos de cadeias causais desviantes, em que esta condição é satisfeita sem que estes sejam exemplos de memória. Por exemplo, suponhamos que Jones tenha uma desavença com Smith, que depois ele descreve a Johnson. Cinco anos depois, Jones esqueceu-se irremediavelmente do seu desacordo com Smith, mas Johnson, que possui uma memória muito melhor, lembra-se do que Jones lhe disse há cinco anos e conta a Jones tudo o que se lembra sobre o incidente. Agora Jones tem uma representação de sua desavença com Smith que depende causalmente de sua representação anterior, mas Jones, ainda assim, não se lembra da interação relevante com Smith. Note-se que Martin e Deutscher têm muito a dizer sobre qual é a relação causal adequada (de fato, essa expressão não aparece em seu artigo), mas sua discussão é demasiadamente longa e complicada para se reproduzir aqui.

A análise da lembrança que Martin e Deutscher ofereceram não estava particularmente no espírito de sua época. Mais comum era a opinião de Norman Malcolm, que evitou explicitamente a condição causal porque pensava que, se uma condição desse tipo fosse incluída, seguiria que sempre que alguém se lembrasse de algo, teria de ter crenças sobre a neurofisiologia da memória. (Martin e Deutscher assinalam corretamente que a afirmação de que o conceito de "lembrar" inclui um componente causal não inclui tal implicação). Os relatos não-causais de Malcolm, Gilbert Ryle e R. F. Holland tendem a exigir apenas a experiência prévia e a falta de uma fonte de informação atual e independente

sobre o evento, talvez (como no caso de Malcolm) uma alegação adicional da seguinte dependência contrafactual: sem a experiência anterior o sujeito não teria a representação atual. Mais uma vez, Martin e Deutscher colocaram seu dedo coletivo em um problema com essas visões. Pode-se ter a experiência relevante, não ter uma fonte atual e ainda assim não estar lembrando. Por exemplo, pode acontecer que uma memória aparente não estar causalmente relacionada com a fonte original. Mesmo se adicionarmos o componente contrafactual de Malcom, ainda pode haver casos em que uma pessoa tem a experiência atual apenas por causa da experiência anterior, mas a cadeia que leva da experiência anterior ao presente não é do tipo certo para a memória.

3. Crença mnêmica

Não importando quais sejam exatamente os fatos sobre a metafísica da memória e a análise da lembrança, precisaremos de uma caracterização mais precisa da noção de crença mnêmica antes de podermos prosseguir. Para começar, será útil ver o que a memória não é. Primeiramente, é tentador pensar que memória é conhecimento do passado. Mas esta definição é duplamente problemática. Embora todos, exceto o cético, pensem que há conhecimento mnêmico, é consenso que nem toda crença na memória é uma instância de conhecimento. Há crenças falsas lembradas. A segunda razão pela qual a memória não pode ser definida como conhecimento do passado é que se pode lembrar de eventos que ainda não ocorreram ou pelo menos de eventos que estão temporalmente no presente. Eu posso me lembrar agora que tenho uma consulta médica em duas horas. Pode-se tomar isto como sendo uma memória de um evento futuro. Entretanto, pode ser razoavelmente argumentado que isto é apenas uma lembrança do fato de que eu atualmente tenho uma consulta para ver o médico em um momento futuro.

O fato de se poder ter uma crença de memória sobre o futuro (ou pelo menos sobre o presente) pode ser mais fácil de se aceitar uma vez que outra distinção tenha sido feita. Eu tenho a crença de que os japoneses atacaram Pearl Harbor em 7 de dezembro de 1941, mas há um sentido perfeitamente direto de “lembrar” no qual não se pode dizer que eu me lembro do ataque. Alguns filósofos fazem essa distinção dizendo que, embora eu possa lembrar

que Pearl Harbor foi atacada naquela data, eu não consigo lembrar do evento em si. Para ter o tipo relevante de memória do evento (em vez de apenas lembrar de uma proposição sobre o evento), eu mesmo tenho que o ter vivenciado. Não está totalmente claro o qual seria esta exigência de “experiência”. Embora não se possa dizer que alguém nascido depois do evento possa realmente lembrar-se dele neste sentido, não é óbvio que se tenha tido que estar em Pearl Harbor naquela data para ter este tipo de memória. Ouvir sobre o evento no rádio naquela noite é, sem dúvida, suficiente para se lembrar daquele evento. Vamos marcar a distinção deste parágrafo chamando a primeira de “memória proposicional” e a segunda de “memória de eventos”. Os objetos de memória proposicional são proposições; os objetos de memória de eventos são eventos. Minha memória de que o bolo na festa era de chocolate é proposicional; minha memória da festa é uma memória de eventos. Enquanto não se pode ter memória de um evento futuro, pode-se ter memória proposicional de uma proposição que se refere a um evento que ainda não ocorreu; pode-se lembrar que um evento acontecerá.

Embora seja claro que essa distinção é real e significativa, não proponho dizer muito mais sobre isso aqui. Como a epistemologia é principalmente o estudo do conhecimento e da crença racional, e como o conhecimento e a crença são proposicionais por natureza, aqui vamos limitar nosso foco à memória proposicional.

A questão agora é se existe alguma diferença importante e estrutural entre a memória proposicional que começa como memória de eventos acerca do evento sobre o qual a proposição trata e a memória proposicional que não envolve significativamente a memória de eventos. Por exemplo, minha memória de que a entrada de minha garagem estava congelada no Natal passado é proposicional, mas é baseada na minha experiência do evento em questão. Minha crença mnêmica de que Abraham Lincoln foi baleado no Teatro Ford não se baseia em nenhum evento desse tipo (embora, é claro, para praticamente qualquer crença não-inata, haverá algum evento que levou à sua formação).

Pode haver casos de memória proposicional que não são baseados na memória de eventos, mesmo quando a memória é devida à experiência do evento em questão. No Natal passado, cheguei a acreditar que a entrada de minha garagem estava congelada e, por isso, estacionei na rua. Minha crença de

que o meu caminho de acesso estava congelado foi formada tomando como base minha percepção do gelo. Mas agora que me lembro da condição da entrada da garagem, eu não baseio minha crença em minha memória de eventos da entrada da garagem congelada. Eu só me lembro que a entrada de minha garagem estava congelada. Por outro lado, há casos em que alguém se lembra de um evento e forma uma nova crença com base em uma imagem de memória. Por exemplo, se me perguntarem se o gelo da entrada de minha garagem no último Natal era uniforme, eu poderia muito bem evocar uma imagem de memória da entrada da garagem e ver se ela contém essa informação. Neste caso, parece que estou usando a memória de eventos (ou seja, memória de minha visão da entrada da garagem) para formar uma crença sobre a uniformidade da espessura do gelo. Há um sentido real, então, no qual a crença de que a espessura do gelo era (digamos) uniforme não é uma crença mnêmica em pelo menos um sentido legítimo desse termo. Há certamente uma forma adequada de pensar as crenças mnêmicas que estipula que apenas crenças que foram formadas em um tempo anterior contam como crenças mnêmicas.

Portanto, há uma infinidade de questões filosóficas e até epistemológicas que a memória levanta. Para manter esta discussão controlável, temos que estreitar um pouco nosso foco. Primeiramente, estaremos preocupados apenas com a epistemologia das crenças mnêmicas. Mas, como vimos, há uma série de coisas que "crença mnêmica" pode designar. Assim, para tornar o domínio da nossa discussão preciso, teremos que dar a essa noção uma definição estipulativa (e, portanto, um tanto artificial). Que o seguinte seja a nossa definição provisória [*working definition*] de crença mnêmica:

S tem uma crença mnêmica que p , em t_2 , se e somente se

- a) há um tempo antes de t_2 , t_1 , em que S acreditava que p ,
- b) S acreditou em P durante o intervalo entre t_1 e t_2 ,
- c) a crença de S de que p entre t_1 e t_2 é, pelo menos às vezes, apenas disposicional (ou seja, não ocorrente), e
- d) A crença de S que p em t_2 está causalmente relacionado à crença de S que p em t_1 de maneira apropriada.

Esta definição requer alguma explicação. A cláusula (a) distingue a crença mnêmica das crenças recém-formadas com base em uma imagem da memória. Se nunca se acreditou que p , então S não pode ter agora uma crença mnêmica que p , embora se possa formar uma crença pela primeira vez com base na memória de um evento. A cláusula (b) é necessária para distinguir casos nos quais um indivíduo acredita que P em dado momento, completamente e totalmente esquece que P e então reaprende que P a partir de uma fonte independente. A cláusula (c) exige que a crença não seja ocorrente¹⁴ o tempo todo desde o momento em que foi formada até o momento em que a estamos chamando de crença mnêmica. Não tenho certeza se essa restrição é necessária, mas acho que a descartar leva a certas complicações. Por exemplo, se eu acreditar que P e mantenho essa crença ocorrente, na memória de trabalho, por um minuto, digamos, devemos agora contá-la como uma crença mnêmica? E se eu a segurar na memória por dez segundos? Dois segundos? Se exigimos que uma crença tenha sido não-ocorrente (enquanto ainda continua a existir) por um tempo antes de agora para contar como uma crença mnêmica, não temos que lidar com essas questões, que de qualquer forma não são centrais para nossas preocupações. Uma outra nota importante aqui: eu exigi que fosse a "mesma crença" que é ocorrente em um momento, depois disposicional, e depois ocorrente novamente. Este não é o requisito de que seja

¹⁴ N. do R.: Uma crença é ocorrente no momento em que o sujeito está pensando naquele assunto. Ela é disposicional quando o agente não está pensando no assunto, mas é capaz de evocar sua opinião nas circunstâncias corretas.

o mesmo token de crença o tempo todo, mas apenas uma crença com o mesmo conteúdo que, após sua primeira aparição, está adequadamente relacionada causalmente com os tokens iniciais daquela pessoa tendo aquela crença com aquele conteúdo. Quando eu acredito que meu carro está trancado porque eu acabei de verificar as portas, e mais tarde me lembro que meu carro está trancado, pode ser que minha crença posterior não seja token-idêntica à crença anterior. Por outro lado, eu não quero insistir que não são o mesmo token. Vou deixar esta questão em aberto.

Outra questão que precisa ser discutida aqui é se “S tem a crença mnêmica que P em t” inclui apenas crenças que são ocorrentes em t. Ou será que pretendemos incluir no domínio da nossa discussão crenças que são, no momento, disposicionais? Esta é uma questão importante porque, se pretendemos incluir crenças não-ocorrentes, então nosso domínio é muito maior do que seria de outra forma.

Há uma boa razão para sermos inclusivos aqui. A qualquer momento, quase todas as crenças de uma pessoa são disposicionais. Uma boa teoria epistemológica terá que dizer algo sobre o status epistêmico dessas crenças. Portanto, nossa definição de crença mnêmica não deve se limitar à classe excessivamente pequena de crenças mnêmicas ocorrentes. Talvez o epistemólogo precise ter algo especial a dizer sobre as crenças mnêmicas ocorrentes, mas o nosso tópico principal será mais geral do que isso.

4. A justificação de crenças mnêmicas

Tendo cuidadosamente circunscrito o domínio de nossa investigação, nós agora estamos em posição de considerar como crenças mnêmicas são justificadas. Este não é o lugar para defender alguma teoria em particular, por isso iremos apenas delinear os meios teóricos que diferentes tipos de teorias têm para evitar o ceticismo sobre crenças mnêmicas. Nessa sessão, iremos discutir o fundacionismo, o coerentismo, as teorias deontológicas, e o confiabilismo, assim como a relevância de considerações internalistas e externalistas para a justificação das crenças mnêmicas.

4.1 Fundacionismo

Talvez a teoria mais comum da justificação das crenças mnêmicas seja uma versão do fundacionismo. Podemos distinguir dois tipos de teorias fundacionistas da justificação das crenças mnêmicas: o fundacionismo simples afirma que cada crença mnêmica, somente em virtude de ser uma crença mnêmica, é justificada *prima facie*. Memória não é apenas um repositório para crenças, mas um mecanismo de geração de justificação (ver Audi 1998 pp. 68-69).

Em contraste a isso, estaria o que chamamos de “fundacionismo experiencial”. O fundacionismo experiencial requer que a crença mnêmica seja acompanhada de uma imagem ou pelo menos um “aparecer mnêmico” [*memory seeming*], para que seja justificada. Ao exigir que memória seja acompanhada de uma imagem, essa visão *ipso facto* implica que a justificação de crenças mnêmicas requer a posse de uma experiência de certo tipo se a memória for justificada. (Para uma discussão crítica das duas variedades de fundacionismo veja Senor 1993. Para uma visão mais simpática ao assunto veja Huemer 1999 e para uma defesa do fundacionismo mnêmico veja Schroer 2008.)

O quão plausível será uma versão do fundacionismo vai depender da variedade de justificação epistêmica com a qual ela está relacionada. Por exemplo, se alguém está comprometido com uma conexão muito forte entre justificação e verdade e pensa que uma crença justificada deve ser, em algum sentido significativo, provável de ser verdadeira, então a adoção de qualquer uma das versões do fundacionismo expostas acima está fora de questão. Pois não há nenhuma conexão necessária entre uma crença ser armazenada e evocada (com ou sem uma semelhança mnêmica) e ela ser provavelmente verdadeira. Isto não quer dizer que a memória não seja confiável em geral. Mas sua confiabilidade é na melhor das hipóteses, condicional: deixando milagres de lado, crenças evocadas por um indivíduo serão provavelmente verdadeiras somente se suas capacidades formadoras de crenças (ao invés de preservadoras) forem confiáveis em geral. Então, o fundacionista simples vai ver a si mesmo como dando condições para uma variedade internalista de justificação, que minimiza a conexão entre uma crença ser justificada e ela ser verdadeira.

Uma dificuldade que o fundacionista experiencial encontra é que ele só leva em consideração o status justificacional de crenças mnêmicas ocorrentes.

Mas, como argumentamos acima, isso deixa quase todas as nossas crenças ou injustificadas (pois o fundacionista pode ser entendido como afirmando que a crença mnêmica é justificada somente se é ocorrente) ou epistemicamente não contabilizadas (pois, como é mais provável, o fundacionista vai ver a si mesmo como propondo condições apenas para a justificação de crenças mnêmicas ocorrentes). Esse problema pode ser dado como resolvido se recorrermos a contrafactuais ou disposições. Isto é, uma crença armazenada pode ser pensada como sendo justificada *prima facie* se e somente se caso essa crença fosse se tornar ocorrente, ela seria acompanhada pelas imagens ou semelhanças mnêmicas apropriadas. Ainda assim, essa condição é claramente falsa. A fenomenologia da evocação mnêmica depende crucialmente do contexto no qual a crença é evocada. Tipicamente, a experiência que um indivíduo tem quando ele evoca uma crença depende ao menos de como a evocação foi incitada, o quanto de atenção o indivíduo está prestando à crença evocada, e que outras crenças são ocorrentes naquele momento.

Por motivos que se tornarão aparentes, nós iremos considerar os problemas do fundacionismo simples quando nós discutirmos o coerentismo negativo.

4.2 Coerentismo

Nós podemos dividir as teorias coerentistas em dois tipos: negativo e positivo. O coerentista positivo afirma que a crença mnêmica é justificada se ela possui uma relação de coerência suficientemente forte com o sistema de crenças do indivíduo. Esse é o “coerentismo positivo” pois tal coerência demanda mais do que uma ausência de conflito doxástico [entre crenças]. Para que uma crença seja positivamente coerente ela deve de alguma maneira ser suportada ou ser tornada provável pelo sistema doxástico com o qual ela é coerente. (Bonjour 1985 nunca discute a epistemologia da memória em particular, mas a visão que ele apresenta implica um coerentismo positivo; e em Bonjour 2002, pp. 183-184, ele dá uma visão coerentista positiva da justificação de crenças mnêmica e explicitamente rejeita o fundacionismo, que ele aceita em outros domínios.) O coerentista negativo, por outro lado, exige somente que haja ausência de conflito com o sistema de crenças para que uma crença mnêmica esteja justificada. Na

realidade, a teoria coerentista negativa e a versão simples do fundacionismo são a mesma teoria; cada uma afirma que, na ausência de derrotas [*defeat*]¹⁵, crenças mnêmicas estão justificadas. (Para uma defesa do coerentismo negativo veja Harman 1986 e McGrath 2007; para uma discussão crítica veja Senor 1995.)

As duas variedades de teorias coerentistas podem ser entendidas de uma maneira que as permite evitar os problemas que nós atribuímos ao fundacionismo experiencial; cada uma pode ser vista como uma teoria da justificação de crenças mnêmicas disposicionais ou ocorrentes (e já que o coerentismo negativo e o fundacionismo simples são essencialmente a mesma teoria, nós vamos levar em consideração o fundacionismo simples aqui também). Vistas como teorias globais da justificação de crenças mnêmicas, estas teorias afirmam que qualquer crença armazenada é justificada *prima facie*. Ainda assim, temos outros problemas que afetam ambas as teorias. O primeiro problema para teorias coerentistas positivas é aquilo que tem sido chamado de “o problema da evidência esquecida” [*problem of forgotten evidence*]. Uma crença pode ser coerente com o sistema de crenças do sujeito quando a crença foi formada, mas falhar em se manter coerente mesmo que se mantenha intuitivamente justificada. Alguém poderia ter tido uma rede de crenças sobre a história americana com a qual a crença de que Lincoln foi assassinado no Teatro Ford é perfeitamente coerente. Ainda sim, anos depois de ter tido sua última aula de história, essa crença pode se manter enquanto a maior parte da rede de crenças com a qual ela estava profundamente conectada desaparece. E, ainda assim, intuitivamente, a crença continua justificada. O coerentista pode desejar responder a esse problema afirmando que ainda há uma rede de justificações: a crença em questão é uma crença mnêmica e alguém pode crer que a maioria de suas crenças mnêmicas são verdadeiras; portanto, essa crença é tomada como provavelmente verdadeira e, por isso, justificada. O problema com essa resposta é que ela funciona para qualquer crença mnêmica; se essa aposta [*gambit*] é permitida, então toda crença mnêmica será justificada *prima facie*. Isto é, aceitar essa solução para o problema das evidências esquecidas resulta em trocar uma teoria coerentista positiva pela sua irmã negativa.

¹⁵ Numa relação de derrota entre crenças, uma crença mina (“derrota”) a justificação de outra crença.

Um problema para o coerentismo negativo (e conseqüentemente para o fundacionismo simples) é que a crença que é injustificada quando formada se tornará justificada simplesmente em virtude de ser armazenada na memória. Suponha que eu venha a crer, sem muita confiança e sem nenhuma razão que seja, que o presidente Kennedy amava chá verde. Minha crença será injustificada quando eu a formo. Mas quando eu venho a tê-la e ela se torna uma crença mnêmica, as condições para sua justificação se tornam completamente diferentes. Enquanto eu não tiver derrotadores para minha crença mnêmica, o coerentista negativo dirá que ela é justificada. Então no dia seguinte, quando eu creio que Kennedy amava chá verde, minha crença será justificada (já que eu não possuo nenhum derrotador para ela). E mesmo que o problema não seja tão grave, ele também existe para outras versões de fundacionismo e coerentismo. Considere o fundacionismo experiencial primeiramente; suponha que me pareça que eu lembro de ter lido que Kennedy amava chá verde, quando na realidade eu nunca li nada do tipo e que qualquer crença histórica que eu possua venha com uma forte convicção (uma “semelhança mnêmica”) de que eu adquiri a crença através da leitura de uma publicação muito respeitável. Assim, novamente, a formação de minha crença injustificada juntamente com meu vício de sempre crer que minhas crenças históricas provêm de fonte “muito respeitável”, transformam uma crença injustificada em uma justificada. Mas isso parece ser o equivalente epistêmico a dois erros fazendo um acerto. Observe que o mesmo tipo de caso mostrará uma dificuldade semelhante para o coerentismo positivo. Para uma pessoa que acredita que todas as suas crenças históricas vêm de uma fonte muito respeitável e que acredita que tem uma dada crença histórica, haverá um sistema com o qual sua crença de que Kennedy adorava chá verde será coerente.

O exemplo de Kennedy pode ser visto como um indicador de que as visões sobre a justificação de crenças mnêmicas do fundacionismo e do coerentismo têm uma falha em comum: estas são (ao menos como são tipicamente descritas) teorias sincrônicas em vez de diacrônicas. Elas fazem do status justificatório de uma crença mnêmica uma função de estados mentais internos de uma pessoa num dado momento. Colocando de maneira diferente, as únicas propriedades relevantes para a justificação de minha crença são minhas propriedades correntes e não-históricas. Mas o que o exemplo de

Kennedy mostra é que, ao menos em algumas circunstâncias, se uma crença mnêmica é justificada depende parcialmente de se ela foi justificada anteriormente.

4.3 Teorias deontológicas

Alguém poderia pensar que mesmo que tenhamos demonstrado que algumas formas de internalismo necessitam de um componente diacrônico, um internalismo deontológico - uma teoria da justificação que enfatiza a responsabilidade e o dever epistêmico - será certamente sincrônico. O que importa para o cumprimento do dever é que você esteja fazendo *agora* o melhor que pode e não que você *tenha feito* o melhor que pôde quando primeiramente formou a crença. Então, a resistência sincrônica [*synchronic holdout*] se mantém, se você agora sinceramente acredita que Kennedy gostava de chá verde e também acredita que essa crença foi gerada a partir de fontes muito confiáveis, então você está fazendo o seu melhor e deve certamente estar deontologicamente justificado em sua crença mnêmica.

Essa consideração mostra que alguém pode descrever o conceito de justificação deontológica de modo que somente deliberações sincrônicas importem. Esse uso teórico será semelhante ao uso da noção paralelamente sincrônica de cumprimento ético de deveres e responsabilidades. Suponha que eu te devo cem dólares e eu estou disposto a te pagar o que devo. Mas em vez de pagar minha dívida, eu gasto o dinheiro frivolamente e acabo novamente sem dinheiro. Considerando isso sincronicamente, minha presente inabilidade de te pagar aparentemente torna falta de pagamento desculpável. Eu não posso te dar aquilo que não tenho e, se 'deve' implica 'pode', não é o caso que eu deva te pagar. Arrisco-me a dizer que você não ficaria impressionado por essa linha de defesa, se eu fosse tolo o suficiente para usá-la. Isso mostra que conceitos sincrônicos-deontológicos são de significância filosófica dúbia. Então não há fuga significativa para a teoria sincrônica da justificação das crenças mnêmicas na deontologia.

4.4 Confiabilismo

Se o internalismo, em seus diversos aspectos, falha em gerar uma explicação adequada para a justificação das crenças mnêmicas, devemos então considerar o externalismo. Já que o confiabilismo é a mais plausível e popular teoria externalista, fazemos bem em nos focar nele. Resumidamente, visões confiabilistas afirmam que uma crença é justificada se ela é o produto de um processo confiável de formação de crenças. Pode ser, então, que nós devamos dizer que uma crença mnêmica é justificada se ela é o produto de um processo mnêmico confiável. Contudo que estejamos pensando em confiabilidade como propensão a gerar verdades em invés de uma medição do histórico [*track-record*] de um processo, então um processo ser confiável é uma propriedade sincrônica daquele processo. Então, irá o confiabilista crer que o status justificatório anterior de uma crença anterior é irrelevante para seu status enquanto crença mnêmica? Não, ele não irá. O confiabilista irá tomar a memória como aquilo que Alvin Goldman chamou de “processo dependente de crença” (Goldman 1979). O input de um processo dependente de crença é uma crença. Crenças mnêmicas são (normalmente, em qualquer caso) crenças que são mantidas na memória. Então um confiabilista irá defender que uma crença mnêmica é justificada somente se o processo mnêmico que a mantém é confiável e se ela era justificada quando foi originalmente formada. Alegar o contrário seria muito contrário ao espírito confiabilista.

A lição, o confiabilista nos diz, é que o status justificatório de uma crença mnêmica é, nos casos-padrão, parcialmente uma função do status justificatório da crença em um momento anterior no tempo. Eu digo “em casos-padrão” porque é possível, claro, que alguém adquira novas informações que transformem uma crença anteriormente injustificada em uma crença mnêmica justificada. Mas na maioria dos casos, quando a crença mnêmica não é acompanhada de nova informação, o indivíduo estará justificado agora somente se ele estava justificado em um momento anterior. Essa consequência da teoria é plausível porque a memória é geralmente preservadora de crenças, em vez de geradora de crenças. Diferentemente da percepção, que tem inputs não-doxásticos e produz crenças, a memória visa a preservação. Sendo assim, é natural que a epistemologia das crenças perceptivas dependa somente das condições no momento da operação do processo, enquanto a justificação das crenças mnêmicas faça demandas sobre seu histórico. O que ambas têm em

comum é que a ascendência da crença é relevante para o seu status epistêmico; a ascendência da crença na memória é apenas uma questão mais complicada e historicamente robusta.

Apesar do confiabilismo parecer particularmente bem adaptado para levar em conta os aspectos diacrônicos da justificação das crenças mnêmicas, outras teorias que nós examinamos são capazes de acomodar o ponto histórico também. Exatamente *como* esses componentes diacrônicos aparecem numa teoria da justificação de crenças completamente desenvolvida é um assunto complexo e controverso. Esse não é o lugar para arbitrar entre perspectivas epistêmicas conflitantes. É suficiente dizer que os tipos de problemas gerais que vimos em teorias padrão das crenças mnêmicas justificadas podem aparentemente ser lidados dentro dos meios teóricos disponíveis para as epistemologias fundacionista e coerentista. Cada teoria pode ser modificada, por exemplo, para simplesmente exigir que quando uma crença mnêmica não tiver passado a ser fundada em novas informações ela será justificada agora somente se ela foi justificada quando foi inicialmente formada, em que as condições de justificação iniciais seriam aquelas que cada teoria explícita.

4.5 Preservacionismo

A afirmação de que existe um elemento diacrônico chave para a justificação de crenças mnêmicas veio a ser conhecido como *preservacionismo*. A memória é tida como um meio de preservar tanto a crença como a sua justificação; uma crença que não tinha justificação quando foi formada, não terá justificação para ser preservada. De acordo com o preservacionista, tal crença será injustificada quando for evocada (e, por este motivo, o será enquanto estiver na memória). (Visões preservacionistas podem ser encontradas em Audi 1995, Audi 1998, Dummet 1994, Goldman 1999 e Platinga 1993.)

Apesar do preservacionismo poder permitir que memória gere justificação quando também gera uma nova crença (lembre-se do exemplo de mim usando minha memória de eventos sobre o gelo na entrada da garagem para formar uma nova crença de que o gelo era de grossura uniforme), ele irá insistir que quando atos de memória somente preservam crenças, não é um processo epistemicamente gerativo. Contudo, a alegação de que a memória não

é gerativa foi recentemente atacada. Jennifer Lackey apresentou casos nos quais, em t_1 , S possui uma crença *prima facie* justificada, mas derrotada de que P, mas ao longo do tempo acaba por perder o fator de derrota e, portanto, em t_2 possui uma crença *ultima facie* justificada de que P. Isso serve para dizer que, em t_1 a crença é injustificada, mas em t_2 a crença é justificada, mesmo que S não tenha adquirido nenhuma nova evidência em relação a P. Então, é argumentado, memórias podem gerar justificção epistêmica. (Para uma discussão desses casos ver Lackey 2005, Senor 2007, e Lackey 2007.)

5. A confiabilidade da memória

Concluiremos nossa discussão sobre a epistemologia da memória com uma breve consideração acerca de uma questão absolutamente fundamental para todo nosso empreendimento. Epistemólogos de todas as linhas concordam que a confiabilidade da memória é crucial para que haja conhecimento mnemônico. A falta de espaço proíbe uma longa exploração desse assunto, contudo colocaremos alguns pontos importantes sobre a possibilidade de se demonstrar com êxito a confiabilidade da memória.

Há pouca dúvida de que, dentro de certos parâmetros, pode haver evidência da confiabilidade da memória, de sua confiabilidade em situações particulares e entre grupos específicos. Os psicólogos cognitivos podem testar a memória das pessoas em busca de pares de palavras associados e determinar sob quais condições o esquecimento é mais provável de ocorrer. Tais estudos não são apenas intrinsecamente interessantes (em parte porque dependemos muito da memória), mas são potencialmente muito úteis para nos ajudar a saber o que fazer para aumentar nossa capacidade de recuperar informações quando necessárias. Porém, por mais interessantes e úteis que sejam tais estudos empíricos, há razões para duvidar de sua capacidade de mostrar a confiabilidade da memória em geral.

Para ver isso, suponha que Sid seja um psicólogo cognitivo realizando experimentos em que os sujeitos ouvem pares de palavras. Uma hora depois eles recebem a primeira palavra de cada par como sugestão e são solicitados a se lembrar da segunda palavra. Sid coleta seus dados com o máximo de cuidado e mantém os mais altos padrões de compilação e interpretação de dados.

Suponha que Sid faça muitos desses experimentos e conclua que seus estudos mostram que, nas condições C, a memória de palavras que foram pareadas com palavras usadas como sugestões é geralmente confiável. Por fim, suponha que, *dadas suas suposições gerais*, Sid esteja certo ao afirmar que sua pesquisa indica confiabilidade geral. Ainda assim, ao conduzir sua pesquisa como ele faz, Sid depende da confiabilidade geral de sua própria memória em várias ocasiões. Por exemplo, ao montar o experimento, Sid se lembra de seus princípios para conduzir sua pesquisa; ao cuidar dos sujeitos e coletar os dados de suas respostas, ele depende de sua memória para acreditar que esse grupo de pessoas é o mesmo grupo de pessoas para quem as listas foram lidas originalmente; coletando os dados de cada pessoa, Sid lembra não apenas que essa pessoa está no grupo, mas também qual é a pessoa do grupo, para que os dados possam ser registrados com precisão; finalmente, ao tirar as conclusões de sua pesquisa, Sid deve, no mínimo, ter em mente os procedimentos do estudo, os resumos dos dados empíricos e os princípios que orientam as inferências indutivas.

O problema aqui é perfeitamente geral. A fim de construir um argumento para qualquer coisa que não seja um simples silogismo (e, talvez, mesmo neste caso), dependemos da confiabilidade de nossas memórias das etapas anteriores e de suas justificativas. Portanto, se quisermos construir um argumento que não seja o mais simples dos argumentos para a confiabilidade da memória, dependeremos da confiabilidade da memória. Isso significa que qualquer argumento desse tipo está infectado com um tipo de circularidade: só será possível construí-lo dependendo da confiabilidade da memória. Obviamente, a incapacidade de construir um argumento não-circular para a memória não mostra que a memória não é confiável. William Alston (Alston 1986) argumentou, de forma convincente, que todos os processos epistêmicos básicos compartilham esse traço comum: sua confiabilidade não pode ser demonstrada sem circularidade. Ainda assim, não temos escolha a não ser confiar neles e não deveríamos deixar que nossa inabilidade de oferecer um argumento não-circular para eles contestá-los de alguma maneira.

Bibliografia

- Alston, William, 1986. "Epistemic Circularity" *Philosophy and Phenomenological Research*, 47: 1-30.
- Audi, Robert, 1995. "Memorial Justification" *Philosophical Topics*, 23: 251-272.
- Audi, Robert, 1998. *Epistemology*, London: Routledge. (See Chapter 2.)
- BonJour, Laurence, 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BonJour, Laurence, 2002. *Epistemology*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield. (See Chapter 8.)
- Dummett, Michael, 1994. "Testimony and Memory," in Bimal Krishna Matilal and Aridam Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 1-23
- Goldman, Alvin, 1979. "What is Justified Belief?" in George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 1-23
- Goldman, Alvin, 1999. "Internalism Exposed," *The Journal of Philosophy*, 96 (6): 271-293.
- Harman, Gilbert, 1986. *Change in View*, Cambridge, MA: MIT Press. (See Chapter 4.)
- Holland, R.F., 1954. "The Empiricist Theory of Memory," *Mind*, 63: 464-486.
- Huemer, Michael, 1999. "The Problem of Memory Knowledge," *Pacific Philosophical Quarterly*, 80: 346-357.
- Hume, David, 1739. *A Treatise of Human Nature*.
- Lackey, Jennifer, 2005. "Memory as an Epistemically Generative Source," *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (3): 636-658.
- Lackey, Jennifer, 2007. "Why Memory Really is an Epistemically Generative Source: A Reply to Senor," *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (1): 209-219.
- Locke, John, 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*.

- Malcolm, Norman, 1963. "A Definition of Factual Memory," in *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 222-240.
- Martin, C.B., and Deutscher, Max, 1966. "Remembering," *The Philosophical Review*, 75: 161-196.
- McGrath, Matthew, 2007. "Memory and Epistemic Conservatism," *Synthese*, 157: 1-24.
- Plantinga, Alvin, 1993. *Warrant and Proper Function*, New York, NY: Oxford University Press. (See Chapter 3.)
- Reid, Thomas, 1785. *Essays on the Intellectual Powers of Man*.
- Russell, Bertrand, 1921. *The Analysis of Mind*, London: Allen & Unwin Limited.
- Ryle, Gilbert, 1949. *The Concept of Mind*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Schroer, Robert, 2008. "Memory Foundationalism and the Problem of Unforgotten Carelessness," *Pacific Philosophical Quarterly*, 89: 74-85.
- Senor, Thomas D., 1993. "Internalistic Foundationalism and the Justification of Memory Belief," *Synthese*, 94: 353-376.
- , 1995. "Harman, Negative Coherentism, and the Problem of Ongoing Justification," *Philosophia*, 24: 271-294.
- , 2007. "Preserving Preservationism: A Reply to Lackey," *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (1): 199-208.

Outros recursos online

- Filosofia da Memória [Philosophy of Memory], mantido por John Sutton (Macquarie University).
<<http://www.johnsutton.net/Memoryphilosophy.html>>

(III) Imaginação

Autores: Shen-yi Liao e Tamar Gendler.

Tradutor: Jonathas Kilque Villanova

Revisor: Danilo Fraga Dantas

Imaginar é representar sem ter como objetivo representar o modo como as coisas são atualmente, presentemente e do ponto de vista da primeira pessoa. Alguém pode utilizar a imaginação para representar possibilidades outras que não as atuais, para representar outros tempos que não o presente e para representar outras perspectivas que não a sua própria. Diferentemente de perceber e acreditar, imaginar não requer que alguém considere que algo é o caso. Diferentemente de desejar ou antecipar, imaginar não requer querer ou esperar que algo seja o caso.

A imaginação está envolvida em uma ampla variedade de atividades humanas e tem sido estudada a partir de uma ampla gama de perspectivas filosóficas. Filósofos da mente têm examinado o papel da imaginação na leitura mental e no fingimento [*pretense*]. Filósofos da estética têm examinado o papel da imaginação na criação e no engajamento com diferentes tipos de arte. Epistemólogos têm examinado o papel da imaginação em experimentos mentais teóricos e na tomada de decisão prática. Filósofos da linguagem têm examinado o papel da imaginação na ironia e na metáfora.

Devido ao escopo do tópico, este verbete foca exclusivamente nas discussões contemporâneas sobre a imaginação na tradição filosófica anglo-americana. Para um panorama das discussões históricas sobre a imaginação, veja as seções sobre as abordagens pré-século XX e do início do século XX no verbete sobre imagens mentais; para abordagens importantes sobre a imaginação, veja as entradas correspondentes sobre Aristóteles, Thomas Hobbes, David Hume, Immanuel Kant e Gilbert Ryle; para uma investigação histórica mais detalhada e compreensiva, veja Brann 1991; e para uma discussão sofisticada e ampla sobre a imaginação na tradição fenomenológica, veja Casey 2000.

1. A Natureza da Imaginação

Uma variedade de papéis tem sido atribuída à imaginação em diversos domínios da compreensão e atividade humanas (seção 3). Isso não é surpreendente, já que é duvidoso que haja um componente da mente que possa satisfazer todos os papéis atribuídos à imaginação (Kind, 2013). Não obstante, talvez orientados por estes papéis, filósofos têm tentado esclarecer a natureza da imaginação de três maneiras. Primeiramente, filósofos têm tentado desambiguar diferentes sentidos do termo “imaginação” e, em alguns casos, apontar para alguns pontos nucleares em comum entre as diferentes desambiguações (seção 1.1). Em segundo lugar, os filósofos têm oferecido taxonomias parciais para distinguir diferentes tipos de imaginação (seção 1.2). Em terceiro lugar, filósofos têm localizado normas que governam episódios imaginativos paradigmáticos (seção 1.3).

1.1 Variedades da imaginação

Há um consenso geral entre aqueles que trabalham no tema de que o termo “imaginação” é utilizado de maneira muito ampla para permitir uma taxonomia simples. Com efeito, é comum em textos introdutórios começar com uma menção às observações de P.F Strawson em “Imaginação e Percepção”, onde ele escreve:

Os usos e aplicações dos termos “imagem”, “imaginar”, “imaginação” e outros, formam uma família bastante diversa e difusa. Até mesmo essa imagem de uma família parece ser muito limitada. Seria uma questão de mais do que mera dificuldade identificar e listar os membros da família, quanto mais suas relações de paternidade e parentesco. (Strawson, 1970, p. 31)

Esses desafios taxonômicos se estendem às tentativas de caracterização. No capítulo inicial de “*Mimesis como faz de conta*” [*Mimesis as make-believe*] – talvez a monografia contemporânea mais influente sobre imaginação – Kendall Walton desiste da perspectiva de delinear precisamente a noção. Depois de enumerar e distinguir algumas instâncias paradigmáticas de imaginar, ele pergunta:

O que é imaginar? Nós examinamos diversas dimensões ao longo das quais as imaginações podem variar; não deveríamos dizer agora o que elas têm em comum? — sim, se conseguíssemos. Mas eu não consigo. (Walton, 1990, p. 19)

Leslie Stevenson (2003, p. 238) provavelmente realiza a única tentativa recente de um inventário um tanto abrangente dos usos do termo, cobrindo doze das “mais influentes concepções da imaginação” que podem ser encontradas em discussões recentes em “filosofia da mente, estética, ética, poesia e ... religião”.

1.2 Taxonomias da imaginação

Para descrever as variedades de imaginações, filósofos ofereceram taxonomias sobrepostas e parciais.

Algumas taxonomias são meramente descritivas e tendem a ser menos controversas. Por exemplo, Kendall Walton (1990) distingue entre *imaginar espontaneamente* e *deliberadamente* (atos da imaginação que ocorrem com ou sem a direção consciente de alguém); entre *imaginações ocorrentes* e *não-ocorrentes* (atos de imaginação que ocupam ou não ocupam a atenção explícita de alguém); e entre *imaginar socialmente* e *solitariamente* (episódios de imaginação que ocorrem com ou sem a participação conjunta de diversas pessoas).

Uma taxonomia descritiva notável concerne o imaginar *desde o interior* contra *desde o exterior* (Williams 1973; Wollheim 1973; ver Ninan 2016 para uma visão geral). Imaginar a si mesmo sendo Napoleão desde o exterior envolve imaginar a si mesmo em um cenário no qual se é Napoleão. Imaginar a si mesmo sendo Napoleão desde o interior envolve algo mais: a saber, imaginar a si mesmo ocupando a perspectiva de Napoleão. Imaginar desde o interior se dá essencialmente em primeira pessoa, imaginar desde o exterior não. Essa distinção entre dois modos de imaginar é especialmente notável por suas aplicações em experimentos mentais sobre a metafísica da identidade pessoal (Nichols 2008; Ninan 2009; Williams, 1973).

Algumas taxonomias buscam ser mais sistemáticas — buscam cortar a imaginação em suas juntas, por assim dizer — e elas, como se poderia esperar, tendem a ser mais controversas.

Gregory Currie e Ian Ravenscroft (2002) distinguem *imaginação criativa* (combinar ideias de maneiras inesperadas e não convencionais); *imaginação sensória* (experiências perceptivas na ausência dos estímulos apropriados); e o que eles chamam *imaginação recreativa* (uma habilidade de experienciar ou pensar sobre o mundo desde uma perspectiva diferente daquela que a experiência apresenta). Neil Van Leeuwen (2013, 2014) assume uma abordagem similar ao delinear três usos comuns de “imaginação” e seus termos cognatos. Primeiramente, esses termos podem ser usados para referir à *imaginação construtiva*, que concerne o processo de gerar representações mentais. Em segundo lugar, esses termos podem ser utilizados para referir à *imaginação de atitude*, que concerne a atitude proposicional que alguém assume relativamente às representações mentais. Em terceiro lugar, esses termos podem ser utilizados para referir à *imaginação imagética*, que concerne o formato perceptual das representações mentais.

Amy Kind e Peter Kung (2016b) propõem o problema do uso imaginativo — sobre a aparente irreconciliabilidade entre os usos *transcendentes* da imaginação, que permitem que alguém escape ou veja além do mundo como ele é, e os usos *instrutivos* da imaginação, que permitem alguém a aprender sobre o mundo como ele é. Fundamentalmente, Kind e Kung resolvem o problema argumentando que a mesma atitude pode ser aplicada nestes dois usos aparentemente díspares porque os dois usos não diferem em tipo, mas em grau — especificamente, no grau de restrições sobre as imaginações.

Finalmente, variedades de imaginações podem ser classificadas em termos das suas estrutura e conteúdo. Considere os seguintes três tipos de imaginações, cada um ilustrado com um exemplo. Quando alguém *imagina proposicionalmente*, alguém representa para si mesmo que algo é o caso. Então, por exemplo, Julieta poderia imaginar *que Romeu está ao seu lado*. Imaginar neste sentido é estar numa relação mental com uma proposição particular (ver o verbete sobre relatos de atitudes proposicional¹⁶). Quando alguém *imagina objetivamente*, alguém representa para si mesmo uma entidade ou situação real ou fictícia (Yablo 1993; ver também Martin 2002; Noordhof 2002; O’Shaughnessy 2000). Então, por exemplo, Próspero poderia imaginar uma *bolota* ou uma *ninfa* ou *a cidade de Nápoles* ou *uma festa de casamento*. Imaginar neste sentido é

¹⁶ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/prop-attitude-reports/>>.

estar numa relação mental com uma representação de uma entidade (real ou imaginária) ou um estado de coisas. Quando alguém se *imagina x-zendo*¹⁷, ele representa simulativamente para si mesmo alguma espécie de atividade ou experiência (Walton 1990). Então, por exemplo, Ofélia poderia se imaginar *vendo Hamlet* ou *entrando em um convento*. Imaginar neste sentido é estar em uma relação mental em primeira pessoa com algum comportamento ou percepção (real ou imaginário).

1.3 Normas da imaginação

Há normas gerais que governam as operações da imaginação (Gendler 2003).

O *espelhamento* [*mirroring*] se manifesta na medida em que características da situação imaginativa que não foram explicitamente estipuladas são deriváveis via características dos seus análogos do mundo real, ou, de maneira mais geral, na medida em que o conteúdo imaginativo é considerado como governado pelos mesmos tipos de restrições que governam o conteúdo acreditado. Por exemplo, num experimento amplamente discutido, conduzido por Alan Leslie (1994), pede-se para que crianças participem de uma festa do chá imaginária. Quando um experimentador tropeça e “derrama” uma das xícaras (vazias), as crianças consideram a xícara não-virada como “cheia” (no contexto do fingimento) e a xícara virada como “vazia” (em ambos, no contexto e fora do contexto do fingimento). Com efeito, ambos os jogos de faz de conta [*make-believe*] e os engajamentos mais complexos com as artes são governados por *princípios de geração*, de acordo com os quais pistas ou adereços prescrevem imaginações particulares. (Walton, 1990).

O *isolamento* [*quarantining*] é manifesto na medida em que eventos num episódio imaginado ou fingido são compreendidos como tendo efeitos apenas num domínio relevante circunscrito. Assim, por exemplo, a criança engajada na festa do chá de faz de conta não espera que o “derramamento” (imaginário) do “chá” resultará *realmente* em uma mesa molhada, nem uma pessoa que se

¹⁷ N. do T.: na ausência de uma expressão em língua portuguesa correspondente a ‘x-ing’, optamos por ‘x-zendo’. Grosso modo, a expressão faz referência ao imaginar a realização de ações ocorrentes ou de imaginar a si mesmo realizando uma ação.

imagina ganhando na loteria espera que, quando ela visitar o caixa eletrônico, sua conta terá milhões de reais. De maneira mais geral, o isolamento é manifestado na medida em que as proto-crenças e proto-attitudes concernentes a estados de coisas imaginados não são tratados como crenças e attitudes relevantes para orientar a ação no mundo real.

Apesar de episódios imaginativos serem usualmente governados por espelhamento ou isolamento, ambos podem ser violados de maneiras sistemáticas.

O espelhamento cede lugar à *disparidade* [*disparity*] como o resultado de modos em que os conteúdos e o tratamento dos conteúdos imaginários podem diferir daqueles acreditados. O conteúdo imaginado pode ser *incompleto* (por exemplo, pode não haver um fato concreto, na situação de fingimento, de se chá foi derramado na mesa) ou *incoerente* (por exemplo, pode ser que a torradeira sirva, na situação de fingimento, como uma inversor de verdade lógica). E o conteúdo imaginado pode dar origem a respostas discrepantes, mais notavelmente em casos de afeto discrepante - onde, por exemplo, a iminente destruição de toda a vida humana é tratada como divertida em vez de aterrorizante.

O isolamento cede lugar ao *contágio* [*contagion*] quando os conteúdos imaginados acabam desempenhando um papel direto nas attitudes e comportamentos reais (ver também Gendler 2008a, 2008b). Isto é comum em casos de *transmissão afetiva*, onde uma resposta emocional gerada por uma situação imaginada pode restringir o comportamento subsequente. Por exemplo, imaginar algo assustador (como um tigre na cozinha) pode dar origem a hesitação real (tal como relutância em entrar na cozinha). Isto também ocorre em casos de *transmissão cognitiva*, onde o conteúdo imaginado é *pré-ativado* [*primed*] e torna-se mais acessível de maneiras que orientam a percepção e experiência subsequente. Por exemplo, imaginar algum objeto (como uma ovelha) pode tornar mais provável “perceber” tais objetos no ambiente (como confundir uma pedra com um carneiro).

2. Imaginação na Arquitetura Cognitiva

Uma maneira de entender a natureza da imaginação é através da elaboração de distinções, oferecendo taxonomias e elucidando normas reguladoras (seção 1). Outra maneira, talvez mais proeminente, consiste em descobrir, através de uma estrutura amplamente funcionalista, como a imaginação se encaixa com entidades mentais mais bem compreendidas da psicologia popular e da psicologia científica (ver o verbete sobre funcionalismo)¹⁸.

Há duas tarefas relacionadas envolvidas. Primeiramente, filósofos têm usado outras entidades mentais para definir a imaginação por contraste (mas, ver Wiltsher, no prelo, para uma crítica desta abordagem). Para dar um exemplo simplificado, muitos filósofos sustentam que imaginar é como crer, exceto por não motivar ações diretamente. Em segundo lugar, filósofos tem usado outras entidades mentais para compreender os *inputs* e *outputs* da imaginação. Para dar um exemplo simplificado, muitos filósofos sustentam que a imaginação não proporciona outputs para sistemas de produção de ações.

Entre as entidades mentais mais debatidas em discussões contemporâneas sobre imaginação estão as crenças, (seção 2.1), desejos (seção 2.2), imagens mentais (seção 2.3), memória (seção 2.4) e suposição (seção 2.5). A resolução destes debates repousa, em última instância, na medida em que as atitudes imaginativas postuladas podem desempenhar os papéis atribuídos à imaginação a partir de vários domínios do entendimento e atividades humanas (seção 3).

2.1 Imaginação e crença

Crer é tomar algo como sendo o caso ou considerá-lo como verdadeiro (ver o verbete sobre crença¹⁹). Quando alguém diz algo como “o mentiroso crê que suas calças estão em chamas”²⁰, tal pessoa atribui ao sujeito (o mentiroso) uma atitude (crença) com relação a uma proposição (suas calças estão em chamas). Igualmente, quando alguém diz algo como “o mentiroso imagina que suas calças estão em chamas”, esta pessoa atribui ao sujeito (o mentiroso) uma

¹⁸ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/functionalism/>>.

¹⁹ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/belief/>>.

²⁰ N. do R.: A expressão “liar, liar, pants on fire” é uma provocação infantil utilizada para acusar alguém de mentir. É frequentemente expressa em resposta a alguém contando uma mentira.

atitude (imaginar) com relação a uma proposição (suas calças estão em chamas). As similaridades e diferenças entre as atribuições de crenças e de imaginações apontam para similaridades e diferenças entre imaginar e crer.

Imaginar e crer são ambas atitudes cognitivas representacionais. Elas tomam o mesmo tipo de conteúdo: representações que estão em relação inferencial umas com as outras. Na *hipótese do código único*, é a semelhança do formato representacional que fundamenta as similaridades funcionais entre imaginar e crer (Nichols & Stich 2000, 2003; Nichols 2004a). Quanto às suas diferenças, há duas opções principais para distinguir a imaginação da crença. (Sinhbabu, 2016).

A primeira opção caracteriza a diferença em termos normativos. Enquanto a crença intenciona à verdade, a imaginação não (Humberstone, 1992; Shah & Velleman 2005). Se o mentiroso não considerasse como verdade que suas calças estão em chamas, então parece que ele não poderia realmente acreditar que suas calças estão em chamas. Em contraste, mesmo que o mentiroso não considere como verdade que suas calças estão em chamas, ele ainda pode imaginar que suas calças estão em chamas. Enquanto a norma da verdade é constitutiva da atitude de crer, ela não é constitutiva da atitude de imaginar. Em discordância, Neil Sinhababu (2013) argumenta que a norma da verdade não é nem suficiente nem necessária para distinguir imaginar e acreditar.

A segunda opção caracteriza a diferença em termos funcionais. Uma suposta diferença funcional entre imaginação e crença concerne suas conexões características com as ações. Se o mentiroso verdadeiramente crê que suas calças estão em chamas, ele tipicamente buscará extinguir o fogo, por exemplo, jogando água em si mesmo. Em contraste, se o mentiroso meramente imagina que suas calças estão em chamas, ele tipicamente não fará tal coisa. Enquanto a crença produz para o sistema de geração de ações, a imaginação não (Nichols & Stich 2000, 2003). David Velleman (2000) e Tyler Doggett & Andy Egan (2007) apontam para alguns comportamentos específicos de fingimento para desafiar esta maneira de distinguir a imaginação da crença. Velleman argumenta que uma explicação em termos de crenças e desejos para os comportamentos de fingimento de crianças tornam as crianças “melancolicamente não-infantis”. Doggett e Egan argumentam que durante episódios imersivos, comportamentos

de fingimento podem ser diretamente motivados pela imaginação. Em resposta a estes desafios, filósofos tipicamente aceitam que imaginações podem ter um papel orientador ou preparatório na motivação de comportamentos, mas rejeitam que a imaginação tenha *outputs* diretos aos sistemas de produção de ações. (Van Leeuwen, 2009; O'Brien, 2005; Funkhouser & Spaulding, 2009; Everson, 2007; Kind, 2011; Currie & Ravenscroft, 2002).

Outra suposta diferença funcional entre imaginação e crença concerne suas conexões características com emoções. Se o mentiroso verdadeiramente crê que suas calças estão em chamas, então ele genuinamente estará com medo do fogo; mas não se ele estiver meramente imaginando. Enquanto crer evoca emoções genuínas com relação a entidades reais, a imaginação não tem o mesmo efeito (Walton, 1978; 1990; 1997; ver também discussões relativas ao paradoxo das emoções ficcionais no suplemento *Enigmas e Paradoxos da Imaginação e as Artes*²¹). Este debate está entrelaçado com a controvérsia sobre a natureza das emoções (ver verbete sobre emoções²²). Ao rejeitar essa suposta diferença funcional, filósofos tipicamente rejeitam também o cognitivismo estreito [*narrow cognitivism*] sobre emoções (Nichols 2000a; Meskin & Weinberg 2003; Weinberg & Meskin 2005; 2006; Kind 2011; Spaulding, 2015; Carruthers, 2003; 2006).

O consenso atual é de que existe alguma diferença importante entre imaginar e crer. Contudo, há dois desvios deste consenso. Por um lado, alguns filósofos têm apontado para novos fenômenos psicológicos nos quais não é claro se está em jogo a crença ou a imaginação — tais como delírios (Egan, 2008a) e fingimento imersivo [*immersed pretense*] (Schellenber, 2013) — e têm argumentado que a melhor explicação para estes fenômenos sugere que a imaginação e as crenças existem num *continuum*. Respondendo ao argumento do fingimento imersivo, Shen-yi Liao e Tyler Doggett (2014) argumentam que uma arquitetura cognitiva que colapsa atitudes distintas com base em casos fronteiriços é improvável de ser fecunda na explicação de fenômenos psicológicos. Por outro lado, alguns filósofos têm apontado para fenômenos psicológicos familiares, argumentando que a melhor explicação para estes fenômenos diz que a imaginação é, em última instância, redutível à crença. Peter

²¹ N do R.: O suplemento em questão está localizado após a seção 3 deste verbete (seção 4).

²² N do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/emotion/>>.

Langland-Hassan (2012; 2014) argumenta que o fingimento pode ser explicado com referência apenas às crenças — especificamente, crenças sobre contrafactuais. Derek Matravers (2014) argumenta que o engajamento com ficções pode ser explicado sem a referência às imaginações.

2.2 Imaginação e desejo

Desejar é querer que algo seja o caso (ver o verbete sobre desejo²³). Normalmente, a atitude *conativa* do desejo é contrastada com a atitude *cognitiva* da crença em termos de sua direção de ajuste: enquanto a crença visa fazer com que as representações mentais correspondam à forma como o mundo é, o desejo visa fazer com que a forma como o mundo é corresponda às representações mentais de alguém. Considere que, na *hipótese do código único*, existe uma atitude cognitiva imaginativa que é estruturalmente similar à crença. Mas será que há uma atitude imaginativa conativa — chame-a de *imaginação similar ao desejo* [*desire-like imagination*] (Currie, 1997; 2002a; 2002b; 2010; Currie & Ravenscroft 2002), *fazer-desejo* [*make-desire*] (Currie, 1990; Goldman 2006), ou *i-desejo* [*i-desire*] (Doggett & Egan, 2007; 2012) — que é estruturalmente similar ao desejo?

Os debates sobre a relação entre imaginação e desejo estão, como era de se esperar, profundamente entrelaçados com os debates sobre a relação entre imaginação e crença. Um ímpeto para postular atitudes imaginativas conativas vem da motivação comportamental em contextos imaginativos. Tyler Doggett e Andy Egan (2007) argumentam que imaginações cognitivas e conativas produzem, conjuntamente, outputs para o sistema de produção de ações, da mesma maneira que, conjuntamente, as crenças e desejos produzem. Outro ímpeto para a postulação de atitudes imaginativas conativas vem das emoções em contextos imaginativos (ver discussões relacionadas ao paradoxo das emoções ficcionais e o paradoxo da tragédia e do horror no suplemento sobre enigmas e paradoxos da imaginação e as artes). Gregory Currie & Ian Ravenscroft (2002) e Doggett & Egan (2012) argumentam que a melhor explicação para as respostas emocionais das pessoas em relação a personagens fictícios não-existentes exige a postulação de imaginação conativa.

²³ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/desire/>>.

Currie & Ravenscroft (2002), Currie (2010), e Doggett & Egan (2007) argumentam que a melhor explicação para as respostas emocionais aparentemente conflitivas das pessoas em relação à tragédia e ao horror também demandam a postulação de imaginações conativas.

Em virtude do emaranhamento entre os debates, as explicações concorrentes dos mesmos fenômenos também funcionam como argumentos contra a imaginação conativa (Nichols 2004a; 2006b; Meskin & Weinberg, 2003; Weinberg & Meskin, 2005; 2006. Spaulding, 2015; Kind, 2011; Carruthers, 2003; 2006; Funkhouser & Spaulding, 2009; Van Leeuwen, 2011). Adicionalmente, outro argumento contra a imaginação conativa é que diferentes ímpetos demandam diferentes propriedades funcionais conflitantes. Amy Kind (2016b) nota uma tensão entre o argumento da motivação comportamental e o argumento das emoções ficcionais: imaginações conativas devem ser conectadas com a produção de ações para que elas possam explicar os comportamentos de fingimento, mas devem ser desconectadas da produção de ações para que expliquem emoções ficcionais. Similarmente, Shaun Nichols (2004b) nota uma tensão entre o argumento de Currie e Ravenscroft (2002) sobre o paradoxo de emoções ficcionais e o argumento sobre os paradoxos da tragédia e do horror.

2.3 Imaginação, imagética e percepção

Ter uma imagem (meramente) mental é ter uma experiência semelhante à percepção desencadeada por algo que não seja o estímulo externo apropriado; então, por exemplo, alguém poderia evocar “uma imagem no olho da mente ou ... uma melodia passando pela cabeça” na ausência de qualquer objeto ou evento visual ou auditório correspondente (Strawson, 1970, p. 31; ver verbete sobre imagética mental). Enquanto a imaginação *proposicional* é comparada a crenças e desejos, a imaginação *sensorial* ou *imagética* é comparada à percepção (Currie & Ravenscroft 2002). Embora seja possível formar imagens mentais em qualquer uma das modalidades sensoriais, a maior parte da discussão em contextos filosóficos e psicológicos tem se concentrado em imagens visuais.

Em geral, existe um acordo sobre a similaridade entre a fenomenologia da imagética mental e da percepção, que pode ser explicado como uma similaridade em seu conteúdo (Nanay, 2016b; ver, por exemplo, Kind, 2001; Nanay 2015; Noordhof, 2002). Candidatos potenciais para a diferenciação entre imagética mental e percepções incluem intensidade (*Tratado da natureza humana* de Hume; mas ver Kind 2017) voluntariedade (McGinn, 2004; Ichikawa, 2009) e relação causal com objetos relevantes (Noordhof, 2002); contudo, não existe consenso sobre as características que claramente distinguem as duas, em parte devido aos debates correntes sobre percepção (*vide* verbetes sobre *conteúdo da percepção*²⁴ e *problemas epistemológicos da percepção*²⁵).

Qual é a relação entre as imaginações e a imagética mental?

Historicamente, a imagética mental foi considerada como um componente essencial das imaginações. A *phantasia* de Aristóteles, que, por vezes, é traduzida como imaginação, é uma faculdade que produz imagens (*Da Alma*; ver verbete sobre a concepção aristotélica da imaginação²⁶; mas ver Caston, 1996). René Descartes (*Meditações Sobre a Filosofia Primeira*) e David Hume (*Tratado da Natureza Humana*) pensaram, ambos, que imaginar é apenas manter uma imagem mental, ou uma impressão de uma percepção, na mente. Contudo, o enigma de George Berkeley sobre visualizar o invisível (*Três Diálogos entre Hylas e Filonous*) sugere, possivelmente, a existência de uma atitude hipotética não-imagética.

Contra a ortodoxia histórica, a tendência contemporânea é reconhecer que há pelo menos uma espécie de imaginação — imaginação proposicional — que não requer imagética mental. Por exemplo, Kendall Walton simplesmente afirma que “imaginações podem ocorrer sem imagética” (1990, p. 13). Por sua vez, contra a tendência contemporânea, Amy Kind (2001) argumenta que uma explicação baseada em imagética pode explicar três características cruciais da imaginação — direcionamento, natureza ativa e caráter fenomenológico — melhor do que sua contraparte não-imagética. Como uma reconciliação parcial das duas posições, Peter Langland-Hassan (2015) desenvolve uma posição

²⁴ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/perception-contents/>>.

²⁵ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/>>.

²⁶ N. do R.: Os autores se referem ao suplemento *Imaginação* ao verbete *Psicologia Aristotélica*: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psycho/>>.

pluralista na qual existe uma variedade de atitudes imaginativas, incluindo aquelas que assumem um conteúdo híbrido que é parcialmente proposicional e parcialmente sensorial-imagético. (Para uma revisão nuançada deste debate, ver Gregory, 2016, p. 103-106).

Finalmente, a relação entre a imagética mental e a percepção têm implicações potenciais para a conexão entre imaginação e ação. A ortodoxia sobre imaginações proposicionais similares às crenças sustenta que imaginar não proporciona *outputs* diretamente para sistemas de produção de ações (ver, por exemplo, Nanay, 2013). Partindo do pressuposto de que a imaginação imagística é semelhante à percepção em sua inclusão de imagens mentais, alguns filósofos argumentaram por uma conexão direta semelhante entre a imaginação imagística e o sistema de geração de ações (Langland-Hassan, 2015; Nanay, 2016a; Van Leeuwen, 2011, 2016b). Isto é, existem ações imagetivamente orientadas que são análogas às ações perceptualmente orientadas. Por exemplo, Neil Van Leeuwen (2011) argumenta que uma explicação da imaginação que seja rica em imagens pode explicar melhor os comportamentos de pretensão do que seus concorrentes baseados apenas em imaginação proposicional. Além disso, Robert Eamon Briscoe (2008; 2018) argumenta que representações que misturam inputs advindos da percepção e das imagens mentais, os quais ele chama de *fazer-perceber* [*make-perceive*]²⁷, guiam diversas ações cotidianas. Por exemplo, um escultor pode utilizar de uma mistura da percepção visual de uma pedra e de imagética mental de diferentes partes da pedra sendo subtraídas para guiar sua manipulação física da pedra.

2.4 Imaginação e memória

Lembrar, em termos gerais, é representar algo que já não é mais o caso. Na taxonomia padrão, há três tipos de memória. Memória não-declarativa envolve conteúdo mental que não é conscientemente acessível, tal como a memória de alguém de como andar de bicicleta. Memória declarativa semântica envolve conteúdo mental que é proposicional e não é pessoal, tal como a memória de alguém de que Taipei é a capital de Taiwan. Memória declarativa

²⁷ N.do T.: A expressão é um análogo de *make-believe* ou *faz-de-conta* aplicado ao caso de percepções. N. do R.: O mesmo se dá com *fazer-desejo* algumas páginas atrás.

episódica envolve conteúdo mental sobre o próprio passado pessoal de alguém, tal como a memória de alguém do nascimento de seu próprio filho. (ver o verbete sobre Memória²⁸ para uma discussão detalhada desta taxonomia e especialmente o critério da episodicidade). Ao situar a imaginação na arquitetura cognitiva, filósofos têm tipicamente focado nas similaridades e diferenças entre imaginação e memória declarativa episódica.

Há similaridades óbvias entre imaginação e memória: ambas tipicamente envolvem imagética, ambos tipicamente concernem o que não é presentemente o caso, e ambos frequentemente envolvem representações perspectivadas. Thomas Hobbes (*Leviatã*: 2.3) afirma que “imaginação e a memória são uma e a mesma coisa, que, por várias razões têm nomes diferentes”. Ao fazer esta audaz declaração, Hobbes representa uma versão extrema do continuísmo, uma visão na qual a imaginação e a memória se referem ao mesmo mecanismo psicológico.

A ortodoxia sobre imaginação e memória na história da filosofia, contudo, é descontinuísta, uma visão na qual existem diferenças significativas entre imaginação e memória, ainda que haja sobreposições em seus mecanismos psicológicos. Alguns filósofos encontram a distinção em fatores internalistas, tais como a diferença *fenomenológica* entre imaginar e lembrar. Mais popularmente, David Hume buscou distinguir os dois em termos de *vivacidade* — “as ideias da memória são mais fortes e vívidas do que aquelas da imaginação” (*Tratado da Natureza Humana*: 1.3; mas, ver Kind 2017). Outros que adotaram um critério fenomenológico incluem René Descartes, Bertrand Russell e William James (De Brigard, 2017). Outros filósofos encontram a distinção em fatores externalistas, tais como a *conexão causal* que existe entre memórias e o passado, que é ausente na imaginação. Aristóteles usa o critério da conexão causal para distinguir entre imaginação e memória (*Da Alma* 451a2; 451a8-12; ver, De Brigard, 2017). Com efeito, contemporaneamente a ideia de que uma conexão causal é essencial para lembrar é aceita como “senso comum filosófico” (ver o verbete sobre Memória; mas ver também De Brigard, 2014 sobre traços de memória). Enquanto tal, não é surpreendente que o descontinuísmo permaneça a ortodoxia. Como J. O. Urmson (1967, p.83)

²⁸ N. do R.: O verbe da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre memória está disponível neste volume.

audazmente afirma, “uma destas distinções universalmente admitidas é aquela entre memória e imaginação”.

Em anos recentes, dois conjuntos de descobertas das ciências cognitivas deram aos filósofos razões para ir contra o descontinuísmo.

O primeiro conjunto de descobertas diz respeito a distorções e confabulações. A concepção tradicional da memória é que ela funciona como um arquivo: experiências passadas são encapsuladas e armazenadas no arquivo, e lembrar é apenas recuperar passivamente o conteúdo mental encapsulado do arquivo (Robins, 2016). A psicologia comportamental encontrou diversos efeitos que desafiam a adequabilidade empírica da concepção arquivística da memória. Talvez o mais conhecido seja o efeito da desinformação, que ocorre quando um sujeito incorpora informações imprecisas em suas memórias de um evento — até mesmo informações incorretas recebidas após o evento (Loftus, 1979 [1996]).

O segundo conjunto de descobertas diz respeito aos fundamentos psicológicos da “viagem mental no tempo mental” [*mental time-travel*]²⁹ ou as similaridades entre lembrar o passado e imaginar o futuro, que é também conhecido como viagem mental no tempo mental (para uma revisão, ver Schacter et al, 2012). Usando ressonância magnética funcional (fMRI), neurocientistas encontraram uma sobreposição marcante na atividade cerebral de lembrar o passado e imaginar o futuro, o que sugere que os dois processos psicológicos utilizam a mesma rede neural (ver, por exemplo, Addis et al, 2007; Buckner & Carroll, 2007; Gilbert & Wilson, 2007; Schacter et al, 2007; Suddendorf & Corballis, 1997; 2007). A pesquisa neurocientífica é precedida e corroborada por trabalhos da psicologia do desenvolvimento (Atance & O’Neil, 2011) e sobre indivíduos neurodivergentes: por exemplo, o paciente severamente amnésico KC exibe déficits em lembrar do passado e imaginar o futuro (Tulving, 1985), e também exibe déficits com a geração de narrativas ficcionais não pessoais (Rosenbaum et al, 2009). Note que, apesar do contraste entre “lembrar o passado” e “imaginar o futuro”, é questionável se a temporalidade é o contraste central. De fato, alguns filósofos e psicólogos argumentam que a temporalidade é ortogonal à comparação entre imaginação e memória (De Brigard & Gessell 2016; Schacter et al. 2012).

²⁹ N. do R.: Procurei manter a mesma tradução utilizada no verbete sobre memória.

Estes dois conjuntos de descobertas têm dado origem a uma concepção alternativa que vê a memória como essencialmente construtivista, em que lembrar é gerar ativamente conteúdo mental que, mais ou menos, representa o passado. A concepção construtivista da memória está numa posição melhor para explicar por que memórias podem conter distorções e confabulações (mas, para complicações, ver Robins, 2016), e porque a lembrança faz uso das mesmas redes neurais que a imaginação.

Por sua vez, essa virada construtivista na psicologia e filosofia da memória revive o interesse dos filósofos no contínuismo entre a imaginação e a memória. Kourken Michaelian (2016) explicitamente rejeita o critério da conexão causal e defende uma teoria na qual lembrar, assim como imaginar, envolve centralmente a simulação. Karen Shanton e Alvin Goldman (2010) caracterizam a lembrança como uma leitura mental do próprio passado. Felipe De Brigard (2014) caracteriza lembrar como uma instância especial de pensamento hipotético. Robert Hopkins (2018) caracteriza lembrar como uma espécie de imaginar que é controlado pelo passado. No entanto, a interpretação filosófica da pesquisa empírica continua sendo contestada; em discordância, Dorothea Debus (2014, 2016) considera os mesmos conjuntos de descobertas, mas conclui que lembrar e imaginar permanecem tipos mentais distintos.

2.5 Imaginação e suposição

Supor é formar uma representação mental hipotética. Existe um debate altamente controverso sobre se a suposição é contínua com a imaginação, que é também uma atitude hipotética ou se há diferenças suficientes para torná-las descontínuas. Existem duas opções principais para distinguir imaginação e suposição, pela fenomenologia e pela função.

A distinção fenomenológica geralmente se volta à noção de vivacidade: enquanto as imaginações são vívidas, as suposições não são. De fato, é comum encontrar na literatura um contraste entre “meramente supor” e “imaginar vividamente”. Apesar da vivacidade ter sido frequentemente evocada em discussões sobre a imaginação, Amy Kind (2017) baseia-se em considerações empíricas e teóricas para argumentar que essa noção é filosoficamente insustentável. Se isso for correto, então a tentativa de demarcar a imaginação e

a suposição por suas respectivas vivacidades é igualmente insustentável. Mais raramente, outras diferenças fenomenológicas são evocadas: por exemplo, Brian Weatherston (2004) afirma que “suposições podem ser grosseiras [coarse] de uma maneira que imaginações não podem”.

	Imaginação	Suposição
Afeto	Variável	Atípico
Monitoramento	Típico	Típico
Inferência	Típico	Típico
Atualizador	Típico	Atípico
Processos domínio-específicos	Típico	Variável
Elaborador de Roteiro	Variável	Atípico
Inseridor [<i>inputter</i>] (pontual)	Típico	Típico
Inseridor (contínuo)	Típico	Atípico

Tabela 1. Similaridades e diferenças arquitetônicas entre imaginação e suposição (Weinberg & Meskin, 2006).

Houve diversas distinções funcionais atribuídas à descontinuidade entre imaginação e suposição, mas nenhuma alcançou aceitação universal. Richard Moran (1994) afirma que a imaginação tende a dar origem a uma ampla gama de outros estados mentais, incluindo respostas afetivas, ao contrário da suposição. Tmar Szabó Gendler (2000a) afirma que enquanto a tentativa de imaginar algo como o infanticídio feminino ser moralmente correto parece gerar resistência imaginativa, supor isso não gera resistência (ver a discussão sobre resistência imaginativa no suplemento sobre enigmas e paradoxos sobre a imaginação e as artes). Gregory Currie e Ian Ravenscroft (2002) afirmam que a suposição envolve apenas imaginação cognitiva, mas que a imaginação envolve ambas a imaginação conativa e a cognitiva. Alvin Goldman afirma que a *imaginação suposicional* envolve supor que um conteúdo particular é o caso (por exemplo, supor que eu estou exaltado), mas *imaginação enativa* envolve “a enação ou a tentativa de enação a própria exaltação” (2006, p. 47–48, *italicos omitidos*). Tyler Doggett e Andy Egan (2007) afirmam que a imaginação tende a motivar ações simuladas, mas a suposição não tende. Na síntese de Jonathan Weinberg e

Aaron Meskin (2006), enquanto há poucas similaridades funcionais, há muito mais diferenças funcionais entre a imaginação e a suposição (tabela 1).

Existem debates em curso sobre supostas distinções funcionais específicas e sobre se as distinções funcionais são numerosas ou fundamentais o suficiente para garantir ou não o continuísmo. Com efeito, permanece disputável quais os filósofos contam como continuístas e quais filósofos contam como descontinuístas (para algumas amostras de taxonomias, ver Arcangeli, 2017; Balcerak Jackson, 2016; Kind, 2013).

3. Papéis da Imaginação

Grande parte da discussão contemporânea sobre a imaginação tem se centrado em papéis específicos que se diz que a imaginação desempenha em vários domínios da compreensão e atividade humana. Entre os mais amplamente discutidos estão o papel da imaginação na compreensão de outras mentes (seção 3.1), na realização e reconhecimento de fingimento (seção 3.2), na caracterização da psicopatologia (seção 3.3), no envolvimento com as artes (seção 3.4), no pensamento criativo (seção 3.5), na aquisição de conhecimento sobre possibilidades (seção 3.6) e na interpretação da linguagem figurativa (seção 3.7).

A variedade de papéis atribuídos à imaginação, por sua vez, fornece um guia para discussões sobre a natureza da imaginação (seção 1) e seu lugar na arquitetura cognitiva (seção 2).

3.1 Leitura mental

Leitura mental é a atividade de atribuir estados mentais a si mesmo e aos outros, e de prever e explicar o comportamento com base nessas atribuições. Discussões sobre leitura mental nos anos 1990 eram frequentemente enquadradas como debates entre “teoria-teoria” — que sustenta que a atribuição de estados mentais aos outros é guiada pela aplicação de alguma teoria (tácita) de psicologia popular [*folk psychology*]³⁰ — e a “teoria da

³⁰ N. do R.: “Psicologia popular” seria aquela que explica o comportamento de sujeitos em termos de atitudes proposicionais como crença e desejo.

simulação” — que sustenta que a atribuição de estados mentais é guiada por um processo de replicar ou emular os estados mentais (aparentes) do alvo, talvez através de mecanismos envolvendo a imaginação. (Coleções de artigos influentes sobre este debate incluem Carruthers & Smith (eds.) 1996; Davies & Stone (eds.) 1995a; 1995b). Em anos recentes, proponentes de ambos os lados têm convergido a um terreno comum, permitindo que ambas, teoria e simulação, desempenhem algum papel na atribuição de estados mentais a outros (ver Carruthers, 2003; Goldman, 2006; Nichols & Stich, 2003). Muitas de tais explicações *híbridas* incluem um papel para a imaginação.

Nas visões de *teoria-teoria*, a leitura mental envolve a aplicação de alguma teoria psicológica popular (tácita) que permite o sujeito fazer predições e oferecer explicações sobre as crenças e comportamentos do alvo. Em versões puras de tais perspectivas, a imaginação não desempenha nenhum papel especial na atribuição de estados mentais a outros. (Para uma revisão da teoria-teoria, ver o verbete sobre psicologia popular como uma teoria³¹).

Nas visões de *teoria da simulação*, a leitura mental envolve simular os estados mentais do alvo de modo a explorar as similaridades entre as capacidades de processamento do sujeito e do alvo. É esta simulação que permite que o sujeito faça predições e ofereça explicações das crenças e comportamentos do alvo. (Para artigos iniciais, ver Goldman, 1989; Gordon, 1986; Heal, 1986; para dissidências recentes, ver, por exemplo, Carruthers, 2009; Gallagher, 2007; Saxe, 2005; 2009; para uma revisão da teoria da simulação, ver o verbete sobre psicologia popular como uma simulação mental³²).

Versões tradicionais da teoria da simulação geralmente descrevem a simulação utilizando expressões como “colocar-se imaginativamente no lugar do outro”. Como essa metáfora é compreendida depende da perspectiva específica. (Uma coleção de artigos explorando várias versões da teoria da simulação podem ser encontrados em Dokic & Proust (Eds.) 2002). Em diversas perspectivas, assume-se que a projeção envolve o sujeito imaginativamente executando processos mentais “offline” que são diretamente análogos aqueles executados “online” pelo alvo (por exemplo, Goldman, 1989). Enquanto os

³¹ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/>>.

³² N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-simulation/>>.

processos mentais “online” são genuínos, os processos mentais “offline” são meramente imaginados. Por exemplo, um alvo que está decidindo se come um sushi de almoço está executando seus processos de tomada de decisão “online”; e um sujeito que está simulando os processos de tomada de decisão do alvo está executando processos análogos “offline” — em parte, imaginando os estados mentais relevantes do alvo. Estudos empíricos recentes em psicologia têm explorado a acurácia de tais projeções (Markman, Klein & Suhr (Eds.), 2009, seção V; Saxe, 2005; 2006; 2009).

Apesar da tendência das perspectivas simulacionistas clássicas a assumir que o processo de simulação é, ao menos em princípio, acessível à consciência, várias perspectivas recentes no estilo simulacionista apelam para evidências neurocientíficas que sugerem que pelo menos alguns processos de simulação ocorrem completamente inconscientemente. Em tais explicações sobre a leitura mental, nenhum papel especial é desempenhado pela imaginação consciente (ver, Goldman, 2009; Saxe, 2009).

Muitas perspectivas contemporâneas sobre leitura mental são perspectivas da *teoria híbrida*, de acordo com a qual ambos a teorização e a simulação desempenham um papel na compreensão dos estados mentais alheios. Alvin Goldman (2006), por exemplo, argumenta que enquanto a leitura mental é primariamente o produto da simulação, a teorização também desempenha um papel em alguns casos. Muitas discussões recentes têm endossado visões híbridas desta espécie, com mais ou menos peso atribuído a cada componente em casos particulares (ver Carruthers, 2003; Nichols & Stich, 2003).

Muitos filósofos têm sugerido que os mecanismos subjacentes às capacidades dos sujeitos em se engajar em leitura mental são aqueles que habilitam o engajamento em comportamentos de fingimento (Currie & Ravenscroft, 2002; Goldman, 2006; Nichols & Stich, 2003; para uma revisão das discussões recentes, ver Carruthers, 2009). De acordo com tais perspectivas, se envolver em pretensão envolve assumir imaginativamente perspectivas diferentes da própria, e a habilidade de fazer isso habilmente pode depender — e contribuir — para a capacidade de entender essas perspectivas alternativas (consulte a entrada sobre empatia). Parcialmente, à luz dessas considerações, a relativa ausência de comportamento de fingimento em crianças com distúrbios

no espectro autista é tomada como evidência para um vínculo entre habilidade de fingir e a empatia.

3.2 Fingimento

Fingimento é uma atividade que ocorre durante diversas circunstâncias, tais como quando uma criança faz de conta, quando criminosos enganam e quando atores atuam (Langland-Hassan, 2014). Apesar de “imaginar” e “fingir” terem sido usados intercambiavelmente (Ryle, 1949), nesta seção nós utilizaremos “imaginação” para referir a um estado mental de alguém e “fingir” para referir às ações de alguém no mundo.

Diferentes teorias sobre fingimento discordam fundamentalmente sobre o que é fingir (ver, Liao & Gendler, 2011 para uma revisão). Conseqüentemente, elas também discordam sobre os estados mentais que habilitam alguém a fingir. Teorias *metarrepresentacionais* sustentam que participar do jogo de faz de conta requer o conceito inato do estado mental de fingir (Baron-Cohen, Leslie & Frith, 1985; Friedman, 2013; Friedman & Leslie, 2007; Leslie, 1987; 1994). Fingir é representar as próprias representações sob o conceito de fingimento. Teorias *comportamentalistas* [*behavioristas*] sustentam que o engajamento em jogos de fingimento requer um processo de se-comportar-como-se (Harris 1994; 2000; Harris & Kavanaugh, 1993; Jarrold et al, 1994; Lillard & Flavell 1992; Nichols & Stich, 2003; Perner, 1991; Rakoczy, Tomasello & Striano, 2004; Stich & Tarzia, 2015). Diferentes teorias comportamentalistas explicam o se-comportar-como-se de diferentes maneiras, mas todas buscam fornecer uma explicação do fingimento sem recorrer ao conceito inato do estado mental de fingir.

Teorias filosóficas e psicológicas têm buscado explicar ambos, a performance de fingir e o reconhecimento do fingimento, especialmente no que diz respeito às evidências da psicologia do desenvolvimento (para uma revisão ver, Lillard, 2001). Do lado da performance, crianças em uma trajetória desenvolvimental normal exibem indícios iniciais de brincadeiras de fingimento em torno dos 15 meses; se engajam em brincadeiras explicitamente orientadas por adereços aos 24 meses; e se engajam em brincadeiras conjuntas sofisticadas e com adereços aos 36 meses (Harris, 2000; Perner, Baker & Hutton, 1994; Piaget, 1945[1951]). Do lado do reconhecimento, crianças numa

trajetória desenvolvimental normal distinguem fingimento e realidade através de sinais comportamentais instintivos em torno dos 15-18 meses; e começam a distingui-los através de indícios de comportamentos convencionais a partir dos 36 meses em diante (Friedman et al, 2010; Lillard & Witherington, 2004; Onishi & Baillargeon, 2005; Onishi, Baillargeon & Leslie, 2007; Richert & Lillard, 2004).

Não é surpreendente que o debate entre as teorias sobre fingimento frequentemente se baseie em interpretações de evidências empíricas. Por exemplo, Ori Friedman e Alan Leslie (2007) argumentam que teorias comportamentais não conseguem lidar com o fato de crianças com 15 meses de idade conseguirem reconhecer brincadeiras de fingimento e sua normatividade (Baillargeon, Scott & He, 2010). Especificamente, eles argumentam que as teorias comportamentais não oferecem explicações diretas deste desenvolvimento precoce do reconhecimento de fingimento e incorretamente predizem que crianças sistematicamente confundam outros atos de se-comportar-como-se — tais como aquele advindos de crenças falsas — com atividades de fingimento. Em resposta, Stephen Stich e Joshua Tarzia (2015) reconheceram estes problemas nas teorias comportamentalistas anteriores e desenvolveram uma nova teoria comportamentalista, que supostamente explica a totalidade das evidências empíricas melhor que as rivais *metarrepresentacionais*. Importaneamente, Stich e Tarzia argumentam que sua proposta pode explicar melhor os achados empíricos de Angeline Lillard (1993), de que crianças pequenas não precisam atribuir conceitos mentais às outras pessoas, tais como fingir, para que possam compreendê-las como fingindo.

O debate sobre as teorias da pretensão tem implicações para o papel da imaginação no fingimento. Teorias comportamentalistas tendem a tomar a imaginação como essencial na explicação da performance do fingimento; teorias metarrepresentacionais tendem a não tomar a imaginação como essencial. (No entanto, podemos argumentar, o conceito mental inato de fingir postulado pelas teorias metarrepresentacionais desempenha funções semelhantes. Consulte a discussão do mecanismo de desacoplamento de Nichols e Stich (2000), que se baseia explicitamente em Leslie (1987). Currie e Ravenscroft (2002) apresentam uma teoria amplamente behaviorista da pretensão que não requer imaginação.) Especificamente, na maioria das teorias comportamentalistas, a imaginação é

essencial para guiar as elaborações de episódios de fingimento, especialmente através de comportamentos (Picciuti & Carruthers, 2016; Stich & Tarzia, 2015).

Mais recentemente, Peter Langland-Hassan (2012; 2014) desenvolveu uma teoria que visa explicar o comportamento de fingimento e o seu reconhecimento sem o apelo à metarrepresentação ou à imaginação. Langland-Hassan argumenta que comportamentos de fingimento podem ser adequadamente explicados por crenças, desejos e intenções — incluindo as crenças em contrafactuais; e que a diferença entre o fingimento e a sinceridade, em geral, pode ser adequadamente caracterizada em termos das crenças, intenções e desejos de uma pessoa. Enquanto Langland-Hassan não nega que o fingimento seja, em certo sentido, uma atividade imaginativa, ele argumenta que nós não precisamos postular um componente *sui generis* na mente para explicar esta atividade.

3.3 Psicopatologia

O autismo e os delírios têm sido — com muita controvérsia — caracterizados como enfermidades da imaginação. Isto é, argumenta-se que os padrões atípicos de cognição e comportamento associados com cada psicopatologia resultam de funções atípicas da imaginação.

O *autismo* pode ser caracterizado em termos de uma tríade de atipicidades frequentemente referidas à “tríade de Wing”: problemas na competência social típica, comunicação e imaginação (Happé, 1994; Wing & Gould, 1979). O aspecto imaginativo do autismo interage com outros papéis proeminentes da imaginação, nomeadamente a leitura mental, o fingimento e o engajamento com as artes (Carruthers, 2009). Crianças com autismo não se engajam em brincadeiras de fingimento espontaneamente do mesmo modo que crianças com desenvolvimento típico, em vez disso elas se envolvem em atividades repetitivas e por vezes obsessivas; e adultos com autismo frequentemente mostram pouco interesse em ficção (Carpentes, Tomasello & Striano, 2005; Happé, 1994; Rogers, Cook & Meryl, 2005; Wing & Gould, 1979). O grau em que um déficit imaginativo é implicado no autismo permanece uma matéria de considerável debate. Mais radicalmente, Gregory Currie e Ian Ravenscroft (2002) argumentam que, com relação à tríade de Wing, problemas

em competências sociais típicas e em comunicação são enraizados na inabilidade de se envolver em atividades imaginativas.

Delírios podem ser caracterizados como representações mentais semelhantes a crenças que manifestam um grau incomum de desconexão da realidade (Bortolotti & Miyazono 2015). Exemplos particularmente surpreendentes incluem os delírios de Capgras e Cotard. No primeiro, o paciente toma seus amigos e família como tendo sido substituídos por impostores; no segundo, o paciente toma a si mesmo como estando morto. Exemplos mais mundanos podem incluir casos ordinários de autoengano.

Uma abordagem sobre os delírios os caracteriza como crenças que são disfuncionais em seu conteúdo ou formação. (Para uma coleção representativa de artigos que apresentam e criticam essa perspectiva, ver Coltheart & Davies, 2000). No entanto, outra abordagem dos delírios os caracteriza como disfunções das imaginações. Currie e Ravenscroft (2002, p. 170-175) argumentam que os delírios são imaginações que são mal identificadas pelo sujeito como crenças. Tamar Szabó Gendler (2007) argumenta que, em casos de delírios e autoengano, as imaginações desempenham um papel na arquitetura cognitiva de alguém similar àquele tipicamente desempenhado pelas crenças. Andy Egan (2008a) argumenta similarmente que os estados mentais envolvidos em delírios são similares às crenças (na sua conexão com comportamentos e inferências) e similares às imaginações (em sua circunscrição); contudo, ele argumenta que estas similaridades funcionais sugerem a necessidade de postular uma atitude intermediária chamada *cimaginação* [*bimagination*]³³.

3.4 Engajamento com as artes

Há uma arraigada conexão histórica entre a imaginação e as artes. Ambos, David Hume e Immanuel Kant evocam centralmente a imaginação em suas explorações dos fenômenos estéticos (embora de maneiras radicalmente diferentes; ver o verbete sobre a estética de Hume³⁴ e a estética de Kant³⁵). R. G.

³³ N do R.: A palavra 'cimaginação' é formada da contração das palavras 'crença' e 'imaginação'. Similarmente, em inglês, com 'bimagination', 'belief', and 'imagination'.

³⁴ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/hume-aesthetics/>>.

³⁵ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/kant-aesthetics/>>.

Collingwood (1938) define a arte como uma expressão imaginativa do sentimento (Wiltsher, 2018; ver o verbete sobre a estética de Collingwood³⁶). Roger Scruton (1974) desenvolve uma perspectiva wittgensteiniana da imaginação e atribui a ela um papel central na experiência estética e no juízo estético.

Na filosofia contemporânea, a teoria mais proeminente sobre o papel da imaginação no engajamento com as artes é apresentada no livro “*Mimesis como faz de conta*” de Kendall Walton (1990). (Apesar de Walton utilizar “ficções” como um termo técnico para se referir aos trabalhos artísticos, sua concepção das artes é suficientemente ampla para incluir tanto trabalhos intelectuais como os pouco sofisticados; populares e obscuros; uma variedade de artes específicas tais como poesia e videogames; e — como Stacie Friend (2008) clarifica — trabalhos ficcionais e não-ficcionais). O *insight* central de Walton é que o engajamento com as artes é fundamentalmente similar ao jogo infantil de faz de conta. Quando alguém se engaja numa obra, usa-a tal como um adereço em um jogo de faz de conta. Como adereços, as obras produzem prescrições para imaginações. Essas prescrições também determinam os conteúdos representacionais das obras (isto é, a “ficcionalidade” ou o que é verdadeiro num mundo ficcional). Quando alguém corretamente se engaja com uma obra, imagina-se o conteúdo representacional tal como prescrito.

De todas as artes, é o engajamento com as narrativas que os filósofos têm explorado mais de perto em conjunção com a imaginação (para uma revisão, ver Stock, 2013). Gregory Currie (1990) oferece uma perspectiva sobre a imaginação e a ficção, e Peter Lamarque e Stein Haugom Olsen (1996) discutem especificamente a literatura. Com efeito, este programa de pesquisa — apesar das muitas críticas à teoria de Walton — permanece ativo até hoje (ver, por exemplo, os artigos em Nichols, 2006b). Por exemplo, Kathleen Stock (2017) argumenta que um tipo específico de imaginação proposicional é essencial para o engajamento com ficções. Em dissidência, Derek Matravers (2014) argumenta, contra Walton, que a imaginação não é essencial para o engajamento com ficções.

Filósofos também tem feito muito para articular a conexão entre a imaginação e o engajamento com a música (ver o verbete sobre filosofia da

³⁶ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/collingwood-aesthetics/>>.

música³⁷; ver também Trivedi, 2011). Alguns filósofos focam nos pontos em comum entre o engajamento com narrativas e o engajamento com a música. Por exemplo, apesar de Walton (1990; 1994a; 1999) reconhecer que mundos ficcionais da música são muito mais indeterminados do que os das narrativas, ele sustenta que o mesmo tipo de imaginação usado na experiência de narrativas é também usado na experiência de vários elementos da música, tais como imaginar a continuidade entre movimentos e imaginar o sentimento de tensão musical. Similarmente, Andrew Kania (2015) argumenta que a experiência do espaço musical e do movimento é algo imaginativo tal como nossa experiência de narrativas ficcionais. Outros filósofos traçam paralelos entre o engajamento com a música e outras atividades imaginativas, especificamente a compreensão de outras mentes (Seção 3.1) e a interpretação de metáforas (seção 3.7). Como um exemplo do primeiro, Jerrold Levinson (1996) argumenta que a melhor explicação da expressividade musical requer que os ouvintes experienciem a música imaginativamente — especificamente, imaginando uma persona expressando emoções através da música. Como um exemplo do segundo caso, Scruton (1997) argumenta que a experiência musical é informada por conceitos especiais aplicados metaforicamente e, assim, a percepção imaginativa é necessária para a compreensão musical (mas, para uma crítica, ver Budd, 2003; ver também De Clercq, 2007 e Kania, 2015). Stephen Davies (2005; 2011) e Peter Kivy (2002) notavelmente criticam as perspectivas imaginativas do engajamento com a música por motivos empíricos e teóricos.

Outras perspectivas imaginativas do engajamento com as artes podem ser encontradas nos verbetes sobre filosofia do filme³⁸ e filosofia da dança³⁹. Com efeito, a significância estética da imaginação se estende para além das artes; filósofos da estética reconhecem o papel da imaginação na apreciação da natureza (Brady, 1998) e na apreciação de objetos mundanos, eventos e atividades (ver o verbete sobre estética do cotidiano⁴⁰).

³⁷ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/music/>>.

³⁸ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/film/>>.

³⁹ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/dance/>>.

⁴⁰ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-of-everyday/>>.

Os filósofos têm buscado esclarecer o papel da imaginação no engajamento com as artes ao focar em diversos enigmas e paradoxos na vizinhança. O *enigma da resistência imaginativa* explora as aparentes limitações no que pode ser imaginado durante o engajamento com as artes e, de modo relacionado, o que pode ser ficcionalizado em obras de artes. O *paradoxo da resposta emocional às ficções* (popularmente conhecida como “paradoxo da ficção”) examina as similaridades psicológicas e normativas entre respostas afetivas incitadas por imaginações versus respostas afetivas incitadas por atitudes direcionadas à realidade. O *paradoxo da tragédia* e o *paradoxo do horror* examinam as diferenças psicológicas e normativas entre respostas afetivas incitadas por imaginações versus respostas afetivas incitadas por atitudes direcionadas à realidade. Enfim, o *enigma da persuasão moral* é concernente aos outputs do mundo real do engajamento imaginativo com as obras de artes; especificamente, se (e como) as obras de arte podem educar ou corromper moralmente. Para mais detalhes sobre cada uma destes fenômenos artísticos, veja o suplemento sobre enigmas e paradoxos da imaginação e as artes.

3.5 Criatividade

A ideia de que a imaginação desempenha um papel central em processos criativos remonta a Immanuel Kant (*Crítica da Razão Pura*), que considera a genialidade artística como um caso paradigmático de criatividade. Na perspectiva de Kant, quando a imaginação se dirige para a estética, ela pode se engajar num jogo livre para além da compreensão disponível para o sujeito. A imaginação irrestrita pode, então, pegar materiais brutos e produzir outputs que transcendem os conceitos possuídos pelo sujeito.

Enquanto a caracterização precisa da criatividade permanece controversa (ver, Gaut & Kieran, 2018; Paul & Kaufman, 2014), filósofos contemporâneos tipicamente concebem-na de maneira mais abrangente do que Kant. Adicionalmente aos processos criativos no reino estético, eles também consideram processos criativos, por exemplo, nas “ciências, construção, negócios, tecnologia, vida organizacional e atividades cotidianas” (Gaut, 2010, p. 1034; ver também, Stokes, 2011). Como um exemplo, Michael Polanyi (1966)

atribui à imaginação um papel central no esforço da descoberta científica através do refinamento e estreitando o espaço de soluções para problemas científicos em aberto (ver Stokes, 2016, p. 252-256). E, adicionalmente, ao processo criativo de gênios, filósofos contemporâneos também consideram o processo criativo de pessoas ordinárias.

Com este escopo ampliado, filósofos contemporâneos têm seguido o exemplo de Kant na exploração do papel da imaginação na criatividade (para uma visão geral, ver Stokes 2016). Berys Gaut (2003) e Dustin Stokes (2014) argumentam que duas características da imaginação — a ausência de um direcionamento à verdade e sua dissociação da ação — fazem-na especialmente adequada para o processo criativo. Peter Carruthers (2002) argumenta que os mesmos recursos cognitivos, incluindo os da imaginação, subjazem às brincadeiras de faz de conta das crianças e o pensamento criativo dos adultos. Especificamente, Carruthers levanta a hipótese de que a brincadeira infantil se desenvolveu evolutivamente como uma precursora das práticas do pensamento criativo em adultos.

Há dois pontos de desacordo sobre o papel da imaginação nos processos criativos. Primeiramente, filósofos discordam sobre a natureza e a força da conexão entre imaginação e criatividade. Kant considera a imaginação como sendo constitutiva da criatividade: o que torna um processo criativo é a participação da imaginação visando ao estético (ver também, Hills & Bird, no prelo). Gaut e Stokes, em contraste, pensam que há apenas uma conexão causal imperfeita entre imaginação e criatividade: enquanto a imaginação é útil para os processos criativos, há processos criativos que não envolvem imaginação e há imaginações que não são criativas (ver também Beaney, 2005). Em segundo lugar, filósofos discordam sobre o tipo de imaginação envolvido em processos criativos. Ao levantar a hipótese de uma causa evolucionária comum, Carruthers sugere que a mesma capacidade imaginativa está envolvida no fingimento e na criatividade. Por contraste, talvez fazendo eco à distinção de Kant de imaginação produtiva e reprodutiva, Currie e Ravenscroft (2002) distinguem nitidamente a imaginação recreativa, que está envolvida no fingimento e na leitura de mentes, da imaginação criativa.

3.6 Conhecimento

A imaginação desempenha um papel na aquisição de conhecimento. Muitos argumentos filosóficos recorrem a imaginação quando eles apelam para o conhecimento modal metafísico (ver o verbete sobre epistemologia da modalidade⁴¹; os artigos selecionados por Gendler & Hawthorne, 2002 e, para visões gerais, Kung, 2016 e Strohminger & Yli-Vakkuri, 2017). O tipo de experimentos mentais que são regularmente usados na teorização científica também é plausivelmente baseado em capacidades imaginativas (ver o verbete sobre experimentos mentais⁴²). Como já foi discutido, pessoas utilizam a imaginação para compreender a perspectiva de outros (seção 3.1). Além disso, pessoas frequentemente realizam decisões através de pensamentos sobre contrafactuais, ou o que aconteceria se as coisas fossem diferentes do que elas são de fato (ver os verbetes sobre causalção contrafactual⁴³ e condicionais contrafactuais⁴⁴). Contudo, o fenômeno da experiência transformativa tem recentemente posto em questão quais tipos de cenários imaginários são verdadeiramente acessíveis epistemicamente. (Para uma coleção representativa de artigos que explora diferentes papéis epistêmicos da imaginação, ver Kind & Kung, 2016a).

De modo geral, experimentos mentais utilizam cenários imaginários para obter respostas que (idealmente) garantem às pessoas conhecimento de possibilidades. Um tipo especial, mas proeminente, de experimento mental em filosofia diz respeito à ligação entre imaginação, concebibilidade e possibilidade metafísica. René Descartes famosamente ofereceu um *argumento modal* na *Sexta Meditação*, raciocinando, partindo do fato de que ele podia clara e distintamente conceber sua mente e seu corpo como distintos para concluir que existe uma real distinção entre eles. A atual prevalência de argumentos modais

⁴¹ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/>>.

⁴² N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/>>.

⁴³ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/causation-counterfactual/>>.

⁴⁴ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/conditionals/>>. A descrição que os autores dão destes últimos verbetes não me pareceram bater completamente com os verbetes, mas esses são os links que estavam disponíveis no documento original.

similares pode ser verificada nos verbetes sobre *zumbis*⁴⁵ e *dualismo*⁴⁶. Todos estes argumentos modais se baseiam, de alguma maneira, na ideia de que o que alguém consegue imaginar funciona como um guia falível e corrigível do que é realmente possível no sentido mais amplo.

Os pessimistas, notavelmente Peter Van Inwagen (1998, p. 70) duvidam que a imaginação possa nos dar uma compreensão acurada de cenários que são “remotos dos negócios práticos da vida cotidiana”, tais como aqueles mencionados pelos argumentos modais filosóficos. Os otimistas geralmente consideram como certo que há alguma conexão entre a imaginação e o conhecimento modal metafísico, mas se concentram em entender onde está a conexão imperfeita, como quando alguém (aparentemente) imagina o impossível. Para dar apenas alguns exemplos, Saul Kripke (1972 [1980]), Stephen Yablo (1993), David Chalmers (2002), Dominic Gregory (2004), Timothy Williamson (2007; 2016), Peter Kung (2010) e Magdalena Balcerak Jackson (2018), desenvolveram, cada um, uma abordagem distinta para esta tarefa. Por exemplo, Kripke adota uma abordagem de redescrição para modelar (alguns) erros modais: em alguns casos, em que alguém está aparentemente imaginando o impossível, de fato, ele está imaginando um cenário possível, mas erroneamente o interpretando como um cenário impossível. Neste diagnóstico, em tais casos, o erro não reside nas capacidades imaginativas, mas nas capacidades de alguém de descrever suas próprias imaginações.

Outros experimentos mentais possuem um escopo mais restrito; por exemplo, experimentos mentais científicos se destinam a permitir que as pessoas explorem possibilidades nômicas. Galileu (*Sobre o Movimento*) famosamente ofereceu um experimento mental que refuta a teoria aristotélica do movimento, que prediz que objetos mais pesados caem mais rapidamente. Em seu experimento mental, Galileu pede às pessoas que imaginem uma composição de um objeto leve e um objeto pesado caindo em comparação com apenas o objeto pesado. Quando alguém realiza o experimento mental — isto é, quando alguém pensa sobre o ponto inicial do cenário imaginário — percebe-se

⁴⁵ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/zombies/#ConcArguForPossZomb>>. O link disponibilizado vai diretamente para a terceira seção do verbete, sobre o argumento dos zumbis.

⁴⁶ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/dualism/#ModArg>>. O link disponibilizado vai diretamente para a seção 4.3 do verbete, sobre os argumentos modais.

uma incoerência na teoria aristotélica: por um lado, ela deveria prever que o composto deveria cair mais devagar porque o objeto leve iria desacelerar a queda do objeto mais pesado; por outro lado, ela deveria prever também que o composto cairia mais rapidamente porque o composto é mais pesado do que o objeto pesado sozinho. Enquanto é incontroverso que a imaginação é central para os experimentos mentais, permanece o debate sobre se a imaginação pode ser evocada no contexto de justificação (Gendler, 2000b; Williamson, 2016) ou se apenas no contexto de descoberta (Norton, 1991; 1996; Spaulding, 2016).

O papel da imaginação em raciocínios contrafactuais — e, em particular, na questão acerca do que tende a ser considerado constante quando alguém contempla cenário contrafactuais — tem sido explorada em detalhes nos trabalhos filosóficos e psicológicos recentes (Byrne, 2005; Williamson, 2005; 2007; 2016). Williamson sugere que:

Quando nós consideramos o que teria ocorrido se tal-e-tal tivesse sido o caso, nós frequentemente não conseguimos fazê-lo sem imaginar que tal-e-tal é o caso e deixar as coisas correrem a partir daí. (2005, p. 19)

É a imaginação que nos deixa passar dos antecedentes dos contrafactuais aos seus consequentes. Williamson (2016) argumenta que nossas imaginações evoluíram para serem adequadamente restringidas, de modo que o raciocínio contrafactual possa conferir conhecimento. Com efeito, ele argumenta que se alguém fosse cético sobre o ganho de conhecimento a partir de tais processos de raciocínio hipotético, então esta pessoa seria forçada a ser (de maneira implausível) cética sobre muitos dos raciocínios sobre o que é atual. Desenvolvendo uma ideia antecipada por Williamson (2007), Margo Strohminger e Juhani Yli-Vakkuri (no prelo) argumentam que os mesmos mecanismos imaginativos capazes de produzir conhecimento metafísico modal são capazes de produzir conhecimentos sobre outras modalidades restritas, tais como modalidade nômica e prática. Paralelamente, Amy Kind (2016c; 2018) argumenta que imaginações podem conferir conhecimento quando elas são orientadas por restrições sensíveis à realidade, de maneira similar às simulações computacionais.

Pensar sobre contrafactuais é apenas uma das maneiras em que a imaginação pode influenciar nas tomadas de decisão mundanas. Neil Van

Leeuwen (2011; 2016a; 2016b) e Bence Nanay (2016a) começaram recentemente a discutir sobre a conexão entre a imaginação e ações via tomada de decisão. Apesar de nenhum dos autores focar no status epistêmico da imaginação, suas perspectivas sobre tomada de decisão parecem sugerir que a imaginação é utilizada para adquirir conhecimento prático sobre a probabilidade e o valor dos possíveis resultados das ações.

Ao mesmo tempo, a discussão recentemente proeminente sobre experiências transformadoras questiona até que ponto a imaginação pode ser epistemicamente útil para tomar decisões que alteram a vida. L. A. Paul (2014; 2015; 2018; ver também Jackson 1982; 1986; Lewis, 1988) argumentam que alguns tipos de conhecimento — especialmente conhecimento *de se* — são inacessíveis através da imaginação; apenas experiências atuais podem conferir estes tipos de conhecimentos. Por exemplo, uma pessoa não pode realmente saber se ela quer se tornar um pai sem a experiência de ser um pai, porque a paternidade em si mesma pode transformar os valores de alguém. Se alguém não pode razoavelmente imaginar a si mesmo com valores radicalmente diferentes, então plausivelmente não se pode imaginar apropriadamente os valores associados com os resultados das próprias ações. Como tal, apesar de seu valor epistêmico em contextos ordinários, as imaginações podem não ajudar na tomada de decisões que alteram a vida.

3.7 Linguagem figurativa

Por fim, a imaginação pode desempenhar um papel na interpretação da linguagem figurada. O papel exato atribuído à imaginação varia muito de teoria para teoria. Em parte, essa variação surgiu de um debate de longa data na filosofia da linguagem sobre a divisão entre linguagem literal e linguagem figurativa: enquanto algumas teorias imaginativas da linguagem figurativa (tal como Walton, 1990) aceitam uma forte divisão, outras (tais como Lepore & Stone, 2015) rejeitam tal divisão forte. Apesar desta controvérsia não poder ser inteiramente evitada, vale reiterar que nosso presente objetivo é apenas o de realçar os possíveis papéis que a imaginação pode desempenhar na psicologia da ironia, metáfora e fenômenos linguísticos próximos.

Apesar da imensa diferença entre elas, numerosas teorias da ironia convergem na ideia de que a interpretação da ironia envolve a imaginação. Kendall Walton (1990) trata o discurso irônico e metafórico como adereços em jogos momentâneos de faz de conta. Na teoria de Walton, a imaginação é central para a compreensão e interpretação de tais discursos figurativos. Herbert Clark & Richard Gerrig (1984) e Gregory Currie (2006) conectam a ironia com o fingimento, mas sem vincular todos os casos de fingimento com as capacidades imaginativas. Elisabeth Camp (2012) similarmente endossa um papel para o fingimento na interpretação da ironia e, num caso relacionado, do sarcasmo. A ideia de que a interpretação da ironia envolve a imaginação é corroborada pela pesquisa psicológica: o reconhecimento da ironia é difícil para indivíduos neurodivergentes que não possuem capacidades imaginativas (Happé, 1991) — especificamente, em indivíduos com síndrome de Asperger, que apresenta déficits em metarrepresentações — e em indivíduos com esquizofrenia, que possuem déficits na teoria-da-mente (Langdon et al., 2002).

Novamente, apesar das imensas diferenças entre elas, numerosas teorias da metáfora têm convergido na ideia de que interpretar metáforas envolve imaginação (ver o verbete sobre metáfora⁴⁷). A primeira família de teorias foca no papel desempenhado pela imaginação no fingimento. Como mencionado anteriormente, Walton (1990) considera a metáfora como um adereço em jogos momentâneos de faz de conta. Walton (1993; 200) e David Hills (1997) desenvolvem esta ideia. (Pertinentemente, Walton (1993) nota que a interpretação de uma metáfora pode não envolver imaginações reais, mas apenas o reconhecimento dos tipos de imaginações prescrevidas). Andy Egan (2008b) estende a ideia para lidar com idiomas. Essas teorias permanecem controversas: em particular, Camp (2009) e Catherine Wearing (2011) ofereceram fortes críticas a elas. A segunda família de teorias foca no papel da imaginação em prover novas perspectivas. Enquanto Camp (2009) critica a primeira família de teorias, ela também reconhece um papel para imaginação. Em sua perspectiva, o fingimento e a metáfora tipicamente envolvem tipos distintos de imaginações: imaginações-fingimento [*pretense-imaginings*] permitem que uma pessoa acesse conteúdos contrafactuais, mas imaginações-metáfora [*metaphor-imaginings*] permitem que uma pessoa

⁴⁷ N. do R.: <<https://plato.stanford.edu/entries/metaphor/>>.

reinterprete um conteúdo atual desde uma perspectiva inédita. Com efeito, Camp (2007) argumenta que o tipo de imaginação envolvido na interpretação de metáforas é também utilizado para interpretar símiles e justaposições. A terceira família de teorias foca no papel desempenhado pela imaginação em prover a imagética mental. Paul Ricoeur (1970), Richard Moran (1989), e Robyn Carston (2010) propõem teorias nas quais a imagética mental desempenha uma importante função no processamento de metáforas. Fora da filosofia da linguagem, James Grant (2001) argumenta que as metáforas são prevalentes na crítica da arte porque elas incitam a imaginação dos leitores.

4. Suplemento: Enigmas e Paradoxos da Imaginação e das Artes

Ao investigar a natureza da imaginação, filósofos desenvolveram e debateram um grande número de enigmas [*puzzles*] e paradoxos relacionados ao papel da imaginação no engajamento com as artes, especialmente com as narrativas ficcionais. Esses enigmas e paradoxos têm sido usados para esclarecer a relação entre a imaginação e atitudes psicológicas mais familiares, nomeadamente, as crenças e os desejos. Tanto quanto as teorias da imaginação são parcialmente avaliadas por sua habilidade em explicar o papel da imaginação no engajamento com as artes, esses enigmas e paradoxos servem como testes para essas teorias.

Este suplemento aborda quatro enigmas proeminentes nas discussões sobre o papel da imaginação no envolvimento com as artes. Primeiramente, o *problema da resistência imaginativa* explora as aparentes limitações no que pode ser imaginado durante o engajamento com as artes e, de maneira relacionada, o que pode ser feito ficcionalmente nas obras de arte. Em segundo lugar, o *paradoxo da resposta emocional à ficção* (às vezes conhecido como o *paradoxo da ficção*) examina as similaridades psicológicas e normativas entre as respostas afetivas incitadas por imaginações versus as respostas afetivas incitadas por atitudes direcionadas à realidade. Em terceiro lugar, o *paradoxo da tragédia* e o *paradoxo do horror* examinam as diferenças psicológicas e normativas entre as respostas afetivas incitadas pela imaginação versus as respostas afetivas incitadas por atitudes direcionadas à realidade. Por fim, o *problema da persuasão moral* está preocupado com os resultados do mundo real dos

envolvimentos imaginativos com obras de arte; especificamente, se e como as obras de arte podem educar ou corromper moralmente.

4.1 Resistência imaginativa

Resistência imaginativa ocorre quando um imaginador, de outro modo competente, experimenta uma restrição em uma atividade imaginativa (ver Gendler & Liao, 2016 e Miyazono & Liao, 2016). Filósofos têm focado principalmente em casos de pessoas que experimentam resistência imaginativa em resposta a histórias. Suponha, por exemplo, que você é confrontado com uma variação de *Macbeth* onde

Os fatos do assassinato [de Duncan] permanecem como eles foram apresentados na peça, mas é prescrito nessa ficção alternativa que isso foi um infortúnio apenas por ter interferido com o sono de Macbeth (Moran, 1994).

Se você considera difícil se engajar imaginativamente com esta história, então você está experienciando resistência imaginativa.

Enquanto discussões anteriores sobre a resistência imaginativa tendiam a enfatizar exemplos (como o acima) envolvendo mundos “moralmente desviantes”, é agora largamente admitido que essa caracterização inicial era muito restritiva (Walton, 2006; Yablo, 2002; mas, *vide* também Gendler, 2006 para um desacordo parcial). Por exemplo, Brian Weatherson (2004) argumentou que os problemas de resistência surgem não apenas para conceitos normativos (incluindo conceitos morais espessos e finos [*thick and thin moral concepts*], juízos estéticos e avaliações epistêmicas), mas também para atribuição de estados mentais, atribuições de conteúdo e afirmações envolvendo a constituição ou o status ontológico.

Como nota Kendall Walton (2006, p. 137), as questões tratadas sob a rubrica da resistência imaginativa acabam por ser um “emaranhado de problemas relevantemente distintos, mas facilmente confundíveis”. Com efeito, tem sido argumentado (Weatherson, 2004) que há pelo menos quatro problemas, ilustrados com o exemplo da variação de Moran de *Macbeth*:

1. O *problema imaginativo* diz respeito a dificuldade da audiência em imaginar que o assassinato de Duncan foi um infortúnio apenas por ter interferido no sono de Macbeth.
2. O *problema ficcional* está preocupado com o fracasso da autoridade autoral do autor (ou seja, o que o autor implícito afirma ser verdadeiro no mundo da história) em fazer com que seja verdade no mundo da história que o assassinato de Duncan foi lamentável apenas por ter interferido no sono de Macbeth.
3. O *problema fenomenológico* diz respeito à sensação de confusão do público com a afirmação da história de que o assassinato de Duncan foi um infortúnio apenas por ter interferido no sono de Macbeth.
4. O *problema do valor estético* diz respeito a sensação do público de que a história está esteticamente comprometida pela afirmação da história de que o assassinato de Duncan foi um infortúnio apenas por ter interferido no sono de Macbeth.

A maior parte da discussão filosófica foi dedicada — muitas vezes sem distinguir entre eles — ao problema imaginativo e ao ficcional. Três tipos de respostas dominam as primeiras discussões desse problema (Gendler, 2006; Gendler & Liao, 2016).

Teorias cantianas sustentam que a resistência imaginativa, em seu núcleo, pode ser localizada na impossibilidade do engajamento em algum tipo de atividade imaginativa solicitada: uma pessoa simplesmente não consegue imaginar da maneira que ela foi convidada a imaginar (Walton, 1990; 1994b; Weatherston, 2004; Weinberg & Meskin, 2006; Yablo, 2002). Teorias cantianas tipicamente tomam o problema da ficcionalidade como fundamental, sugerindo que uma pessoa experimenta a fenomenologia desconcertante e a inabilidade imaginativa associada com a resistência imaginativa porque a posição padrão de autoridade autoral foi quebrada.

Teorias wontianas sustentam que a resistência imaginativa pode ser localizada na falta de vontade de se engajar em algum tipo de atividade imaginativa solicitada: uma pessoa simplesmente não irá imaginar da maneira

que ela foi solicitada (Currie, 2002a; Gendler, 2000a, 2006; Stokes, 2006). Teorias wontianas tipicamente tomam o problema imaginativo como fundamental. De acordo com elas, o posicionamento padrão de autoridade autoral é quebrado porque o leitor considera impróprio se engajar na atividade imaginativa que é solicitada, tais como tomar imaginativamente atitudes moralmente desviantes.

Teorias eliminativistas sustentam que não há resistência imaginativa *per se* (Mothersill, 2003; Stock, 2005; Tanner, 1994; Todd, 2004). Antes, eles sustentam, a aparência de um problema filosófico surge das bizarras histórias que os filósofos inventam. Os problemas, imaginativo, ficcional e fenomenológico, não surgem nas narrativas e imaginações em contextos não filosóficos e ordinários.

Mais recentemente, os filósofos têm se apoiado sobre uma intuição das teorias eliminativistas — importância do contexto — para refinar teorias cantianas e wontianas (Brock, 2012; Clavel-Vazquez, 2018; Liao, 2016; Nanay, 2010; Stear, 2015). Durante o mesmo período, filósofos e psicólogos começaram a conduzir estudos experimentais para esclarecer os contornos da resistência imaginativa (Black, Capps & Barnes, 2018; Kim, Kneer & Stuart, 2018; Liao, Strohminger & Sripada, 2014).

4.2 Resposta emocional à ficção

O *problema da resposta emocional à ficção* (algumas vezes conhecido simplesmente como o “paradoxo da ficção”) surge porque as pessoas parecem exibir rotineiramente respostas emocionais genuínas aos personagens, situações e eventos que são meramente imaginados. Dado o papel central da imaginação no engajamento com a ficção, esse paradoxo tem sido utilizado para esclarecer a conexão entre a imaginação e as emoções na arquitetura cognitiva.

O paradoxo é tipicamente formulado utilizando-se as seguintes três proposições (Friend, 2016; *vide* também Radfor, 1975; Gendler & Kovakovich, 2005):

- a. *Condição da resposta:* Pessoas experimentam (genuinamente) emoções (ordinárias) dirigidas a personagens, situações e eventos ficcionais.
- b. *Condição da crença:* Pessoas não creem na existência de personagens, situações ou eventos ficcionais.
- c. *Condição da coordenação:* Pessoas não experimentam (genuinamente) emoções (ordinárias) quando elas não creem na existência dos objetos de suas emoções.

Cada uma das três proposições parece intuitivamente verdadeira, e mesmo assim elas são conjuntamente inconsistentes. A versão *descritiva* do paradoxo (originária de Walton, 1978) está preocupada com a questão de se as respostas emocionais à ficção são classificáveis como o mesmo tipo de emoção que nós experienciamos em outros contextos. A versão *normativa* do paradoxo (originária de Radford, 1975) está preocupada com a questão de se as respostas emocionais à ficção são irracionais ou inapropriadas.

O debate sobre a versão descritiva do paradoxo gira em torno de qual das proposições devemos rejeitar.

A condição da crença é raramente desafiada. Sua rejeição possui poucos aderentes entre os filósofos contemporâneos (um possível simpatizante histórico é Coleridge, 1817) e é geralmente discutida apenas para ser descartada (*vide* Currie, 1990; Radford, 1975; Walton, 1978). A condição da resposta também é raramente rejeitada, apesar de alguns seguirem Kendall Walton (1978, 1990, 1997), que argumenta que respostas emocionais às ficções são “quasi-emoções”, que diferem das emoções genuínas em sua origem (são geradas por crenças sobre o que é o caso ficcionalmente em vez de atualmente), e, tipicamente, em suas consequências comportamentais (embora possamos ter pena de Ofélia, não fazemos nenhum esforço para consolá-la em sua tristeza).

De longe, a posição ortodoxa é rejeitar a condição da coordenação. Cognitivistas sustentam que as emoções devem ser desencadeadas por um estado mental cognitivo, mas a imaginação (cognitiva) pode desempenhar esse papel, assim como a crença (Carroll, 1990; Feagin, 1996; Gendler, 2008a, 2008b; Lamarque, 1981; Matravers, 1998; Meskin & Weinberg, 2003; Moran, 1994; Weinberg & Meskin, 2006). *Não cognitivistas* sustentam que as emoções

não precisam ser desencadeadas por um estado mental cognitivo (Robinson, 2005).

A versão normativa do paradoxo trata a condição da coordenação como uma *norma* que governa as respostas emocionais às ficções. Diferentemente da versão descritiva do paradoxo, a versão normativa concede que as pessoas experimentam (genuinamente) emoções (ordinárias) direcionadas a personagens, situações e eventos ficcionais; mas, alega-se que elas são irracionais ou inadequadas por fazê-lo.

A resolução da versão normativa do paradoxo depende da concepção relevante de racionalidade ou adequação. Tamar Szabó Gendler e Karson Kovakovich (2005) argumentam que emoções em resposta ao meramente imaginado são essenciais para a tomada de decisões; portanto, respostas emocionais às ficções podem ser instrumentalmente e evolutivamente racionais. Outros, porém, apelam para normas de adequação das emoções (D'Arms & Jacobson, 2000), normas distintas para ficções (Friend, 2010; Gilmore, 2011), ou até normas morais para o engajamento com narrativas ficcionais (*vide* Eaton, 2016 para uma revisão geral; veja também a seção 1 deste suplemento).

4.3 Tragédia e horror

Enquanto o paradoxo da resposta emocional à ficção foca na similaridade entre nossas reações com o imaginário e o real, o *paradoxo da tragédia* (que, pode-se argumentar, remonta à *Poética* de Aristóteles) e o *paradoxo do horror* (Carroll, 1990) focam na diferença entre elas. Enquanto as pessoas geralmente evitam cenários reais que as entristecem, as pessoas parecem buscar cenários imaginários que as entristecem, tais como aqueles em obras de tragédias. Enquanto as pessoas geralmente evitam cenários reais que as amedrontam, as pessoas parecem buscar cenários imaginários que as amedrontam, tais como aqueles em obras de horror. Novamente, dado o papel central da imaginação no engajamento com as ficções, os paradoxos da tragédia e do horror – juntamente com o paradoxo da resposta emocional à ficção – têm sido utilizados para esclarecer a conexão entre a imaginação e as emoções na arquitetura cognitiva.

Aaron Smuts (2009, p. 42; ver Strohl, no prelo) oferece uma generalização dos dois paradoxos em termos de três afirmações, em que, cada uma parece verdadeira, mas que são conjuntamente inconsistentes. Abaixo está uma formulação ligeiramente modificada do paradoxo, focado apenas na tragédia:

- a. *Condição da emoção negativa:* As pessoas experimentam emoções negativas em resposta à tragédia.
- b. *Condição do evitamento da negatividade:* Se as pessoas experimentam emoções negativas em resposta a algo, então elas tendem a evitar este algo.
- c. *Condição do não-evitamento:* Pessoas não tendem a evitar a tragédia.

Nenhuma solução rejeita a condição do não-evitamento.

Soluções que rejeitam a condição de emoção negativa negam que — devidamente compreendida — a emoção que a tragédia evoca em nós seja negativa. Por exemplo, David Hume ("Da Tragédia") oferece uma solução de conversão: no contexto do engajamento imaginativo com as artes, tais respostas emocionais negativas são convertidas em algo positivo e agradável.

Soluções que rejeitam a condição de evitação da negatividade negam que as pessoas tendem a evitar coisas que evocam emoções negativas nelas. Aristóteles (Poética) é frequentemente relacionado à solução catártica, na qual as pessoas buscam a tragédia por seus efeitos de purificação ou purgação. Embora essa seja uma visão popular do senso comum, Smuts (2009) oferece críticas contundentes. Smuts (2007) defende uma espécie de solução de compensação, na qual as pessoas buscam a tragédia pela valiosa e rica experiência que ela proporciona. Susan Feagin (1983) defende uma solução de metacomensação representativa, na qual as pessoas experimentam prazer — algo como um sentimento de autocongratulação — em relação à sua resposta emocional à tragédia.

4.4 Persuasão moral

Desde a antiguidade, filósofos e outros têm argumentado que as artes representacionais podem desempenhar um papel na persuasão moral. Platão, famosamente, alertou sobre o poder da poesia para corromper moralmente seu público (República X; mas veja também a entrada sobre Platão sobre retórica e poesia). Filósofos contemporâneos tendem a focar mais na perspectiva da educação moral (veja, por exemplo, Carroll 2002; Currie 1995; Jacobson 1996; Kieran 1996; Murdoch 1970; Nussbaum 1990; Robinson 2005). Um problema persistente da persuasão moral questiona como representações imaginativas podem mudar perspectivas morais que são aplicáveis ao mundo real. Este problema tem sido utilizado para esclarecer as conexões entre a imaginação e outros componentes da arquitetura cognitiva que figura mais frequentemente nas discussões da psicologia moral—nomeadamente, as crenças, os desejos e as emoções.

Como resume Noël Carroll (2000), há três grandes abordagens para esse problema. A *abordagem do conhecimento* argumenta que o engajamento com as artes pode fornecer conhecimento proposicional para uma pessoa sobre verdades morais que são abstraídas de representações ficcionais. A *abordagem do contato* [*acquaintance*] argumenta que o engajamento com as artes pode fornecer a uma pessoa conhecimento por contato com perspectivas e circunstâncias inéditas. A *abordagem do cultivo*, em contraste, não alega que o engajamento com as artes pode fornecer a uma pessoa qualquer novo conhecimento; antes, tal engajamento possibilita à pessoa refinar e praticar suas compreensões e capacidades morais existentes.

Martha Nussbaum (1990) fornece uma explicação que exemplifica uma abordagem do cultivo. Nussbaum sustenta que uma das habilidades morais centrais é a capacidade de discernir características moralmente relevantes de uma situação. Essa habilidade, ela afirma, deve ser desenvolvida, e o engajamento com a literatura pode contribuir efetivamente ao fornecer “descrições interpretativas próximas e cuidadosas” de cenários imaginados que permitem o envolvimento emocional não contaminado por distorções do interesse próprio (1990, p. 46-48). Jemeljan Hakemulder (2000) revisa algumas evidências psicológicas empíricas para essa hipótese.

Tamar Szabó Gendler (2000, 2006) sugere que há uma relação simétrica entre o que nós *importamos* em um engajamento imaginativo e o que

nós *exportamos* de um engajamento imaginativo. Com efeito, é essa observação que fundamenta sua explicação da resistência imaginativa, que diz que nós resistimos ao envolvimento imaginativo com mundos ficcionais moralmente desviantes porque não queremos exportar sua perspectiva moral de volta para a nossa realidade (ver, seção 1 deste suplemento). Shen-yi Liao (2013) baseia-se nesta observação para argumentar que a maneira como uma obra de arte pode mudar a perspectiva moral de alguém é, em parte, dependente do gênero da obra.

Bibliografia

- Addis, Donna Rose, Alana T. Wong, and Daniel L. Schacter, 2007, “Remembering the Past and Imagining the Future: Common and Distinct Neural Substrates During Event Construction and Elaboration”, *Neuropsychologia* 45(7): 1363–1377. doi:10.1016/j.neuropsychologia.
- Arcangeli, Margherita, 2014, “Against Cognitivism about Supposition”, *Philosophia*, 42(3): 607–624. doi:10.1007/s11406-014-9535-9
- , 2017, “Interacting with Emotions: Imagination and Supposition”, *The Philosophical Quarterly*, 67(269): 730–750. doi:10.1093/pq/pqx007
- Aristotle [fourth century BCE], *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1–2, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1984. *Da Alma* (One the Soul), volume 1: 641–692. *Poetics*, volume 2: 2316–2340.
- Atance, Cristina M. and Daniela K. O’Neill, 2001, “Episodic Future Thinking”, *Trends in Cognitive Sciences* 5(12): 533–539. doi:10.1016/S1364-6613(00)01804-0.
- Baillargeon, Renée, Rose M. Scott, and Zijiang He, 2010, “False-Belief Understanding in Infants”, *Trends in Cognitive Sciences*, 14(3): 110–118. doi:10.1016/j.tics.2009.12.006.

- Balcerak Jackson, Magdalena, 2016, "On the Epistemic Value of Imagining, Supposing, and Conceiving", in Kind and Kung (eds.) 2016a: 41–60. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0002.
- , 2018, "Justification by Imagination", in Macpherson and Dorsch (eds.) 2018: 209–226. doi:10.1093/oso/9780198717881.003.0010.
- Baron-Cohen, Simon, Alan M. Leslie, and Uta Frith, 1985, "Does the Autistic Child Have a 'Theory of Mind'?", *Cognition*, 21(1): 37–46. doi:10.1016/0010-0277(85)90022-8.
- Beaney, Michael, 2005, *Imagination and Creativity*, Milton Keynes: Open University Press.
- Berkeley, George, 1713, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Vol. 1–9, A. A. Luce and T. E. Jessop (eds.), London: Thomas Nelson and Sons, 1948–1957.
- Black, Jessica E., Stephanie C. Capps, and Jennifer L. Barnes, 2018, "Fiction, Genre Exposure, and Moral Reality", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 12(3): 328–340. doi:10.1037/aca0000116.
- Bortolotti, Lisa and Kengo Miyazono, 2015, "Recent Work on the Nature and Development of Delusions", *Philosophy Compass*, 10(9): 636–645. doi:10.1111/phc3.12249.
- Brady, Emily, 1998, "Imagination and the Aesthetic Appreciation of Nature", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56(2): 139–147. doi:10.2307/432252
- Brann, Eva T.H., 1991, *The World of the Imagination*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Briscoe, Robert Eamon, 2008, "Vision, Action, and Make-Perceive", *Mind and Language*, 23(4): 457–497. doi:10.1111/j.1468-0017.2008.00351.x.

- , 2018, “Superimposed Mental Imagery: On the Uses of Make-Perceive”, in Macpherson and Dorsch (eds.) 2018: 161–185. doi:10.1093/oso/9780198717881.003.0008.
- Brock, Stuart, 2012, “The Puzzle of Imaginative Failure”, *The Philosophical Quarterly*, 62(248): 443–463. doi:10.1111/j.1467-9213.2012.00058.x.
- Buckner, Randy L. and Daniel C. Carroll, 2007, “Self-Projection and the Brain”, *Trends in Cognitive Sciences* 11(2): 49–57. doi:10.1016/j.tics.2006.11.004.
- Budd, Malcolm, 2003, “Musical Movement and Aesthetic Metaphors”, *British Journal of Aesthetics*, 43(3): 209–223. doi:10.1093/bjaesthetics/43.3.209.
- Byrne, Ruth M.J., 2005, *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*, Cambridge: MIT Press.
- Camp, Elisabeth, 2007, “Showing, Telling, and Seeing: Metaphor and ‘Poetic’ Language”, *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic, and Communication*, 3: 1–24. doi:10.4148/biycl.c.v3i0.20.
- , 2009, “Two Varieties of Literary Imagination: Metaphor, Fiction, and Thought Experiments”, *Midwest Studies in Philosophy*, 33(1): 107–130. doi:10.1111/j.1475-4975.2009.00186.x.
- , 2012, “Sarcasm, Pretense, and The Semantics/Pragmatics Distinction”, *Noûs*, 46(4): 587–634. doi:10.1111/j.1468-0068.2010.00822.x.
- Carpenter, Malinda, Michael Tomasello, and Tricia Striano, 2005, “Role Reversal Imitation and Language in Typically-Developing Infants and Children with Autism”, *Infancy*, 8(3): 253–278. doi:10.1207/s15327078in0803_4.
- Carroll, Noël, 1990, *The Philosophy of Horror, or, Paradoxes of the Heart*, New York: Routledge.
- , 2000, “Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research”, *Ethics*, 110(2): 350–387. doi:10.1086/233273.

- , 2002, “The Wheel of Virtue: Art, Narrative and Moral Knowledge”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60(1): 3–26. doi:10.1111/1540-6245.00048
- Carroll, Noël and John Gibson (eds.), 2016, *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, New York: Routledge.
- Carruthers, Peter, 2002, “Human Creativity: Its Cognitive Basis, Its Evolution, and Its Connections with Childhood Pretence”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 53(2): 225–249. doi:10.1093/bjps/53.2.225.
- , 2003, “Review of *Recreative Minds*, by Gregory Currie and Ian Ravenscroft”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2003.11.12. [Carruthers 2003 available online]
- , 2006, “Why Pretend?”, in Nichols 2006b: 89–109. doi:10.1093/acprof:oso/9780199275731.003.0006.
- , 2009, “How We Know our Own Minds: The Relationship between Mindreading and Metacognition”, *Behavioral and Brain Sciences*, 32(2): 121–138. doi:10.1017/S0140525X09000545.
- Carruthers, Peter and Peter K. Smith (eds.), 1996, *Theories of Theories of Mind*, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511597985.
- Carston, Robyn, 2010, “Metaphor: Ad Hoc Concepts, Literal Meaning and Mental Images”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 110(3pt3): 295–321. doi:10.1111/j.1467-9264.2010.00288.x.
- Casey, Edward S., 2000, *Imagining: A Phenomenological Study*, second edition, Bloomington: Indiana University Press.
- Caston, Victor, 1996, “Why Aristotle Needs Imagination”, *Phronesis*, 41(1): 20–55. doi:10.1163/156852896321051774.
- Chalmers, David J., 2002, “Does Conceivability Entail Possibility?”, in Gendler and Hawthorne (eds.) 2002: 145–200.

- Clark, Herbert H. and Richard J. Gerrig, 1984, "On the Pretense Theory of Irony", *Journal of Experimental Psychology: General*, 113(1): 121–126. doi:10.1037/0096-3445.113.1.121.
- Clavel-Vazquez, Adriana, 2018, "Sugar and Spice, and Everything Nice: What Rough Heroines Tell Us about Imaginative Resistance", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 76(2): 201–212. doi:10.1111/jaac.12440.
- Coleridge, Samuel Taylor, 1817, *Biographia Literaria*, John Shawcross (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1907.
- Collingwood, R.G., 1938, *The Principles of Art*, Oxford: Clarendon Press.
- Coltheart, Max and Martin Davies (eds.), 2000, *Pathologies of Belief*, Malden, MA: Blackwell.
- Currie, Gregory, 1990, *The Nature of Fiction*, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511897498.
- , 1995, "The Moral Psychology of Fiction", *Australasian Journal of Philosophy*, 73(2): 250–259. doi:10.1080/00048409512346581.
- , 1997, "The Paradox of Caring: Fiction and the Philosophy of Mind", in Hjort and Laver (eds.) 1997: 63–77.
- , 2002a, "Desire in Imagination", in Gendler and Hawthorne (eds.) 2002: 201–221.
- , 2002b, "Imagination as Motivation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102(1): 201–216. doi:10.1111/j.0066-7372.2003.00050.x.
- , 2006, "Why Irony is Pretense", in Nichols (ed.) 2006b: 111–133. doi:10.1093/acprof:oso/9780199275731.003.0007.
- , 2010, "Tragedy", *Analysis*, 70(4): 632–638. doi:10.1093/analys/anq076
- Currie, Gregory and Ian Ravenscroft, 2002, *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198238089.001.0001.

- D'Arms, Justin and Daniel Jacobson, 2000, "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61(1): 65–90. doi:10.2307/2653403.
- Davies, Martin and Tony Stone (eds.), 1995a, *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*, Cambridge: Blackwell.
- (eds.), 1995b, *Mental Simulation*, Cambridge: Blackwell.
- Davies, Stephen, 2005, "Artistic Expression and the Hard Case of Pure Music", in Kieran 2005: 179–191.
- , 2011, "Music and Metaphor", in *Musical Understandings and Other Essays on the Philosophy of Music*, New York: Oxford University Press, pp. 21–33. doi:10.1093/acprof:oso/9780199608775.003.0003.
- De Brigard, Felipe, 2014, "The Nature of Memory Traces", *Philosophy Compass*, 9(6): 402–414. doi:10.1111/phc3.12133.
- , 2017, "Memory and Imagination", in Sven Bernecker and Kourken Michaelian (eds.) 2017, *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, New York: Routledge, pp. 127–140.
- De Brigard, Felipe and Bryce S. Gessell, 2016, "Time is Not of the Essence", in Kourken Michaelian, Stanley B. Klein, and Karl K. Szpunar (eds.), 2016, *Seeing the Future: Theoretical Perspectives on Future-Oriented Mental Time Travel*, New York: Oxford University Press, pp. 153–179. doi:10.1093/acprof:oso/9780190241537.003.0008.
- De Clercq, Rafael, 2007, "Melody and Metaphorical Movement", *British Journal of Aesthetics*, 47(2): 156–168. doi:10.1093/aesthj/ayl053.
- Debus, Dorothea, 2014, "Mental Time Travel: Remembering the Past, Imagining the Future, and the Particularity of Events", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 333–350. doi:10.1007/s13164-014-0182-7.
- , 2016, "Imagination and Memory", in Kind (ed.) 2016a: 135–148.

- Descartes, René, 1642, *Meditations on First Philosophy*, in volume 2 of John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and A. Kenny (trans.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 1–3, New York: Cambridge University Press, 1984–1991.
- Doggett, Tyler and Andy Egan, 2007, “Wanting Things You Don’t Want: The Case for an Imaginative Analogue of Desire”, *Philosophers’ Imprint*, 7(9): 1–17. [Doggett & Egan 2007 available online].
- , 2012, “How We Feel About Terrible, Non-Existent Mafiosi”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 84(2): 277–306. doi:10.1111/j.1933-1592.2010.00437.x.
- Dokic, Jérôme and Joëlle Proust (eds.), 2002, *Simulation and Knowledge of Action*, Philadelphia; John Benjamins.
- Eaton, A.W., 2016, “Literature and Morality”, in Carroll and Gibson (eds.) 2016: 433–450.
- Egan, Andy, 2008a, “Imagination, Delusion, and Self-Deception”, in *Delusion and Self-Deception: Affective Influences on Belief-formation*, Tim Bayne and John Fernandez (eds.), 2008, New York: Psychology Press, pp. 263–280.
- , 2008b, “Pretense for the Complete Idiom”, *Noûs*, 42(3): 381–409. doi:10.1111/j.1468-0068.2008.00686.x.
- Everson, Stephen, 2007, “Belief in Make-Believe”, *European Journal of Philosophy*, 15(1): 63–81. doi:10.1111/j.1468-0378.2007.00242.x.
- Feagin, Susan L., 1983, “The Pleasures of Tragedy”, *American Philosophical Quarterly*, 20(1): 95–104.
- , 1996, *Reading with Feeling: The Aesthetics of Appreciation*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Friedman, Ori, 2013, “How Do Children Represent Pretend Play?”, in Marjorie Taylor (ed.), 2013, *The Oxford Handbook of the Development of Imagination*, New York: Oxford University Press, pp. 186–195.

- Friedman, Ori and Alan M. Leslie, 2007, "The Conceptual Underpinning of Pretense: Pretending is Not 'Behaving as if'", *Cognition*, 105(1): 103–124. doi:10.1016/j.cognition.2006.09.007.
- Friedman, Ori, Karen R. Neary, Corinna L. Burnstein, and Alan M. Leslie, 2010, "Is Young Children's Recognition of Pretense Metarepresentational or Merely Behavioral? Evidence from 2- and 3-year-olds' Understanding of Pretend Sounds and Speech", *Cognition*, 115(2): 314–319. doi:10.1016/j.cognition.2010.02.001.
- Friend, Stacie, 2008, "Imagining Fact and Fiction", in Kathleen Stock and Katherine Thomsen-Jones (eds.), 2008, *New Waves in Aesthetics*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 150–169.
- , 2010, "Getting Carried Away: Evaluating the Emotional Influence of Fiction Film", in *Midwest Studies in Philosophy*, 34(1): 77–105. doi:10.1111/j.1475-4975.2010.00196.x.
- , 2016, "Fiction and Emotion", in Kind (ed.) 2016a: 217–229.
- Funkhouser, Eric and Shannon Spaulding, 2009, "Imagination and Other Scripts", *Philosophical Studies*, 143(3): 291–314. doi:10.1007/s11098-009-9348-z.
- Galilei, Galileo, c.1590, *De Motu Antiquiora (On Motion)*, unpublished manuscript, not published until 1687. Translated as part of *On motion, and On mechanics*; comprising *De motu*, I.E. Drabkin (trans/ed.), Madison: University of Wisconsin Press, 1960.
- Gallagher, Shaun, 2007, "Simulation Trouble", *Social Neuroscience*, 2(3–4): 353–365. doi:10.1080/17470910601183549.
- Gaut, Berys, 2003, "Creativity and Imagination", in Berys Gaut and Paisley Livingston (eds.), 2003, *The Creation of Art: New Essays in Philosophical Aesthetics*, New York: Cambridge University Press, pp. 148–173.
- , 2010, "The Philosophy of Creativity", *Philosophy Compass*, 5(12): 1034–1046. doi:10.1111/j.1747-9991.2010.00351.x.

- Gaut, Berys and Matthew Kieran (eds.), 2018, *Creativity and Philosophy*, New York: Routledge.
- Gendler, Tamar Szabó, 2000a, "The Puzzle of Imaginative Resistance", *The Journal of Philosophy*, 97(2): 55–81. doi:10.2307/2678446.
- , 2000b, "Thought Experiments Rethought—and Reperceived", *Philosophy of Science*, 71(5): 1152–1163. doi:10.1086/425239.
- , 2003, "On the Relation between Pretence and Belief", in Matthew Kieran and Dominic M. Lopes (eds.), 2003, *Imagination, Philosophy, and the Arts*, New York: Routledge, pp. 124–141.
- , 2006, "Imaginative Resistance Revisited", in Nichols (ed.) 2006b: 149–173. doi:10.1093/acprof:oso/9780199275731.003.0009.
- , 2007, "Self-Deception as Pretense", *Philosophical Perspectives*, 21(1): 231–258. doi:10.1111/j.1520-8583.2007.00127.x.
- , 2008a, "Alief and Belief", *The Journal of Philosophy*, 105(10): 634–663. doi:10.5840/jphil20081051025.
- , 2008b, "Alief in Action (and Reaction)", *Mind and Language*, 23(5): 552–585. doi:10.1111/j.1468-0017.2008.00352.x.
- Gendler, Tamar Szabó and John Hawthorne (eds.), 2002, *Conceivability and Possibility*, New York: Oxford University Press.
- Gendler, Tamar Szabó and Karson Kovakovich, 2005, "Genuine Rational Fictional Emotions", in Kieran 2005: 241–253.
- Gendler, Tamar Szabó and Shen-yi Liao, 2016, "The Problem of Imaginative Resistance", in Carroll and Gibson (eds.) 2016: 405–418.
- Gilbert, Daniel T. and Timothy D. Wilson, 2007, "Prospection: Experiencing the Future", *Science*, 317(5843): 1351–1354. doi:10.1126/science.1144161.
- Gilmore, Jonathan, 2011, "Aptness of Emotions for Fictions and Imaginings", *Pacific Philosophical Quarterly*, 92(4): 468–489. doi:10.1111/j.1468-0114.2011.01407.x.

- Goldman, Alvin I., 1989, "Interpretation Psychologized", *Mind and Language* 4(3): 161–185. doi:10.1111/j.1468-0017.1989.tb00249.x.
- , 2006, *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195138929.001.0001x.
- , 2009, "Précis of *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*", *Philosophical Studies*, 144(3): 431–434. doi:10.1007/s11098-009-9355-0.
- Gordon, Robert M., 1986, "Folk Psychology as Simulation", *Mind and Language* 1(2): 158–171. doi:10.1111/j.1468-0017.1986.tb00324.x.
- Grant, James, 2011, "Metaphor and Criticism", *British Journal of Aesthetics* 51(3): 237–257. doi:10.1093/aesthj/ayr016.
- Gregory, Dominic, 2016, "Imagination and Mental Imagery", in Kind (ed.) 2016a: 97–110.
- Hakemulder, F. Jemeljan, 2000, *The Moral Laboratory: Experiments Examining the Effects of Reading Literature on Social Perception and Moral Self-Knowledge*, Philadelphia: John Benjamins.
- Happé, Francesca G.E., 1991, "The Autobiographical Writings of Three Asperger Syndrome Adults: Problems of Interpretation and Implications for Theory", in Uta Frith (ed.), 1991, *Autism and Asperger Syndrome*, New York: Cambridge University Press, pp. 207–242. doi:10.1017/CBO9780511526770.007.
- , 1994. *Autism: An Introduction to Psychological Theory*, London: UCL Press.
- Harris, Paul L., 1994, "Understanding Pretense", in C. Lewis and Mitchell 1994: 235–259.
- , 2000, *The Work of the Imagination*, Malden, MA: Blackwell.
- Harris, Paul L. and Robert D. Kavanaugh, 1993, "Young Children's Understanding of Pretense", *Monographs of the Society for*

- Research in Child Development, 58(1): serial no. 231.
doi:10.2307/1166074.
- Heal, Jane, 1986, "Replication and Functionalism", in Jeremy Butterfield (ed.), *Language, Mind, and Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135–150.
- Hills, Alison and Alexander Bird, forthcoming, "Against Creativity", *Philosophy and Phenomenological Research*, early online: 3 June 2018.
doi:10.1111/phpr.12511
- Hills, David, 1997, "Aptness and Truth in Verbal Metaphor", *Philosophical Topics*, 25(1): 117–153. doi:10.5840/philtopics199725118.
- Hjort, Mette and Sue Laver (eds.), 1997, *Emotion and the Arts*, New York: Oxford University.
- Hobbes, Thomas, 1651 [1991], *Leviatā*, Richard Tuck (ed.), New York: Cambridge University Press, 1991.
- Hopkins, Robert, 2018, "Imagining the Past: On the Nature of Episodic Memory", in Macpherson and Dorsch (eds.) 2018: 46–71.
doi:10.1093/oso/9780198717881.003.0004.
- Humberstone, I.L., 1992, "Direction of Fit", *Mind*, 101(401): 59–83.
doi:10.1093/mind/101.401.59.
- Hume, David, 1738 [1975], *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975.
- , 1757, "Of Tragedy", in *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. 1–4, T.H. Green and T.H. Gross (eds.), London: Longman, Green, 1874–1875.
- Ichikawa, Jonathan, 2009, "Dreaming and Imagination", *Mind and Language*, 24(1): 103–121. doi:10.1111/j.1468-0017.2008.01355.x.
- Jackson, Frank, 1982, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, 32(127): 127–136. doi:10.2307/2960077.

- , 1986, “What Mary Didn’t Know”, *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291–295. doi:10.2307/2026143.
- Jacobson, Daniel, 1996, “Sir Philip Sidney’s Dilemma: On the Ethical Function of Narrative Art”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54(4): 327–336. doi:10.1111/j.1468-0017.1994.tb00318.x.
- Jarrold, Chris, Peter Carruthers, Peter K. Smith, and Jill Boucher, 1994, “Pretend Play: Is it Metarepresentational?”, *Mind and Language*, 9(4): 445–468. doi:10.1111/j.1468-0017.1994.tb00318.x.
- Kania, Andrew, 2015, “An Imaginative Theory of Musical Space and Movement”, *British Journal of Aesthetics*, 55(2): 157–172. doi:10.1093/aesthj/ayu100.
- Kant, Immanuel, 1781 [2000], *Critique of the Power of Judgment*, in Eric Matthews Guyer (ed.), New York: Cambridge University Press, 2000.
- Kieran, Matthew, 1996, “Art, Imagination, and the Cultivation of Morals”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54(4): 337–351. doi:10.2307/431916.
- (ed.), 2005, *Contemporary Debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, Malden, MA: Blackwell.
- Kim, Hanna, Markus Kneer, and Michael T. Stuart, 2018, “The Content-Dependence of Imaginative Resistance”, in Florian Cova and Sébastien Réhault (eds.), 2018, *Advances in Experimental Philosophy of Aesthetics*, New York: Bloomsbury, 143–165.
- Kind, Amy, 2001, “Putting the Image Back in Imagination”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(1): 85–109. doi:10.1111/j.1933-1592.2001.tb00042.x.
- , 2011, “The Puzzle of Imaginative Desire”, *Australasian Journal of Philosophy*, 89(3): 421–439. doi:10.1080/00048402.2010.503763.
- , 2013, “The Heterogeneity of the Imagination”, *Erkenntnis*, 78(1): 141–159. doi:10.1007/s10670-011-9313-z.

- (ed.), 2016a, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, New York: Routledge.
- , 2016b, “Desire-like Imagination”, in Kind (ed.) 2016a: 163–176.
- , 2016c, “Imagining Under Constraints”, in Kind and Kung (eds.) 2016a: 145–159. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0007.
- , 2017, “Imaginative Vividness”, *Journal of the American Philosophical Association*, 3(1): 32–50. doi:10.1017/apa.2017.10.
- , 2018, “How Imagination Gives Rise to Knowledge”, in Macpherson and Dorsch (eds.) 2018: 227–246. doi:10.1093/oso/9780198717881.003.0011.
- Kind, Amy and Peter Kung (eds.), 2016a, *Knowledge Through Imagination*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.001.0001.
- , 2016b, “Introduction: The Puzzle of Imaginative Use”, in Kind and Kung (eds.) 2016a: 1–37. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0001.
- Kivy, Peter, 2002, *Introduction to a Philosophy of Music*, New York: Oxford University Press.
- Kripke, Saul, 1972 [1980], *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kung, Peter, 2010, “Imagining as a Guide to Possibility”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(3): 621–663. doi:10.1111/j.1933-1592.2010.00377.x.
- , 2016, “Imagination and Modal Knowledge”, in Kind (ed.) 2016a: 437–450.
- Lamarque, Peter, 1981, “How Can We Fear and Pity Fictions?” *British Journal of Aesthetics*, 21(4): 291–304. doi:10.1093/bjaesthetics/21.4.291.

- Lamarque, Peter and Stein Haugom Olsen, 1996, *Truth, Fiction, and Literature: A Philosophical Perspective*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198236818.001.0001.
- Langdon, Robyn, M. Coltheart, P.B. Ward, and S.V. Catts, 2002, "Disturbed Communication in Schizophrenia: The Role of Poor Pragmatics and Poor Mind-reading", *Psychological Medicine*, 32(7): 1273–1284. doi:10.1017/S0033291702006396.
- Langland-Hassan, Peter, 2012, "Pretense, Imagination, and Belief: The Single Attitude Theory", *Philosophical Studies*, 159(2): 155–179. doi:10.1007/s11098-011-9696-3.
- , 2014, "What It is to Pretend", *Pacific Philosophical Quarterly*, 95(3): 397–420. doi:10.1111/papq.12037.
- , 2015, "Imaginative Attitudes", *Philosophy and Phenomenological Research*, 90(3): 664–686. doi:10.1111/phpr.12115.
- Lepore, Ernie and Matthew Stone, 2015, *Imagination and Convention: Distinguishing Grammar and Inference in Language*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198717188.001.0001.
- Leslie, Alan M., 1987, "Pretense and Representation: The Origins of 'Theory of Mind'", *Psychological Review*, 94(4): 412–426. doi:10.1037/0033-295X.94.4.412
- , 1994, "Pretending and Believing: Issues in the Theory of ToMM", *Cognition*, 50(1–3): 211–238. doi:10.1016/0010-0277(94)90029-9.
- Levinson, Jerrold, 1996, "Musical Expressiveness", in *The Pleasures of Aesthetics*, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 90–125.
- Lewis, Charlie and Peter Mitchell (eds.), 1994, *Children's Early Understanding of Mind: Origins and Development*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Lewis, David K., 1998, "What Experience Teaches", *Proceedings of the Russellian Society* 13: 29–57.

- Liao, Shen-yi, 2013, "Moral Persuasion and the Diversity of Fictions", *Pacific Philosophical Quarterly*, 94(3): 269–289. doi:10.1111/papq.12000.
- , 2016, "Imaginative Resistance, Narrative Engagement, Genre", *Res Philosophica*, 93(2): 461–482. doi:10.11612/resphil.2016.2.93.3.
- Liao, Shen-yi and Tyler Doggett, 2014, "The Imagination Box", *The Journal of Philosophy*, 111(5): 259–275. doi:10.5840/jphil2014111521.
- Liao, Shen-yi and Tamar Szabó Gendler, 2011, "Pretense and Imagination", *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 2(1): 79–94. doi:10.1002/wcs.91.
- Liao, Shen-yi, Nina Strohminger, and Chandra Sekhar Sripada, 2014, "Empirically Investigating Imaginative Resistance", *British Journal of Aesthetics* 54(3): 339–355. doi:10.1093/aesthj/ayu027.
- Lillard, Angeline S., 1993, "Young Children's Conceptualization of Pretend: Action or Mental Representation State?" *Child Development*, 64(2): 372–386. doi:10.1111/j.1467-8624.1993.tb02915.x.
- , 2001, "Pretend Play as Twin Earth: A Social-Cognitive Analysis", *Developmental Review*, 21(4): 495–531. doi:10.1006/drev.2001.0532.
- Lillard, Angeline S. and John H. Flavell, 1992, "Young Children's Understanding of Different Mental States", *Developmental Psychology*, 28(4): 626–634. doi:10.1037/0012-1649.28.4.626.
- Lillard, Angeline S. and David C. Witherington, 2004, "Mothers' Behavior Modifications During Pretense Snacks and Their Possible Signal Value for Toddlers", *Developmental Psychology*, 40(1): 95–113. doi:10.1037/0012-1649.40.1.95.
- Loftus, Elizabeth F., 1979 [1996], *Eyewitness Testimony*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Macpherson, Fiona and Fabian Dorsch (eds.), 2018, *Perceptual Memory and Perceptual Imagination*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198717881.001.0001.

- Markman, Keith D., William M.P. Klein, and Julie A. Suhr (eds.), 2009, *Handbook of Imagination and Mental Simulation*, New York: Taylor & Francis.
- Martin, M.G.F., 2002, "The Transparency of Experience", *Mind and Language*, 17(4): 376–425. doi:10.1111/1468-0017.00205.
- Matravers, Derek, 1998, *Art and Emotion*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199243167.001.0001.
- , 2014, *Fiction and Narrative*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199647019.001.0001.
- McGinn, Colin, 2004, *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meskin, Aaron and Jonathan M. Weinberg, 2003, "Emotions, Fiction, and Cognitive Architecture", *British Journal of Aesthetics*, 43(1): 18–34. doi:10.1093/bjaesthetics/43.1.18.
- Michaelian, Kourken, 2016, *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Miyazono, Kengo and Shen-yi Liao, 2016, "The Cognitive Architecture of Imaginative Resistance", in Kind (ed.) 2016: 233–246.
- Moran, Richard, 1989, "Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force", *Critical Inquiry*, 16(1): 87–112. doi:10.1086/448527.
- , 1994, "The Expression of Feeling in Imagination", *The Philosophical Review*, 103(1): 75–106. doi:10.2307/2185873.
- Mothersill, Mary, 2003, "Make-Believe Morality and Fictional Worlds", in José Luis Bermúdez and Sebastian Gardner (eds.), *Arts and Morality*, New York: Routledge, pp. 74–94.
- Murdoch, Iris, 1970, *The Sovereignty of Good*, London: Routledge & Kegan Paul.

- Nanay, Bence, 2010, "Imaginative Resistance and Conversational Implicatures", *The Philosophical Quarterly*, 60(240): 586–600. doi:10.1111/j.1467-9213.2009.625.x.
- , 2013, *Between Perception and Action*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199695379.001.0001.
- , 2015, "Perceptual Content and the Content of Mental Imagery", *Philosophical Studies*, 172(7): 1723–1736. doi:10.1007/s11098-014-0392-y.
- , 2016a, "The Role of Imagination in Decision-Making", *Mind and Language*, 31(1): 127–143. doi:10.1111/mila.12097.
- , 2016b, "Imagination and Perception", in Kind (ed.) 2016a: 124–134.
- Nichols, Shaun, 2004a, "Imagining and Believing: The Promise of a Single Code", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 62(2): 129–139. doi:10.1111/j.1540-594X.2004.00146.x.
- , 2004b, "Review of *Recreative Minds*, by Gregory Currie and Ian Ravenscroft", *Mind*, 113(450): 329–334. doi:10.1093/mind/113.450.329.
- , 2006a, "Just the Imagination: Why Imagining Doesn't Behave Like Believing", *Mind and Language*, 21(4): 459–474. doi:10.1111/j.1468-0017.2006.00286.x.
- (ed.), 2006b, *The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretense, Possibility, and Fiction*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199275731.001.0001.
- , 2008, "Imagination and the I", *Mind and Language* 23(5): 518–535. doi:10.1111/j.1468-0017.2008.00356.x.
- Nichols, Shaun and Stephen P. Stich, 2000, "A Cognitive Theory of Pretense", *Cognition*, 74(2): 115–147. doi:10.1016/S0010-0277(99)00070-0.

- , 2003, *Mindreading: An Integrated Account of Pretense, Self-Awareness and Understanding Other Minds*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0198236107.001.0001.
- Ninan, Dilip, 2009, "Persistence and the First-Person Perspective", *The Philosophical Review*, 118(4): 425–464. doi:10.1215/00318108-2009-014.
- , 2016, "Imagination and the Self", in Kind (ed.) 2016a: 274–285.
- Noordhof, Paul, 2002, "Imagining Objects and Imagining Experiences", *Mind and Language*, 17(4): 426–455. doi:10.1111/1468-0017.00206.
- Norton, John D., 1991, "Thought Experiments in Einstein's Work", in Tamara Horowitz and Gerald J. Massey (eds.), 1991, *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 129–148.
- , 1996, "Are Thought Experiments Just What You Thought?", *Canadian Journal of Philosophy*, 26(3): 333–366. doi:10.1080/00455091.1996.10717457.
- Nussbaum, Martha C., 1990. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press.
- O'Brien, Lucy, 2005, "Imagination and the Motivational Role of Belief", *Analysis*, 65(1): 55–62. doi:10.1093/analysis/65.1.55.
- O'Shaughnessy, Brian, 2000, *Consciousness and the World*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0199256721.001.0001.
- Onishi, Kristine H. and Renée Baillargeon, 2005, "Do 15-month-old Infants Understand False Beliefs?", *Science*, 308(5719): 255–258. doi:10.1126/science.1107621.
- Onishi, Kristine H., Renée Baillargeon, and Alan M. Leslie, 2007, "15-month-old Infants Detect Violations in Pretend Scenarios", *Acta Psychologica*, 124(1): 106–128. doi:10.1016/j.actpsy.2006.09.009.

- Paul, Elliot Samuel and Scott Barry Kaufman (eds.), 2014, *The Philosophy of Creativity: New Essays*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199836963.001.0001.
- Paul, L.A., 2014, *Transformative Experience*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198717959.001.0001.
- , 2015, “What You Can’t Expect When You’re Expecting”, *Res Philosophica*, 92(2): 149–170. doi:10.11612/resphil.2015.92.2.1.
- , 2018, “De Se Preferences and Empathy for Future Selves”, *Philosophical Perspectives*, 31(1): 7–39. doi:10.1111/phpe.12090.
- Perner, Josef, 1991, *Understanding the Representational Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Perner, Josef, Sarah Baker, and Deborah Hutton, 1994, “Prelief: The Conceptual Origins of Belief and Pretense”, in C. Lewis and Mitchell 1994: 261–286.
- Piaget, Jean, 1945 [1951], *La formation du symbole chez l’enfant*. Translated as *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*, C. Gattegno and F. M. Hodgson (trans.), London: Routledge, 1951.
- Picciuto, Elizabeth and Peter Carruthers, 2016, “Imagination and Pretense”, in Kind (ed.) 2016a: 314–325.
- Plato, *Republic*, in J. M. Cooper (ed.), *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett, 1970.
- Polanyi, Michael, 1966 [2009], “Creative Imagination”, *Chemical & Engineering News*, 44(17): 85–94,104. Reprinted in Karen Bardsley, Denis Dutton, and Michael Krausz (eds.), 2009, *The Idea of Creativity*, Boston: Brill, pp. 147–163. doi:10.1021/cen-v044n017.p085 doi:10.1163/ej.9789004174443.i-348.52
- Radford, Colin, 1975, “How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?” *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 49: 67–80. doi:10.1093/aristoteliansupp/49.1.67

- Rakoczy, Hannes, Michael Tomasello, and Tricia Striano, 2004, "Young Children Know that Trying is not Pretending: A Test of the 'Behaving-as-If' Construal of Children's Understanding of Pretense", *Developmental Psychology*, 40(3): 388–399. doi:10.1037/0012-1649.40.3.388
- Ricoeur, Paul, 1978, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", *Critical Inquiry*, 5(1): 143–159. doi:10.1086/447977
- Richert, Rebekah A. and Angeline S. Lillard, 2004, "Observers' Proficiency at Identifying Pretend Acts Based on Different Behavioral Cues", *Cognitive Development*, 19(2): 223–240. DOI:10.1016/j.cogdev.2004.01.001
- Robinson, Jenefer, 2005, *Deeper Than Reason: Emotion and Its Role In Literature, Music, And Art*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0199263655.001.0001
- Rogers, Sally J., Ian Cook, and Adrienne Meryl, 2005, "Imitation and Play in Autism", in Fred R. Volkmar, Rhea Paul, Ami Klin, and Donald Cohen (eds.), 2005, *Handbook of Autism and Pervasive Developmental Disorders*, third edition, John Wiley and Sons, pp. 382–405. doi:10.1002/9780470939345.ch14
- Robins, Sarah K., 2016, "Misremembering", *Philosophical Psychology* 29(3): 432–447. doi:10.1080/09515089.2015.1113245
- Rosenbaum, R. Shayna, Asaf Gilboa, Brian Levine, Gordon Winocur, and Morris Moscovitch, 2009, "Amnesia as an Impairment of Detail Generation and Binding: Evidence from Personal, Fictional, and Semantic Narratives in K.C.", *Neuropsychologia* 47(11): 2181–2187. doi:10.1016/j.neuropsychologia.2008.11.028
- Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Saxe, Rebecca, 2005, "Against Simulation: The Argument from Error", *Trends in Cognitive Sciences*, 9(4): 174–179. doi:10.1016/j.tics.2005.01.012

- , 2006, “Why and How to Study Theory of Mind with fMRI”, *Brain Research*, 1079(1): 57–65. doi:10.1016/j.brainres.2006.01.001
- , 2009, “The Neural Evidence for Simulation is Weaker Than I Think You Think It Is”, *Philosophical Studies*, 144(3): 447–456. doi:10.1007/s11098-009-9353-2
- Schacter, Daniel L., Donna Rose Addis, and Randy L. Buckner, 2007, “Remembering the Past to Imagine the Future: The Prospective Brain”, *Nature Reviews Neuroscience*, 8(9): 657–661. doi:10.1038/nrn2213
- Schacter, Daniel L., Donna Rose Addis, Dennis Hassabis, Victoria C. Martin, R. Nathan Spreng, and Karl K. Szpunar, 2012, “The Future of Memory: Remembering, Imagining, and the Brain”, *Neuron*, 76(4): 677–694. doi:10.1016/j.neuron.2012.11.001
- Schellenberg, Susanna, 2013, “Belief and Desire in Imagination and Immersion”, *The Journal of Philosophy*, 110(9): 497–517. doi:10.5840/jphil2013110914
- Scruton, Roger, 1974, *Art and Imagination*, London: Methuen.
- , 1997, *The Aesthetics of Music*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/019816727X.001.0001
- Shah, Nishi and J. David Velleman, 2005, “Doxastic Deliberation”, *The Philosophical Review*, 114(4): 497–534. doi:10.1215/00318108-114-4-497
- Shanton, Karen and Alvin Goldman, 2010, “Simulation Theory”, *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 1(4): 527–538. doi:10.1002/wcs.33
- Sinhababu, Neil, 2013, “Distinguishing Belief and Imagination”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 94(2): 152–165. doi:10.1111/j.1468-0114.2012.01449.x
- , 2016, “Imagination and Belief”, in Kind (ed.) 2016a: 111–123.

- Smuts, Aaron, 2007, "The Paradox of Painful Art", *Journal of Aesthetic Education*, 41(3): 59–77.
- , 2009, "Art and Negative Affect", *Philosophy Compass*, 4(1): 39–55. doi:10.1111/j.1747-9991.2008.00199.x
- Spaulding, Shannon, 2015, "Imagination, Desire, and Rationality", *The Journal of Philosophy*, 112(9): 457–476. doi:10.5840/jphil2015112929
- , 2016, "Imagination Through Knowledge", in Kind and Kung (eds.) 2016a: 207–226. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0010
- Stear, Nils-Hennes, 2015, "Imaginative and Fictionality Failure: A Normative Approach", *Philosophers' Imprint*, 15(34): 1–18. [Stear 2015 available online]
- Stevenson, Leslie, 2003, "Twelve Conceptions of Imagination", *British Journal of Aesthetics*, 43(3): 238–259. doi:10.1093/bjaesthetics/43.3.238
- Stich, Stephen and Joshua Tarzia, 2015, "The Pretense Debate", *Cognition*, 143: 1–12. doi:10.1016/j.cognition.2015.06.007
- Stock, Kathleen, 2005, "Resisting Imaginative Resistance", *Philosophical Quarterly*, 55(221): 607–624. doi:10.1111/j.0031-8094.2005.00419.x
- , 2013, "Imagining and Fiction: Some Issues", *Philosophy Compass*, 8(10): 887–896. doi:10.1111/phc3.12068
- , 2017, *Only Imagine: Fiction, Interpretation, and Imagination*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198798347.001.0001
- Stokes, Dustin R., 2006, "The Evaluative Character of Imaginative Resistance", *British Journal of Aesthetics*, 46(4): 347–405. doi:10.1093/aesthj/ayl022
- , 2011, "Minimally Creative Thought", *Metaphilosophy* 42(5): 658–681. doi:10.1111/j.1467-9973.2011.01716.x

- , 2014, “The Role of Imagination in Creativity”, in Paul and Kaufman (eds.) 2014: 157–184. doi:10.1093/acprof:oso/9780199836963.003.0009
- , 2016, “Imagination and Creativity”, in Kind (ed.) 2016a: 247–261.
- Strawson, P.F., 1970, “Imagination and Perception”, in *Experience and Theory*, L. Foster and J. W. Swanson (eds.), Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 31–54.
- Strohl, Matthew, forthcoming, “Art and Painful Emotion”, *Philosophy Compass*, early online: 29 October 2018. doi:10.1111/phc3.12558.
- Strohmingier, Margot and Juhani Yli-Vakkuri, 2017, “The Epistemology of Modality”, *Analysis*, 77(4): 825–838. doi:10.1093/analys/anx058.
- , forthcoming, “Knowledge of Objective Modality”, *Philosophical Studies*, early online: 28 February 2018. doi:10.1007/s11098-018-1052-4.
- Suddendorf, Thomas and Michael C. Corballis, 1997, “Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind”, *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123(2): 133–167.
- , 2007, “The Evolution of Foresight: What is Mental Time Travel, and is it Unique to Humans?”, *Behavioral and Brain Sciences*, 30(3): 299–313. doi:10.1017/S0140525X07001975.
- Tanner, Michael, 1994, “Morals in Fiction and Fictional Morality”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 68: 51–66. doi:10.1093/aristoteliansupp/68.1.27.
- Todd, Cain Samuel, 2009, “Imaginability, Morality, and Fictional Truth: Dissolving the Puzzle of ‘Imaginative Resistance’”, *Philosophical Studies*, 143(2): 187–211. doi:10.1007/s11098-007-9198-5.
- Trivedi, Saam, 2011, “Music and Imagination”, in Theodore Gracyk and Andrew Kania (eds.), 2011, *The Routledge Companion to Philosophy and Music*, New York: Routledge, pp. 113–122.

- Tulving, Endel, 1985, "Memory and Consciousness", *Canadian Psychology*, 26(1): 1–12. doi:10.1037/h0080017.
- Urmson, J. O., 1967, "Memory and Imagination", *Mind*, 76(301): 83–91. doi:10.1093/mind/LXXVI.301.83.
- Van Inwagen, Peter, 1998, "Modal Epistemology", *Philosophical Studies*, 92(1–2): 67–84. doi:10.1023/A:1017159501073.
- Van Leeuwen, D.S. Neil, 2009, "The Motivational Role of Belief", *Philosophical Papers*, 38(2): 219–246. doi:10.1080/05568640903146534.
- , 2011, "Imagination is Where the Action is", *The Journal of Philosophy*, 108(2): 55–77. doi:10.5840/jphil201110823.
- , 2013, "The Meaning of 'Imagine' Part I: Constructive Imagination", *Philosophy Compass*, 8(3): 220–230. doi:10.1111/j.1747-9991.2012.00508.x
- , 2014, "The Meaning of 'Imagine' Part II: Attitude and Action", *Philosophy Compass*, 9(11): 791–802. doi:10.1111/phc3.12141.
- , 2016a, "Imagination and Action", in Kind (ed.) 2016a: 286–299.
- , 2016b, "The Imaginative Agent", in Kind and Kung (eds.) 2016a: 85–109. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0004.
- Velleman, J. David, 2000, "On the Aim of Belief", in *The Possibility of Practical Reason*. New York: Oxford University Press. [Velleman 2000 disponível online]
- Walton, Kendall L., 1978, "Fearing Fictions", *The Journal of Philosophy*, 75(1): 5–27. doi:10.2307/2025831.
- , 1990, *Mimesis as Make-Believe*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1993, "Metaphor and Prop-Oriented Make-Believe", *European Journal of Philosophy*, 1(1): 39–57. doi:10.1111/j.1468-0378.1993.tb00023.x.

- , 1994a, “Listening with Imagination: Is Music Representational?”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 52(1): 47–61. doi:10.2307/431584
- , 1994b, “Morals in Fiction and Fictional Morality”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 68: 27–50. doi:10.1093/aristoteliansupp/68.1.27.
- , 1997, “Spelunking, Simulation, and Slime: On Being Moved by Fiction”, in Hjort and Laver (eds.) 1997: 37–49.
- , 1999, “Projectivism, Empathy, and Musical Tension”, *Philosophical Topics*, 26(1–2): 407–440. doi:10.5840/philtopics1999261/231.
- , 2000, “Existence as Metaphor?”, in Anthony Everett and Thomas Hofweber (eds.), *Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-Existence*, Stanford, CA: CSLI Publications, pp. 69–94.
- , 2006, “On the (So-called) Puzzle of Imaginative Resistance”, in Nichols (ed.) 2006b: 137–148. doi:10.1093/acprof:oso/9780199275731.003.0008
- Wearing, Catherine, 2011, “Metaphor, Idiom, and Pretense”, *Noûs*, 46(2): 1–26. doi:10.1111/j.1468-0068.2010.00819.x.
- Weatherson, Brian, 2004, “Morality, Fiction, and Possibility”, *Philosophers’ Imprint*, 4(3): 1–27. [Weatherson 2004 available online]
- Weinberg, Jonathan M. and Aaron Meskin, 2005, “Imagine That!”, in Kieran 2005: 222–235.
- , 2006, “Puzzling Over the Imagination: Philosophical Problems, Architectural Solutions”, in Nichols (ed.) 2006b: 175–202. doi:10.1093/acprof:oso/9780199275731.003.0010.
- Williams, Bernard, 1973, “Imagination and the Self”, in his *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 26–45. doi:10.1017/CBO9780511621253.005

- Williamson, Timothy, 2005, "Armchair Philosophy, Metaphysical Modality, and Counterfactual Thinking", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105(1): 1–23. doi:10.1111/j.0066-7373.2004.00100.x.
- , 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Malden, MA: Blackwell.
- , 2016, "Knowing by Imagining", in Kind and Kung (eds.) 2016a: 113–123. doi:10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0005
- Wiltsher, Nick, 2018, "Feeling, Emotion, and Imagination: In Defence of Collingwood's Expression Theory of Art", *British Journal for the History of Philosophy*, 26(4): 759–781. doi:10.1080/09608788.2017.1379001.
- , forthcoming, "Imagination: A Lens, Not a Mirror", *Philosophers' Imprint*.
- Wing, Lorna and Judith Gould, 1979, "Severe Impairments of Social Interaction and Associated Abnormalities in Children: Epidemiology and Classification", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 9(1): 11–29. doi:10.1007/BF01531288.
- Wollheim, Richard, 1973, "Imagination and Identification", in *On Art and the Mind*, London: Allen Land, pp. 54–83.
- Yablo, Stephen, 1993, "Is Conceivability a Guide to Possibility?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1): 1–42. doi:10.2307/2108052.
- Yablo, Stephen, 2002, "Coulda, Woulda, Shoulda", in Gendler and Hawthorne (eds.) 2002: 441–492.

(IV) Imagética mental⁴⁸

Autor: Nigel J.T Thomas

Tradutor: Marcos Júnior Junges Panciera

Revisor: Danilo Fraga Dantas

A imagética mental [*mental imagery*] (variantes das quais, por vezes, são coloquialmente referidas como “visualização”, “ver com o olho da mente”, “ouvir na cabeça”, “imaginar a sensação de”, etc.) é composta de *experiências quasi-perceptuais*; ela se assemelha à experiência perceptual, mas ocorre na ausência dos estímulos externos apropriados. Ela também é, em geral, entendida como tendo *intencionalidade* (ou seja, imagens mentais são sempre imagens de alguma ou outra), e assim funciona como uma forma de representação mental. Tradicionalmente, acreditava-se que a imagética mental *visual*, a variante mais discutida, seria causada pela presença de representações pictóricas [*picture-like representations*] (*imagens mentais*) na mente, na alma, ou no cérebro, mas essa posição não é mais universalmente aceita.

Muito frequentemente, experiências imagéticas são entendidas por quem as experiencia como ecos, cópias, ou reconstruções de experiências perceptuais provenientes de seu passado; noutras vezes elas podem parecer antecipar possibilidades, frequentemente desejadas ou temidas, de experiências futuras. Desse modo, tem-se frequentemente acreditado que a imagética desempenha um papel muito grande, inclusive crucial, tanto na memória (Yates, 1996; Paivio, 1986) quanto na motivação (McMahon, 1973). Também é comumente acreditado que ela está centralmente envolvida no raciocínio visuoespacial e no pensamento inventivo e criativo. De fato, de acordo com uma

⁴⁸ N. do T.: O título original “Mental Imagery” é traduzido por “Imagética mental”. “Imagery” está sendo utilizado como o coletivo de diversas imagens e diversos tipos de imagens. Embora o uso infrequente de “imagética” no jargão filosófico de língua portuguesa, o qual utiliza “imagens mentais”, o termo genérico “imagética” oferece uma amplitude a qual “imagens mentais” é restrita. N. do R.: A tradução oferecida neste volume é do verbete *Mental Imagery* que estava presente na Encyclopedia of Philosophy até 8 de dezembro de 2021. Neste dia, foi publicado um novo verbete *Mental Imagery* na enciclopédia. Por questão de espaço, os diversos suplementos presentes nesse verbete original não foram traduzidos, mas foram mantidas as referências a eles em conjunto com seu endereço eletrônico.

tradição filosófica dominante há muito tempo, a imagética desempenha um papel crucial *em todos* os processos de pensamento, além de proporcionar fundamento semântico para a linguagem. Entretanto, no século XX foram levantadas objeções vigorosas contra essa tradição e ela foi amplamente repudiada. Mais recentemente, esta tradição novamente voltou a ter alguns poucos defensores.

1. Significados e Conotações de “Imagética Mental”

A imagética mental é um aspecto familiar da experiência cotidiana da maioria das pessoas (Galton, 1880a, b, 1883; Betts, 1909; Doob, 1972; Marks, 1972, 1999). Algumas pessoas podem insistir que raramente, ou até mesmo nunca, experimentam conscientemente imagética mental (Galton, 1880a, 1883; Faw, 1997, 2009; mas veja Brewer & Schommer-Aikins, 2006), mas para a vasta maioria de nós, esta é uma característica familiar e corriqueira das nossas vidas mentais. A língua portuguesa⁴⁹ fornece uma variedade considerável de expressões idiomáticas para se referir a imagética mental visual: “visualizar”, “ver com o olho da mente”, “ter uma imagem na cabeça”, “ter/ver uma imagem mental”, e assim por diante. Parece haver menos possibilidades para falar de imagética mental em outros modos sensoriais, mas há pouca dúvida de que ela existe, e a experiência de imagética em qualquer modo sensorial é frequentemente referida como “imaginar” (a aparência, o tato, o cheiro, o som, ou o sabor de algo). Alternativamente, a natureza *quasi*-perceptual de uma experiência pode ser indicada meramente pelo uso do verbo sensorial relevante (“ver”, “ouvir”, “degustar”, etc.), em sentido literal ou figurado.

Apesar da familiaridade com a experiência, o significado preciso da expressão 'imaginação mental' é surpreendentemente difícil de determinar, e entendimentos diferentes dela frequentemente contribuíram consideravelmente para a confusão dos debates já complexos e conflituosos, entre filósofos, psicólogos e cientistas cognitivos, sobre a natureza da imaginação, suas funções psicológicas (se houver) e até mesmo sua própria existência. Na literatura

⁴⁹ No original, são referenciadas expressões idiomáticas da língua inglesa, como “visualizing”, “seeing in the mind's eye”, “having a picture in one's head”, “picturing”, “having/seeing a mental image/picture”.

filosófica e científica (e *a fortiori* no discurso cotidiano), a expressão “imagética mental” (ou “imagens mental”) pode ser usada em qualquer um ou em todos de ao menos três sentidos diferentes, os quais são ocasionalmente explicitamente distinguidos, mas que geralmente são confundidos:

{1} a experiência consciente quasi-perceptual *per se*;

{2} as hipotéticas representações pictóricas na mente e/ou no cérebro que dão origem a {1};

{3} as hipotéticas representações internas de qualquer tipo (pictóricas ou não) que diretamente dão origem a {1}.

Muitas discussões sobre a imagética mental visual falham em esboçar uma distinção clara entre a questão de se as pessoas têm experiências quasi-visuais e a de se tais experiências são explicadas pela presença de representações, na mente ou no cérebro, que são em algum sentido *pictóricas*. Esta *teoria pictórica* [*picture theory*] da experiência imagética é profundamente arraigada em nossa linguagem e em nossa psicologia popular [*folk psychology*]. A própria palavra “imagem”, afinal de contas, sugere um tipo de representação pictórica [*picture*]. No entanto, apesar da maioria tanto de leigos quanto de especialistas provavelmente continuar aceitando alguma forma de teoria pictórica, muitos filósofos e psicólogos do século XX, de uma variedade de tradições teóricas, argumentaram fortemente contra e, em diversos casos, desenvolveram alternativas bastante detalhadas, de explicações não-pictóricas [*non-pictorial*] da natureza e causas de experiências imagéticas (ex. Dunlap, 1914; Washburn, 1916; Sartre, 1940; Ryle, 1949; Shorter, 1952; Skinner, 1953, 1974; Dennett, 1969; Sarbin & Juhasz, 1970; Sarbin, 1972; Pylyshyn, 1973, 1978, 1981, 2002a, 2003a, 2005; Neisser, 1976; Hinton, 1979; Slezak, 1991, 1995; Thomas, 1999b, 2009). Outros, deve-se dizer, desenvolveram e defenderam teorias pictóricas de modos sofisticado, na tentativa de responder às críticas (ex. Hannay, 1971; Kosslyn, 1980, 1983, 1994; von Eckardt, 1988, 1993; Tye, 1988, 1991; Cohen, 1996). Não obstante esses desenvolvimentos, muito da discussão filosófica e científica sobre imagética e as funções cognitivas que ela pode ou não ter, continua a ser baseada na frequentemente não-explicita (e até

não-examinada) suposição que, se há imagética mental, elas devem consistir em figuras interiores [*inner pictures*].

Considere, por exemplo, o título do livro *A Defesa da Imagética Mental* [*The Case for Mental Imagery*], de Kosslyn, Thompson & Gannis (2006). De fato, o livro é uma extensa e bastante polêmica defesa da perspectiva muito disputada de que a imagética mental visual consiste em estados cerebrais representacionais que são, de algum modo significativo e importante, genuinamente pictóricos (veja suplemento: A Teoria Quase Pictórica da Imagética e seus Problemas). Quer dizer, o conteúdo do livro sugere que o título deveria ser entendido como dizendo respeito à “imagética” no sentido {2}. No entanto, também seria muito natural (e, muito provável, de acordo com as intenções dos autores — compare com Kosslyn, Ganis & Thompson, 2003) entender o título como implicando que o propósito mais profundo do livro seria o de refutar a perspectiva que imagética, até no sentido {1}, não existe realmente (ou, ao menos, que o conceito de imagética não encontrará lugar em uma ontologia propriamente científica). Embora essa perspectiva negacionista de imagética tenha poucos, se é que tem algum, apoiadores hoje em dia, é bem sabido que não há muito tempo atrás, na época da psicologia behaviorista, ela tinha grande influência. Então, o título do livro (intencionalmente ou doutro modo) nos convida a fundir a (agora) muito controversa perspectiva que imagens mentais são entes pictóricos [*picture-like*], com o que é, hoje em dia, virtualmente um truismo, de que as pessoas realmente têm experiências quasi-perceptuais e que nossa ciência da mente deve nos oferecer alguma explicação sobre elas.

Um outro modo pelo qual a expressão “imagética mental” (juntamente a muitos de seus cognatos na linguagem coloquial) pode ser enganosa, é por ela sugerir somente fenômenos quasi-*visuais*. Apesar do fato de a maior parte das discussões acadêmicas sobre a imagética, passadas e atuais, de fato se focar principalmente ou exclusivamente sobre o modo visual, na verdade, a experiência quasi-perceptual em outros modos sensoriais é tão real e, muito provavelmente, tão comum e tão importante psicologicamente quanto a visual (Newton, 1982). Cientistas cognitivos contemporâneos em geral reconhecem esse fato, e interessantes estudos de imagética auditiva, imagética cinestésica (ou motora), imagética olfativa, imagética tátil, e assim por diante, podem ser encontradas na literatura científica recente (ex. Segal & Fusella, 1971; Reisberg,

1992; Klatzky, Lederman & Matula, 1991; Jeannerod, 1994; Bensafi et al., 2003; Yoo et al., 2003; Kobayashi et al., 2004; Djordjevic et al., 2004, 2005). Embora tais estudos sejam ainda vastamente superados numericamente por estudos de imagética visual, “imagética” tornou-se de modo geral o termo aceito entre cientistas cognitivos para experiências quasi-perceptuais de qualquer modo sensorial (ou qualquer combinação de sentidos).

1.1 Experiência ou representação?

Na introdução a esse verbete, a fim de evitar um comprometimento prematuro com a teoria pictórica da representação e, em concordância com as definições dadas por psicólogos tais como McKellar (1957), Richardson (1969) e Finke (1989), imagens mentais eram caracterizadas como uma forma de experiência (i.e., como {1}). No entanto, essa caracterização está longe de ser não-problemática. Evidência para a ocorrência de qualquer tipo de experiência é necessariamente subjetiva e introspectiva e, por causa disso, aqueles que têm dúvidas sobre a validade da introspecção como método científico podem ser levados a questionar se há lugar para um conceito tal como imagética numa perspectiva científica de mundo. J.B. Watson, o influente investigador do movimento behaviorista, que dominou a psicologia científica (especialmente nos Estados Unidos) em parte do século XX, questionava a existência de imagética apenas por essas razões (Watson, 1913a, 1913b, 1928 – veja o suplemento: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/american-resp-onse.html>; veja também: Thomas, 1989, Berman & Lyons, 2007). Embora poucos psicólogos behavioristas posteriores (ou seus aliados filosóficos) tenham se expressado sobre o assunto nos termos fortes e explícitos às vezes usados por Watson, a era da psicologia behaviorista é caracterizada por um ceticismo forte sobre imagética (se não sobre sua existência, ao menos sobre sua importância psicológica), entre psicólogos e filósofos. A imagética não se tornou amplamente discutida novamente entre psicólogos científicos (ou filósofos da psicologia) até o fim da década de 1960, quando o behaviorismo começou a perder para o cognitivismo a posição de paradigma psicológico dominante. Discussões contemporâneas sobre imagética, entre filósofos e psicólogos ainda são moldadas por essa história recente de ceticismo sobre imagética (ou iconofobia

[*iconophobia*], como por vezes é chamada), e a reação subsequente a esse ceticismo.

Em contraste com seus predecessores behavioristas, a maioria dos psicólogos cognitivistas hoje em dia sustenta que a imagética tem um papel essencial em nossa economia mental. Muitos podem compartilhar alguma das ressalvas de seus predecessores behavioristas sobre o lugar da introspecção e da subjetividade na ciência, mas eles mantêm a perspectiva de que a imagética deve ser real (e cientificamente interessante) porque ela é explicativamente necessária: os resultados de vários experimentos sobre o funcionamento cognitivo, eles argumentam, não podem ser satisfatoriamente explicados sem recorrer ao armazenamento e processamento de representações mentais imagéticas [*imaginal mental representations*]. A crença de que tais representações mentais são reais é justificada do mesmo modo que a crença na realidade de elétrons, ou na seleção natural, ou dos campos gravitacionais (ou outros "inobserváveis" cientificamente sancionados) é justificada: sabemos que existe imagética mental na medida em que sabemos que as explicações que dependem de representações imaginárias são verdadeiras. Nessa perspectiva, alguns teóricos recomendam que o termo "imagética" [*"imagery"*] não deveria ser entendido como se referindo a uma forma de experiência subjetiva, mas, em vez disso, ser um certo tipo de "representação subjacente" (Dennett, 1978; Block, 1981a, Introdução; Block, 1983a; Kosslyn, 1983; Wraga & Kosslyn, 2003; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006). Tais representações são "mentais" no sentido agora comum na ciência cognitiva: ou seja, são concebidas como sendo incorporadas como estados cerebrais, mas como individualizadas por seu papel funcional (e computacional) na cognição. Como Block (1981a, 1983a) aponta, uma vantagem em definir imagética mental desse modo (i.e., como uma forma de representação indefinida, como {3} em vez de {2}) é que ela não requer a questão controversa se as representações relevantes são, em algum sentido interessante, pictóricas.

Todavia, se não é por elas serem pictóricas, o que é que faz dessas representações mentais, *imagens mentais* [*mental images*]? Supostamente a ideia é que uma representação mental merece ser chamada de imagem se ela é tal que sua presença na mente (ou seja, ela desempenhar papel em algum processo cognitivo que está acontecendo) pode dar origem a uma *experiência*

quasi-perceptual do que ela representa. Mas esse movimento depende de nós já termos uma compreensão da *concepção experiencial de imagética* [*experiential conception of imagery*], a qual deve ser, portanto, mais fundamental que a *concepção representacional* esboçada acima. Mais além, *definir* imagética mental da maneira que Block, Kosslyn, etc. sugerem, primeira e principalmente como uma forma de representação (como *explanans* em vez de *explanandum*⁵⁰), requer pressupostos mais básicos e igualmente controversos sobre a natureza da mente e as causas das experiências *quasi-perceptuais*. Numerosos cientistas e filósofos, vindos de uma gama de perspectivas disciplinares e teóricas, não aceitam que experiências imagéticas sejam causadas pela presença de tokens representacionais na mente (ex. Sartre, 1940; Ryle, 1949; Skinner, 1953, 1974; Sarbin, 1972; Thomas, 1999b, 2009; O'Regan & Noë, 2001; Bartolomeo, 2002; Bennett & Hacker, 2003; Blain, 2006).

Deve-se admitir, no entanto, que focar muito estreitamente na concepção experiencial da imaginação tem seus próprios perigos potenciais. Em particular, pode obscurecer a possibilidade muito real, enfatizada pela concepção representacional, de que representações ou mecanismos subjacentes importantemente semelhantes podem às vezes estar operando tanto quando conscientemente experimentamos a imaginação quanto às vezes quando não o fazemos. Algumas evidências, como o trabalho de Paivio (1971, 1983a, 1991a) sobre a memorabilidade diferencial de palavras com diferentes "valores de imaginação" (ver seção 4.2, abaixo), sugerem que isso é de fato o caso.

Na prática, ambas as concepções (experiencial e representacional) da imagética são frequentemente encontradas na literatura sobre o assunto. Infelizmente, é frequentemente difícil dizer qual concepção se pretende em muitos dos casos particulares. Até onde elas não são atualmente confundidas, a confusão pode originar-se quando uma concepção é preferida em relação a outra sem que essa preferência seja suficientemente clara ou explícita. Embora fosse pedante e potencialmente confuso insistir explicitamente em procurar esboçar a distinção em toda parte onde parece ser importante ou útil fazê-la, esse verbete refere-se às *experiências imagéticas* (ou *experiências quasi-perceptuais*) de um lado, e *representações imagéticas* (ou *processos imagéticos*) no outro.

⁵⁰ N. do T.: Explicador em vez de explicado.

1.2 A relação com a percepção

Há problemas potenciais adicionais com a breve caracterização de imagética dada em nossa introdução. Não apenas o que está dito lá se esquivava da difícil (e raramente considerada) tarefa de especificar que dimensões e graus de similaridade com a percepção são necessários para uma experiência contar como imagética; mas também suprime a questão controversa de se, a despeito da semelhança superficial, a imagética é um fenômeno *sui generis*, conceitualmente distinto da experiência perceptual verdadeira, ou se a imagética e a percepção diferem apenas em grau e não apresentam uma diferença de espécie [*kind*].

Alguns, tais como Hume (1740), mantêm que perceptos [*percepts*] (*impressões* em sua terminologia) e imagens (*ideias*) não diferem em espécie, mas apenas em seus graus de “vivacidade” ou de força [*“vivacity” or vividness*]. Essa visão tem sido fortemente criticada (Reid, 1764 II.5, VI.24; Savage, 1975; Warnock, 1976; McGinn, 2004). Uma visão relacionada, explicitamente defendida por alguns (ex. Jastrow, 1899; Savage, 1975; Thomas, 1997a, 2014), e implícita em muito da literatura relevante, é a de que a imagética, independentemente de sua “vivacidade” subjetiva, encontra-se em uma extremidade de um continuum ou espectro que se estende desde a percepção verídica, altamente orientada e restrita pelos estímulos externos, num extremo, até as imagens “puras” (onde o conteúdo da experiência é gerado inteiramente pelo sujeito e é independente de qualquer estímulo atual), no outro. Diversos tipos de experiência imaginativa/perceptual podem ser tomados como preenchendo as lacunas no continuum entre essas duas extremidades: percepções errôneas ou ilusórias (quando alguém visualiza, por exemplo, o arbusto visto indistintamente na escuridão como um urso), e vários tipos de não-enganosas *de ver como* ou *de ver em* (tais como ver uma nuvem como um camelo, doninha, ou baleia; ver um *O Cavalheiro Sorridente*⁵¹ pintado numa tela; ver a tristeza nos olhos de alguém; ou ver a notória figura pato-coelho como uma pato [ou coelho]).

⁵¹ N. do T.: No original, “Laughing Cavalier”. *The Laughing Cavalier* (1624) é um famoso quadro barroco do pintor holandês Frans Hals.

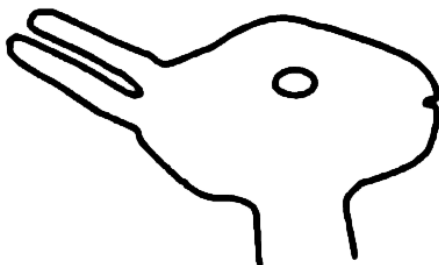


Figura 1.2.1
O Pato-Coelho

Outros, no entanto, notadamente Reid (1764 II.5), Sartre (1936), Wittgenstein (1967 §621 ff.), McGinn (2004) e Ichikawa (2009), argumentaram que há uma nítida distinção conceitual e fenomenológica a ser esboçada entre a imagética e a percepção propriamente dita. É argumentado que nossa imaginação, diferentemente da nossa percepção, está sob o controle da nossa vontade (e experienciada enquanto tal). Dado que eu sei como um elefante se parece, eu posso escolher como imaginar um onde e quando eu quiser, mas eu não posso escolher *ver* um elefante a menos que um (elefante) de fato esteja presente. Em contraste, se um elefante está presente diante meus olhos abertos, eu não posso deixar de vê-lo, quer eu queira quer não. McGinn (2004) reformula esse argumento com consideravelmente mais rigor e detalhe que seus predecessores, e, além disso, estabelece oito argumentos adicionais que, pensa ele, apontam para a mesma conclusão, de que a imagética mental difere conceitualmente da percepção em espécie. Se for verdade, isso parece implicar que todas as teorias científicas atualmente existentes sobre a natureza e os mecanismos da imagética (ver §§4.4-4.5, abaixo), bem como (dado o que eu sei) todas as teorias obsoletas também (ver §§2-3 abaixo) devem ser falsas, já que todas elas dependem da suposição de que imagens mentais e perceptos diferem em grau em vez de espécie, e que existe um alto grau de sobreposição entre os respectivos mecanismos que dão origem a cada um. Entretanto, apesar de todas ou de a maioria das diferenças entre imagens e perceptos apontadas por McGinn (e Reid, Sartre e Wittgenstein), provavelmente serem reais, a alegação

de que qualquer uma delas reflete uma verdadeira diferença de espécie, em vez de grau, está em um terreno muito mais instável. Assumindo em detalhes os argumentos de McGinn (e Ichikawa), Thomas (2014), defende a noção de um *spectrum* ou *continuum* de fenômenos imaginativos que abrangem não somente percepção e imagética mental, mas também coisas tais como sonhos, alucinações, pareidolia, e vários outros tipos de “percepção imaginativa”, tanto enganosas quanto não-enganosas.

Sartre (1940) e Wittgenstein (1967 §§627, 632) também argumentam que (em nítido contraste com a percepção) não podemos derivar nenhuma nova informações sobre o mundo a partir de nossa imagética: nenhuma imagem pode conter qualquer coisa exceto o que o produtor da imagem [*imager*] colocou lá, o que deve já ter estado na mente dele. No entanto, não apenas a observação mas também inferência podem levar ao conhecimento, e tem sido argumentado que a imagética mental pode e, de fato, suporta certos tipos de inferência que nos dão conhecimento genuinamente novo sobre o mundo real (Kosslyn, 1980, 1983; [p. 6] Taylor, 1981, Georgiou, 2007; Thomas, 2014). McGinn (2004 p. 19ff) argumenta que, apesar de Sartre e Wittgenstein terem exagerado seus pontos, há um genuíno e importante insight subjacente ao que eles dizem: a informação que nós podemos derivar de nossa imagética é de um tipo diferente e é derivada de um modo diferente daquela que nós obtemos através da percepção.

1.3 A intencionalidade da imagética

Em uma nota mais consensual, com apenas raras exceções (por exemplo, Wright, 1983 e Martin, 2008 p. 160), praticamente todas as discussões sérias sobre imagética dão como certo que ela possui *intencionalidade* no sentido de ser *de*, *sobre* ou *direcionada a* alguma coisa (Harman, 1998): uma imagem mental é sempre uma imagem *de* alguma coisa ou outra (real ou irreal), no mesmo sentido que a percepção (verídica ou não) é sempre percepção *de* alguma coisa ou outra (ver Anscombe, 1965). É em virtude dessa intencionalidade que a imagética mental pode ser (e comumente é) vista como uma espécie de representação mental que pode desempenhar e, de fato, muitas vezes desempenha um importante papel em nossos processos de pensamento.

Também é geralmente aceito que a imagética é, em boa medida, sujeita ao controle voluntário. Apesar de ser verdadeiro que imagens na maioria das vezes vem à mente sem serem solicitadas e que algumas vezes é difícil desfazer-se de imagética indesejada (por exemplo, uma memória de uma visão horrível que não se consegue tirar da mente), a maioria de nós, na maioria das vezes consegue livre e voluntariamente evocar e manipular imagens de tudo o que se queira (contanto, é claro, que saibamos com o que a coisa se parece).

Há experiências quasi-perceptuais, tais como as imagens persistentes [*afterimages*], que não são sujeitas a esse tipo de controle voluntário direto e que não parecem apresentar intencionalidade, mas essas são comumente (ao menos implicitamente) entendidas como sendo fenômenos distintivamente diferentes da imagética mental (veja suplemento outros fenômenos quase-perceptuais).

Suplemento: outros fenômenos quasi-perceptuais. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/quasi-perceptual.html>>.

2. Visões Pré-Científicas da Imagética

Parece provável que a imagética mental tenha sido discutida desde quando os humanos passaram a tentar compreender seu próprio processo cognitivo. Ela recebe atenção nos mais antigos escritos sobre cognição que chegaram a nós bem preservados— as obras de Platão e Aristóteles — e há razão para acreditar que ela era discutida por pensadores gregos ainda mais antigos. As obras de Platão e, particularmente, Aristóteles tiveram indubitavelmente uma enorme e contínua influência sobre como a cognição em geral e a imagética em particular são conceitualizadas dentro de ambas as tradições culturais, ocidental e muçulmana. No entanto, há razão para pensar que o fenômeno da imagética, e talvez a teorização sobre ela, não é dependente de cultura. Foram observadas crianças na idade de três anos com ciência de sua imagética e da natureza subjetiva desta (Estes, 1994), e pesquisadores foram capazes de coletar relatos introspectivos e descrições de imagética mental de membros de culturas não-ocidentais, variando de tribos de língua ágrafa da África (Doob, 1972) ao moderno Japão (onde, inclusive, o estudo psicológico empírico da imagética parece ter sido tomado com algum entusiasmo — Oyama e Ichikawa, 1990). É também dito que a imagética desempenha um papel

significativo na tradição de práticas espirituais hindus e budistas (Samuels & Samuels, 1972; Ricard, 2006), e aparentes referências a fenômenos de imagética podem ser encontradas em obras de pensadores chineses clássicos, tais como Confúcio (ex. Analetos 9:10 & 15:5). Há possivelmente importantes insights a serem colhidos do estudo dessas várias concepções culturais de imagética, mas a literatura disponível sobre é muito escassa (porém veja Ricard, 2006, e a discussão que é reproduzida na sequência). Assim, por necessidade, o que se segue se concentrará na tradição filosófica e científica ocidental. De qualquer modo, as sementes das controvérsias sobre imagética que surgiram no século XX foram semeadas não na África ou no oriente, mas na Grécia.

2.1 Ideias de imagética na antiguidade grega

Os seguintes suplementos discutem as concepções gregas de imagética prioritariamente na obra de Aristóteles:

Suplemento: Mnemônicos imagéticos da antiguidade.
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/ancient-imagery-mnemonics.html>>.

Suplemento: Platão e seus predecessores.
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/plato-predecessors.html>>.

2.2 Aristóteles e a imagética

Enquanto Platão considerou as imagens como irremediavelmente enganosas, Aristóteles, ainda que certamente também tenha reconhecido o seu potencial para enganar (Da Alma 428a-b), as viu como desempenhando um papel essencial e central na cognição humana, um papel semelhante àquele desempenhado pela noção mais genérica de *representação mental* na ciência cognitiva contemporânea. Inclusive, Aristóteles desenvolveu o que conta como a primeira teoria cognitiva abrangente, uma teoria que tem sido enormemente influente ao passar do tempo e que continua (geralmente, de maneira indireta) a moldar muito do pensamento científico e filosófico sobre a mente até hoje. Ele estava claramente a par de, e muito possivelmente influenciado por, técnicas

imagéticas de mnemônica em uso na Grécia (veja suplemento antigos mnemônicos imagéticos), às quais ele alude em ao menos quatro passagens em seus escritos subsistentes (Tópicos 163b28, Da Alma 427b18, Da Memória e Reminiscência 452a12–16, Dos Sonhos 458b20–22).

A palavra grega utilizada por Aristóteles, que é tradicionalmente traduzida por “imagem [mental]” é “*phantasma*” (plural: *phantasmata*), um termo usado por Platão para referir-se a aparências na alma. Aristóteles descreve *phantasmata* como sendo análogas a pinturas ou impressões em cera (*Da Memória e Reminiscência* 450a-b) e como “um resíduo da impressão [sensória]” (*Dos Sonhos* 461b; cf. *Retórica* 137a 28) ou “um movimento resultante de um exercício da capacidade sensória” (*Da Alma* 429a 1-3). Deve ser notado que alguns estudiosos modernos questionaram a tradução de “*phantasma*” como “imagem”, em parte porque Aristóteles nem sempre parece pensar nas *phantasmata* como figuras interiores [*inner pictures*], e também porque ele parece pensar nelas como desempenhando um papel na própria percepção (Nussbaum, 1978; Schofield, 1978; Birondo, 2001). Como Hume distingue impressões de ideias, a linguagem coloquial contemporânea distingue entre *percepções* e *imagens mentais*, que nós experienciamos quando fantasiamos, sonhamos acordados, ou relembremos alguma experiência da memória. O conceito aristotélico de *phantasma* parece colapsar essa distinção. Tem sido sugerido que “*phantasma*” seria mais bem traduzido como “aparência” (Lycos, 1964) ou “apresentação” (Beare, 1906), em vez de “imagem”. No entanto, as teorias científicas contemporâneas da imagética (ver seções 4.4 e 4.5) também, em sua maioria, não fazem uma distinção clara de tipo entre imagética mental e perceptos, e são virtualmente unânimes em afirmar (como, de fato, fez Hume) que ambos são variedades de uma única espécie.

De qualquer modo, é claro que em muitos (senão em todos) os casos, Aristóteles usa “*phantasma*” para se referir ao que nós agora chamamos de imagem mental. *Phantasmata* tem várias funções paralelas àquelas atribuídas à imagética pela psicologia popular (e em por algumas psicologias científicas). Em particular, elas são centrais à teoria da memória de Aristóteles (*Da Memória e Reminiscência et Reminiscentia*; veja Sorabji, 1972) e à sua teoria do pensamento. Não apenas recordar essencialmente envolve lembrar [*recall*] imagética de experiências passadas, mas, ele nos diz, “é impossível pensar sem

uma imagem [*phantasma*]” (*Da Memória e Reminiscência* 450a 1; cf. *Da Alma* 431a 15–20 & 432a8–12). *Phantasmata* também desempenha um papel chave na explicação de Aristóteles do desejo e da motivação (ex. *Da Alma* 431a — veja Nussbaum, 1978): quando algum objeto desejado não está presente aos nossos sentidos, exercendo sua atração em nós diretamente, nossa motivação para obtê-lo é dirigida por nossa noção de sua imagem (na memória ou imaginação [*fantasy*]). (Essa ideia é ainda encontrada em teorias científicas modernas do desejo (McMahon 1973; Kavanagh et al., 2005; Andrade et al., 2009).) Aristóteles também aparentemente sustentava que significados linguísticos derivam de imagética, sendo as palavras ditas não mais que símbolos de imagens interiores (*De Interpretatione* 16a5–9; *Da Alma* 420b 29–32; veja Modrak, 2001). Hoje em dia, poucos teóricos da linguagem assumem essa posição seriamente (mas veja Paivio, 1986, 2007; Prinz, 2002), mas ela foi quase que universalmente aceita até tempos recentes (Wollock, 1997; e veja seção 3.3 abaixo).

Possivelmente, as perspectivas de Aristóteles sobre a imagética (*phantasmata*) não podem ser compreendidas completamente se isoladas de sua visão sobre a imaginação (*phantasia*), a qual ele definiu como “(para além de qualquer sentido metafórico da palavra) o processo pelo qual nós dizemos que uma imagem [*phantasma*] nos é apresentada” (*Da Alma* 428a1-4). Aristóteles tem sido creditado com a própria invenção do conceito de imaginação (Schofield, 1978), e certamente parece justo dizer que as raízes da maior parte da discussão subsequente deste conceito podem ser rastreadas até o seu trabalho (apesar de, para ele, não haver a forte associação entre imaginação e a criatividade e o discernimento estético, que o conceito adquiriu desde então, principalmente através da influência do movimento romântico) (Watson, 1988; White 1990; Thomas, 1999a). Desafortunadamente, no entanto, as observações de Aristóteles sobre a *phantasia*, apesar de serem sugestivas e influentes, são espalhadas amplamente nos textos sobreviventes, e a única discussão extensa do conceito (em *Da Alma* III.3) é particularmente difícil de interpretar, não somente porque o texto que chegou a nós parece ser mais corrompido que o usual (Nussbaum, 1992), mas também por causa da riqueza e densidade de seus argumentos e sua abordagem peculiarmente oblíqua do tema. Depois de passados dois milênios de discussão, acadêmicos ainda não concordam sobre

aspectos da concepção de Aristóteles de phantasia, e assim sobre sua visão da natureza fundamental da imagética.

2.3 Imagens como ideias na filosofia moderna

Difícilmente pode ser negado que o conceito de *ideia* foi central para muito da filosofia moderna. *Ideias* eram representações mentais, e muito frequentemente, apesar de não-necessariamente, elas eram (explicitamente ou implicitamente) concebidas como imagens mentais. Mesmo que alguns autores *eles mesmos* não tenham considerado as ideias como imagens, provavelmente muitos de seus leitores os leram assim. Deste modo, as afirmações sobre a natureza das ideias e os papéis cognitivo e epistêmico que elas poderiam ou não desempenhar são com frequência condicionados a se um filósofo concebe ideias como imagens ou não, e ao que ele considerava a imagética como sendo.

2.3.1 Descartes

O *Oxford English Dictionary* registra um claro exemplo da palavra “ideia” sendo usada no sentido de imagem mental já em 1589, mas confusão filosófica a respeito de se ideias são imagens ou não remonta desde ao menos o “pai da filosofia moderna”, Descartes. Certamente as “ideias claras e distintas” que desempenham um papel proeminente nas *Meditações* (1641), e na epistemologia de Descartes de maneira geral, *não* são concebidas como imagens mentais. Nos é dito que podemos obter ideias claras e distintas de coisas como *Deus* e *a mente humana* (*Meditação*, 4, 53). Não temos percepções de nenhuma dessas coisas, muito menos experiência quasi-perceptual. Mas Descartes insiste que mesmo nossas ideias de coisas perceptíveis, contanto que elas sejam claras e distintas, não são perceptuais ou imaginativas. Ele nos diz que sua compreensão perceptiva e imaginativa da natureza de um pedaço de cera nunca pode igualar à clareza e a nitidez da ideia da cera, que potencialmente pode ser alcançada por meio de escrutínio puramente mental (*Meditação* 2, 31).

Entretanto, também encontramos na obra de Descartes uma outra concepção de *ideia* como algo que é quasi-perceptual (e, de fato, pictórico) e é

formado na imaginação. Essas ideias podem não ser capazes de prover a fundamentação epistemológica correta que Descartes pensa que as ideias claras e distintas do intelecto podem nos dar, mas elas são reais e provavelmente desempenham um vasto papel no pensamento cotidiano e não-filosófico. Apesar de serem aludidas em muito da obra de Descartes, estas ideias imagéticas são explicadas mais a fundo no *Tratado do Homem* [*Treatise of Man*], onde ele propõe em detalhes sua teoria especulativa da psicologia da percepção visual. O sistema nervoso é descrito como trabalhando através de uma maneira hidráulica, com as fibras nervosas (incluindo aquelas que compõem o cérebro) funcionando como tubos ociosos carregando um fluido chamado *espírito animal* [*animal spirit*]. No centro do cérebro está a glândula pineal de formato cônico, cujos leves movimentos, acreditava Descartes, eram de algum modo capazes de afetar diretamente e ser afetada pelos pensamentos da alma imaterial.

A figura 2.3.1_1, retirada do *Tratado do Homem*, apresenta o modelo cartesiano da percepção visual: como resultado da formação de imagens óticas na retina dos olhos, os nervos produzem uma outra imagem, isomórfica à imagem formada na retina (mas re-invertida para ser projetada corretamente), que é recebida na superfície da glândula pelo movimento dos espíritos animais através de seus poros. Assim, os pontos **a**, **b**, e **c** sobre a superfície da glândula correspondem aos pontos **A**, **B**, e **C** da flecha que é observada. O traçado da imagem sobre a sua superfície faz com que a glândula se mova de um modo súbito e complexo (de alguma maneira inexplicada), o que causa uma experiência visual consciente da flecha na alma (Descartes 1664 — veja particularmente pp.83ff. na tradução de Hall).

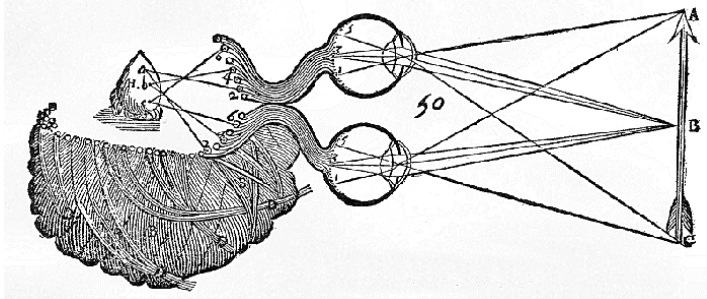


Figura 2.3.1_1

Diagrama do *Tratado do Homem* (1664) de Descartes, apresentando a formação de imagens retiniais invertidas nos olhos, e a transmissão dessas imagens, através dos nervos para então formar uma imagem única e re-invertida (uma ideia) na superfície da glândula pineal.

Ao mesmo tempo que o fluxo dos espíritos animais causa a experiência visual ao mover a glândula pineal, em outro lugar do cérebro ele causa as memórias visuais a serem estabelecidas através da sua ação sobre as próprias fibras nervosas. Essas mudanças na estrutura hidráulica do cérebro permitiriam às imagens mentais da memória e da imaginação surgirem através da recriação dos padrões de fluxo de espíritos anteriormente experienciado na superfície da glândula.

Descartes explicitamente nos diz que a “sede da imaginação” [*l'imagination*] está na superfície da glândula pineal e que as imagens esboçadas lá são “ideias” [*idées*] (Descartes 1664 — p.86 na tradução de Hall; veja também Descartes 1648 — p.27 na tradução de Cottingham).

Ao menos um dos seguidores de Descartes de la Forge sugeriu que o termo “*idée* [ideia]” deveria ser aplicado somente para conceitos no intelecto, e cunhou a expressão “*espèces corporelles* [espécies corpóreas]” para referir-se às imagens pictóricas da imaginação (Clarke, 1989). No entanto, claramente essa não era a prática de Descartes. Aliás, na terceira meditação ele nos diz que, estritamente falando, a palavra “ideia” deve somente ser aplicada aos pensamentos que “são como imagens das coisas” (Meditação 3, 37). Por outro lado, em sua carta a Mersenne de julho de 1641, ele parece dizer o oposto: ideias são em nossas mentes (presumidamente em nossas almas imateriais), enquanto as imagens são “na imaginação corpórea”; elas não devem ser propriamente chamadas de ideias tal como são em nossas mentes, apesar de que algumas delas são causadas ou ocasionadas pela presença de uma imagem sobre a superfície pineal. Está além do escopo desse verbete determinar qual era considerada a verdadeira visão de Descartes. O que fica claro, no entanto, é que os leitores de Descartes puderam prontamente ter sido capazes de encontrar em seus escritos um conceito de ideia como uma imagem pictórica.

Em sua *Óptica* (1637, discursos 4 e 6), Descartes compara as imagens de sua teoria a gravuras: projeções planas e em perspectiva de cenas visuais. No entanto, é notável que essa comparação seja feita no curso de um argumento que sugere que as representações no cérebro que causam nossas experiências

perceptivas e imaginativas não precisam realmente se assemelhar a seus objetos: afinal, a semelhança entre uma gravura e o que ela retrata é muito parcial e imperfeita. O que importa, para Descartes, é que a alma consciente é apropriadamente afetada pelos movimentos que o processo de formação de imagem causa na glândula pineal. Assim, é esse papel funcional da imagem, e não sua natureza física, Locke como sustentando que as ideias que é importante. Nesse sentido, a visão de Descartes é muito próxima (ao menos em termos de arquitetura funcional) à teoria quasi-pictórica contemporânea de Kosslyn (1980, 1994, 2005; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006 — veja seção 4.4.2). Em ambos os casos, é reivindicado que apesar de que a imagem material no cérebro ser, de fato, como uma representação, o que atualmente faz dela uma imagem *mental* (ou uma *ideia*) não é sua instanciação neural bidimensional, mas seu papel funcional transportando informação visuoespacial para capacidades cognitivas “elevadas” [*“higher” cognitive powers*].

2.3.2 Hobbes

Como um materialista, Hobbes, diferentemente de Descartes, não distingue entre imagens formadas no cérebro e ideias na mente. De fato, apesar de Hobbes algumas vezes usar a palavra “ideia” como um sinônimo para “imagem”, isso não ocorre frequentemente em seus escritos, e ele prefere usar “imagem” (ou “imaginação”) ou outros sinônimos como “fantasma” ou “aparência”.

Imagens, no entanto, são indubitavelmente centrais para a teoria cognitiva de Hobbes. Pensamento ou “discurso mental”, de acordo com Hobbes, é nada mais que um “apanhado de imaginações”, uma sucessão de imagens associativamente conectadas passando através da mente, seja desprovido de direcionamento (como o sonhar acordado ou um devaneio preguiçoso) ou mais focado e propositado, por estar “regulado por algum desejo, e designio”, por algum “pensamento apaixonado [*passionate thought*]” (Leviatã I.3 (Hobbes, 1651)).

No entanto, não é necessariamente o caso de Hobbes ter tomado as suas imagens, até aquelas de aparências visuais, como sendo pictóricas. Imaginação, nos é dito, “nada mais é que *sentido decaído* [*decaying sense*]”

(Leviatã I.2). Porque Hobbes via a sensação como um tipo de movimento ou pressão surgindo no cérebro (ou coração), em resposta a uma pressão originada dos objetos externos, o tipo de decaimento que ele tem em mente provavelmente não é aquele de uma figura (ou outro objeto representacional) acumulando poeira. Em vez disso, o tipo relevante de decaimento parece ser o de um movimento gradualmente esgotando seu ímpeto, um pêndulo balançando gradualmente decrescendo em amplitude, ou um gás sob pressão gradualmente vazando. Além do mais, Hobbes, diferentemente de Descartes, não pensou a memória como sendo o resultado de mudanças estruturais no cérebro, mas como surgindo a partir da persistência, o cessar lento, de movimento internos que foram originalmente postos em movimento pela experiência sensorial (Leviatã I.2). Imagens hobbesianas são, portanto, processos em vez de entidades. Apesar de elas serem indubitavelmente experiências quasi-perceptuais (presumidamente, na ausência de uma alma imaterial, nós supomos que as imagens são experienciadas meramente em virtude de suas ocorrências no cérebro) imagens podem não ser representações pictóricas [*pictures*] mentais em qualquer sentido muito robusto.

2.3.3 Empirismo e seus críticos

Diferente de seus predecessores, Locke não se preocupou com a natureza ou os mecanismos subjacentes das imagens mentais. Daí em diante, pelo menos até o surgimento da ciência cognitiva no final do século XX, isso seria visto como preocupação dos cientistas em vez de filósofos (e, como se constatou, os cientistas também não tinham muito a dizer sobre o assunto até, mais uma vez, a era da ciência cognitiva). Além do mais, no *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Locke (1690) usa a palavra “imagem” e “imaginação” apenas raramente (White, 1990; Ayers, 1991 p.45). No entanto, ele tem muito a dizer sobre as ideias, que são os veículos do pensamento de sua teoria cognitiva. Embora o que possa ser a definição canônica de ideia como “tudo aquilo com que a mente pode se ocupar em pensar” pareça deliberadamente não se comprometer com sua natureza, há várias passagens no Ensaio de Locke que sugerem que ele as considerava, pelo menos quando de origem visual, como sendo semelhantes a imagens. De fato, ele explicitamente se refere

às ideias como “as imagens desenhadas em nossas mentes” (Ensaio II.x.5; veja também II.x.7, II.ix.8, II.xxv.6, II.xxxi.6, IV.xi.1), e esboça uma analogia entre o modo em que ideias entram na mente e a formação de imagens ópticas dentro de uma *câmara obscura* (uma “sala escura”), (Ensaio II.xi.17).

Portanto, não é surpreendente que, segundo Lowe (2005, p. 38), permaneça “ortodoxo” a interpretação de Locke como sustentando que as ideias são imagens mentais pictóricas. Essa ortodoxia é defendida por Ayres (1986, 1991) e White (1990) entre outros, mas estudiosos mais recentes de Locke, notadamente Yolton (1956, 1970, 1984, 1985, 1996), Chappell (1994), e com maior hesitação, Lowe (1995, 2005) desafiaram essa posição, argumentando que as comparações explícitas entre ideias e imagens são todas limitadas a destacar um ou outro aspecto específico da natureza das ideias e não devem ser lidas como *identificando* ideias e imagens. De acordo com Yolton, não há evidência de que Locke pensou ideias como entidades de *qualquer tipo* (Yolton 1970 p.134), ao invés, “dizer que nós conhecemos os objetos por meio das ideias é dizer não mais que os objetos se tornam conhecidos através da consciência sensorial” (Yolton, 1985 p.151). Lowe expressa o que pode ser o mesmo pensamento subjacente ao sugerir que Locke talvez possa ser interpretado como sustentando uma teoria “adverbial” de ideias, onde elas são entendidas como formas (ou modos) de experienciar em vez de entidades mentais (Lowe, 1995, pp. 42–47, 2005, pp. 47–48).

É importante notar, no entanto, que alguns filósofos recentemente argumentaram em favor de tal perspectiva “adverbial” da imagética mental, entendendo imagens como modos de experienciar em vez da presença de entidades internas na mente (Rabb, 1975; Heil, 1982; Tye, 1984; Thomas, 1999b, 2009; Meijsing, 2006). Teorias enativistas da imagética (veja seção 4.5.1) podem ser vistas como versões encorpadas dessa posição (Thomas, 1999b). Assim, mesmo se Yolton e outros estiverem certos ao argumentar que Locke não tomava as ideias (mesmo as ideias visuais) como imagens (‘imagética’ no sentido {2}), ou ainda como entidades internas de qualquer tipo (sentido {3}), ele pode ainda ter consistentemente visto ideias como imagens no sentido {1}, como experiências quasi-perceptuais. Ele certamente assegurou que elas advêm da percepção e que nós estamos conscientes delas quando as empregamos em nosso pensamento (Ensaio II.i.2-3, I.i.8, II.xxvii.9).

Quaisquer que possam ter sido as verdadeiras intenções de Locke, vários de seus sucessores e críticos, tais como Berkeley e Reid, parecem tê-lo entendido como acreditando que as ideias são entidades representacionais internas, e que, quando visuais, são como imagens pictóricas internas.

Poucos parecem duvidar que Berkeley pensava as ideias como sendo imagens (mas veja Pitcher, 1977; Kasem, 1989). A propósito, seu famoso e influente ataque (em *Os Princípios do Conhecimento Humano* (1734)) sobre a possibilidade de ideias abstratas ou gerais claramente deriva a maior parte da sua persuasão da suposição de que ideias são como imagens pictóricas:

Quanto a mim, percebo que tenho, de fato, uma faculdade de imaginar, ou representar para mim as Ideias daquelas coisas particulares que eu tenha percebido e de diversas maneiras componho-as e divido-as. Eu posso imaginar um Homem com Duas Cabeças ou o torso de um Homem juntos ao Corpo de um Cavallo. Eu posso considerar a Mão, o Olho, o Nariz, cada um por si próprio, abstraído ou separado do resto do Corpo. Mas então qualquer que seja a Mão ou o Olho que eu imagino, ele deve ter alguma Forma e Cor. Do mesmo modo, a Ideia de Homem que eu represento [*frame*] a mim mesmo, deve ser ou de um Branco, ou um Preto, ou um Pardo, um Honesto, ou um Trapaceiro, um Alto, ou um Baixo, ou um Homem de Estatura Média. Eu não posso através de qualquer esforço de Pensamento conceber a Ideia abstrata descrita acima. E é igualmente impossível para mim formar a Ideia abstrata de Movimento distinta de um Corpo em movimento, que não seja Rápido ou Lento, Curvilíneo ou Retilíneo; e o mesmo pode ser dito de todas outras Ideias gerais abstratas, quaisquer que sejam. (*Princípios*, Introdução X).

Ou, também, uma ideia geral de um triângulo

deve ser nem Oblíquo, nem Retângulo, nem Equilátero, nem Isósceles, nem Escaleno, mas todos e nenhum desses ao mesmo tempo? Com efeito, é algo imperfeito que não pode existir (*Princípios*, Introdução XIII).

Na verdade, Berkeley está argumentando que podemos formar ideias de coisas que nunca vimos realmente, da mesma forma que podemos formar novas imagens mentais por meio de operações de recorte e colagem que

poderíamos realizar com imagens em papel — como colar a imagem da cabeça de um homem na imagem do corpo de um cavalo, por exemplo — mas que, do mesmo modo que não há como desenhar ou criar uma figura que inerentemente representa o homem geral ou o triângulo geral, não podemos formar tais ideias gerais em nossas mentes. Se ideias são imagens (e se imagens mentais são pictóricas), o argumento de Berkeley (que continua a influenciar as discussões atuais sobre imagética e representação mentais (ex. Fodor, 1975)) pode muito bem ser válido. Se elas não são imagens de modo algum, isso faria pouco sentido (e se imagens mentais não são pictóricas, provavelmente é inválido).

Assim como Locke, Yolton (1996) argumenta que Hume não entendeu as ideias de sua teoria cognitiva como imagens mentais. No entanto, há muito nos escritos de Hume (muito mais do que nos de Locke) que sugerem o contrário. Aliás, o *Tratado da Natureza Humana* (Hume, 1740) inicia por explicitamente identificar ideias com imagens: ideias são definidas como “as imagens débeis de [impressões sensórias] no pensar e raciocinar” (*Tratado* I.i.1). É concebível que aqui “imagem” possa significar nada mais que “cópia”, mas muitas outras passagens em ambos o *Tratado* e a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) sugerem que Hume pretendia usar um sentido muito mais forte. Por exemplo, ele se refere à memória que alguém possa ter de algum lugar na Terra Santa, depois de ter, de fato, estado lá, como ambos uma “imagem vívida” e uma “ideia vívida” do lugar (*Tratado* I.iii.9), claramente tratando as duas expressões como equivalentes. Mais além, ideias são constantemente descritas como tendo suas existências em, ou sendo presentes para, a imaginação ou a fantasia, e nos é dito que nós necessitamos apenas da “mais fraca filosofia” para nos convencer “que nada pode ser presente à mente senão uma imagem ou percepção, e que os sentidos são apenas as entradas [*inlets*], através das quais essas imagens são transmitidas” (*Investigação* XII.1).

As passagens citadas acima (e outras como essas) talvez expressem nada mais do que o fato de Hume ter pensado as ideias como experiências quasi-perceptuais (uma conclusão que Yolton pode ser capaz de aceitar), mas o fato de Hume repetir com aprovação o argumento de Berkeley contra ideias gerais (*Tratado* I.iii.1; *Investigação* XII.1) sugere que ele também pensa as ideias como pictóricas. Isso também é sugerido por sua escolha da palavra “impressão” para designar as percepções das quais as ideias são as imagens ou cópias.

Claramente, a palavra alude ao modelo da percepção e memória enquanto impressões na cera, que nós encontramos em Platão e Aristóteles, e apesar de Hume, sem dúvida, não pretender que isso seja compreendido tão literalmente, o fato dele pensar essa como sendo uma metáfora apropriada e inócua resta a ser investigado.

Certamente, quando Thomas Reid veio a desenvolver sua influente crítica ao “caminho das ideias”, na verdade uma rejeição completa das ideias enquanto veículos do pensamento, ele baseou muitos de seus argumentos na suposição de que os filósofos que ele criticava compreendiam ideias como imagens pictóricas (Reid, 1764, 1785). Tais imagens, Reid pensa, são simplesmente incapazes de desempenhar os papéis cognitivos e epistêmicos que seus predecessores tinham atribuído a elas, e a suposição que elas o faziam leva a vários absurdos. Reid não está dizendo que nós não temos experiências quasi-perceptuais, mas ele quer negar que essas são causadas por entidades mentais representacionais que nós experienciamos no lugar de algum objeto ou cena fisicamente presente.

Quando chegamos a Kant (1781/1787), nós percebemos que as *ideias* foram deslocadas, como os veículos do pensamento, em favor dos *conceitos*. No entanto, imagens continuam a ter um papel significativo a ser desempenhado em sua explicação de como nossos conceitos se conectam com a realidade empírica. A imaginação (*einbildungskraft*) deve sintetizar o produto incoerente de nossos sentidos, o múltiplo sensório [*sensory manifold*], em uma imagem coerente e significativa, uma verdadeira representação que o entendimento pode entreter e processar sob algum conceito. Desafortunadamente, Kant não foi capaz de oferecer uma explicação satisfatória de como a imaginação, mesmo em conjunto com o entendimento, pode fazer isso. Nos é dito que este processo envolve o que ele chama um esquema [*schema*], uma “representação de um procedimento universal da imaginação em prover uma imagem para um conceito” (1781/1787 A 142). Infelizmente, no entanto,

Esse esquematismo de nosso entendimento, em sua aplicação às aparências e suas meras formas, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujos modos reais de atividade a natureza dificilmente permitirá que descubramos e tenhamos abertos diante de nosso olhar. (1781/1787 B181).

Portanto, Kant, ao tentar lidar com problemas acerca da natureza da representação mental que os empiristas não conseguiram resolver, deixou o processo de formação de imagens e a natureza da própria imagem profundamente misteriosos.

3. Imagética na Era da Psicologia Científica

Quando a psicologia começou a emergir como uma ciência experimental, nos departamentos de filosofia das universidades alemãs no final do século XIX, e logo depois nos Estados Unidos, o papel central da imagética na vida mental não estava em questão. Para aqueles experimentadores pioneiros, tais como Wilhelm Wundt na Alemanha e William James nos Estados Unidos, as imagens mentais (geralmente, eles seguiam o uso estabelecido da tradição filosófica empirista, referindo-as como *ideias*) mantém o mesmo lugar central na explicação da cognição que mantiveram os psicólogos filósofos dos primórdios. Edward B. Titchener, um estudante de Wundt o qual estabeleceu-se como uma figura principal na psicologia americana, era particularmente interessado na imagética, e um experimento desenvolvido por um de seus estudantes, C. W. Perky, tornou-se particularmente conhecido. Era geralmente pressuposto que este experimento demonstra que *não há* diferença experimental qualitativa entre imagens mentais e percepções, apesar de investigações experimentais subsequentes levantarem algumas dúvidas sobre essa conclusão (veja Suplemento: O experimento Perky).

No entanto, desenvolvimentos da psicologia no início do século XX começaram a lançar dúvidas sobre esse consenso. Um grupo de psicólogos trabalhando em Wurtzburgo, Alemanha, liderado por um outro ex-estudante de Wundt, Oswald Külpe, reivindicou ter encontrado evidências empíricas de que certos conteúdos de pensamentos conscientes não são de caráter imagético nem perceptual. Seus resultados foram desafiados em diversos níveis por

Wundt, Titchener e outros, e certamente nunca foram definitivamente estabelecidos. Porém, a disputa que se seguia, a então chamada controvérsia do *pensamento sem imagem* [*imageless thought*], teve um profundo efeito sobre o desenvolvimento da psicologia científica (e, muito provavelmente, da filosofia também). A maioria dos psicólogos tornou-se, de fato, profundamente desiludida com a noção de imagética mental, e ou evitou seriamente considerar o tópico, ou tratou-o desdenhosamente, ou, em alguns casos extremos, negou a existência do fenômeno abertamente. Essas atitudes, notavelmente influenciaram outras disciplinas, incluindo a filosofia. Embora o estudo psicológico da imagética tenha ressurgido com o surgimento do cognitivismo nos anos 1960 e 1970, quando novas técnicas experimentais foram desenvolvidas que permitiram um estudo experimental verdadeiro do fenômeno, as visões e atitudes atuais em relação à imagética mental não podem ser compreendidas adequadamente sem uma consciência dessa história, versões das quais, de graus variados de precisão, entraram no folclore da psicologia.

3.1 Psicologia experimental inicial

Os seguintes suplementos discutem ideias e pesquisas sobre imagética na psicologia científica inicial (final do século XIX e começo do século XX):

Suplemento: os fundadores da psicologia experimental: Wilhelm Wundt e William James. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/founders-experimental-psychology.html>>.

Suplemento: Edward B. Titchener: o iconófilo completo. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/edward-titchener.html>>.

Suplemento: o experimento de Perky. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/perky-experiment.html>>.

3.2 A controvérsia do pensamento sem imagem

Talvez o aluno mais importante de Wundt tenha sido Oswald Külpe, o qual por muitos anos serviu como professor assistente de Wundt, mas eventualmente deixou o cargo para montar o seu próprio laboratório no

departamento de filosofia da Universidade de Wurtzburgo. Ele e seus estudantes desenvolveram lá um desafio direto à teoria da imagética e do pensamento dominante. Sob a influência do positivismo machiano e, depois, da psicologia do ato de Brentano e da fenomenologia de Husserl, Külpe, assim como Titchener (a quem ele auxiliou na formação), rejeitou o que ele via como restrições metodológicas desnecessárias de Wundt no escopo de ciência empírica, e encorajou seus estudantes a estender o escopo do método introspectivo para o estudo dos processos de pensamento e raciocínio mais complexos (Danziger, 1979, 1980; Ash, 1998). Em 1901, dois de seus estudantes, Mayer e Orth, fizeram um experimento de associação de palavras no qual os experimentadores pediram aos sujeitos do experimento para eles relatarem tudo que se passasse por suas mentes entre ouvir a palavra estímulo e dar a sua resposta. Note que era prática normal na psicologia dessa época que os sujeitos de experiências, ou *observadores*, como eles eram chamados com mais frequência, fossem escolhidos entre os pesquisadores do laboratório, incluindo o professor-supervisor. Psicólogos nos dias de hoje, com boa razão, suspeitariam que tais sujeitos de experimentos possam produzir resultados fortemente viesados por concepções teóricas (Orne, 1962; Intons-Peterson, 1983). Atualmente, são tomadas medidas para garantir que os sujeitos de experimentos psicológicos não tenham ideia de qual é a hipótese que está sendo testada no experimento. Em 1901, no entanto, pensava-se que *observadores* experientes e conhecedores tinham maior probabilidade de produzir resultados consistentes e significativos se comparados aos não-treinados em psicologia. No caso do experimento de Meyer e Orth, dois dos quatro sujeitos eram os próprios Meyer e Orth. Contudo, eles declararam estar surpresos com algumas de suas descobertas. Em particular:

Os sujeitos frequentemente relataram experienciar certos eventos de consciência que eles não podiam designar claramente nem como imagens definidas nem ainda como volições. Por exemplo, o sujeito Meyer fez a observação de que, em referência à palavra-estímulo “metro” [*metre*], um peculiar evento de consciência interveio, o qual não poderia ser caracterizado mais precisamente, e o qual foi sucedido pela resposta falada “troqueou” [*trochee*]. (Meyer & Orth, como citado e traduzido por Humphrey, 1951)

O jargão *bewusstseinslagen* (“estados de consciência” — Humphrey, 1951) foi cunhado para designar esses estados não-sensoriais indescritíveis, e eles logo começaram a aparecer com mais e mais profusão nos relatos de introspecção gerados no laboratório de Wurtzburgo, tomando uma crescente importância teórica ao passar do tempo. Em 1905, outro pesquisador de Wurtzburgo, Ach, também introduziu um conceito que tem muita interseção com o anterior, mas que é mais explicitamente intencional, o conceito de *bewusstheit* ou “consciência” [*awareness*], um “conhecimento” imprevisível e “intangível” (Ach, citado e traduzido por Humphrey, 1951), e em 1907, Karl Bühler, talvez o mais radical dos alunos de Külpe, simplesmente referia-se a *gedanken* (“pensamentos”). Os experimentos de Bühler poderiam, por exemplo, envolver dar a um sujeito (muitas vezes o próprio professor Külpe) uma frase um tanto enigmática para interpretar (por exemplo, “pensar é tão extraordinariamente difícil que muitos preferem julgar”) e então coletar relatos introspectivos dos *gedanken* conscientes, mas supostamente não imaginais, que ocorreram entre a audição da frase e a entrega da interpretação. Embora a escola de Wurtzburgo nunca tenha negado a ocorrência de imagens mentais, na época, a grande maioria dos conteúdos conscientes das mentes examinadas em Wurtzburgo parecia ser não-imagética.

Não surpreendentemente, Wundt e outros, recusaram aceitar esses novos métodos e conclusões, e um acalorado debate, a chamada *controvérsia dos pensamentos sem imagens*, sucedeu-se. Apesar de Wundt ser certamente cético em relação à existência de pensamentos sem imagens, suas primeiras críticas eram metodológicas. Ele contestava muitíssimo o fato de os experimentos serem necessariamente elaborados para que os relatos introspectivos fossem dados *depois* da conclusão da tarefa experimental

(associação de palavras, interpretação de sentença, ou o que fosse). A pesquisa de Wurtzburgo assim envolveu lembranças discursivas (ou eram reconstruções?) de conteúdos conscientes que não estavam mais presentes à mente. Tais experimentos, Wundt argumentou, eram convites abertos para sugestões, e, de fato,

não eram experimentos de maneira alguma, no sentido de metodologia científica: eles são experimentos falsificados que parecem metodológicos simplesmente porque são normalmente realizados em um laboratório de psicologia e envolvem a cooperação de duas pessoas, que pretendem ser o experimentador e o observador. Na realidade, eles são tão não-metódicos quanto possível; eles não possuem nenhuma característica especial através das quais nós distinguimos as introspecções da psicologia experimental das introspecções causais da vida cotidiana. (Wundt, citado e traduzido por Titchener, 1909. Original alemão, 1907).

Titchener também objetou fortemente as supostas demonstrações de pensamentos sem imagens, mas por diferentes razões (veja o suplemento Edward B. Titchener: o iconófilo completo). Ele não se opôs aos objetivos ou à metodologia introspectiva da escola de Wurtzburgo, mas sim aos resultados pretendidos, e, para ele, os experimentos não eram tanto mal concebidos quanto incompetentemente executados: em particular, ele teve impressão que, os *observadores* (sujeitos dos experimentos) em Wurtzburgo tinham sido inadequadamente treinados na arte da introspecção. De acordo com Titchener, a armadilha central da introspecção era o que ele chamava “erro de estímulo” [*stimulus error*], a forte tendência de confundir a experiência consciente com qualquer coisa que ela possa representar. Assim, relatar, ao olhar para a superfície retangular de uma mesa, que se experimenta um retângulo, seria cometer o erro do estímulo: O conteúdo consciente “real” teria (na visão de Titchener) a forma trapezoidal que a superfície da mesa projeta sobre a retina. Para Titchener, a intencionalidade geralmente atribuída a *pensamentos sem imagens* era clara evidência de que os introspectores de Wurtzburgo estavam cometendo o erro de estímulo sistematicamente: eles não estavam relatando a natureza intrínseca de seus conteúdos conscientes, mas o que aqueles conteúdos significavam. Titchener sugeriu que o suposto *bewusstseinslagen* etc.

era, na verdade, fantasia e sensações sinestésicas fugazes, sensibilidades de tensões musculares e coisas do tipo (Tweney, 1987). No próprio laboratório de Titchener, experimentos muito similares àqueles feitos em Wurtzburgo, porém realizados usando *observadores* introspectivos bem treinados em evitar o erro de estímulo (Titchener ele mesmo, ou seus próprios estudantes de pós-graduação), não produziram nenhum relatório de pensamentos sem imagens. Em vez disso, eles encontraram a imagética fugaz ou as súbitas sensações corpóreas que a teoria do professor Titchener previu (Titchener, 1909; Humphrey, 1951).

Esse trabalho de Titchener (como outras respostas à controvérsia dos pensamentos sem imagens nos Estados Unidos, Grã-Bretanha, e outros lugares) teve relativamente pouco impacto na Alemanha, a qual, com alguma justificação naquela época, ainda via-se como muito preeminente na ciência psicológica. Todavia, em ambos os lados do Atlântico a controvérsia era reconhecida como tocando em questões profundas da ciência da mente. Embora largamente esquecida hoje em dia, a controvérsia parece ter tido um impacto duradouro no desenvolvimento não somente da psicologia, mas também da filosofia. As reivindicações da escola de Wurtzburgo, apesar de suas bases capengas, sem dúvidas contribuíram na possibilidade de que a imagética poderia não ser tão importante psicologicamente como havia sido pressuposto tradicionalmente, e que uma via alternativa de pensamento sobre o conteúdo cognitivo era necessária. Muitos psicólogos e filósofos dessa época vieram, parcialmente por essa razão, a sentir que o pensamento poderia ser entendido em termos de linguagem *per se*, e que isso era um grave erro sempre ter acreditado que o poder representacional da linguagem deriva de alguma forma mais fundamental de representação, tal como a imagética mental.

Porém a controvérsia do pensamento sem imagens nunca foi satisfatoriamente resolvida, ao menos nos termos nos quais ela foi originalmente colocada. De fato, filósofos continuam discutindo sobre as questões envolvidas (ex. Lormand, 1996; Mangan, 2001; Pitt, 2004; Robinson, 2005). Apesar da escola de Wurtzburgo ter sido elogiada por atrair a atenção da psicologia para a intencionalidade dos conteúdos mentais, e pela introdução de conceitos tais como “conjunto mental” [*mental set*] na ciência, seria certamente grosseiramente enganoso sugerir que seus trabalhos proveram evidências para a existência de conteúdos mentais conscientes não-sensórios (ou seja, pensamentos sem

imagem) de maneira a vir de encontro dos padrões científicos atuais. Na verdade, o fato de os laboratórios de Külpe e Titchener cada qual ter produzido resultados que se encaixavam nas preconcepções contrastantes de seus diretores não passou despercebido por seus contemporâneos. A disputa irresolúvel contribuiu significativamente a um crescente senso de crise intelectual no interior da psicologia, guiando a uma profunda perda de confiança (persistindo até o presente – veja Schwitzgebel (2002a, b, 2008)) no valor científico da introspecção. Isso também levou a um abrupto declínio no interesse científico em imagética, especialmente nos Estados Unidos após a virada do movimento behaviorista. Por um lado, a sua importância na economia cognitiva (ou mesmo sua própria existência) era agora posta em dúvida; por outro lado, parecia que era muito difícil, senão impossível, estudar a imagética experimentalmente e objetivamente.

Mais discussão sobre as consequências da controvérsia do pensamento sem imagens:

Suplemento: Respostas Europeias: Jaensch, Freud e Psicologia da Gestalt
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/european-responses.html>>

Suplemento: A Resposta Americana: Iconofobia Behaviorista e Teorias Motoras da Imagética
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/american-response.html>>

3.3 Imagética na filosofia do século XX

No início do século XX, especialmente nos Estados Unidos, onde mais floresceu, a psicologia progressivamente estabeleceu uma identidade disciplinar distinta da disciplina mãe, a filosofia. No entanto, o interesse em e as atitudes em relação à imagética entre filósofos seguiu um trajeto muito similar àquele da psicologia. Nos primórdios do século, filósofos tão diversos quanto Russell (1919, 1921) e Bergson (1907) ainda davam à imagética um papel-chave em suas teorias de significado e cognição (embora possa ser significativo que

Bergson considere o que ele chamou de pensamento "cinematográfico", baseado em imagens, da cognição "ordinária" ou "intelectual", como distintamente inferior à intuição filosófica não-imagética, que também desempenhou um grande papel em sua epistemologia). Entretanto, muito antes, e especialmente no princípio da controvérsia do pensamento sem imagem, dúvidas começaram a surgir no trabalho de filósofos tais como Schlick (1918), Sartre (1936, 1940), Ryle (1949) e especialmente no Wittgenstein tardio, em relação a ambos a importância da imagética na cognição e se a própria noção de "imagens pictóricas na mente" ["pictures in the mind"] realmente fazia sentido.

De fato, ainda no final do século XIX, Frege (1884 §§59–60) já tinha argumentado contra a visão tradicional de que o significado da linguagem deriva de imagens mentais associadas a palavras. Imagens, ele apontou, são subjetivas e idiossincráticas, ao passo que significados de palavras são objetivos e universais. Contudo, o quase unânime desdém com o qual teoria imagética do significado foi tomada na segunda metade do século XX por filósofos analíticos parece ter se dado principalmente em função da influência e argumentos do Wittgenstein tardio (Candlish, 2001, Nyíri, 2001). Hoje, é em grande medida graças aos esforços de Wittgenstein que,

uma consideração imagística do pensamento tal como é destacado em *Análise da Mente* de Russell (capítulo X) [Russell, 1912] ou elaborada em *Pensamento e Experiência* de H.H. Price [Price, 1953] é comumente não mais considerada como merecedora de atenção crítica do que, digamos, uma visão geocêntrica do universo. (Candlish, 2001, §2).

Na verdade, Wittgenstein implicitamente rejeita a teoria imagética do significado mesmo em seu trabalho inicial – a então chamada “teoria da imagem do significado” do *Tractatus* (Wittgenstein, 1922) *não é* uma versão da teoria imagética – mas uma crítica explícita aparece apenas em seus escritos tardios, publicados postumamente (apesar dos argumentos já serem influentes durante sua vida, muito antes deles serem impressos). Talvez, a crítica mais bem sustentada à teoria imagética do significado tenha ocorrido nas primeiras páginas dos *Livros Azul e Marrom* (Wittgenstein, 1958), mas, apesar de concisas, as observações nas *Investigações filosóficas* (1953 – especialmente §139f) podem ter sido mais influentes. Muitas outras observações e argumentos

espalhados através de outros escritos de Wittgenstein publicados postumamente, particularmente *Zettel* (1967), *Comentários sobre a Filosofia da Psicologia* (1980a, 1980b), e *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* (1990), demonstram que ele era fascinado pela imagética, mas profundamente cético não somente sobre o grande papel cognitivo tradicionalmente atribuído a ela, mas também sobre a compreensão tradicional da imagem como um tipo de figura interior (veja, ex. 1953 I §301, II pp.196e & 213e).

Ninguém poderia duvidar seriamente que o próprio Wittgenstein reconhecia a realidade experiencial e a importância filosófica da imagética: ele se esforçava demais na luta contra o conceito. No entanto, como Nyíri (2001) comenta, “o incansável empenho de Wittgenstein [é] para rebaixar as imagens mentais a um mero lugar secundário”. Ele determinantemente rejeitou a visão empirista tradicional de que o pensamento é primeiramente um jogo de imagens, que a linguagem é semanticamente fundamentada em imagética e que o principal papel da linguagem é comunicar para os outros os resultados de nossos processos de pensamento imagéticos interiores. Em vez disso, Wittgenstein tomava a linguagem, ela mesma, como o veículo proeminente de pensamento e ele defendia que os significados das expressões linguísticas se formavam dos vários usos aos quais elas são postas. Ele não via nenhuma necessidade (e nenhum espaço) para linguagem ser semanticamente fundamentada em qualquer outra forma de representação. Para defender essa posição, ele se esforçou para mostrar que a imagética (a única candidata real para o trabalho) não poderia ser o fundamento semântico da linguagem, e é geralmente aceito que ele conseguiu.

Os dois temas da não-importância cognitiva da imagética e de sua natureza não-pictórica foram assumidos, e argumentados mais amplamente, por inúmeros filósofos pós-wittgensteinianos na segunda metade do século XX. Apesar de poder haver alguma tensão entre os dois temas (muitos argumentos contra a teoria imagética do pensamento e significado parecem girar em torno de imagens mentais serem, em algum sentido, pictóricas) na prática elas têm raramente, se alguma vez, entrado em conflito; em vez disso, ambas têm desempenhado seus papéis em estabelecer o tom iconofóbico desta época.

Mesmo após o renascimento do interesse científico nos papéis cognitivos da imagética nas décadas de 1960 e 1970, o punhado de filósofos

pós-wittgensteinianos que tentaram defender teorias de pensamento e significado baseadas na imagética (Price, 1953; Lowe, 1995, 1996; Ellis, 1995; Nyíri, 2001) ainda encontram-se nadando contra a corrente. Filósofos tais como Harrison (1962–3), Goodman (1968), e Fodor (1975) têm reforçado, reformulado e estendido os argumentos de Wittgenstein sobre a irrelevância da imagética à semântica, e têm feito um poderoso e influente caso. Um ponto que é frequentemente destacado é que parece não haver meio natural de representar certos conceitos exprimíveis linguisticamente em imagens. Relações lógicas são com frequência mencionadas nesse contexto. É difícil ver, por exemplo, como pode ser possível formar uma imagem mental de **não** (qualquer imagem na qual John não aparece é uma imagem de *John não está aqui?*), ou **ou** (como poderia uma imagem de *A ou B* diferir de uma de *A e B?*), ou **se...então** (veja Barsalou (1999) para algumas sugestões tentadoras de refutação).

A teoria da imagem do significado linguístico pode parecer estar em terreno mais sólido quando aplicada a substantivos (ou, pelo menos, substantivos concretos). À primeira vista, é plausível pensar que alguém entende o significado da palavra “cachorro” na medida em que a palavra é capaz de evocar uma imagem de um cachorro na mente dele. O argumento de Berkeley contra ideias gerais há muito tempo colocou essa posição simplória em questão (seção 2.3.3). Pode minha figura mental de um cachorro representar qualquer cachorro, ou cachorros em geral, ou ela é apenas uma representação de Rover?

Filósofos do século XX, no entanto, logo apontaram para um problema ainda mais profundo. Eles assumiram, provavelmente em boa medida corretamente, que a tradicional teoria imagética do significado se baseava na suposição de que as imagens elas mesmas tomavam seus significados através da similaridade [*resembling*] com relação aos seus objetos: uma imagem de um cachorro representaria um cachorro porque ela assemelha ou *parece com* um cachorro, no mesmo sentido que uma pintura da Rainha Elizabeth representa a Rainha Elizabeth porque se *parece com* ela. Essa *teoria da representação por similaridade* não é sempre explicitamente aceita por teóricos imagética do pensamento e linguagem (talvez seja considerado muito óbvia para valer a pena dizer, ou talvez nem todos eles sejam realmente comprometidos com essa teoria), mas Russell (1919, 1921), por exemplo, explicitamente toma a visão de que palavras representam porque elas são associadas com imagens mentais, e

que as imagens elas mesmas representam porque elas se parecem com seus objetos.

Essa teoria da similaridade tornou-se o principal foco de ataque. Considere uma fotografia de Leo, o leão. Seria certamente razoável dizer que eles se parecem e que a fotografia representa Leo. Mas agora suponha que nós temos duas fotografias. As fotos se parecem mais uma com a outra do que com Leo (ambas as fotos são pequenas, pedaços retangulares de papel fotográfico, com uma borda branca ao redor de um retângulo cinza ou multicolorido, e nenhuma é carnívora ou peluda), ainda assim nós normalmente diríamos que cada uma delas representa Leo e não que elas representam uma à outra. É claro que uma fotografia de Leo de fato se parece com ele, quando os aspectos corretos de similaridade são considerados; porém, neste caso, Leo igualmente se parece com a fotografia. É improvável, no entanto, que nós queiramos admitir que *ele* representa a foto. Similaridade é uma relação simétrica e representação não é. Nada disso necessariamente significa que a similaridade nunca desempenhe qualquer papel na representação, mas, para que isso aconteça, os aspectos relevantes da similaridade têm que ser reconhecidos e o objeto similar tem que ser usado (ou, ao menos, tomado) como uma representação. Mas certamente, antes de um sistema cognitivo poder reconhecer ou usar os aspectos relevantes da similaridade entre uma fotografia (ou uma quasi-imagem interior [*inner quasi-picture*]) e um objeto (ou uma percepção), ele deve já ser capaz de representar a figura [*picture*] e seu objeto, e suas várias características, para si. O poder da mente de reconhecer semelhança aparentemente depende de seu poder de representar coisas e não o contrário. Com base em argumentos como este, Goodman (1968) argumentou que até mesmo imagens físicas – pinturas, desenhos, fotografias, etc. – não representam aquilo sobre o que elas são porque se assemelham a essas coisas. De fato, ele considerou que o que uma imagem representa é tão somente uma questão de interpretação e convenção, do mesmo modo que ocorre com uma palavra, a implicação sendo que a representação pictórica não é mais “natural” ou fundamental nem mais um “fundamento” para o significado, que a representação linguística por si. Claramente o argumento aplica-se a imagens mentais tanto quanto às imagens físicas.

Fodor (1975), tomando generosamente emprestado das *Investigações Filosóficas* (1953 §139 f.) de Wittgenstein, fez uma conjectura convincente de que imagens mentais não poderiam ser as bases fundamentais da intencionalidade porque é muito indeterminado com o que elas parecem (cf. Goodman, 1970). Uma imagem mental de João, que é um homem alto e gordo, pode significar *João*, pode significar *homem gordo* (ou *João é um homem gordo*), ou *homem alto*, ou apenas *homem*, *ser humano*, ou mesmo *objeto físico*. Afinal, ela significa todas essas coisas (e indefinidamente muitas outras). O que uma imagem significa, de acordo com Fodor, o que é ser uma imagem *de* algo, necessariamente permanecerá radicalmente indeterminado a não ser que seja fixada por uma descrição linguística associada. Fodor mesmo assegura que o que nossas imagens mentais representam é determinado por uma descrição associada expressa em mentalês [*mentalese*], uma “língua de pensamento” inata, inconsciente e computacional (Fodor, 1975); outros, tais como Kaufmann (1980), aparentemente pensam que as descrições necessariamente podem ser expressas na linguagem natural que o imageador [*imager*] fala. Em qualquer das perspectivas, entretanto, a tradicional dependência semântica estaria invertida. Em vez da significância [*meaningfulness*] da linguagem ser fundamentada na imagética, a significância da imagética parece necessitar fundamentação em algum tipo de linguagem.

Os argumentos contra a natureza pictórica da imagética, que são pouco mais do que sugeridos nas obras publicadas de Wittgenstein, foram desenvolvidos de forma muito mais explícita por Ryle (1949). Como parte de um vasto (e muito influente) ataque ao que ele chamava “Mito de Descartes” (ou seja, o dualismo cartesiano), Ryle argumentou que a noção de uma imagética privada, não-física, é absurda, e propôs em vez disso que “imaginar”, “ver com o olho da mente”, e assim por diante, são mais bem entendidas como *fingir* [*pretending*] (para nós mesmos) experienciar ordinariamente coisas externas. Outros filósofos, influenciados por ambos Wittgenstein e Ryle logo levaram adiante essa crítica das imagens internas: Shorter (1952) e Dennett (1969) (em alguns aspectos antecipando o trabalho de Pylyshyn (1973) – veja seção 4.4.1 abaixo) sugeriram que a imagética pode ser mais semelhante a descrever ou representar algo para si mesmo, em vez de fingir vê-lo; e, partindo de uma detalhada exegese dos argumentos de Ryle, Ishiguro (1966, 1967) desenvolveu

uma teoria das imagens mentais como objetos intencionais (no sentido de Anscombe (1965)) tendo uma existência meramente “gramatical”: apesar da gramática de nossa língua às vezes tornar difícil a referência às nossas experiências imagéticas sem que isso pareça implicar que elas são causadas por certas entidades (imagens mentais), não segue que tais entidades de fato existam.

Embora expressa em termos muito diferentes, a posição Ishiguro sobre imagética não é completamente diferente da visão desenvolvida anteriormente por Sartre (1940). (Veja Ryle (1971) para uma comparação interessante entre sua própria perspectiva sobre o mental, incluindo a imagética mental, e as visões da tradição fenomenológica, à qual Sartre pertenceu). Sob a influência de Husserl em vez de Wittgenstein, Sartre também enfatizou a intencionalidade da imagética e negou que imagens mentais (concebidas como entes) existam:

O fato é que a expressão “imagem mental” é confusa..., mas, uma vez que a palavra imagem é tão antiga, nós não podemos rejeitá-la completamente. No entanto, a fim de evitar toda ambiguidade, nós devemos repetir nesse ponto que uma imagem é nada mais que uma relação. A consciência imaginativa que eu tenho de Pedro não é uma consciência de uma imagem de Pedro: Pedro é diretamente atingido, minha atenção não é direcionada a uma imagem, mas a um objeto (Sartre, 1940, p.8).

É importante ser claro que quando Sartre (e Ryle, Shorter, Ishiguro e outros) assegura que imagens mentais não são imagens internas, na verdade, que elas não são qualquer tipo de ente, ele não está negando que as pessoas têm experiências quasi-perceptuais, ou mesmo que essas experiências possam algumas vezes ser muito vívidas. Infelizmente, talvez porque a noção de que tais experiências são causadas por imagens interiores seja tão arraigada em nossa psicologia do senso comum, esse ponto nem sempre parece ficar claro aos críticos de tais perspectivas, e tem sido ocasionalmente sugerido que essas posições não poderiam possivelmente ser defendidas por qualquer um pessoalmente familiar com a experiência imagética. No entanto, uma leitura cuidadosa desses autores aparentemente iconofóbicos logo revela que eles em nenhum sentido pretendem negar a realidade experiencial da imagética, e a maioria deles torna clara as suas familiaridades pessoais com a imagética. Eles

negam apenas que tais experiências, o quanto vívidas possam ser, sejam causadas por (ou incorporadas como) imagens internas.

Em contraste, em seu *Imagens Mentais – Uma Defesa*, Hannay (1971) vigorosamente premia a realidade das imagens internas (veja também Hannay, 1973, e, para uma contra-argumento, veja Candlish, 1975). Apesar do fato de ele não ter pensado em restabelecer a imagética à sua importância tradicional em teoria cognitiva e semântica, Hannay claramente viu a si mesmo (em 1971) como um dissidente solitário, uma voz clamando no deserto contra o quase consenso monolítico iconofóbico em filosofia. Nas décadas subsequentes esse consenso foi quebrado, mas de modo algum despedaçado, por desenvolvimentos na psicologia cognitiva e na ciência cognitiva (discutidos abaixo). Em particular, na esteira dos trabalhos seminais de Kosslyn (1980, 1994) sobre a psicologia cognitiva da imagética, um número crescente de filósofos agora está pronto para defender a realidade das imagens mentais, sem nenhum sinal de sentir-se na defensiva (ex. von Eckardt, 1988, 1993; Tye, 1988, 1991; Mortensen, 1989; Brann, 1991; Cohen, 1996; Rollins, 2001). Muitos outros filósofos, mesmo os que não estejam inteiramente convencidos sobre as imagens, agora possuem um sério interesse na ciência cognitiva da imagética.

Contudo, o consenso pós-wittgensteiniano de a imagética não ser tão importante quanto uma vez pareceu ser, de ela não poder ser o fundamento de significados linguísticos ou o principal veículo de pensamento, permanece forte. Ademais, Bennett & Hacker (2003) recentemente fizeram um poderoso restabelecimento do argumento de Wittgenstein contra entes mentais em geral e imagens mentais em específico. Apesar de tudo o que aconteceu na ciência cognitiva, a imagética de modo algum ganhou novamente sua antiga proeminência na filosofia.

4. Imagética na Ciência Cognitiva

O retorno do interesse em imagética foi um componente importante da chamada *revolução cognitiva* na psicologia durante os anos 1960 e início dos anos 1970, um período em que a hegemonia intelectual behaviorista foi quebrada e o conceito de *representação mental* foi estabelecido como central à teorização psicológica (Baars, 1986; Gardner, 1987; mas veja também Leahey,

1992). O primeiro livro didático da emergente abordagem cognitiva à psicologia (Neisser, 1967) devotou espaço substancial à imagética mental, e o fim dos anos 1960 trouxe a publicação de uma enchente de livros revisando e relatando novas descobertas sobre a psicologia da imagética: Richardson (1969), Horowitz (1970), Paivio (1971), Piaget & Inhelder (1971), Segal (1971a), Sheehan (1972).

Apesar da emergência de modelos computacionais dos processos mentais provavelmente ter desempenhado o papel principal na ascensão da psicologia cognitiva e da ciência cognitiva, o novo interesse em imagética foi independentemente motivado e contribui significativamente para o crescimento do sentimento, entre psicólogos, de que tanto a ontologia quanto a metodologia do behaviorismo eram excessivamente restritivas e que processos envolvendo imagens e representações internas poderiam, apesar de tudo, serem úteis, ou mesmo indispensáveis, enquanto conceitos científicos. Para além da questão mais ampla sobre a revolução na psicologia nessa época (ex. Hebb, 1960), parece ter havido um sentido real, naquela época, de que o ressurgimento do interesse pela imaginação era, por si só, um movimento insurgente que libertava os psicólogos de dogmas behavioristas arraigados, mas ultrapassados. O ressurgimento da imaginação foi retratado em termos dramáticos como “o retorno dos ostracizados” (Holt, 1964; cf. Haber, 1970), como “uma dimensão da mente redescoberta” (Kessell, 1972) e como marcando “uma mudança de paradigma na psicologia” (Neisser, 1972b).

4.1 O retorno da imagética

Holt (1964) indica uma série de desenvolvimentos que começaram a levar alguns psicólogos, na década de 1950, a começar a prestar atenção significativa à imaginação novamente. Esses [acontecimentos] incluem as pesquisas sobre drogas alucinógenas, os desenvolvimentos em eletroencefalografia, a descoberta do sono REM e de suas correlações com o sonhar, e a descoberta de Penfield (1958) de que estímulos elétricos em certas áreas do cérebro podem dar origem a imagética de memórias vívidas (ou de pseudomemórias). Mais significativo, no entanto, (segundo Holt) foi uma linha de pesquisa psicológica que foi originalmente inspirada por preocupações práticas, em vez de teóricas: pelos problemas perceptuais experimentados por pessoas

como operadores de radar, motoristas de caminhão de longa distância e pilotos de jato, cujo trabalho requer que eles permaneçam perceptivamente alertas enquanto observam estímulos visuais monótonos, empobrecidos e que mudam pouco por períodos prolongados de tempo. No laboratório, sujeitos experienciando tais privações sensoriais com frequência relataram espontaneamente imagética mental vívida, intrusiva, e por vezes bizarra, “como estar sonhando enquanto acordado” (Bexton, Heron & Scott, 1954; mas veja Suedfeld & Coren, 1989). Apesar da natureza introspectiva da evidência, as implicações práticas dessas descobertas (para coisas como segurança rodoviária e aérea) fizeram com que elas fossem difíceis de ignorar.

No início dos anos 1960, talvez estimulado por algumas das pesquisas mencionadas por Holt, havia também um crescente interesse na aplicação de imagética em técnicas estabelecida na psicoterapia e medicina psicossomática (veja, por exemplo, Assagioli, 1965; Horowitz, 1970, 1983; Korn & Johnson, 1983; Sheikh, 2003). Nos anos 1970, algo como um *movimento imagético* autoconsciente passou a existir, no qual descobertas e desenvolvimentos teóricos provenientes da psicologia experimental e da ciência cognitiva ajudaram a alimentar e legitimar um entusiasmo pela aplicação da imaginação à psicoterapia, e até mesmo ao "crescimento pessoal", "expansão da consciência" e coisas do tipo. Mais recentemente, técnicas baseadas em imagética, incluindo, mas não se limitando a, a chamada “prática mental” (Richardson, 1967; Ryan & Simons, 1982; Nordin et al., 2006), foram extensivamente aplicadas na psicologia dos esportes, onde se acredita amplamente que elas têm o potencial de impulsionar a performance atlética em um nível significativo (Paivio, 1985; Sheikh & Korn, 1994; Driskell et al., 1994; Morris et al., 2005; Short et al., 2006; Weinberg, 2008). Uma revista científica dedicada ao tema, o *Journal of Imagery Research in Sport and Physical Activity*, iniciou sua publicação online em 2006. Fortes alegações são feitas também, por alguns, em defesa dos poderes de cura da imagética guiada, onde clientes (ou pacientes) são encorajados a visualizar cenas ou cenários particulares considerados como tendo valor terapêutico (ex. Rossman, 2000). Técnicas de imagética guiada têm sido tomadas como eficazes para propósitos que vão do alívio da dor crônica e a preparação de pacientes para cirurgia (Fontaine, 2000; Tusek et al., 1997), ao aumento de seios e renovação espiritual global (Willard, 1997; Ekstein, 2001)!

Às vezes, é afirmado ou sugerido que esse tipo de técnica se baseia em práticas espirituais antigas orientais, e especialmente indianas (por exemplo, Samuels & Samuels, 1975; Gawain, 1982), e assim pode não ser coincidência que uma figura proeminente no movimento da imaginação psicoterapêutica seja um psicólogo nascido no Paquistão, Akhter Ahsen, conhecido não apenas por seu trabalho clínico e teórico (por exemplo, Ahsen, 1965, 1977, 1984, 1985, 1993, 1999), mas também porque ele era instrumental, no final dos anos 1970, na fundação da *International Imagery Association*, e da revista revisada por pares *Journal of Mental Imagery* (a qual começou a publicação em 1977). A missão da associação, como apresentada em seu website, é “a melhor compreensão de imagética mental e o avanço de seu potencial no desenvolvimento da consciência humana”. A revista publica artigos em imagética de uma ampla variedade de perspectivas psicológicas, incluindo a cognitiva. Uma associação nos Estados Unidos, a *American Association for the Study of Mental Imagery*, foi também fundada em 1978 com a missão de promover “o estudo da imagética mental como uma parte da ciência humana e a aplicação de conhecimento científico sobre imagética mental no alívio do sofrimento humano e no aprimoramento do desenvolvimento pessoal”. Sua revista, *Imagination, Cognition and Personality*, começou a publicação no início dos anos 1980. (A associação pode atualmente estar desativada — seu website desapareceu — mas a revista continua a ser publicada.)

4.2 Efeitos mnemônicos de imagética

Apesar dos desenvolvimentos destacados acima, o interesse dos psicólogos experimentais em relação à imagética continuou em um nível razoavelmente baixo até a metade final dos anos 1960. Foi o reconhecimento, naquele período, dos poderosos efeitos mnemônicos da imagética que mudou a situação, levando a uma próspera tradição de pesquisa experimental e assegurando à imagética um lugar sólido na teoria cognitiva. Esses efeitos mnemônicos, descobriu-se, poderiam ser claramente demonstrados em experimentos facilmente repetíveis e que não dependem de maneira alguma de relatos introspectivos.

De acordo com Bugelski (1977, 1984), um estímulo importante ao surgimento da pesquisa experimental em imagética e memória foi a publicação, em 1966, do estudo histórico aclamado e amplamente lido de Frances Yates, *The Art of Memory*. Yates detalha como técnicas mnemônicas baseadas em imagens, particularmente versões do chamado *método de loci* (lugares da memória), eram de uso disseminado entre intelectuais europeus, educadores e oradores da Grécia clássica até os primórdios da modernidade; ela argumenta que o conhecimento e uso dessas técnicas pode ter tido efeitos bastante significativos no desenvolvimento da filosofia, da teologia e dos primórdios do pensamento científico ocidental (veja o Suplemento: Mnemônicos imagéticos da antiguidade).

Por volta do mesmo período, o extenso estudo de caso do psicólogo soviético Alexander Luria (1960, 1968) sobre o "mnemônico" Shereshevskii tornou-se disponível em inglês e passou a ser bem conhecido entre os psicólogos de língua inglesa. As funcionalidades de memória verdadeiramente prodigiosas de Shereshevskii eram aparentemente tornadas possíveis por uma imaginação visual anormalmente vívida, frequentemente aproveitada para sua própria versão do *método de loci* (lugares da memória). Experimentos logo confirmaram que a imagética do *método de loci*, como descrita por Yates e Luria, era extremamente efetiva para melhorar a performance da memória em pessoas comuns (Ross & Lawrence, 1968).

Na verdade, um renascimento do interesse científico em mnemônicos de imagética parece ter sido incipiente na América do Norte, mesmo antes do trabalho de Yates aparecer, ou antes que o de Luria fosse traduzido para o inglês. De acordo com Hoffman & Senter (1978) o estímulo veio da tradição de "shows de mágica", e, particularmente, as performances de "mnemônicos" ["*memory men*" (ou, às vezes, "*memory women*"), que usavam sistemas mnemônicos tradicionais para performar impressionantes funcionalidades de memória para propósitos de entretenimento. Alguns desses "mnemônicos" (ou pessoas que aprenderam com eles) também promoveram sistemas mnemônicos como úteis nos negócios, ou escreveram livros de divulgação que explicavam como usar técnicas mnemônicas, a maioria baseada em imagética. Livros desse tipo de Lorayne (1957), Roth (1961) e, especialmente, Furst (1954, 1957) parecem ter sido alguns dos que influenciaram os psicólogos a se interessarem

(Hoffman & Senter, 1978; Morris & Hampson, 1983). De acordo com Hoffman & Senter (1978), o primeiro estudo científico real da imagética mnemônica foi levado a cabo pela Universidade da Pensilvânia no final dos anos 1950, por Wallace, Turner & Perkins, que tentaram explorar “os limites do armazenamento de informação humano”. Turner tinha anteriormente trabalhado como um mágico em palcos e como mnemônico, e sugeriu que os sujeitos da pesquisa fossem ensinados uma técnica mnemônica imagética para ajudá-los a realizar o potencial máximo de suas memórias. O resultado do experimento, no entanto, foi considerado um fracasso; quando os sujeitos usaram as técnicas mnemônicas, não pareceu haver limites práticos mensuráveis para suas capacidades de armazenamento! Por isso, o estudo nunca foi publicado, mas notícias das descobertas parecem ter se espalhado, particularmente via Eugene Galanter, que também estava na Universidade da Pensilvânia na época. O livro enormemente influente que ele coautorou, *Plans and Structure of Behavior*, inclui um breve relato das descobertas de Wallace, Turner & Perkins, e da imagética mnemônica que eles usaram (Miller, Galanter & Pribram, 1960 pp. 136f). Esse livro é considerado uma peça chave, um dos trabalhos fundacionais da revolução cognitiva na psicologia, e foi extremamente influente no campo (embora seja mais conhecido por sua introdução de conceitos da pesquisa em computação e inteligência artificial na psicologia, em vez de por sua explicação de mnemônicos de imagética) (Gardner, 1987; Hirst, 1988; Galanter, 1988; Neisser, 1988 p. 85).

Mas, com quase certeza, a mais importante figura no estudo dos efeitos mnemônicos da imagética foi o psicólogo canadense Allan Paivio, cujo interesse no tema parece ter sido originado quase que independentemente de quaisquer das influências mencionadas até então, remontando a 1950, quando ele testemunhou uma impressionante demonstração do poder da imagética mnemônica e aprendeu como usá-la como parte de um curso de fala pública que frequentou (Paivio, 1991c, 2007 pp. 22-24; Marks, 1997). (A conexão entre imagética mnemônica e o falar em público remonta às suas origens na antiguidade: veja Suplemento: Mnemônicos imagéticos da antiguidade). Apesar disso, talvez por causa do caráter ainda iconofóbico da psicologia norte-americana no decorrer dos anos 1950, a sua primeira publicação a sugerir (com muita hesitação) um papel para imagética na memória não foi feita até 1963 (Paivio, 1963). No entanto, alegações mais ousadas e trabalho

experimental aprofundado vieram logo em seguida, e, pelo fim da década (então, sem nenhuma dúvida, instigado pelo conhecimento dos estudos mais atraentes, históricos e anedóticos de Yates e Luria) as especulações teóricas de Paivio sobre o papel central da imagética na memória, e experimentos quantitativos meticulosos que as apoiavam, passaram a atrair grande atenção. No final dos anos 1960 e na década de 1970, muitos outros psicólogos começaram a pesquisar nessa área, mas Paivio já estava estabelecido como a figura principal do campo, e a discussão girava em grande parte em torno das implicações e méritos, ou falta deles, da teoria de Código Dual [*Dual Coding*] (código imagético e código verbal), a teoria da representação mental que ele propôs para explicar seus resultados (Paivio, 1971, 1986, 1991a, 1991b, 1995, 2007). Note, no entanto, que, apesar da controvérsia entre a teoria do Código Dual e sua rival do Código Comum [*Common Coding*] estar inevitavelmente relacionada ao o debate mais conhecido entre as teorias da memória *analógica* (pictorial) e *proposicional* (descritiva), essas discussões não devem ser confundidas (ver §4.4). O debate anterior é sobre a *função* da imagética na cognição, e o posterior sobre a natureza e mecanismo da própria imagética.

As descobertas desse extenso programa de pesquisa experimental sobre os efeitos mnemônicos da imagética podem ser resumidas de forma simplificada como a descoberta de *dois efeitos principais*. Primeiramente, foi demonstrado de maneira razoavelmente incontroversa, que sujeitos que seguem instruções explícitas de uso de técnicas mnemônicas simples baseadas em imagética para memorizar material verbal (tipicamente, listas de palavras aparentemente aleatórias, ou pares de palavras) lembravam muito melhor que sujeitos que não usam tais técnicas (Bower, 1970, 1972; Bugelski, 1970; Paivio, 1971; Neisser & Kerr, 1973). Em segundo lugar, e de modo mais controverso, Paivio e outros alegaram ter demonstrado que a imagética desempenha um importante papel na memória verbal, mesmo quando os sujeitos do experimento não receberam instruções explícitas para formar imagens e não fazem qualquer esforço deliberado para utilizá-las. Para demonstrar isso, Paivio e seus associados inicialmente determinaram *valores quantitativos para imagética* [*imagery values*] para cada uma das listas de nomes: a chance que uma imagem teria de ser espontaneamente evocada pela palavra em questão (Paivio, Yuille & Madigan, 1968). (No geral, substantivos concretos como “gato” teriam alto valor

imagético e substantivos abstratos tais como “verdade” teriam baixo valor imagético, embora existam exceções à essa regra). Uma vez que esses valores quantitativos para imagética foram estabelecidos, Paivio foi capaz de mostrar, em várias elaborações experimentais, que palavras com altos valores imagéticos eram consistentemente mais lembradas em comparação com as de valores menores, quase que independente de qualquer intento consciente pelos sujeitos de formar imagens relevantes (Paivio, 1971, 1983, 1991a). Muita controvérsia se seguiu, no entanto, sobre se a “imagebilidade” dos referentes das palavras em questão é verdadeiramente fator causal relevante ou se é alguma outra característica das palavras (ou de seus referentes) que está mais bem relacionada com esse valor da imagética.

Para discussão adicional de teorias das propriedades mnemônicas de imagética:

Suplemento: Teorias da Memória de Código Dual e Código Comum.
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/theories-memory.html>>.

Suplemento: Questões Conceituais da Teoria do Código Dual.
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/dual-coding-theory.html>>.

4.3 As propriedades espaciais de imagética

Até o final da década de 1960, o trabalho de Paivio e outros sobre as propriedades mnemônicas da imagética havia estabelecido um caso empírico forte para a importância funcional da imagética na cognição. O fenômeno não poderia mais ser ignorado por psicólogos, ou tratado como um mero epifenômeno subjetivo e sem valor científico, como tinha ocorrido na era behaviorista. No entanto, esse trabalho havia feito muito pouco para iluminar a natureza da imagética em si, ou dos mecanismos cognitivos que a geram.

Isso começa a mudar no início dos anos 1970, quando Roger Shepard e seus estudantes começaram a publicar demonstrações experimentais da “rotação mental” [*“mental rotation”*] de imagens (ex. Shepard & Metzler, 1971; Shepard & Cooper et al., 1982). Logo depois, Stephen Kosslyn e seus colaboradores produziram evidência experimental para o “escaneamento mental”

[“mental scanning”] de imagens visuais, mostrando que leva mais tempo para os sujeitos conscientemente escanear entre características de imagens que estão relativamente mais distantes do que entre aquelas que pareciam estar mais perto (Kosslyn, 1973, 1980; Kosslyn, Ball & Reiser, 1978; Pinker & Kosslyn, 1978; Pinker, 1980; Finke & Pinker, 1982, 1983; Pinker, Choate & Finke, 1984; Borst et al., 2006; Borst & Kosslyn, 2008).

Kosslyn também demonstrou que os tamanhos subjetivos das imagens mentais visuais (e os tamanhos relativos de suas partes) afetam os tempos necessários para inspecionar e relatar detalhes específicos dos objetos imaginados de maneira mensurável. A presença de características maiores em um objeto poderia ser relatada mais rapidamente (a partir de uma imagem do objeto) comparado a características menores. Como essa relação tamanho-tempo *não* apareceu a menos que os sujeitos usassem imagética para realizar a tarefa (ou seja, para confirmar que algum objeto nomeado tem alguma característica particular ou subparte), esses experimentos forneceram evidência adicional para a noção que imagética é uma forma *sui generis* de representação mental, com propriedades distintas de representações linguísticas ou puramente conceituais (Kosslyn, 1975, 1976a, 1976b, 1980).

Kosslyn e seus colaboradores também afirmam ter medido experimentalmente o “ângulo visual da mente” e mapeado diferenças de acuidade em todo o “campo visual” da imagética, assim como se pode fazer para o campo visual real (Kosslyn, 1978a; Finke & Kosslyn, 1980; Finke & Kurtzman, 1981a, b; Farah et al., 1992).

Deve ser apontado que a metodologia de muitos desses experimentos os deixa vulneráveis à pressão, feita por muitos críticos, de que seus resultados refletem não tanto o funcionamento normal da cognição e as propriedades das estruturas representacionais (tais como imagens mentais) que a torna possível, mas, em vez disso, o que os psicólogos chamam de *características de demanda* da situação experimental (Orne, 1962; Rosnow, 2002). Essa é uma armadilha bem conhecida da experimentação psicológica com cobaias humanas e pesquisadores estão, em geral, bem cientes disso, e tomam precauções para eliminar a possibilidade de que características de demanda possam influenciar suas descobertas de maneira significativa. Não obstante, certos tipos de experimentos com imagética, incluindo a maioria dos experimentos discutidos

nessa seção, parecem ser particularmente suscetíveis a tal influência (Intons-Peterson, 1983) e, algumas vezes, pode ser efetivamente impossível eliminar a possibilidade de características de demanda desempenhem um grande, ou até predominante, papel em determinar os resultados. Assim, alguns dos resultados obtidos nessa área de pesquisa estão abertos a questionamentos. Isso é particularmente verdade para as afirmações de ter mapeado o “ângulo visual do olho da mente” e o “campo visual” da imagética. As características de demanda desses experimentos, cujos resultados não são apoiados por qualquer outra evidência experimental convergente, parecem particularmente fortes, e o trabalho tem sido assim alvo de fortes críticas metodológicas (Intons-Peterson & White, 1981; Banks, 1981; Thomas, 2014 p. 153). O trabalho tem sido defendido por Finke e Kurtzman (1981c; Finke, 1989 ch. 2) e as afirmações sobre “ângulo visual” continuam a ser apresentadas como fato estabelecido por Kosslyn (1994; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006), mas nem todos parecem estar convencidos. Por outro lado, evidência convergente de diversos tipos de experimentos parece ter sido suficiente para estabelecer um consenso entre a maioria dos cientistas cognitivos, de que os processos de escaneamento mental, rotação mental e os efeitos do tamanho na inspeção de imagens são componentes reais e significativos da cognição.

Shepard, Kosslyn, entre outros, argumentaram que esses resultados mostram que a imagética mental visual tem propriedades espaciais inerentes e que são representadas em um modo “analógico”, um modo que é razoavelmente diferente do modo no qual a linguagem e outros sistemas simbólicos representam (Shepard & Chipman, 1970; Shepard, 1975, 1978b, 1981; 1984; Kosslyn, 1975, 1980, 1981, 1983, 1994; Kosslyn, Pinker, Smith & Shwartz, 1979; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006). No entanto, outros, particularmente aqueles que eram fortemente comprometidos com uma perspectiva computacional (digital) da mente, firmemente rejeitam essa concepção da imagética (Simon, 1972; Anderson & Bower, 1973; Baylor, 1973; Moran, 1973; Pylyshyn, 1973, 1978, 1981, 1984, 2001, 2002a, b, 2003a, b, c, 2004, 2007; Hinton, 1979; Slezak, 1995). Um animado debate teórico de alto nível sobre a natureza de imagética mental e de representações mentais em geral se seguiu.

Para discussões adicionais dos experimentos sobre as propriedades espaciais de imagética:

Suplemento: Rotação Mental. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/mental-rotation.html>>.

Suplemento: O Problema das Características de Demanda em Experimentos de Imagética <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/demand-characteristics-problem.html>>.

4.4 O debate analógico-proposicional

O *debate analógico-proposicional*, ocasionalmente também chamado de *debate imagem-descrição*, ou algumas vezes apenas *debate da imagética* (como se não houvesse outros temas debatidos ou muito debatidos acerca da imagética) é uma disputa em progresso e notoriamente irreconciliável no interior da ciência cognitiva sobre o formato representacional de imagética mental visual. O enorme impacto que isso teve nos primórdios do desenvolvimento do campo parece ter resultado em uma crença amplamente difundida, entre filósofos e cientistas cognitivos, de que as teorias analógicas e proposicionais (esses termos sendo entendidos nos sentidos específicos que eles adquiriram no contexto), juntas talvez com as teorias híbridas, que afirmam incorporar elementos de ambos os tipos (ex. Tye, 1991; Chambers, 1993), esgotam completamente o espaço de explicações científicas possíveis ou empiricamente plausíveis da imagética (Thomas, 2002). O que não é o caso, como nós veremos na seção 4.5.

Para uma primeira aproximação, o lado *analógico* do debate sustenta que as representações mentais que nós experienciamos como imagética são, num sentido importante, como imagens pictóricas, com propriedades representacionais espaciais intrínsecas do tipo que imagens pictóricas têm (ex. essas imagens não apenas representam relações espaciais entre os objetos que elas retratam, mas representam aquelas relações, ao menos em parte, através de relações espaciais reais na superfície da imagem). O lado proposicional, por outro lado, sustenta que as representações mentais relevantes são mais semelhantes a descrições linguísticas (de cenas visuais), sem propriedades espaciais inerentes a elas mesmas. Apesar de ter começado como uma disputa entre cientistas, o debate claramente toca em temas fundamentais sobre a

natureza da mente e do pensamento, e talvez a natureza da ciência também. Por isso, a discussão logo atraiu um bom interesse entre filósofos também.

É bom estar ciente de que os termos "analógico" e "proposicional", embora tenham se tornado de uso comum nesse contexto, são ambos potencialmente enganosos. Por um lado, as *proposições*, que são tomadas por alguns como constituindo as descrições que compõem a imagética, não são realmente proposições no sentido filosófico estabelecido para a palavra: em vez disso, elas são um tipo de sentença (embora não sentenças em linguagem natural, mas em *mentais*). Por outro lado, na teoria "quasi-pictórica" de Kosslyn (1980, 1983, 1994, 2005), que se tornou a teoria dominante do outro lado do debate, os modelos de imagens mentais são mais as figuras *digitalizadas* geradas no interior de um programa de simulação rodando em um computador *digital* (1980, 1983, 1994, 2005).

Embora o debate tenha começado e atingido seu auge durante os anos formativos da disciplina da ciência cognitiva na década de 1970, ainda não alcançou uma resolução geralmente aceita. Apesar da declaração unilateral de vitória para o lado analógico por Kosslyn (1994), a controvérsia pegou fogo novamente e continua existindo no século XXI (Slezak, 1995, 2002; Thomas, 1999b, 2002, 2003, 2009; Pylyshyn, 2002a, b, 2003a, b, c, 2004; Kosslyn, Ganis & Thompson, 2003, 2004; Kosslyn, 2005; Grueter, 2006; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006; Dulin et al., 2008; Lewis et al., 2011). O artigo publicado por Kosslyn, Pinker, Smith & Shwartz (1979), na *Behavioral and Brain Sciences*, juntos com os comentários anexos, fornece uma boa noção do debate a essa altura, e muitas das mais importantes contribuições orientadas filosoficamente em seus estágios primordiais podem ser encontradas em duas coletâneas editadas por Block (1981a, b). No entanto, pode ser difícil entender as questões científicas e filosóficas em jogo, a menos que se tenha um sentido do contexto histórico e intelectual no qual a disputa se originou.

Durante a década de 1970, as questões se tornaram tão acirradas que alguns participantes, principalmente Anderson (1978) e Palmer (1975b, 1978), chegaram à conclusão de que o desacordo era completamente impossível de ser resolvido pelos métodos da psicologia científica, ou talvez de qualquer forma. Na verdade, Anderson (1978) ofereceu uma prova formal, propondo mostrar que as duas principais teorias em disputa são empiricamente equivalentes. Os

argumentos de Anderson, em particular, despertaram muito interesse na época, e eram, eles mesmos, vigorosamente disputados (Hayes-Roth, 1979; Pylyshyn, 1979b; Cohen, 1996) e defendido (Anderson, 1979). No entanto, o debate principal continuou, e é provavelmente justo dizer que a maioria dos participantes chegou à conclusão de que a equivalência afirmada por Anderson é, em última análise, sem particular relevância ou importância. Este pode provavelmente ser tomado como um caso especial do bem conhecido problema de Duhem-Quine, da subdeterminação das teorias por evidência: muitos filósofos da ciência asseguram que *qualquer* teoria pode ser modificada para se ajustar a qualquer evidência, desde que seja permitido complementar livremente a teoria com hipóteses auxiliares arbitrárias (e talvez *ad hoc*, complexas e implausíveis), o que é essencialmente o que Anderson estava fazendo. Não obstante, o fato de que tais afirmações poderiam ser seriamente propostas e discutidas atesta o quanto amargo e intratável esse debate sobre imagética tinha se tornado à época (e o quão importante era para aqueles que estavam envolvidos). A própria possibilidade de uma ciência cognitiva parecia estar ameaçada.

Apesar disso, o foco do debate tem sido, na prática, razoavelmente estreito. Embora com frequência este seja entendido como um debate sobre a natureza da imagética *per se*, ele pode ser visto verdadeiramente como sendo sobre qual teoria de imagética melhor dá conta dos fatos *no interior dos parâmetros de uma teoria funcionalista-computacional da mente*, ou seja, uma teoria que sustenta que os estados mentais em geral são identificados com estados do cérebro individuados em termos de seus papéis computacional/funcional na cognição. Embora esse *funcionalismo computacional* ainda tenha muitos adeptos, ele não mais domina a filosofia da mente e da cognição na extensão que uma vez dominou. No entanto, no início dos anos 1970, quando a teoria cognitiva era nova e promissora, a abordagem computacional que ela sancionou era tomada com grande entusiasmo por muitos psicólogos (Baars, 1986; Gardner, 1987). Tanto os psicólogos cognitivos quanto os filósofos funcionalistas elaboraram suas inspirações a partir da pesquisa em Inteligência Artificial em “sistemas simbólicos físicos”, tradição a qual Haugeland chamava GOFAI (Boa e Velha Inteligência Artificial [*Good Old Fashioned AI*]) (Newell, 1981; Haugeland, 1985).

Inicialmente, os crescentes desenvolvimentos da pesquisa em imagética e da psicologia computacional, ao longo das décadas de 1960 e 1970, desempenharam papéis mutuamente reforçadores dentro da revolução cognitivista contra o behaviorismo, já que ambas implicam que o conceito de representação mental deveria desempenhar um papel central na ciência da mente. No entanto, logo ficou evidente uma tensão entre o conceito simbólico e sintático de representação mental que surgiu da Inteligência Artificial e o conceito, aparentemente muito diferente, de representação que está implícito no trabalho dos pesquisadores de imagética. O debate analógico-proposicional, e grande parte da paixão e partidarismo que ele despertou, surgiram dessa tensão e, mais particularmente, do desejo de integrar a imagética dentro do funcionalismo computacional.

4.4.1 A crítica de Pylyshyn e a teoria da descrição

Podemos dizer que o debate analógico-proposicional começou quando essa tensão encontrou sua primeira expressão clara, num influente artigo de Zenon Pylyshyn (1973). Desde então, Pylyshyn continuou a estender e defender sua crítica das teorias pictóricas (ou analógicas) da imagética em muitas publicações subsequentes (ex. Pylyshyn, 1978, 1981, 1984, 2002a, b, 2003a, b, 2005). Apesar de um número de outros cientistas cognitivos ter tomado posições e feito argumentos empíricos e teóricos similares e em suporte às posições de Pylyshyn (ex. Anderson & Bower, 1973; Reed, 1974; Palmer, 1975a, 1977; Kieras, 1978; Hinton, 1979; Lang, 1979; Slezak, 1991, 1992, 1993, 1995, 2002) e outros continuarem a rejeitar teorias pictóricas por diferentes razões (ex. Neisser, 1979; Heil, 1982; White, 1990; Thomas, 1999b, 2009; O'Regan & Noë, 2001; Bartolomeo, 2002; Bennett & Hacker, 2003; Bartolomeo et al., 2013), Pylyshyn permanece, indiscutivelmente, o mais conhecido e mais influente crítico das teorias pictóricas da imagética.

Claramente, Pylyshyn se opõe, como muitos filósofos antes dele, à noção de imagens pictóricas internas que são de algum modo trazidas à mente e re-percebidas pelo “olho da mente”. Em seu artigo de 1973, ele levantou um número de objeções a essa noção, algumas das quais têm resistido a críticas melhor que outras, mas a preocupação subjacente era claramente de que a

teoria da imagem interna inevitavelmente comete a falácia do homúnculo: ela implicitamente baseia-se no pressuposto de que existe um homenzinho (ou, em vez disso, algo que é o equivalente funcional de um sistema visual completo, incluindo olhos), ou, em último caso, *algo* com poderes mentais inexplicáveis, para re-perceber, experienciar e interpretar as imagens dentro da cabeça. A ampla arquitetura funcional da teoria de Kosslyn, de fato, se assemelha de perto à explicação de Descartes sobre a imagética (ver seção 2.3.1), e, com certeza, Descartes notoriamente baseia-se em um homúnculo consciente, a alma imaterial, que está colocada para sempre além do alcance da ciência natural. Defensores modernos da teoria pictórica/analógica protestam que eles não cometem a falácia do homúnculo (muito menos se comprometeram ao dualismo Cartesiano) porque um modelo de computador da teoria foi implementado, e eles esboçaram uma explicação de como representações semelhantes a imagens, formadas em uma fase inicial do processamento visual no cérebro, estão sujeitas a várias outras etapas de processamento neural antes de dar origem ao conhecimento e à experiência visual (Kosslyn, 1980, 1994; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2002, 2006).

No entanto, seus críticos permanecem céticos de que eles tenham verdadeiramente reconhecido essa armadilha, quanto mais a evitado com sucesso (Slezak, 1993, 1995; Thomas, 1999b, 2002, 2003, 2009; Pylyshyn, 2002a,b, 2003a,b,c, 2004, 2007). Por exemplo, a simulação de computador mencionada (Kosslyn & Shwartz, 1977, 1978; ver também Kosslyn, Flynn, et al., 1990) pode rodar sem um homúnculo somente porque o papel do homúnculo é cumprido pelos humanos de tamanho real que programam e operam o computador, e que veem, e então conscientemente experienciam, as “imagens” que aparecem em sua tela de computador. O que o programa na verdade faz é construir e exibir uma figura na tela do computador, com base em arquivos armazenados e, então, a move na tela em vários modos, a fim de modelar algumas das maneiras nas quais as pessoas podem supostamente manipular suas imagens mentais (tais como na rotação mental e no escaneamento mental). Essas “imagens” são conscientes apenas se, e na medida em que, uma pessoa consciente as vê na tela. (As imagens, das quais somente dois exemplos eram efetivamente programados no sistema, eram, na verdade, “arte ASCII” bastante rudimentar). Na época em que o programa foi escrito, quando a computação

gráfica estava em sua infância e quando poucas pessoas tinham sequer visto um computador, pode não ter sido uma conquista completamente inexpressiva. No entanto, nada no programa de computador (nem, até onde eu sei, em qualquer simulação da teoria pictórica da imagética escrita até então) implementa, ou mesmo tenta de qualquer maneira simular ou modelar, uma percepção consciente de imagens. Kosslyn & Schwartz (1977) mencionam que esperam, um dia, adicionar uma função de "olho da mente" à sua simulação, para "olhar" a imagem dentro do computador, por assim dizer, mas, não surpreendentemente (dado o quão difícil se revelou ser um problema de IA a visão por computador naturalista (Brooks, 1992, 1999)), isso nunca foi feito. Discutivelmente, dadas as suposições sobre a natureza essencialmente passiva dos estágios primordiais da visão, isso nunca poderia ser feito (Thomas, 2009, 2014 §5).

Em termos de consciência, nada na simulação de Kosslyn & Schwartz sequer pretende corresponder a uma compreensão do que são as imagens que ela produz (ou mesmo que elas são supostamente representações). Apenas o observador humano conscientemente experimenta as imagens, sabe que são imagens e pode dizer do que elas podem ser imagens (Thomas, 2009). Se a teoria quasi-pictórica fosse capaz de explicar a natureza representacional e consciente da imagética sem apelar ao homúnculo, então o programa de Kosslyn-Schwartz poderia constituir um modelo heurísticamente útil (mesmo que rude e preliminar) de como imagens podem ser construídas e transformadas. No entanto, apesar de afirmações veementes do contrário (ex. Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006 p. 41), a existência do programa de modo algum mostra que a teoria pode evitar a necessidade de apelar ao homúnculo.

Em um artigo subsequente, Pylyshyn (1978) introduziu um importante novo argumento contra o pictorialismo, baseado nos conceitos (os quais ele introduziu) de *penetrabilidade* e *impenetrabilidade cognitiva*. A distinção entre processos cognitivamente impenetráveis e cognitivamente penetráveis é próxima da distinção posterior de Fodor entre sistemas cognitivos modulares e sistemas cognitivos não-modulares e "centrais" (Fodor, 1983). Processos cognitivos são cognitivamente penetráveis se seu funcionamento pode ser afetado pelas crenças e objetivos da pessoa e são cognitivamente impenetráveis se não pode. Pylyshyn argumenta (e Fodor (1983) concorda) que há boas razões para acreditar que o processamento visual "inicial", ou seja, os processos pelos quais

os inputs visuais dão origem a crenças sobre nossos arredores, é cognitivamente impenetrável. Por exemplo, ele aponta que ilusões visuais bem conhecidas, tais como as ilusões de Ponzo e Müller-Lyer, continuam a nos enganar mesmo quando nós sabemos perfeitamente bem que elas são ilusões (figura 4.4.1_1). As duas linhas horizontais em ambas figuras de Ponzo e de Müller-Lyer continuam *parecendo* como se elas fossem de diferentes comprimentos mesmo quando nós as medimos e estamos bem convencidos de que elas são, de verdade, do mesmo tamanho.

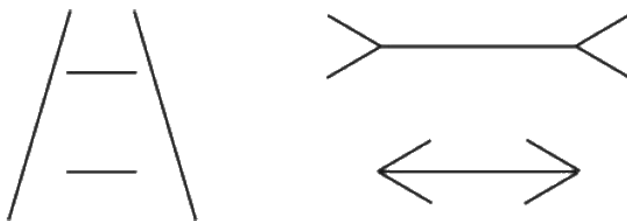


Figura 4.4.1_1

A ilusão de Ponzo (esquerda) e a ilusão de Müller-Lyer (direita). Em ambos os casos, as linhas horizontais têm o mesmo comprimento, mas parecem ter comprimentos diferentes.

Segundo Pylyshyn, a visão que ele rejeita, a visão de que a imagética mental visual envolve um formato representacional peculiarmente visual e é distinta do formato no qual crenças e atitudes proposicionais em geral são representadas, equivale à afirmação de que as imagens são geradas dentro de um módulo de processamento visual inicial, cognitivamente impenetrável. Se isso fosse o caso, a imagética deveria ser um fenômeno cognitivamente impenetrável, mas não é. O modo que nós experienciamos nossa imagética mental é claramente afetado por nossas crenças e objetivos. Não somente nós temos um elevado grau de controle voluntário sobre o conteúdo das nossas experiências imagéticas, mas também tem sido experimentalmente demonstrado que crenças não-visuais podem influenciar o curso de supostos processos imagéticos. Por exemplo, os tempos tomados para “escanear mentalmente” entre diferentes pontos de referência na imagem mental de um mapa (ver seção 4.3 acima) são afetados não somente pelas verdadeiras distâncias relativas

entre os pontos no mapa, mas também pela informação que é verbalmente dada sobre essas distâncias. Sujeitos em experimentos tendem a demorar mais para “escanear mentalmente” uma distância marcada como representando 80 milhas que uma distância marcada como 20 milhas, mesmo que as distâncias reais representadas no mapa (o qual eles aprenderam e estão supostamente imaginando) sejam as mesmas (Richman, Mitchell & Reznick, 1979a,b; veja também Mitchell & Richman, 1980; Goldston et al., 1985; Reed, Hock & Lockhead, 1983).

As opiniões de Pylyshyn sobre a impenetrabilidade cognitiva da “visão inicial”, a relevância disso para nossa compreensão da imagética, e o próprio conceito de (im)penetrabilidade cognitiva, todos continuam controversos (veja, por exemplo, os comentários publicados com Pylyshyn (1999)), mas ele tem continuado a desenvolver e refinar o conceito (o qual também tem aplicações fora do debate sobre imagética), bem como o argumento associado, ao longo de muitos anos (ex. Pylyshyn, 1984, 1999, 2002a, 2002b, 2003b).

Pylyshyn também argumenta (1981, 2002a) que a maioria, senão toda, a evidência experimental que supostamente mostra que a imagética tem propriedades espaciais inerentes (tais como o trabalho de Kosslyn sobre escaneamento mental (Kosslyn, Ball & Reiser, 1978; Kosslyn, 1980)) pode ser explicada como resultado de interações de *conhecimento tácito* de propriedades da experiência visual e das instruções experimentais dos sujeitos experimentais. Por exemplo, ele afirma que se pedimos aos sujeitos que escaneiem com seu olhar mental de um ponto para um outro de uma imagem mental do mapa, eles interpretam essas instruções como pedindo-os para agir como se eles estivessem de fato olhando para o mapa em questão e escanear seu olhar através dos pontos. Por que eles sabem do seu histórico de experiência visual cotidiana que leva mais tempo para escanear entre pontos que estão mais afastados, isso vai ser refletido em suas performances. Assim, o fato de as pessoas instruídas a escanear suas imagens levarem mais tempo para escanear distâncias maiores não é evidência da existência de algum espaço interno e mental de imagens. Pelo contrário, é um reflexo do entendimento implícito das pessoas (que nem sempre podem articular) das propriedades visuais do espaço real ao seu redor (cf. Morgan, 1979).

Críticos de Pylyshyn com frequência têm se inclinado a fundir sua teoria do *conhecimento tácito* com a visão que os resultados de experimentos de imagética podem ser fatalmente contaminados pelos efeitos de características de demanda experimentais. No entanto, apesar de ele claramente pensar que exigências experimentais desempenham um grande papel em determinar muitos dos resultados em imagética, ele resiste a essa interpretação de sua posição. Ele não está dizendo (como às vezes é implicado) que os sujeitos experimentais estão, por assim dizer, conscientemente fingindo seus desempenhos para agradar ao experimentador. Pelo contrário, eles estão fazendo o melhor para cumprir as instruções experimentais que se baseiam no conceito escorregadio de imagética mental. O fato de que os sujeitos e os investigadores podem compartilhar suposições similares sobre as causas da experiência (a “teoria do senso comum” de imagens como figuras interiores), de modo que ambos interpretam os experimentos em termos de operações em figuras interiores em um espaço interior, não é evidência que tais suposições são corretas. Geralmente é assumido que os problemas causados por características de demanda podem ser evitados ou minimizados pelo design cuidadoso e engenhoso do experimento, ou por táticas tais como questionários pós-experimentais dos sujeitos para ver se eles adivinharam a hipótese experimental (Kosslyn, por exemplo, com regularidade removia dados de cobaias que adivinharam corretamente). No entanto, Pylyshyn não está dizendo que o que poderiam ser resultados experimentais significativos são “contaminados” pelos efeitos das características de demanda, então tais táticas de “descontaminação” não são muito relevantes. Pelo contrário, o problema está na conceptualização básica dos fenômenos e das tarefas experimentais (tanto pelo experimentador quanto pelo sujeito).

Claro que Pylyshyn estava longe de ser o primeiro a levantar objeções à ideia de figuras interiores ou a criticar os padrões de interpretação de experimentos com imagética. O que fez sua crítica particularmente efetiva foi que ele começou, em seu artigo de 1973 e em escritos subsequentes (ex. Pylyshyn, 1978, 1981, 1984, 2003b), a esboçar uma alternativa, uma explicação não-pictórica da natureza de imagética mental. Em vez de serem como representações pictóricas de uma cena visual, ele sugeriu, as imagens poderiam ser mais bem pensadas como sendo uma espécie de descrição (às vezes

referida como uma "descrição estrutural") dessa cena. Finalmente, parecia haver uma alternativa viável à concepção pictórica da imagética que tinha dominado o pensamento senso comum, filosófico, e psicológico sobre a imagética desde tempos antigos. Filósofos tais como Shorter (1952) e Dennett (1969) (ambos baseiam suas posições no frequentemente repetido, mas quase certamente incorreto, argumento de indeterminação de imagem, ou argumento "listra de tigre") tinham antecipado Pylyshyn em sugerir que imagens mentais podem ser mais como descrições que figuras. No entanto, Pylyshyn foi capaz de fazer a ideia ser muito mais concreta e plausível por conectá-la com conceitos da natureza de representações mentais que estavam emergindo na pesquisa de inteligência artificial. Particularmente importante para Pylyshyn foi o trabalho de Simon (1972) e Newell (1972), e seus estudantes Baylor (1973) e Moran (1973), que já tinham feito algum progresso em idear sistemas simbólicos adequados para representação computacional de estruturas espaciais de layouts simples ou de objetos (tais como blocos retangulares). Eles explicitamente apresentaram essas representações como modelos de representações de imagens que pessoas usam ao fazer certas tarefas cognitivas visuoespaciais. Apresentando essas ideias como um embrião de uma alternativa à venerável, mas altamente problemática concepção de imagens como figuras internas, Pylyshyn foi capaz desenvolver uma posição forte.

Em seu artigo original (1973), Pylyshyn alude a um número de esquemas disparez desenvolvidos por vários cientistas da computação para a representação computacional de informação visual, e talvez não seja totalmente claro o que esses têm em comum como alternativas a uma concepção pictórica da imagética. Isso ficou muito mais claro, no entanto, quando Fodor (1975) introduziu a hipótese do mentalês, a "linguagem do pensamento" (veja o verbete sobre a hipótese da linguagem do pensamento⁵²), um sistema representacional inato sintaticamente estruturado para o cérebro humano, o qual Fodor argumentou, era, de alguma forma, implicitamente requerido por todas teorias funcionalistas computacionais coerentes de cognição. O vocabulário e a sintaxe do mentalês (se existem) permanecem desconhecidos, mas eles são muito provavelmente muito diferentes daqueles do inglês ou de qualquer outra língua natural (de fato falada). Não obstante, Fodor assegura que qualquer teoria da

⁵² N. do. R.: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/language-thought/>>.

cognição capaz de explicar toda a gama de capacidades mentais humanas é obrigada a apelar a algum tipo de linguagem interior. Pylyshyn abraçou essa hipótese (Fodor & Pylyshyn, 1988), e, à luz dela, podemos dizer que sua visão da natureza da imagética é que ela consiste de descrições, em mentalês, de objetos visuais ou cenas. (Isso significa, é claro, que a visão positiva de Pylyshyn sobre imagética – a teoria descritiva – é viável somente se a controversa hipótese da linguagem do pensamento for verdadeira. No entanto, muitas das objeções de Pylyshyn às teorias pictóricas da imagética ainda podem ser válidas mesmo que esse não seja o caso).

Fodor, no entanto, não abraçou as objeções de Pylyshyn à imagética pictórica mental. Apesar dele assegurar que representações pictóricas não são suficientes para apoiar a cognição por conta própria e são provavelmente dependentes de representações em mentalês associadas para desempenhar quaisquer papéis cognitivos que elas desempenham, ele não obstante argumenta contra algumas objeções filosóficas às imagens mentais, e pensa que a evidência empírica (de psicólogos como Paivio e Shepard) sugere que imagens, de fato, desempenham um papel real nos nossos processos cognitivos (Fodor, 1975 pp.174–194).

Às vezes, é alegado que uma teoria da descrição, como a de Pylyshyn, é incompatível com a fenomenologia da imagética (ex. Fodor, 1975 p. 188). Afinal, ter uma imagem mental de um gato não parece em nada como recitar para si uma descrição de um gato. No entanto, isso parece ser baseado em uma analogia muito próxima entre as descrições mentais pretendidas pela teoria e as descrições em inglês (ou outras linguagens naturais). Em primeiro lugar, apesar de nós podermos estar conscientes de sentenças em inglês com tais, nós (muito *ex hypothesis*) nunca estamos conscientes de nossas representações de mentalês como tais, mas somente (na maioria dos casos) do que elas representam. Assim, não há razão para esperar que entreter uma descrição em mentalês iria parecer, do ponto de vista subjetivo, com qualquer coisa como recitar, ou ler, ou de outro modo como pensando em uma descrição em inglês. Em segundo lugar, Pylyshyn provavelmente afirma (quase consistentemente com teorias da percepção de “processamento de informação” convencionais (ex. Marr, 1982)) que percepções, o produto final do processamento visual no cérebro, são também descrições em mentalês. Assim, a sua teoria prontamente

explica a similaridade fenomenológica entre experiência imagética e perceptual. (Se, como parece provável, as descrições perceptuais são tipicamente mais detalhadas que aquelas da imagética, isso também pode explicar quaisquer diferenças fenomenológicas entre imagética e percepção).

Esse argumento contra a teoria da descrição baseado em introspecção, apesar de fraco, é com frequência um prelúdio para alegações mais fortes de que a fenomenologia da imagética diretamente apoia a visão que imagens mentais são figuras interiores. Afinal, é dito que, em contraste com recitar uma descrição para si mesmo, ter uma imagem mental de (vamos dizer) um gato *parece* muito com ver uma figura [*picture*] de um gato, além do fato de que essas experiências de algum modo parecem a experiência de *realmente ver* um gato, e ambas diferem desta última no sentido de nenhum gato necessitar estar realmente presente. Figuras e imagens mentais também diferem de maneiras importantes. É geralmente possível, por exemplo, virar uma figura e ver o seu lado em branco, examinar a sua superfície por marcações (tais como arranhões ou sujeira), que não tem um papel representativo, ou olhar para a sua superfície plana de um ângulo oblíquo, de modo que o que é representado pareça distorcido. Você não pode fazer tais coisas com uma imagem mental. (Você pode é claro, imaginar que olha para uma figura nesses modos, mas então você não está virando sua imagem mental em sua mente, ou olhando para a sua superfície, em vez disso, você está formando uma imagem de uma figura sendo movida, da parte de trás da figura, ou uma imagem da superfície como vista de um certo modo.) É verdade que figuras (pinturas, desenhos, fotografias, vídeo, etc.) são exemplo familiares e relativamente bem compreendidos de como nós podemos ter experiências como de ver algo que não está presente. De fato, pinturas (e esculturas) podem ser nossos únicos exemplos familiares disso, além da própria imagética mental. No entanto, não se segue que imagens mentais devem, portanto, *ser* uma espécie de figura. A analogia simples pode ser uma analogia falsa. Imagens mentais, afinal, *não* são similares a figuras em muitos outros aspectos: você não pode virá-las e olhar a parte detrás delas; elas não necessitam estar em frente aos seus olhos para você vê-las; elas não parecem normalmente ser localizadas sobre uma superfície; e há pouca razão para pensar que elas são normalmente planas (e, aliás, há boa razão, tanto experimental quanto introspectiva, para pensar do outro modo (Shepard &

Metzler, 1971; Pinker & Kosslyn, 1978; Pinker, 1980; Pinker & Finke, 1980; Kerr, 1987)).

4.4.2 A defesa da imagética analógica

De fato, nem Paivio nem Shepard, que eram indubitavelmente os mais conhecidos investigadores de imagética na época que Pylyshyn publicou sua crítica inicial (1973), estavam comprometidos diretamente com a teoria pictórica da imagética que ele parecia estar criticando. Paivio, em resposta a Pylyshyn, quase explicitamente rejeitou a metáfora da figura (e outras relacionadas, tais como a fotografia e a impressão de cera), e sugeriu, ao invés, que a imagética é “um processo dinâmico mais como *percepção ativa* que um gravador passivo da experiência” (Paivio, 1977). (Infelizmente, no entanto, isto é o mais explícito que ele chegou sobre sua visão positiva da natureza de imagética.) Shepard, apesar de continuar a escrever sobre a natureza “analógica” das representações imagéticas e insistir sobre o “isomorfismo de segunda ordem” entre objetos e os processos cerebrais que constituem as imagens mentais deles (Shepard, 1975, 1978b, 1981, 1984), também foi muito cauteloso com a metáfora da figura, sugerindo em vez disso que a imagética era relacionada a antecipação perceptiva ou prontidão para reconhecer (Shepard, 1978b; cf. Cooper, 1976).

Dois outros importantes críticos de primeira hora da posição de Pylyshyn foram Ulric Neisser e Ronald Finke. Neisser desenvolveu a noção de imagética como prontidão ou antecipação perceptiva numa teoria da imagética que explicitamente opôs a ambas teorias da figura e da descrição (Neisser, 1976, 1978a, b; 1979 – veja seção 4.5 abaixo). O trabalho experimental de Finke sobre ilusões visuais e pós-efeitos induzidos por imagética (Finke, 1979, 1989 ch. 2; Finke & Schmidt, 1977, 1978) sugeriu que Pylyshyn estava errado em argumentar que imagética não faz uso de mecanismos “cognitivamente impenetráveis” no processamento visual inicial e argumentou que há evidência de equivalência funcional entre imagética e percepção (ex. mecanismos compartilhados) em múltiplos níveis e estágios do processamento perceptual (Finke, 1980, 1985, 1986, 1989).

Nem Paivio, nem Shepard, nem mesmo Neisser, compartilharam suposições do quadro funcionalista computacional a partir do qual Pylyshyn

estava argumentando: Paivio desenvolveu um quadro metateórico que permaneceu enraizado no empirismo behaviorista, e o que ele chamou “neomentalismo” ou “mentalismo behaviorista” (1975c, 1986); Shepard especulou sobre as bases neurais de imagética em um estilo reminescente da neurociência especulativa do campo da teoria da Gestalt (Shepard, 1981, 1984); e Neisser alinhou-se com a *psicologia ecológica* de J. J. Gibson (1966, 1979). Nesse sentido, Pylyshyn estava muito mais em sintonia do que eles estavam com a direção para a qual a ciência cognitiva estava indo na época. No entanto, Stephen Kosslyn logo interveio no debate, propondo uma teoria de imagética visual que era tanto explicitamente computacional quanto abertamente pictorialista (ou, como ele prefere, *quasi-pictórica*), baseado em uma analogia com programas de computação gráfica (os quais eram uma coisa relativamente nova naquela época) (Kosslyn, 1975). Muito antes, uma inundação de publicações teóricas e empíricas de Kosslyn e seus colaboradores, incluindo muitos livros (Kosslyn, 1980, 1983, 1994; Kosslyn & Koenig, 1992), havia o estabelecido como a figura proeminente no debate, ao lado de Pylyshyn. Como as figuras principais de cada lado estavam, então, ambos firmemente enlaçados no quadro teórico do funcionalismo computacional, o escopo do debate foi, na prática, foi fortemente estreitado por esse desenvolvimento, mesmo quando sua intensidade e litigiosidade (e notoriedade) cresciam. Ele não se desenvolveu em uma investigação aberta sobre a natureza e as causas da imagética, mas em uma luta maniqueísta entre o pictorialismo computacional defendido por Kosslyn e seus apoiadores, e a teoria de descrição computacional ainda mais habilmente e entusiasticamente representada por Pylyshyn.

Em uma das críticas mais eficazes à posição de Pylyshyn, Kosslyn & Pomerantz (1977; veja também Kosslyn, 1980 ch. 1) , além de percorrer ponto a ponto os argumentos originais de Pylyshyn (1973) e responder a muitos deles de forma muito persuasiva, vai além ao comparar como uma teoria da descrição e uma teoria quasi-pictorial, como a proposta por Kosslyn (1975), podem respectivamente explicar vários “efeitos imagéticos” alegados, tais como a rotação mental, a interferência seletiva, o escaneamento mental e tempo de inspeção/tamanho descobertos pelo próprio Kosslyn. (Deve ser notado, no entanto, que essa discussão depende amplamente de atribuições especulativas de espantalhos desses, na época recém descobertos, efeitos a Pylyshyn ou a

teóricos descritivos em geral. De fato, a explicação do escaneamento mental publicada subsequentemente por Pylyshyn, por exemplo (Pylyshyn, 1981, 2002a), no mínimo, não parece nem um pouco com o espantalho armado por Kosslyn & Pomerantz; tampouco, até onde eu sei, qualquer outro teórico jamais defendeu seriamente qualquer coisa que se pareça com aquilo. Apesar disso, Kosslyn continuou a armar e nocautear esse mesmo espantalho, como uma peça central de sua crítica da “teoria proposicional”, em escritos subsequentes (ex. Kosslyn, 1994 pp. 8 & 12; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006 p. 28)). A conclusão geral alcançada por Kosslyn & Pomerantz foi que as teorias descritivas (proposicionais) poderiam somente explicar esses efeitos fazendo suposições auxiliares *ad hoc* sobre como o código proposicional (mentais) é organizado e processado, enquanto as explicações da teoria quasi-pictorial fluem naturalmente do núcleo da própria teoria. Aliás, eles apontaram que foram as concepções pictoriais da imagética, não as “proposicionais”, que tinham sugerido aos psicólogos que esses efeitos poderiam existir, e que valeria a pena planejar experimentos para confirmá-los. As teorias pictóricas mostraram-se cientificamente proveitosas de uma maneira que as teorias de descrição não mostraram.

A princípio, a teoria da descrição prevê que a imagética deva depender dos mecanismos e das estruturas cerebrais que servem ao pensamento conceitual, não-imaginário, e não daqueles que servem à percepção. Aliás, um dos argumentos favoritos de Pylyshyn contra imagens pictóricas tem a ver com sua visão de que a percepção (mas não a imagética) depende de um sistema cognitivo “cognitivamente impenetrável” e altamente modularizado (veja seção 4.4.1). Assim, pode ser (e tem sido) argumentado que é difícil, ou até muito estranho para teóricos descritivistas, explicar as ricas descobertas empíricas da pesquisa de neurociência, que indicam que há uma grande sobreposição entre as estruturas neurais e os mecanismos cognitivos envolvidos na imagética e aqueles envolvidos na percepção (Kosslyn, 1994, 2005; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006; Kosslyn & Thompson, 2003; Bartolomeo, 2002; Kosslyn, Ganis & Thompson, 2001; Kreiman, Koch & Freid, 2000; Bisiach & Berti, 1990; Farah, 1988). Embora se possa argumentar que (apesar das aparências superficiais) essas descobertas neurocientíficas não fornecem evidências fortes a favor da teoria quasi-pictórica (ou qualquer outra teoria pictórica) da imagética (Thomas,

1999b; Abell & Currie, 1999; Pylyshyn, 2002a, b, 2003a, b; Bartolomeo, 2002), não se segue que a teoria descritiva possa prontamente assimilá-las.

(Aliás, embora antes fosse amplamente acreditado que a imagética visual em humanos era principalmente uma função do hemisfério direito do encéfalo (ex. Ley, 1983), a pesquisa mais recente contradiz isso. Agora, parece que imagética envolve estruturas de ambos os lados do encéfalo, com, se algum, o lado *esquerdo* desempenhando um papel um pouco mais extensivo (Ehrlichman & Barrett, 1983; Farah, 1984, 1995; Sergent, 1990; Tippett, 1992; Trojano & Grossi, 1994; Loverock & Modigliani, 1995; Michimata, 1997).)

Enquanto tenha continuado o duelo com Pylyshyn e outros críticos, Kosslyn continuou a desenvolver sua teoria quasi-pictórica da imagética, inicialmente como um modelo computacional (Kosslyn & Shwartz, 1977, 1978; Kosslyn, Pinker, Smith & Shwartz, 1979; Kosslyn, 1980, 1981), e mais recentemente como um modelo neurológico (Kosslyn, 1988, 1994, 2005; Kosslyn, Ganis & Thompson, 2001; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006). Ele chama a teoria de *quasi-pictórica* para evitar a implicação de que as imagens mentais são figuras em um sentido muito literal e, ele pensa, implausível. Quasi-figuras [*quasi-pictures*] não são o tipo de coisa que pode ser pendurado na parede (Kosslyn, 1978b) e você não precisa de olhos reais dentro da cabeça para olhar para elas para experienciá-las. Não obstante, elas permanecem como figuras em muitos aspectos importantes. Permanece controversa a ideia de que possa haver uma noção coerente de quasi-figura que retenha as propriedades explicativas úteis de figuras de verdade (tais como a sua espacialidade inerente e sua capacidade de causar experiências visuais do que elas representam) e, ao mesmo tempo, não possua aquelas propriedades que tornam impossível para figuras reais serem representações mentais, ou mesmo neurais (tais como a necessidade de serem iluminadas e estar diante de nossos olhos para serem experienciadas).

É claramente da opinião de Pylyshyn que não há tal noção e que muito da plausibilidade superficial da teoria quasi-pictórica depende de um equívoco entre o conceito relativamente bem entendido de uma imagem (figura, fotografia, pintura) no sentido cotidiano, e a noção essencialmente não-pictórica de uma matriz de estrutura de dados (Pylyshyn, 1981, 2002a, 2003b). A teoria de uma figura literalmente na cabeça apela para nossas intuições de senso comum, faz

predições interessantes, e tem os recursos para ser genuinamente explicativa, mas é demonstrativamente falsa. Por outro lado, a teoria da estrutura de dados (a qual quasi-pictorialistas recuam quando o pictorialismo literal é desafiado) é realmente apenas uma versão da teoria descritiva do próprio Pylyshyn, e, se propriamente entendida, não tem nenhuma das vantagens especialmente intuitivas, explicativas, ou preditivas que os teóricos pictóricos alegam para suas teorias. Qualquer aparente similaridade entre figuras e variedades de estruturas de dados bidimensionais é, de acordo com Pylyshyn, nada mais do que um artefato do modo como nós comumente apresentamos essas estruturas no papel (ou tela) para o benefício dos olhos humanos. Não tem nada a ver com suas propriedades matemáticas reais ou com como poderiam funcionar na cognição.

Apesar das críticas de Pylyshyn, muitos filósofos foram claramente impressionados pelo trabalho de Kosslyn. Alguns têm diretamente defendido a teoria quasi-pictorial da imagética, tentando clarificar a noção de uma quasi-figura, e mostrar que ela tem conteúdo real (von Eckardt, 1984, 1988, 1993; Tye, 1988, 1991; Cohen, 1996). Outros são mais circunspectos, ou menos comprometidos especificamente com a teoria Kosslyn, mas estão agora persuadidos a defender a possibilidade de representações mentais como figuras de algum tipo (ex. Sober, 1976; Block, 1981a, 1981b, 1983a, 1983b; Bower, 1984; Sterelny, 1986; Rollins, 1989, 2001; Mortensen, 1989; Dennett, 1991; Brann, 1991). Ainda outros, no entanto, por razões discutidas em seções anteriores (e nos suplementos a seguir), permanecem inteiramente não persuadidos (ex. Heil, 1982, 1998; White, 1990; Slezak, 1993, 1995, 2002; Thomas, 1997a, 1999b, 2002, 2003, 2009; Bennett & Hacker, 2003).

Para discussão adicional sobre o debate analógico-proposicional:

Suplemento: A teoria quasi-pictórica da imagética e seus problemas.
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/quasi-pictorial.html>>.

4.5 Além de figuras e proposições

Lendo a maior parte da literatura filosófica recente sobre imagética (e, deve ser admitido, a maior parte da literatura mais ampla de ciência cognitiva, especialmente os manuais universitários) pode-se facilmente formar a impressão

de que quasi-figuras e descrições “proposicionais” são os únicos modelos teóricos possíveis para a imagética, ou, ao menos, os únicos seriamente propostos ou considerados. No entanto, este não é o caso. O debate analógico-proposicional surgiu, e estava em seu ponto alto, nos anos 1970, quando as teorias cognitivas baseadas em computação simbólica pareciam ser “as únicas em jogo” na ciência cognitiva (Fodor, 1975; Haugeland, 1978) e os modelos quasi-pictórico e proposicional são ambos produtos desse meio. Até nos anos 1970, no entanto, um número de explicações alternativas, não-computacionais, da imagética estava sendo tocado adiante. Por um lado, Taylor (1973) e Skinner (1974) buscaram meios de assimilar a imagética ao behaviorismo. Por outro lado, vários psicólogos cognitivos sugeriram versões do que pode ser chamado teorias enativas [*enactive*] da imagética (ou sensorimotoras [*sensorimotor*], ou de atividade perceptual) (Hochberg, 1968; Hebb, 1968, 1969; Gibson, 1970, 1979; Juhasz 1969, 1972; Sarbin & Juhasz, 1970; Sarbin, 1972; Neisser, 1976, 1978a, b). Apesar desse trabalho ter tido pequeno impacto na época, mais recentemente, estimulado por desenvolvimentos na teoria perceptual, tem havido alguma renovação de interesse em teorias desse tipo.

4.5.1 Teorias enativas da percepção e imagética

Teoria enativas da imagética podem ser vistas como sucessores modernos das teorias motoras do início do século XX. Elas dependem da ideia de que a *percepção* não é meramente uma receptividade passiva (ou mesmo receptividade mais processamento interno), mas uma forma de ação, algo *feito* pelo organismo (Thomas 1999b, 2014 §5; O'Regan & Noë, 2001; Findlay & Gilchrist, 2003; Noë 2004, 2009; Land & Tatler, 2009; O'Regan, 2011). O organismo, ao perceber, não está meramente registrando, mas explorando e *questionando* seu ambiente (Ellis, 1995), ativamente e intencionalmente (apesar de não necessariamente com volição consciente) buscando por respostas aos estímulos sensoriais que o cercam. A imagética é então experienciada quando alguém persiste na ação de busca por alguma informação particular mesmo que ele não possa razoavelmente esperar que ela esteja ali. Nós temos a imagética de, digamos, um gato, quando nós passamos por (alguns dos) movimentos de

olhar para algo e determinar que aquilo é um gato, mesmo que não haja nenhum gato (e talvez nada relevante) para ser visto. Imaginar visualmente um gato é ver nada-em-particular *como* um gato (Thomas, 1999b, 2003, 2009; cf. Ishiguro, 1967).

Farley (1974, 1976) desenvolveu uma simulação de computador inspirada pela versão de Hochberg da teoria enativa, e Hampson & Morris (1978, 1979; Morris & Hampson, 1983) discutiu e criticou a teoria de Neisser (a qual era indubitavelmente a mais detalhada). No entanto, com essas exceções, nos anos 1970 e 1980 a abordagem enativa da imagética atraiu muito pouca atenção. Era o caso não apenas de que essas teorias não-computacionais pareciam irrelevantes para os psicólogos e filósofos, cujo foco era integrar a imagética no modelo computacional da mente prevalente (simbólico, GOFAI (Haugeland, 1985)). Mais especificamente, as teorias enativas não se adequam confortavelmente, se é que se adequam de alguma maneira, ao quadro computacional da teoria de *processamento de informação* que moldou a maioria do pensamento de cientistas sobre a percepção e a experiência perceptiva. Teorias do processamento da informação existem em diversas variedades, mas todas elas, de maneira geral, apresentam os órgãos sensoriais como transdutores passivos de energia de estímulo (luz, som, etc.), cujos outputs são computacionalmente processados e enriquecidos, no cérebro, em representações mentais significativas (Lindsay & Norman, 1972; Haber, 1974; Frisby, 1979; Marr, 1982; Pylyshyn, 2003b; Boothe, 2002). A teoria quasi-pictorial da imagética de Kosslyn e a teoria descritiva da imagética de Pylyshyn foram ambas desenhadas para adequar-se a esse quadro teórico. Elas diferem meramente no que Kosslyn afirma que as representações compreendendo imagética são formadas em um estágio inicial do processamento visual, enquanto Pylyshyn afirma que elas são formadas em um estágio final. Essa diferença, entretanto, deu origem ao debate passional analógico-proposicional, cujo estrondo somente serviu para distrair a atenção de alternativas teóricas que não eram adequadas ao paradigma de processamento de informação.

Mas é bem conhecido que o estilo de computacionalismo simbólico GOFAI não permanece há tempos como o “único jogo a ser jogado” em ciência cognitiva. Desde a metade dos anos 1980, sua hegemonia tem sido repetidamente desafiada, primeiro pelo conexionismo (ex. Rumelhart, McClelland

et al., 1986; Clarke, 1989), então por várias versões de abordagens situadas ou incorporadas da cognição (ex. Varela et al., 1991; Smith, 1991; Clancey, 1997; Clark, 1997), por teorias de sistemas dinâmicos (ex. Freeman & Skarda, 1990; Port & van Gelder, 1995; van Gelder, 1995; Garson, 1996) e por neurociência cognitiva (ex. Kosslyn & Koenig, 1992; Gazzaniga, 2004).

O conexionismo não desafiou a visão de processamento de informação da percepção, entretanto, e, assim, se provou de pouca significância para teoria imagética, inspirando pouco mais que um punhado de variantes da teoria quasi-pictórica (Julstrom & Baron, 1985; Mel, 1986, 1990; Stucki & Pollack, 1992). O sistema robótico Murphy, programado por Mel (1990), tem algumas características interessantes que combina um modelo conexionista de imagética visual com um modelo de aprendizado tentativa-e-erro de controle motriz, em que a informação da possível imagem é usada para controlar o alcance comportamental de um braço robótico (apesar disso, não é óbvio que imagética, distinta da percepção visual, desempenha qualquer papel no “pegar” humano [*human reaching*]). Grush (2004) adota esse modelo como a base de sua própria explicação da imagética mental visual, dentro de um contexto amplo de sua teoria “emulativa” da cognição [*“emulation” theory of cognition*]. Não obstante, Mel e Grush continuam concebendo a imagem como sendo uma matriz bidimensional de elementos, justamente como a teoria quasi-pictórica de Kosslyn, e, aliás, em apoio de seus modelos, ambos Mel e Grush seguem Kosslyn, apelando à evidência de propriedades espaciais na imagética e sobre o envolvimento de áreas visuais do cérebro na imagética. Assim, apesar de Mel e Grush situarem suas explicações da imagética no contexto do controle motor, em vez da cognição visual, eles permanecem com explicações quasi-pictoriais, que são, na maioria dos aspectos, consideravelmente menos desenvolvidas do que (apesar de talvez consistentes com) a versão da teoria quasi-pictórica desenvolvida por Kosslyn. Deste modo, eles compartilham das virtudes da versão de Kosslyn e são sujeitas às mesmas objeções.

A teoria de sistemas dinâmicos tinha também relativamente pouco para falar sobre a imagética, apesar de Freeman (1983) ter esboçado uma explicação da imagética olfatória em termos de dinâmicas neurais. Ele explicitamente distancia-se de ambos lados do debate analógico-proposicional, e em vez disso faz apelo ao conceito de *imagem-busca* [*search image*] como usado na ciência

da ecologia comportamental. Imagem-busca é (numa primeira aproximação) uma capacidade específica de reconhecimento aprendida ou uma forma de atenção seletiva, que leva uma espécie predadora a reconhecer e preferencialmente preda membros de uma espécie presa mais abundante em seu ambiente, ao passo que deixando passar despercebido ao largo outras presas potenciais menos abundantes (Tinbergen, 1960; Atema et al., 1980; Lawrence & Allen, 1983; Langley, 1996; Blough, 2002). No entanto, é menos claro se Freeman está justificado em fundir esse conceito de *imagem-busca* com o de *imagem mental*, como usado na psicologia do senso comum e ciência cognitiva.

É principalmente a ascensão de abordagens situadas e incorporadas da cognição que tem desafiado a abordagem do processamento de informação para a percepção, e habilitam a re-emergência e adicional desenvolvimento da teoria enativa da imagética. Durante os anos 1980, pesquisadores de robótica interessados em criar robôs para operar em ambientes do mundo real estavam descobrindo que fazer uma máquina processar informação de transdutores sensoriais em uma representação interna de seus arredores, que fornecesse uma base adequada para planejamento de ação, era um problema computacional muito difícil. De fato, alguns ficaram convencidos de que, mesmo se isso fosse feito em princípio, na prática o processo seria inaceitavelmente lento, não confiável, e computacionalmente caro (quando o robô soubesse o que estava acontecendo, as coisas já teriam mudado). Assim, houve uma mudança para técnicas “ativas” (ou “animadas”) na percepção robótica. Em vez de tentar construir representações internas detalhadas de seus ambientes, robôs começaram a ser programados para empregar seus sensores propositadamente de maneira ativa para buscar somente pela informação específica necessária, naquele momento particular, para tomar uma decisão comportamental iminente (ex. Bajcsy, 1988; Ballard, 1991; Blake & Yuille, 1992; Aloimonos, 1993; Swain & Stricker, 1993; Nolfi & Marocco, 2002; Lungarella & Sporns, 2006; Suzuki & Floreano, 2008; Rasolzadeh et al., 2010; Seekircher et al., 2011; Chen et al., 2011; Aydemir et al., 2013).

Por volta da mesma época, uma série de neurocientistas, psicólogos, e filósofos da percepção começaram, por diversas razões, a convergir sobre uma perspectiva similar para a visão humana (Ramachandran, 1990; O'Regan, 1992; Churchland et al., 1994; Akins, 1996; Cotterill, 1997; Thomas, 1999b, 2009;

Hayhoe, 2000; O'Regan & Noë, 2001; Noë, 2002, 2004, 2009). Estudos de (entre outras coisas) comportamentos perceptuais exploratórios, tais como movimentos do olhos (Yarbus, 1967; Noton & Stark, 1971a,b; Landy et al., 1996; Hayhoe & Ballard, 2005), e de efeitos perceptuais reconhecidos recentemente, tais como *cegueira à mudança* (Grimes, 1996; Simons & Levin, 1997; O'Regan, 2003) e *cegueira intencional* (Neisser & Becklen, 1975; Mack & Rock, 1998, 1999; Simons & Chabris, 1999; Eitam et al., 2013; Hyman et al., 2014), lançaram dúvidas sobre a ideia tradicional de que uma rica e detalhada representação interna de cenas visuais medeia nossa consciência visual. Em vez disso, alguns agora argumentam que a percepção depende de uma multitude de estruturas comportamentais e neurais de propósito especial ou rotinas (Ullman, 1984; Ramachandran, 1990; Thomas, 1999b, 2009; Roelfsema et al., 2000; Hayhoe, 2000; Roelfsema, 2005), cada uma das quais utiliza ativamente os transdutores sensoriais (olhos, ouvidos, etc.) de maneira diferente para obter tipos específicos de informações conforme necessário. Não temos nossa sensação da presença perceptual imediata do mundo porque temos uma representação dele em nossas cabeças, mas sim porque essas rotinas operam (na maioria das vezes) tão rapidamente e sem esforço que praticamente assim que queremos saber de algum fato perceptualmente disponível, somos capazes de descobri-lo.

Apesar de esse modo de pensar sobre a percepção permanecer como uma visão minoritária, que certamente não domina a teoria perceptual no modo que a teoria do processamento de informação uma vez o fez, ele criou um espaço teórico no qual uma teoria enativa/motora da imagética pode ser mais plausivelmente entretida, e várias versões de tal teoria têm, de fato, sido abordadas por pensadores de diversas disciplinas (Thomas, 1987, 1997b, 1999b, 2009, 2014; Newton, 1993, 1996; Ellis, 1995; Ramachandran & Hirstein, 1997 p. 442; Marks, 1990, 1999; Bartolomeo, 2002; Bartolomeo & Chokron, 2002; Blain, 2006; Sima, 2011, 2013, 2014; Sima & Freksa, 2012; De Preester, 2012; Agnati et al., 2013; Troscianko, 2010, 2013, 2014a,b; Bartolomeo et al., 2013). Thomas (1999b) argumenta que a teoria enativa pode explicar descobertas experimentais da psicologia cognitiva sobre imagética (veja seções 4.2 e 4.3 acima) ao menos tão bem quanto as mais bem conhecidas teorias *quasi-pictórica* e *proposicional/descritiva*, e que, de fato, ela lida com os fatos sobre imagética às cegas e na reconstrução de imagens [*imagery in the blind*

and image reconstrual] de uma maneira mais plausível e mais bem fundamentada do que as outras. Também foi argumentado que a teoria enativa pode providenciar uma explicação mais satisfatória do que as outras teorias para as evidências neurobiológicas sobre imagética (ex. os modos em que a experiência e as habilidades imagéticas podem ser impactadas por diversas formas de dano cerebral), e, em particular, a síndrome de *negligência representacional* (Bartolomeo, 2002; Bartolomeo & Chokron, 2002; Dulin et al., 2008).

Outra evidência relevante vem dos estudos dos movimentos dos olhos durante a imagética. Os movimentos sacádicos são chicotadas rápidas (movimento ocular de um ponto fixo a outro), em geral inconscientes, que agora sabemos que desempenham um importante papel, não somente na visão, mas também na imagética visual. Na visão normal de humanos, esses movimentos ocorrem, em média, três ou mais vezes a cada segundo (Richardson & Spivey, 2004; Holmqvist et al., 2011) e desempenham um papel vital em nosso sistema visual, na exploração do mundo visual e na extração de informação dele. O padrão de nossos movimentos sacádicos é proposital, está sob controle cognitivo, e depende tanto do que nós estamos olhando, de qual informação visual nós desejamos obter e do propósito por trás de nosso olhar (Yarbus, 1967; Noton & Stark, 1971a,b; Stark & Ellis, 1981; Findlay & Gilchrist, 2003; Hayhoe & Ballard, 2005; Rucci et al., 2007; Rothkopf et al., 2007; Martinez-Conde & Macknik, 2007; Trommershäuser et al., 2009). Apesar de estudos científicos dos movimentos sacádicos terem começado mais de um século atrás, nos últimos anos avanços tecnológicos em tecnologia de rastreamento ocular levaram a um rápido crescimento na compreensão e apreciação do grande papel que eles desempenham na visão humana (Richardson & Spivey, 2004; Wade & Tatler, 2005; Holmqvist et al., 2011; Thomas, 2014 §5). Também se tornou aparente que sacadas (e talvez outros tipos de movimento do olho também) desempenham um significativo papel na imagética visual. Numerosos estudos experimentais recentes mostraram que, quando pessoas mantêm uma imagem visual na mente, elas espontaneamente e inconscientemente realizam movimentos sacádicos oculares que (ao menos parcialmente) encenam o padrão de estímulo específico dos movimentos que elas fariam se, de fato, estivessem tendo o estímulo visual equivalente (Brandt & Stark, 1997; Demarais & Cohen, 1998;

Spivey et al., 2000; Spivey & Geng, 2001; Gbadamosi & Zangemeister, 2001; Laeng & Teodorescu, 2002; de'Sperati, 2003; Johansson et al., 2005, 2006, 2010, 2012; Humphrey & Underwood, 2008; Holšánová, 2010; Holšánová et al., 2010; Sima et al., 2010; Bourlon et al., 2011; Fourtassi et al., 2011, 2013; Johansson, 2013; Johansson & Johansson, 2014; Laeng et al., 2014; veja também Clark, 1916; Jacobson, 1932; Totten, 1935; Altmann, 2004; Martarelli & Mast, 2011).

Além disso, a imagética é interrompida (em maior ou menor grau) se alguém que está mantendo uma imagem em sua mente se abstém (na medida limitada em que isso é possível) de fazer movimentos oculares, ou então move deliberadamente os olhos de forma irrelevante para a imagem, assim interrompendo o padrão sacádico espontâneo (Antrobus et al., 1964; Singer & Antrobus, 1965; Sharpley et al., 1996; Andrade et al., 1997; Ruggieri, 1999; van den Hout et al., 2001, 2011; Kavanagh et al., 2001; Laeng & Teodorescu, 2002; Barrowcliff et al., 2004; Postle et al., 2006; Kemps & Tiggemann, 2007; Maxfield et al., 2008; Lee & Drummond, 2008; Gunter & Bodner, 2008; Lilley et al., 2009; Jonikaitis et al., 2009; Engelhard et al., 2010, 2011; Laeng et al., 2014). Esse tema tem sido muito pesquisado ultimamente, não tanto por causa de sua significância para nosso entendimento de imagética, mas por causa de sua possível relevância para o entendimento da técnica psicoterapêutica conhecida como EMDR (Dessensibilização e Reprocessamento de Movimento Ocular [*Eye Movement Desensitization and Reprocessing*]), a qual é amplamente usada no tratamento de Transtorno de Estresse Pós-Traumático (PTSD), e que pode dever sua eficácia, em larga medida, ao fato de que movimentos oculares deliberados tenderem a interromper qualquer imagética concorrente. No tratamento EMDR, pacientes são induzidos a deliberadamente mover seus olhos para frente e para trás enquanto visualmente relembram os eventos que os traumatizaram; é alegado que isso leva a uma significativa redução da vividez de suas memórias daqueles eventos e do sofrimento, e sintomas consequentes, que aquelas memórias causam (Shapiro, 1989a, 1989b, 2001; Shapiro & Forrest, 1997; Mollon, 2005). Estudos de resultados terapêuticos parecem confirmar as afirmações de eficácia de EMDR (Carlson et al., 1998; Van Etten & Taylor, 1998; Shepherd et al., 2000; Power et al., 2002; Ironson et al., 2002; Bradley et al.,

2005; APA, 2006; Bisson et al., 2007; Högberg et al., 2007, 2008; van der Kolk et al., 2007; Rodenburg et al., 2009; Kemp et al., 2010).

Embora os mecanismos e a eficácia terapêutica da EMDR permaneçam controversos (para opiniões negativas, veja: Lohr et al., 1998, 1999; McNally, 1999; Herbert et al., 2000; Davidson & Parker, 2001; Taylor et al., 2003; Justman, 2011; – para defesas e mais avaliações positivas, veja: Perkins & Rouanzoin, 2002; Schubert & Lee, 2009; Gunter & Bodner, 2009; Cukor et al., 2010), o efeito disruptivo do movimento ocular deliberado sobre a imagética visual parece ser bem estabelecido e isso implica que os movimentos oculares que espontaneamente ocorrem quando pessoas visualizam coisas (ou, ao menos, os processos cerebrais que iniciam e controlam esses movimentos) não são meros acompanhamentos ou epifenômenos da imagética, mas são (como a teoria enativa levaria alguém a esperar) uma parte verdadeiramente e funcionalmente significativa do processo fisiológico que os incorpora. (No entanto, Mast & Kosslyn (2002b) argumentam que a evidência do movimento ocular pode ser acomodada à teoria quasi-pictórica.)

Kosslyn, Thompson, Sukel & Alpert (2005; veja também Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006 pp. 90–92) relatam um experimento no qual eles pediram a sujeitos para evocar imagens mentais de arranjos geométricos simples enquanto tomografias por emissão de pósitrons (PET) de seus cérebros eram feitas. Apesar de todos os sujeitos formarem imagens das mesmas figuras, alguns originalmente as formaram com base em descrições verbais, ao passo que a outros eram mostrados segmentos separados da estrutura completa a ser visualizada, e perguntados para montá-las mentalmente em uma figura completa. A tomografia por PET não foi realizada no momento em que as imagens foram originalmente formadas de uma forma ou de outra, mas quando foram posteriormente recordadas. De acordo com os investigadores, a teoria enativa assegura que quando alguém lembra uma imagem mental ele reencena (re-enact) o que fez no momento de sua formação original, e, uma vez que os dois grupos de sujeitos originalmente formaram suas imagens de maneiras diferentes, a teoria prevê que os dois grupos devam mostrar padrões radicalmente diferentes de ativação cerebral no momento do relembrar. No entanto, não foram observadas diferenças marcantes.

Alguns afirmam que isto constitui uma refutação da teoria enativista. No entanto, esta ideia se baseia numa incompreensão da teoria. Nenhuma versão da teoria imagética enativista sustenta (nem explicitamente, nem implicitamente) o que esses investigadores afirmam que ela sustenta: que lembrar de imagética mental é constituído pela reencenação do que quer que seja o ato original da formação da imagem. O que a teoria enativa na verdade sustenta é que a imagética (recordada ou não) é constituída por encenação (*enactment*) (parcial) dos atos perceptuais que *seriam* realizados *se alguém estivesse realmente percebendo o que quer que esteja sendo imaginado* (Johansson et al., 2010, 2012; Laeng et al., 2014). É verdade que no caso mais direto e paradigmático de formação de imagem mental – o recordar de uma experiência perceptiva de algo recém percebido – encenação [*enactment*] do que alguém *estaria* fazendo se realmente percebendo aquela coisa é equivalente a reencenação do alguém fez durante o episódio perceptual original. No entanto, essa equivalência claramente se desfaz na maioria das outras circunstâncias, incluindo aquelas do experimento em questão. Uma vez que ambos os grupos de participantes no experimento em discussão deveriam estar recordando uma imagem do mesmo padrão geométrico quando seus cérebros foram escaneados, a teoria enativa realmente prevê que a atividade neural devido à imagem recordada deve ser muito semelhante em cada grupo, assim como foi encontrado.

Além das evidências empíricas, certas vantagens distintivamente filosóficas têm sido reivindicadas para a teoria enativa. Foi sugerido que esta teoria é mais capaz que suas rivais de explicar a consciência imaginal [*imaginal consciousness*] (Ellis, 1995; Thomas, 1999b, 2001, 2009; Bartolomeo, 2002) e Thomas (1987, 1997a, 1999b, 2014) argumenta que a teoria enativa pode fornecer a base para uma compreensão do conceito de *imaginação*, enquanto a teoria quasi-pictórica e a teoria descritiva não (veja também: Blain, 2006; Agnati et al., 2013; Thomas, 2014). Troscianko (2010, 2013, 2014a, b) parece concordar, e, rejeitando a teoria pictórica, usa a teoria enativa da imagética como um quadro teórico para sua investigação de como textos literários podem afetar imaginativamente seus leitores. Tradicionalmente, ambos filósofos e o senso comum pensaram a imaginação como uma faculdade mental responsável por ambos, a imagética mental e as mais admiradas formas de criatividade artística (e outras). Infelizmente, nem as teorias pictóricas, nem as teorias descritivas

parecem ser capazes de fornecer uma explicação satisfatória de como uma faculdade mental pode ser responsável por ambas essas coisas (o que pode explicar, em parte, por que muitos filósofos recentes duvidam se existe tal faculdade). Entretanto, Thomas (1997a; 1999b, 2014) argumenta que a teoria enativa retrata ambos a imagética e o pensamento criativo como manifestações de uma capacidade imaginativa básica da percepção intencionalista (ou “ver como”). Implícito no argumento, está a noção que certos tipos de insights criativos deveriam ser associados como mudanças nos modos que percepções relevantes são encenadas; descobertas experimentais por Thomas & Lleras (2007, 2009; Thomas, 2011) (sem relação) deram algum apoio a essa ideia.

Também tem sido sugerido (Newton, 1993, 1996; Thomas, 1999b, 2003, 2009; veja também Heil, 1998 ch. 6) que, porque considera as imagens não como uma forma de inscrição representacional (pictorial ou descritiva), mas como uma forma de ação, a teoria enativa pode ser capaz de explicar a intencionalidade da imagética sem fazer apelo nem à controversa hipótese da *linguagem do pensamento*, ou à amplamente desacreditada (veja seção 3.3) teoria da representação por semelhança.

No entanto, se imagens mentais são (como quase todo mundo acredita) uma espécie de representação mental, essas últimas afirmações estão em desacordo com a ideia que representações mentais são idênticas (token-idênticas) a estados cerebrais. A maioria dos cientistas cognitivos (e filósofos simpatizantes) permanecem firmemente comprometidos com essa ideia e, talvez, seja em grande parte por essa razão que a teoria enativa permanece um ponto de vista minoritário. Certamente, ela ainda precisa receber um pouco da atenção (tanto a favor quanto contra) que os pesquisadores e os teóricos devotaram às teorias quasi-pictórica e descritiva.

Discussão adicional:

Suplemento: negligência representacional. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/representational-neglect.html>>.

4.6 O retorno teoria da imagética da cognição

O debate analógico-proposicional e a teoria enativa da imagética dizem respeito primariamente à natureza e aos mecanismos subjacentes do fenômeno

e, assim, têm tido relativamente pouco impacto direto sobre as perspectivas acerca da função da imagética na cognição. Na verdade, as mais conhecidas teorias cognitivas de imagética, a teoria quasi-pictórica de Kosslyn (1980, 1994, 2005; Kosslyn, Thompson & Ganis, 2006) (especialmente como glosada por Tye (1991)) e a teoria descritiva de Pylyshyn (1973, 1978, 2003b), retratam a imagética como embutida em e dependente de um sistema mais fundamental de representação mental, semelhante à linguagem, o mentalês, do qual ela deriva muito ou todo de seu conteúdo semântico. Assim, nenhuma dessas teorias desafiava muito o consenso pós-Wittgensteiniano (veja seção 3.3), que continua a dar à imagética, no máximo, um papel secundário e auxiliar na cognição, com a maior parte do peso sendo carregada ou pela linguagem natural ou pelas representações mais básicas e flexíveis do hipotético mentalês.

Alguns neurocientistas e psicólogos pouco se comoveram com esse consenso. Damasio (1994), por exemplo, considera como certo que as representações mentais são imagísticas; Bisiach & Berti (1990) e Edelman (1992) argumentam que representações em mentalês (mas não em imagens) são neurocientificamente implausíveis; e Paivio (ex. 1971, 1986, 2007; Paivio & Begg, 1981; Sadoski & Paivio, 2001) elabora uma teoria da cognição abrangente inteiramente em termos de representações pictóricas e de linguagem natural, e assegura que o poder representacional da linguagem deriva daquele da imagética. No entanto, como esses autores fizeram pouco para responder os argumentos que levam a maioria dos filósofos contemporâneos a pensar que a imagética *não pode* ser representacionalmente básica, suas visões (nesse aspecto) têm tido relativamente pouco impacto na filosofia.

Entretanto, mais recentemente esses argumentos *têm sido* desafiados por filósofos tais como Lowe (1995, 1996, 2005), Nyíri (2001) e Ellis (1995). Ellis descreve uma teoria de como o significado da linguagem pode ser fundamentado em imagens, que parecem atender a pelo menos algumas das objeções comuns (veja seção 3.3, e Thomas, 1997b). Os argumentos são também abordados, ao menos em parte, por Barsalou e colaboradores, que propuseram uma teoria do que eles chamam “sistemas de símbolos perceptuais” como uma alternativa aos sistemas de símbolos “amodais” (mentalês) da ciência cognitiva tradicional (Barsalou, 1993, 1999; Barsalou & Prinz, 1997; Barsalou et al., 2003; Kan et al., 2003). Apesar de Barsalou negar que os *símbolos perceptuais* da sua teoria

possam ser diretamente equacionados com imagens mentais (principalmente porque ele assegura que eles podem, às vezes, ser ativados em processos cognitivos sem estarmos conscientes deles), ele claramente os concebe de modo muito parecido com as concepções tradicionais da imagética, e certamente como sendo a causa imediata de nossa experiência imagética quando nós realmente a temos.

Barsalou afirma que a base neural de seus símbolos perceptuais é uma “simulação” neural dos processos cerebrais que estariam envolvidos na percepção real de qualquer coisa, que é o que está sendo simbolizado. Outros, tais como Currie (1995; Currie & Ravenscroft, 1997; Abell & Currie, 1999) e Hesslow (2002), também sugeriram que a imagética é mais bem entendida como uma simulação da percepção. No entanto, teorias *quasi-pictoriais*, *enativas*, e provavelmente até mesmo *proposicional/descritivas* da imagética podem ser todas razoavelmente classificadas como teorias simulativas em algum sentido relevante (veja Nichols et al., 1996), então não é claro que essa sugestão acrescenta muita coisa em nosso entendimento sobre a natureza da imagética. De qualquer maneira, o interesse principal de Barsalou não é na natureza da imagética, mas em como símbolos perceptuais podem funcionar na cognição para fazer o trabalho que outros pensaram poder ser somente feito por um sistema de representações semelhante à linguagem, tal como representando relações lógicas e proposições (como oposto a apenas representar *coisas*). Suas sugestões detalhadas sobre essas questões têm despertado muito interesse.

Talvez inspirado pelo trabalho de Barsalou, Prinz (2002; veja também Gallese & Lakoff, 2005) recentemente fez uma defesa detalhada de algo muito parecido com a tradicional teoria empirista dos conceitos (geralmente, apesar de não invariavelmente, interpretada como a visão que conceitos são imagens (veja seção 2.3.3)). Assim como Barsalou (e, de fato, Locke), ele não adota uma posição forte quanto à natureza inerente das imagens ou símbolos perceptuais (e, portanto, evita se envolver no debate analógico-proposicional e suas consequências). Em vez disso, ele restringe-se a tentar mostrar que é plausível que nossos conceitos fundamentais sejam perceptuais em sua origem e caráter, uma visão que é razoavelmente feliz ao reconhecer que está muito próxima da tradicional teoria imagética da cognição. Prinz lida engenhosamente com muitas objeções filosóficas a teorias desse tipo e contorna o que tem sido a principal

objeção filosófica às teorias imagéticas dos conceitos, ao evitar se comprometer com a teoria da representação por semelhança (veja a seção 3.3 acima). Em vez disso, ele sugere que sua explicação das representações perceptuais pode ser combinada com uma versão da teoria causal do conteúdo intencional (ou covariação) desenvolvida por Fodor (1990, 1994), Dretske (1995, 2000), entre outros. No entanto, permanece em aberto a questão de se uma tal teoria causal poderia funcionar (Cummins, 1997; Horst, 1996, 1999).

Gauker (2011), em contraste, alinha-se mais de perto com o *mainstream* filosófico do século XX (veja seção 3.3), argumentando que os conceitos (ou *ideias*) não podem ser identificados com, ou diretamente derivados de, imagens, e são dependentes de uma linguagem compartilhada, em vez de serem anteriores a ela. Não obstante, ele assegura que a imagética mental desempenha um papel crucial na cognição humana e em seu desenvolvimento, porque ela forma a base do pensamento de tipo não-conceitual (infelizmente, como ele admite (Gauker, 2011, p. 145f), isso é pouco reconhecido pela ciência psicológica contemporânea), que não apenas desempenha um papel contínuo no pensamento humano, mas também torna possível o aprendizado de uma primeira língua por crianças, o contínuo uso da língua e, assim, o desenvolvimento e uso de verdadeiros conceitos. Isso o permite evitar hipóteses extravagantes, tais como postular uma *linguagem de pensamento* inata, conceitual e semanticamente rica, mas introspectivamente inacessível, que outros filósofos, tais como Fodor (1975), asseguraram ser componentes necessários de qualquer teoria adequada da linguagem, aprendizado e compreensão (apesar de que, é claro, alguns possam considerar a concepção de Gauker de pensamento imagético não-conceitual, mas instrumentalmente poderoso, uma hipótese extravagante ou mal fundamentada por si só).

Outros trabalhos recentes têm buscado explorar a relação, ou a falta dela, entre as concepções atuais de imagética mental e a noção mais ressonante, mas mais nebulosa, de imaginação (e fenômenos ou conceitos relacionados, ou supostamente relacionados, como sonhos, alucinações, insight e criatividade) (White, 1990; Brann, 1991; Finke et al., 1992; Thomas, 1997a, b, 1999a, b, 2006, 2014; Kind, 2001; McGinn, 2004; Blain, 2006). Talvez as afirmações mais ambiciosas nesse sentido são as de Arp (2005, 2008), que aborda o assunto da perspectiva controversa da *psicologia evolucionista*. Arp

sugere que uma capacidade inata e evoluída para o que ele chama de *visualização de cenários* (o que é talvez uma noção similar ao “pensamento imagético” defendido por Gauker) é única da espécie humana, e é o fator crucial que tornou nossas habilidades de resolução de problemas de alto nível criativas possíveis. Dessa perspectiva, é em grande parte graças à nossa capacidade de formar e manipular imagens mentais que a humanidade foi capaz de superar espécies rivais e desenvolver nossas culturas e tecnologias complexas.

Bibliografia

Por motivos de espaço e conveniência, a bibliografia foi dividida em três partes:

O suplemento *bibliografia sobre imagética mental* é uma extensa, mas inevitavelmente incompleta, bibliografia da ciência e filosofia da imagética mental. Muitos, mas não todos, os trabalhos listados nele são discutidos, ou pelo menos citados, no texto principal da entrada, ou em seus suplementos. Muitos dos itens estão anotados. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/bibliography-mental-imagery.html>>.

O suplemento *bibliografia de obras citadas que não tratam diretamente de imagética mental* lista obras citadas no texto da entrada, ou em seus suplementos, mas que elas mesmas têm pouco ou nada a dizer diretamente sobre imagética mental. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/mental-imagery/bibliography-supplementary.html>>.

A bibliografia selecionada abaixo consiste apenas de contribuições particularmente seminiais ou influentes para a literatura sobre imaginação, ou obras que fornecem revisões ou coleções especialmente úteis de aspectos desta literatura. Não inclui todas as obras citadas no texto da entrada e suplementos (para as quais, consulte as duas bibliografias suplementares). Além disso, muitos clássicos conhecidos da filosofia não foram incluídos aqui, mesmo que tenham muito a dizer sobre imaginação e possam ter tido uma influência significativa sobre como o fenômeno é compreendido. Tais obras, juntamente com muitas outras relevantes, estão listadas no suplemento bibliografia de sobre imagética mental.

Bibliografia selecionada

- Barsalou, L.W. (1999). Perceptual Symbol Systems (with commentaries and author's reply). *Behavioral and Brain Sciences* (22) 577–660. *Supostamente não diretamente sobre imagens mentais, mas lida com o tópico intimamente adjacente de representações mentais que são inerentemente perceptuais em caráter, e argumenta que são adequadas para explicar a cognição, e superiores às concepções "amodais" de representação (como o mentalês) do ponto de vista da explicação. Para algumas evidências recentes de apoio, que também fazem a ligação com a imaginação explícita, veja Kan et al. (2003), e para algum apoio filosófico, veja Nyiri (2001) e Prinz (2002).*
- Bartolomeo, P. (2002). The Relationship Between Visual perception and Visual Mental Imagery: A Reappraisal of the Neuropsychological Evidence. *Cortex* (38) 357–378. *Revisa a evidência clínica sobre déficits na imagética visual (e déficits relacionados na percepção visual) resultantes de lesões cerebrais. Conclui que a evidência não é consistente com a teoria quase-pictórica de Kosslyn (1980, 1994 e favorece uma teoria enativa. Veja também: Bartolomeo & Chokron (2002); Bartolomeo et al. (2013).*
- Bisiach, E. & Luzzatti, C. (1978). Unilateral Neglect of Representational Space. *Cortex* (14) 129–133. *A primeira descrição científica do fenômeno da negligência representacional: pacientes com lesões cerebrais que ignoram coisas à sua esquerda também ignoram o lado esquerdo em sua imagética.*
- Block, N. (Ed.) (1981a). *Imagery*. Cambridge, MA: MIT Press. *Coleção amplamente lida de peças filosóficas e teóricas preocupadas com o debate analógico/proposicional.*
- Chambers, D. & Reisberg, D. (1985). Can Mental Images be Ambiguous? *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* (11) 317–328. *Um experimento impressionante revelando uma importante desanalogia entre imagens mentais e*

imagens; mas veja Peterson et al. (1992), Rollins (1994), Cornoldi et al. (1996), Slezak (1991, 1995) e outros trabalhos listados por Chambers e/ou Reisberg para resultados experimentais relacionados (e às vezes conflitantes) e interpretações concorrentes.

Descartes, R. (1664). *L'Homme (Tratado do homem)*. (Fac-símile do original em francês, junto com uma tradução para o inglês por T.S. Hall: Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972. Uma tradução abreviada, por R. Stoothoff, também está disponível em J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (Trans. & Eds.), *The Philosophical Writings of Descartes, Vol.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.) *A teoria mecanicista de Descartes sobre a fisiologia humana, incluindo uma explicação mecanicista da imagética intimamente relacionada à teoria quase-pictórica moderna. (A obra foi provavelmente escrita em ou antes de 1633, mas não foi publicada até 1664.)*

Finke, R.A. (1989). *Principles of Mental Imagery*. Cambridge, MA: MIT Press. *Livro-texto útil sobre a psicologia cognitiva experimental da imagética.*

Fodor, J.A. (1975). *The Language of Thought*. New York: Thomas Crowell. (Edição em brochura: Harvard University Press, 1980) *A principal tese deste livro muito influente é que a cognição depende de um sistema representacional inconsciente, semelhante à linguagem, inatamente incorporado ao cérebro, e que Fodor chama de mentalês. No entanto, também inclui uma seção substancial (e também muito influente) sobre a imagética argumentando que as representações imagéticas provavelmente têm um papel real na cognição, mas que as imagens mentais pictóricas não podem ser univocamente significativas por si mesmas e, portanto, devem derivar sua semântica do mentalês: elas funcionam na cognição como "imagens sob descrições".*

Galton, F. (1880). *Statistics of Mental Imagery*. *Mind* (5) 301–318. *Pesquisa pioneira sobre diferenças individuais na vividez da imagética.*

Galton afirma ter descoberto que muitos intelectuais, e cientistas em particular, têm uma imagética visual muito fraca, ou até mesmo a falta dela. No entanto, um estudo recente de Brewer & Schommer-Aikins (2006) refuta persuasivamente essa afirmação.

- Holt, R.R. (1964). Imagery: The Return of the Ostracised. *American Psychologist* (19) 254–266. *Uma abordagem influente das vicissitudes históricas do conceito de imagética na psicologia científica.*
- Intons-Peterson, M.J. (1983). Imagery Paradigms: How Vulnerable are They to Experimenter's Expectations? *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* (9) 394–412. *Uma demonstração dos efeitos das características da demanda em experimentos de imagética mental. Resultados experimentais podem ser significativamente distorcidos até por pistas muito sutis sobre as expectativas dos experimentadores.*
- Kosslyn, S.M. (1980). *Image and Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press. *Declaração detalhada e defesa da versão computacional da teoria quase-pictórica da imagética, que tem sido extremamente influente. Veja Kosslyn (1981) e Kosslyn, Pinker, Smith & Shwartz (1979) para trabalhos mais concisos.*
- Kosslyn, S.M. (1994). *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*. Cambridge, MA: MIT Press. *Atualiza a teoria quasi-pictórica com uma explicação de como as imagens podem ser neurologicamente incorporadas. Para uma explicação mais concisa (e mais recente), veja Kosslyn, Thompson & Ganis (2006) ou Kosslyn (2005).*
- Kosslyn, S.M., Thompson, W.L. & Ganis, G. (2006). *The Case for Mental Imagery*. Oxford: Oxford University Press. *Uma defesa relativamente sucinta e acessível da teoria quasi-pictórica da imagética.*
- Luria, A.R. (1968). *The Mind of a Mnemonist*. New York: Basic Books. *Estudo de caso seminal de um "hiper-imaginador".*

- Morris, P.E. & Hampson, P.J. (1983). Imagery and Consciousness. Academic Press. London. *Um livro-texto que resume de maneira útil a evidência experimental. Discute as teorias quasi-pictóricas, descritivas e enativas, e tenta uma síntese teórica.*
- Neisser, U. (1976). Cognition and Reality. San Francisco, CA: W.H. Freeman. *Propõe uma das versões mais completamente desenvolvidas da teoria enativa da imagética: uma alternativa tanto às teorias pictoriais/análogicas quanto às proposicionais/descritivas.*
- Paivio, A. (1971). Imagery and Verbal Processes. New York: Holt, Rinehart and Winston. *Declaração clássica da teoria da codificação dupla (imagética e linguística) da memória e da representação mental, com muita evidência empírica sobre os efeitos mnemônicos da imagética.*
- Paivio, A. (1986). Mental Representations: A Dual Coding Approach. New York: Oxford University Press. *Uma reafirmação e defesa importante da teoria da codificação dupla.*
- Perky, C.W. (1910) An Experimental Study of Imagination. American Journal of Psychology (21) 422–52. *Um estudo famoso mostrando que imagética mental pode ser confundida com percepções (fracas) em certas condições especiais.*
- Prinz, J.J. (2002). Mobilizando a Mente: Conceitos e suas Bases Perceptivas. Boston, MA: MIT Press. *Defende uma teoria empirista de conceitos, intimamente relacionada à teoria tradicional da imagética enquanto ideias, mas atualizada à luz da ciência cognitiva.*
- Pylyshyn, Z.W. (1973). What the Mind's Eye Tells the Mind's Brain: A Critique of Mental Imagery. Psychological Bulletin (80) 1–25. *Um ataque seminal às teorias representacionais pictóricas da imagética mental.*
- Pylyshyn, Z.W. (1981). The Imagery Debate: Analogue Media Versus Tacit Knowledge. Psychological Review (88) 16–45. *Uma nova proposição da teoria proposicional/descritiva da imagética que*

confronta diretamente os argumentos empíricos trazidos pelos pictorialistas.

- Pylyshyn, Z.W. (2002a). Mental Imagery: In search of a theory. *Behavioral and Brain Sciences* (25) 157–182 (–237 incluindo comentários e respostas). *Uma reafirmação e atualização das objeções conceituais e empíricas de Pylyshyn às teorias pictóricas da imaginação.*
- Richardson, A. (1969). *Mental Imagery*. London: Routledge & Kegan Paul. *Apesar de sua idade, esta revisão bibliográfica ainda é útil, especialmente porque abrange não apenas a imagética mental no sentido mais estreito em que o termo é geralmente usado hoje (o que Richardson chama de "imagética de memória"), mas também outros fenômenos quasi-perceptuais mais ou menos relacionados, como a imagética eidética, a imagética hipnagógica, alucinações e pós-imagens.*
- Richardson, J.T.E. (1999). *Mental Imagery*. Psychology Press: Hove, U.K. *Livro didático útil que faz uma síntese concisa da psicologia cognitiva da imagética, incluindo pesquisas sobre diferenças individuais.*
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. *O capítulo 8 contém uma crítica seminal das abordagens pictóricas da imagética e questiona o conceito tradicional de imaginação como a faculdade de produção de imagens. Sugere-se que tanto a imaginação quanto a imagética estão conceitualmente relacionadas à simulação.*
- Sartre, J.-P. (1940). *The Psychology of Imagination*. (Traduzido do francês por B. Frechtman, New York: Philosophical Library, 1948.). *Apresenta a teoria positiva de Sartre sobre imagética e imaginação. Argumenta a favor da intencionalidade da imagética e sustenta que as imagens mentais não são objetos internos.*
- Sheikh, A.A. (Ed.) (2003). *Healing Images: The Role of Imagination in Health*. Amityville, NY: Baywood. *Uma coleção de ensaios sobre técnicas terapêuticas que fazem uso da imagética.*

- Shepard, R.N. (1978b). The Mental Image. *American Psychologist* (33) 125–137. *Provavelmente a declaração mais clara de Shepard sobre suas opiniões sobre a natureza da imagética, sua natureza analógica e seu "isomorfismo de segunda ordem" com o que representa.*
- Shepard, R.N., Cooper, L.A., et al. (1982). *Mental Images and Their Transformations*. Cambridge, MA: MIT Press. *Um compêndio útil do trabalho seminal de Shepard e seus alunos sobre a rotação mental de imagens (e fenômenos relacionados).*
- Shepard, R.N. & Metzler, J. (1971). Mental Rotation of Three-Dimensional Objects. *Science* (171) 701–703. *Um experimento psicológico clássico. O primeiro, mais marcante e mais conhecido dos estudos de rotação mental. Juntamente com o trabalho sobre os efeitos mnemônicos da imagética (ver Paivio, 1971), isso desempenhou um papel importante em reacender o interesse científico na pesquisa de imagética mental.*
- Slezak, P. (1995). The "Philosophical" Case Against Visual Imagery. In P. Slezak, T. Caelli & R. Clark (Eds.) *Perspectives on Cognitive Science: Theories, Experiments and Foundations*. Norwood, NJ: Ablex. *Um filósofo empiricamente bem informado defende o cognitivismo contra o pictorialismo. Um suplemento valioso para os argumentos de Pylyshyn.*
- Thomas, N.J.T. (1999b). Are Theories of Imagery Theories of Imagination? An Active Perception Approach to Conscious Mental Content. *Cognitive Science* (23) 207–245. *Discute as teorias cognitivas da imagética à luz de sua relevância para as teorias da imaginação e seu papel no pensamento criativo. Propõe e defende uma teoria da imagética enquanto "atividade perceptiva" (enativa), argumentando que esta é tanto empiricamente quanto conceitualmente superior às teorias quase pictóricas e proposicionais.*
- Tye, M. (1991). *The Imagery Debate*. Cambridge, MA: MIT Press. *Este livro preenche o argumento em defesa da teoria quase-pictórica*

apresentada anteriormente (Tye, 1988) e oferece uma explicação filosófica admiravelmente clara do debate analógico/proposicional e da base conceitual do quasi-pictóricoismo. No entanto, falha em considerar seriamente a teoria para além desse contexto e, ocasionalmente, é pouco confiável em questões históricas e empíricas.

Watson, J.B. (1913a). Psychology as the Behaviorist Views It. *Psychological Review* (20) 158–177. O clássico "manifesto behaviorista". *Questiona a própria existência da imagética. Consulte Watson (1913b) para mais detalhes.*

White, A.R. (1990). *The Language of Imagination*. Oxford: Blackwell. *A parte 1 é uma excelente, ainda que seletiva, história concisa do conceito de imaginação na filosofia. A parte 2 argumenta (contra o forte consenso histórico detalhado na parte 1) que não há conexão conceitual alguma entre imaginação e imagética. Consulte Thomas (1997a) para uma crítica dessa visão.*

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. (Ed. G.E.M. Anscombe & R. Rhees, trad. G.E.M. Anscombe.). Oxford: Blackwell. *Contém uma crítica poderosa e muito influente da teoria da imagética do significado linguístico.*

Yates, F.A. (1966). *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul. *Uma história celebrada e seminal dos usos mnemônicos da imagética, desde os tempos antigos até o início da era moderna. Argumenta que essas técnicas tiveram uma importância previamente não reconhecida na história da vida intelectual ocidental.*

Sobre Tradutores e Revisores

Danilo Fraga Dantas (revisor e organizador): Professor de Lógica e Filosofia da UFPB. Fez mestrado na UFRGS, onde estudou as consequências das falsas lembranças para a epistemologia e metafísica da memória. Fez doutorado na Universidade da Califórnia, onde utilizou modelos formais e computacionais para lidar com questões em epistemologia do raciocínio de agentes finitos. Fez estágio pós-doutoral na UFSM, onde estudou o papel da memória e da suspensão de julgamento no raciocínio de agentes finitos e conheceu os tradutores deste volume. Já deu aulas na Universidade da Califórnia, UFBA, UFSM e UFPE.

Verbete (I) - Memória:

Fabrizio Dutra (tradutor): Doutor em Neurociência Clínica. Ele também completou sua formação na França, na Universidade Paris Sorbonne, na área de Ciências, Tecnologia e Saúde através do curso "Reabilitação Neuropsicológica". Integrou o polo Pépite Ozer UGA em 2022-2023 como jovem doutor, obtendo o status de estudante-empreendedor.

Susie Kovalczyk (tradutora): Doutora em Filosofia pela UFSM. Integrante do Laboratório de Filosofia da Memória da UFSM. Fez doutorado sanduíche no Centre de Philosophie de la Mémoire, vinculado ao Institut de Philosophie de Grenoble (IPhiG) da Université Grenoble Alpes (UGA), França. Mestre em Filosofia pela UFSM. Tem interesse nas áreas de Filosofia da Memória, Filosofia da Mente, Metafísica, Epistemologia e Educação.

Verbete (II) - Problemas Epistemológicos de Memória:

Arthur Silva Fachi (tradutor): Formado em Filosofia pela UFSM e estudando Engenharia de Software na mesma universidade. Trabalha com Python para explorar Machine Learning e alguns modelos de IA nas horas vagas, demonstrando interesse em IA e BIG DATA como campos de estudo.

Vitor R. Almeida (tradutor): Graduado em Comunicação Social-Jornalismo e Filosofia-Bacharelado. Mestre em Filosofia Prática e Teórica pela UFSM.

Gabriel Zaccaro (tradutor): Possui graduação em Filosofia pela UFSM. Possui mestrado em filosofia com progressão direta para o doutorado, também pela UFSM. Atualmente é doutorando em Filosofia na UFSM com estágio sanduíche na Université Grenoble Alpes (Center for Philosophy of Memory). Interesses de pesquisa abrangem as temáticas da Memória, Psicologia Cognitiva, e Metafísica. Participante e organizador do Laboratório de Filosofia da Memória da UFSM.

Verbetes (III) - Imaginação:

Jonathas Kilque Villanova (tradutor): Bacharel e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Atualmente é doutorando em filosofia pela mesma instituição. Desde o início de sua formação, investiga temáticas relacionadas à filosofia da mente, consciência e memória.

Verbetes (IV) – Imagética Mental:

Marcos Júnior Junges Panciera (tradutor): Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), na linha de pesquisa de Ética Normativa, Metaética e Ética Aplicada. Seu trabalho de pesquisa atual concentra-se em questões de filosofia ambiental, ética ambiental e axiologia da natureza. Anteriormente, concluiu o curso de mestrado em Filosofia pelo mesmo programa, com pesquisa em filosofia antiga, filosofia natural e filosofia da memória. Defendeu a dissertação "Aristóteles sobre a memória e a anamnese e os seus movimentos".



DISSERTATIO
FILOSOFIA