

# 5

## AUTOCONSCIÊNCIA INTRANSITIVA ENTENDIDA POSITIVAMENTE



*Roberto Horácio de Sá Pereira*<sup>1</sup>

*Victor Machado Barcellos*<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

Em contraste com a tradicional autoconsciência reflexiva na qual o sujeito se refere consciente e deliberadamente a si mesmo, a tradição fenomenológica, de Husserl a Heidegger e Sartre, postula uma forma de autoconsciência intransitiva pré-reflexiva primitiva. Infelizmente, essa autoconsciência intransitiva pré-reflexiva é sempre caracterizada negativamente: não reflexiva, não cognitiva, não transitiva, não objetiva, etc. Schear (2009, p. 14) observa que, como resultado, quando buscamos uma descrição ou caracterização positiva do suposto fenômeno, ficamos com frases ambíguas e pouco claras, como "presença sutil de fundo" (ZAHAVI, 2005, p. 124).

Ademais, à primeira vista parece inútil se falar de uma forma primitiva e onisciente de autoconsciência intransitiva desprovida de autorreferência. A situação se torna ainda mais confusa quando os fenomenólogos afirmam que toda consciência transitiva envolve tal forma intransitiva de autoconsciência. Dado que estamos sempre conscientes, mesmo quando não estamos pensando em nós, a

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Sociais e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim (Alemanha) e Pós-Doutor pela Universidade de Viena (Áustria). Atualmente, é Bolsista de Produtividade do CNPq, Professor Titular e membro do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da UFRJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9117-0755> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3089267112799415>

<sup>2</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2269-4923> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1555639101200587>

autoconsciência intransitiva e a “consciência simples” parecem idênticas. Por exemplo, estamos sempre autoconscientes mesmo que não estejamos nos referindo conscientemente a nós. Mas por que então falarmos de autoconsciência?

Por último, os adjetivos “pré-reflexivos” e “não-reflexivos” são interpretados de forma diferente na literatura antiga e contemporânea. Fichte foi o primeiro a propor uma explicação não-reflexiva da autoconsciência, que ele denominou “autoposição”, um tipo de intuição intelectual do eu que dispensa a reflexão. Recentemente, Bermúdez (1998) também propôs uma forma primitiva e não-conceitual de autoconsciência que carece de reflexão. Por pré-reflexividade, Bermúdez entende a capacidade de se auto referir sem se ter domínio da regra de uso do pronome na primeira pessoa (1998, p. 15). Os psicólogos cognitivos definem “autopercepção” como uma autorreferência não-reflexiva, presente tanto na percepção de objetos quanto na propriocepção. No entanto, esses modos de autoconsciência não são nem intransitivos nem não objetivos no sentido fenomenológico. Para evitar mais confusão, não usaremos mais o termo “pré-reflexivo”. Em vez disso, como Kriegel (2003, p. 103), usaremos o termo técnico autoconsciência “intransitiva”. Doravante, denominaremos a própria ideia de autoconsciência intransitiva de “*insight* fenomenológico”.

Três razões sustentam esse “*insight* fenomenológico”. A primeira e talvez a mais citada é a alegada necessidade de se evitar o regresso infinito de Fichte decorrente da teoria tradicional da reflexão. A solução fenomenológica de Sartre (1957; 1976) para esse problema clássico é postular uma forma intransitiva de autoconsciência na qual o sujeito não se considera objeto de reflexão (a teoria tradicional da reflexão), objeto de uma intuição intelectual (FICHTE, 1937) ou de “eu não

conceitual" (BERMÚDEZ, 1998). Mas, como veremos, para o clássico problema do regresso, o ensaio seminal de Shoemaker de 1968 oferece uma solução alternativa muito superior.

A segunda razão é o que Schear (2009) chamou recentemente de "argumento da entrevista" na obra de Zahavi (2005). A sugestão de Zahavi é intuitiva, mas seu argumento não é particularmente convincente. Suponha que alguém nos interrompa durante a leitura de um livro e nos pergunte o que estamos fazendo. Uma vez que podemos responder imediatamente sem inferir ou observar em primeira pessoa: "estou lendo," a suposição é a de que devo estar intransitivamente autoconsciente de minha experiência ao longo do processo de leitura (ZAHAVI, 2006, p. 21). A visão de Zahavi enfrenta a objeção da luz da geladeira sempre acesa (cf. SCHEAR, 2009). Ora, a luz acende quando abro a porta da geladeira, mas isso não significa que esteja sempre acesa.

Da mesma forma, se alguém interrompe a nossa leitura e nos indaga sobre o que estamos a fazer, podemos sempre conscientemente auto referir como o sujeito que está a ler. Mas isso não significa que fiquei autoconsciente durante o tempo todo em que estava lendo. A explicação mais direta é que só me tornei autoconsciente quando mudei o foco da minha atenção do livro para mim mesmo como sujeito da experiência de leitura.

No entanto, a razão mais convincente para o que denominamos aqui de "*insight* fenomenológico" é uma intuição de ordem pré-filosófica. Zahavi argumenta que, quando consideramos nossas experiências pré-teoricamente, notamos "um senso de posse" ou de "pertencimento". Isso significa que a experiência pertence ao sujeito que a tem e a ninguém mais. Quando lemos um livro, essa experiência nos pertence. O que significa que quando experimento algo, algo está lá

para mim como o possuidor da experiência? O senso de posse é mais bem compreendido quando não está presente. Considere o caso da inserção de pensamento na esquizofrenia. Isso envolve, de alguma forma, experimentar pensamentos como se fossem de outra pessoa. Embora a intuição seja clara, ela clama por esclarecimentos.

Este ensaio tem dois objetivos. O primeiro é explicar positivamente o conceito de uma forma intransitiva de autoconsciência (uma vez que até os dias de hoje todas as explicações foram negativas). Mostraremos que uma analogia com a teoria adverbial da percepção nos permite caracterizar a autoconsciência intransitiva de forma positiva. Na explicação adverbial da percepção, não vemos dados do sentido azuis, mas algo de forma azulada. Na autoconsciência intransitiva, não me experimento. Em vez disso, experimento de forma autoconsciente, ou seja, um conteúdo impessoal da minha experiência.

O segundo é demonstrar a relevância do "eu intransitivo". Argumentaremos que a caracterização adverbial em primeira pessoa de como alguém considera o conteúdo impessoal de sua experiência fixa o sujeito como parte da ampla circunstância em relação à qual o conteúdo impessoal ou sem sujeito deve ser avaliado. Só podemos avaliar se o conteúdo é verdadeiro ou falso do ponto de vista do sujeito que está realizando a experiência. Quando imerso na leitura de um livro, não represento minha própria experiência de leitura, muito menos a mim mesmo, como parte do conteúdo dessa experiência. No entanto, experimento a leitura de forma autoconsciente no sentido de que estou entre aquelas circunstâncias de avaliação em relação às quais o conteúdo impessoal (de minha experiência) deve ser avaliado.

Este artigo está concebido da seguinte forma: a primeira seção retoma alguns truísmos sobre a autoconsciência e o dilema que a teoria da reflexão coloca para uma explicação da autoconsciência reflexiva. Na

segunda seção, examinamos a sugestão histórica de Sartre: o *insight* fenomenológico da autoconsciência intransitiva como uma solução para esse enigma. Rejeitamos que o *insight* fenomenológico seja uma solução plausível para o paradoxo de Fichte. Nesta seção, também expressamos nossas dúvidas quanto à interpretação de Zahavi da autoconsciência intransitiva como "a autorreferência sem identificação" de Shoemaker.

A terceira e última seção deste artigo vem dar suporte à nossa interpretação positiva. Partindo de uma revisão crítica da noção de Perry (1986) do "constituente não articulado" de uma proposição, buscaremos mostrar que o eu intransitivo está "envolvido" sempre que alguém considera o conteúdo impessoal de sua experiência em primeira pessoa. Há sempre algo para alguém que é "como se encontrar no estado com aquele conteúdo". Reiterando, nossa tese fundamental é a seguinte. O modo adverbial em primeira pessoa funciona como um operador frasal que fixa o sujeito em questão como parte essencial da ampla circunstância em relação à qual o conteúdo impessoal da sua própria experiência deve ser avaliado.

## **O PARADOXO DE FICHTE**

A autoconsciência e a reflexão estão intimamente relacionadas. Por exemplo, digamos que Édipo, quando rei de Tebas investigava a morte de Laio, pensa o seguinte:

### **1) O assassino de Laio merece punição.**

Na medida em que Édipo é o assassino de Laio, seu pensamento (1) se refere a si mesmo, mesmo que ele não tenha consciência desse fato.

Nesse primeiro momento, o pensamento (1) exprime uma forma de autorreferência "acidental" sem consciência. As coisas mudam quando a tragédia se encerra, e Édipo se dá conta que ele é o assassino de Laio e se casou com sua mãe. Assustado com sua descoberta, ele poderia ter pensado:

## 2) **Sinto remorso!**

Assim, embora Édipo se refira a si mesmo em (1), ele só tem consciência de si quando se refere consciente ou reflexivamente a si mesmo em (2). Na filosofia contemporânea, a frase (2) (como um veículo de pensamento) é usualmente chamada de pensamento-eu, e seu conteúdo proposicional é chamado de se. Em contraste, (1) é apenas um pensamento que "acidentalmente" se refere ao próprio sujeito, isto é, um pensamento que contém uma autorreferência inconsciente e cujo conteúdo proposicional é "de dicto" (como "o assassino de Laio") ou de re (como "aquele cara"), mas nunca de se.

Esse truísmo estabelece um elo indissolúvel entre a autoconsciência e a autorreferência reflexiva. De acordo com uma longa e ainda viva tradição (a teoria da reflexão) que vai de Locke (1959) a Rosenthal (2004), em razão do elo supracitado a autorreferência cognitiva exigiria um pensamento de ordem superior que representasse o pensamento-eu original (2) para torná-lo autoconsciente. A ideia é bastante intuitiva: se eu me torno consciente de um livro ao representá-lo, então só posso me tornar consciente de mim mesmo sentindo remorso ao ter um pensamento me representando como o sujeito do pensamento de primeiro nível. Embora Édipo se auto refira em (2), ele ainda não é autoconsciente. Nas palavras de Rosenthal:

Embora o pensamento em si não descreva aquele indivíduo como tendo aquele pensamento, o indivíduo que pensa o pensamento está disposto a escolher (*pick out*) aquele indivíduo dessa forma por estar disposto a ter outro pensamento que assim identifique o indivíduo sobre o qual o se trata o primeiro pensamento (ROSENTHAL, 2004, p. 167. Tradução nossa).

Édipo só toma consciência de si mesmo quando seu pensamento-eu original (2) o dispõe a entreter o pensamento de ordem superior (3) que o identifica ou o seleciona como sujeito do pensamento de ordem inferior (2), conforme explicado a seguir:

### **3) Eu sou o indivíduo em questão em (2).**

De acordo com a teoria tradicional e contemporânea da reflexão, alguém pode referir-se conscientemente a si mesmo somente quando o pensamento de primeira ordem (2) dispõe/faz com que a pessoa entretenha pensamentos de ordem superior (3) que se referem a (2) e identificam ou selecionam o sujeito como o indivíduo em questão em (2). Somente essa meta-representação poderia explicar a diferença crucial entre a autorreferência acidental em (1) e (2) e a autorreferência cognitiva em (3).

Com efeito, estou ciente do livro na estante quando o represento, seja perceptualmente ou cognitivamente. Ora, mas alguém com pensamento em primeira pessoa ainda teria que se identificar por meio de um pensamento de ordem superior, uma meta-representação, para se tornar consciente de si? A suposição de que o sujeito que pensa em primeira pessoa, como em (2), ainda não é autoconsciente soa demasiado estranha.

Seja como for, a principal dificuldade das teorias da reflexão tradicionais e contemporâneas em explicar o fenômeno da

autoconsciência pode ser facilmente formulada em termos do velho dilema de Fichte entre a circularidade viciosa e a regressão infinita. Este dilema pode ser descrito da seguinte forma. Por um lado, para saber se (2) é sobre ele, Édipo deve saber a verdade de (3), mas, para isso, deve entreter o seguinte pensamento de ordem superior:

**4) Sou a pessoa que pensa (3).**

Mas para saber (4), Édipo teria que ter outro pensamento de ordem superior, ou seja, que ele pensa (4):

**5) Sou a pessoa que pensa (4).**

O mesmo problema surgirá de novo e de novo, *ad infinitum*. Rosenthal não reconhece a possibilidade de regressão viciosa porque assume que pensamentos inconscientes de ordem superior podem tornar pensamentos igualmente inconscientes de ordem inferior conscientes (2004, p. 164). No entanto, como Zahavi corretamente observa (2006), é um mistério como um pensamento inconsciente de ordem superior pode tornar consciente um pensamento de ordem inferior igualmente inconsciente simplesmente porque o representa.

Do outro lado do dilema, o conhecimento expresso por (3) já está enraizado no pensamento original de ordem inferior de Édipo (2). Mas na medida em que a autoconsciência surge devido à reflexão sobre si mesmo, assumir que o conhecimento expresso em (3) já está enraizado no pensamento original de ordem inferior de Édipo (2) pressupõe uma autorreferência cognitiva em vez de explicá-la. Isso é o que Fichte chama de círculo vicioso (1937). Fichte foi o primeiro filósofo a ver isso como uma ameaça à teoria da reflexão. Se a autoconsciência só pode

surgir como resultado do pensamento voltando a si mesmo <*Sich Zurückzusenden*> (pensamento de ordem superior), como (3), então a autorreferência cognitiva é sempre pressuposta e nunca explicada. Ele formula sua crítica da seguinte forma:

Nos tornamos [...] consciente da consciência de nossa consciência apenas fazendo desta uma segunda vez um objeto, obtendo assim consciência de nossa consciência, e assim *ad infinitum*. Desta forma, porém, nossa consciência não é explicada, ou consequentemente não há consciência alguma se alguém a assume como um estado de espírito ou um objeto e, portanto, sempre pressupõe um sujeito, mas nunca o encontra. Esse sofisma está no cerne de todos os sistemas, inclusive o kantiano (FICHTE, 1937, p. 356, Tradução nossa).

Dieter Henrich reformula o paradoxo de Fichte da seguinte forma:

Não é difícil perceber que a teoria da reflexão é circular: se assumirmos que a reflexão é uma atividade realizada por um sujeito – e essa suposição é difícil de evitar – fica claro que as reflexões pressupõem um “eu” capaz de iniciar espontaneamente uma atividade, pois o “eu” como uma espécie de quase-ato não pode se tornar consciente de seu reflexo somente *após* o fato. Deve *realizar* a reflexão e estar consciente do que faz ao mesmo tempo em que o faz (HENRICH, 1971, p. 11. Tradução nossa).

Cramer apresentou este problema com maior clareza:

Mas como pode o sujeito saber que ela, na reflexão, tem a si mesma como objeto? Apenas porque o ego sabe que ela é idêntica a si mesma como seu objeto. Ora, é impossível atribuir esse conhecimento à reflexão e justificar o conhecimento a partir dela. Porque para todo ato de reflexão é pressuposto que o eu já me conheça, para saber que aquele que ele conhece, quando se torna como objeto, é idêntico àquele que está fazendo o ato de voltar-se reflexivamente em si. A teoria, que quer tornar compreensível a origem da autoconsciência termina necessariamente no círculo: esse conhecimento deve pressupor o que ele quer explicar em primeiro lugar (CRAMER, 1974, p. 563. Tradução nossa).

A solução de Fichte invoca o que ele chama de "auto-posição". No entanto, ele nunca explicou o que queria dizer com isso (HENRICH, 1967,

p. 18). A fórmula o 'eu' se "põe" só pode caracterizar a sua rejeição da teoria da reflexão. No entanto, de acordo com a Escola de Heidelberg, "*Sich-selbst-Stellens*" parece incompreensível. Se seguirmos essa leitura tradicional, Fichte parece querer dizer que o "eu" existe por meio da auto-posição. Mas "como alguém poderia realizar esse mesmo ato de se auto por se ele ainda não existe?" (POTHAST, 1971, p. 71).

O *insight* original de Fichte é que a autoconsciência é baseada na autoconsciência ou auto-intuição. No entanto, uma vez que a auto-intuição não é espaço-temporal, deve assumir a forma de pura espontaneidade da apercepção: uma intuição intelectual.

### **O *INSIGHT*FENOMENOLÓGICO**

Os fenomenólogos propõem uma solução para o paradoxo de Fichte sugerindo uma forma não intencional de acesso a si mesmo. Isso é chamado de auto-revelação primária, na qual a pessoa não se considera um objeto de percepção ou pensamento. Em vez disso, é uma forma não perceptual e não objetivante de autoconsciência. Husserl foi o primeiro a afirmar que a experiência é autoconsciente nesta acepção intransitiva, mas coube a Sartre desenvolver esse conceito de autoconsciência intransitiva na filosofia contemporânea. Segundo Sartre, apenas por razões de sintaxe da língua portuguesa e francesa dizemos que somos conscientes de nossas experiências ou de nós mesmos. Em suas palavras:

Assim, a reflexão não tem nenhum tipo de primazia sobre a consciência refletida. Não é a reflexão que revela a consciência refletida em si mesma. Muito pelo contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão; há um cogito pré-reflexivo, que é a condição do cogito cartesiano (SARTRE, 1976, p. 19-20. Tradução nossa).

Em outras palavras, Heidegger apresenta a mesma ideia:

O Dasein, como existente, existe para si mesmo, mesmo quando o ego não se dirige expressamente a si mesmo na forma de seu próprio giro e retorno peculiar, que na fenomenologia é chamado de percepção interna em contraste com a externa. O eu existe para o próprio Dasein em reflexão e percepção interior antes de toda a reflexão. A reflexão, no sentido de voltar atrás, é apenas um modo de auto-apreensão, mas não o modo de auto-revelação primária (HEIDEGGER, 1989, p. 226. Tradução nossa).

O *insight* fenomenológico é a afirmação de que a consciência intencional ou transitiva do mundo pressupõe uma forma de autoconsciência intransitiva e não intencional. Segundo Sartre, a pessoa se torna pré-reflexivamente consciente de si mesma quando se depara com o que ela não é. Portanto, não há perigo de regresso infinito: "a consciência não precisa absolutamente da consciência reflexiva para se tornar consciente de si mesma" (Sartre, 1957, p. 45, tradução nossa). A autoconsciência intransitiva é uma relação imediata do eu consigo mesmo.

Não há espaço aqui para empreender uma exegese das vastas contribuições da tradição fenomenológica a esse *insight*. Portanto, vamos nos limitar a resumir as características que, a nosso ver, constituem o cerne do *insight*. Primeiro, a autoconsciência intransitiva é uma forma não objetivante de autoconsciência, ou seja, a autoconsciência intransitiva não resulta de qualquer auto-observação. Em segundo lugar, a autoconsciência intransitiva é a forma mais primitiva de consciência. Terceiro, a autoconsciência intransitiva é necessária para qualquer consciência do mundo. Quarto, a autoconsciência intransitiva é onipresente. Como estamos acordados e não em coma, estamos sempre intransitivamente conscientes de nós mesmos.

Zahavi (2006, p. 280) sugeriu que o *insight* fenomenológico do acesso intransitivo a si mesmo (que não apresenta o sujeito como um

objeto) poderia ser entendido como uma forma de autorreferência sem identificação. Ele visa alinhar o *insight* fenomenológico com a imunidade ao erro de Shoemaker (1968) por meio de erros de identificação em relação ao uso do pronome de primeira pessoa. Zahavi explica essa ideia em suas próprias palavras:

Ao invés disso, meu acesso pré-reflexivo a mim mesmo na experiência de primeira-pessoa é imediato, não observacional e não objetificante. Envolve o que foi mais recentemente chamado de “autorreferência sem identificação” (SHOEMAKER, 1968) [...] (ZAHAVI, 2006, p. 280. Tradução nossa).

A interpretação de Zahavi depende fortemente da comparação entre como Husserl e Sartre descrevem a autoconsciência intransitiva como não-observacional e não-objetificante e como Shoemaker (1968) e Wittgenstein (1958) descrevem a autorreferência sem identificação (usando "eu" como o sujeito em vez do objeto). No entanto, há três razões pelas quais essa semelhança é enganosa. Primeiro, Zahavi reconhece que a tradição fenomenológica vê o acesso pré-reflexivo ao self como não intencional ou não referencial. Portanto, uma vez que não há autorreferência, não pode haver autorreferência sem identificação. Em outras palavras, enquanto Shoemaker trata o self como sujeito, como constituinte do conteúdo de se do pensamento em primeira pessoa, Husserl e Sartre nunca incluem o self como sujeito no conteúdo.

A autorreferência sem identificação de Shoemaker é a única solução correta para o problema tradicional da teoria da reflexão. A única maneira de evitar a regressão infinita (sem pressupor a autorreferência que deve explicá-la em primeiro lugar) é assumir que a autorreferência em casos limítrofes, como aqueles de auto-atribuição de predicados mentais, não requer identificação ou é isento de identificação. Em contraste, o *insight* fenomenológico da

autoconsciência intransitiva, por mais atraente que seja, não é uma solução real para o problema tradicional da teoria da reflexão. Porque se não há autorreferência na autoconsciência intransitiva, o *insight* fenomenológico não pode explicar por que existe autorreferência.

Além disso, a autorreferência sem autoidentificação de Shoemaker não capta as características essenciais do *insight* fenomenológico, conforme descrito acima:

- A explicação de Shoemaker não capta a ideia fenomenológica de que a autoconsciência intransitiva é primitiva – embora a autoconsciência intransitiva não envolva um autoconceito, precisamos de um autoconceito para a autorreferência cognitiva, mesmo que essa autorreferência seja uma identificação livre;
- A autorreferência sem identificação não satisfaz o requisito de que a autoconsciência intransitiva seja um pré-requisito para a consciência transitiva. O pensamento de Édipo (2) não é condição para representar outra coisa;
- A autorreferência sem identificação não consegue captar a ideia de que o eu intransitivo é onipresente em todas as experiências do sujeito. Não passamos nossas vidas despertas pensando em pensamentos do ego como (2).

## **A EXPLICAÇÃO ADVERBIAL**

Qualquer explicação plausível do *insight* fenomenológico deve considerar as aparentes características paradoxais da ideia central. O primeiro enigma é este: a autoconsciência intransitiva está relacionada ao sujeito, mas como intransitiva, não é uma relação intencional do sujeito consigo mesmo (autorrepresentação). Portanto, a autoconsciência intransitiva deve ser uma propriedade intrínseca das pessoas. O segundo enigma é este: a autoconsciência intransitiva é uma

forma primitiva de autoconsciência. O terceiro é este: como o sujeito não é percebido nem pensado, a autoconsciência intransitiva não é uma forma de cognição nem de percepção.

Reflitamos sobre o primeiro enigma por meio de uma analogia. Na filosofia contemporânea da percepção, a visão não relacional é frequentemente chamada de 'adverbialismo'. Alguns filósofos em meados do século 20 desafiaram a ideia de que a percepção requer uma relação intencional/representativa com os 'dados dos sentidos'. Eles sugeriram que frases como 'X vê um objeto vermelho' seriam melhor compreendidas como 'X vê de modo avermelhado um objeto'. Essa interpretação adverbial visava remover do conceito de experiência sensorial a estrutura ato-objeto e, em vez disso, apresentá-la como uma modulação adverbial de como X a percebe (DUCASSE, 1952; CHISHOLM, 1957). Consequentemente, a propriedade de ver vermelho não é uma relação intencional entre a percepção do sujeito e outra coisa que incorpora a propriedade de ser vermelho. Na verdade, é uma propriedade intrínseca dos indivíduos que experimentam vermelho.

Como vimos, o segundo enigma é o seguinte: uma autoconsciência intransitiva é uma forma primitiva de autoconsciência subjacente à nossa consciência intencional do mundo. Por analogia, a afirmação 'X vê um objeto vermelho' é uma característica essencial da experiência que todo aquele que está experimentando vermelho. No entanto, a representação da instanciação do vermelho é uma característica contingente da experiência do vermelho. A razão é evidente: posso experimentar o vermelho enquanto represento o verde, represento o amarelo etc.

Consideremos por último o terceiro enigma: a autoconsciência intransitiva difere da cognição e da percepção porque o sujeito não pode ser percebido ou pensado como um objeto. Segundo o adverbialismo, os

advérbios que modificam a percepção e não envolvem processos cognitivos ou perceptivos específicos. A única exigência é que a pessoa esteja acordada. Com base nisso, proponho explicar o *insight* fenomenológico comparando-o com a teoria adverbial tradicional da percepção. A autoconsciência intransitiva pode ser considerada uma modificação adverbial de qualquer conteúdo representacional da experiência que o sujeito entretém na primeira pessoa. Funciona como um operador epistêmico que vem antes de qualquer conteúdo sem sujeito:

**6) Penso autoconscientemente (em primeira-pessoa) que p.**

Onde "p" é o conteúdo sem sujeito de qualquer experiência ou atitude proposicional que o sujeito experimenta independentemente de qualquer autorreferência.

**AUTOENVOLVIMENTO INTRANSITIVO**

Na seção anterior, vimos que o conteúdo sem sujeito (6) é pensado de forma autoconsciente ou em primeira pessoa. A questão é o que essa forma adverbial de entreter conteúdo sem sujeito implica. Nosso ponto de partida consiste no famoso experimento mental de Perry de 1986 sobre uma tribo chamada Z-landers. Essas pessoas vivem em completo isolamento e nunca deixaram sua terra natal. Quando os habitantes de Z produzem relatos meteorológicos como "está chovendo", as condições verdade de tais conteúdos necessariamente envolvem Z-land, onde o relato meteorológico é feito. No entanto, Z-land é uma constante que nunca se altera, então Z-landers não precisam se preocupar em se referir à Z-land. Segundo Perry, Z-land é o chamado "constituente não

articulado" do conteúdo "está chovendo", ou seja, um componente do conteúdo que não é articulado verbalmente nem representado mentalmente nem por aquele que relata nem por aquele que ouve o relato.

A alegação de Perry de que a Z-land é um componente não articulado do conteúdo dos relatos meteorológicos da Z-land, no entanto, é controversa. Ele apoia sua tese, argumentando que, caso contrário, o conteúdo do relato seria uma proposição incompleta, isto é, sem um valor de verdade definido. Mas este último argumento é questionável. No quadro da semântica de Kaplan (1989), uma frase em uso  $S$  é verdadeira em seu contexto de uso  $c$  se a proposição  $p$  expressa por  $S$  em  $c$  é verdadeira sob a circunstância padrão de avaliação determinada por  $c$ . As circunstâncias padrão de avaliação são pares de mundo e tempo de modo que a proposição  $p$  seja verdadeira para uma dada circunstância se a proposição for verdadeira no mundo e no tempo dessa circunstância. Suponha que não tenhamos escrúpulos com a ideia de conteúdos incompletos. O que seria Z-land neste caso? Ora, não sendo um conteúdo não articulado da proposição completa, Z-land faria parte da circunstância ampla de avaliação do conteúdo incompleto da frase "chove": para avaliarmos se está de fato chovendo, devemos considerar as condições meteorológicas de Z-land.

Ao contrário do relato de Perry, não vemos nenhuma razão convincente para termos que considerar a proposição expressa pela frase "chove" como incompleta (nem absolutamente verdadeira nem absolutamente falsa) e Z-land como o parâmetro crucial de avaliação dessa proposição incompleta. Há também um argumento simples contra a ideia de Perry de que "constante" tenha que ser um constituinte do conteúdo não articulado. Não nos parece necessário que eles (os habitantes da terra Z) tenham algum conceito da sua terra Z. Por

quê? Simplesmente porque eles não necessitam se referir a Z-land em oposição a outros lugares; afinal, tudo é Z-land. Assim, seria mais lógico supor que eles não se referem à Z-land em sua troca comunicativa sobre o clima na Z-land.

Os exemplos adicionais de Perry apoiam nosso argumento. Embora os fusos horários sejam um fator crucial em qualquer relato horário, eles não foram considerados antes da descoberta de novos continentes com diferentes fusos horários. As pessoas nunca se referiram implicitamente aos fusos horários como "componentes não articulados" de seus relatos horários porque não tinham conceito de "fuso horário". A parte mais direta da explicação do relato meteorológico dos Z-landers é assumir que o conceito de Z-land é um aspecto de uma circunstância de avaliação mais ampla, em vez de um componente não articulado do próprio conteúdo.

Vamos supor agora que os antropólogos visitem a terra Z pela primeira vez. Como de costume, presentes são trocados e os Z-landers recebem telefones celulares dos antropólogos para se comunicar com seus novos amigos fora da Z-land quando estes retornam à Europa. Agora as coisas mudaram. Ao comunicar as condições meteorológicas aos antropólogos fora da Z-land, eles devem se referir à Z-land. Não vejo razão para que a nova referência à Z-land tenha que ser verbal ou mentalmente articulada, como "Está chovendo na Z-land". A referência à Z-land em seus novos relatórios pode ser implícita, um constituinte não-articulado em: "Está chovendo".

O famoso ensaio de Perry sobre Z-land não menciona dois pontos críticos. Em primeiro lugar, Z-landers precisam entender o conceito de Z-land para se referir a Z-land em seus relatos meteorológicos. Sem esse entendimento, eles não podem falar sobre sua terra. É diferente de se referir a objetos e propriedades em seus arredores imediatos. Z-land

não pode ser percebido e, portanto, só pode ser referido como um objeto sem o conceito de Z-land. Está presente em todos os lugares e em nenhum lugar ao mesmo tempo. Portanto, as referências a Z-land são sempre baseadas apenas no conceito de Z-land. Em segundo lugar, presume-se que os Z-landers se refiram à Z-land agora porque é a melhor explicação para seu comportamento de comunicação com pessoas fora da Z-land. Isso reflete sua visão de mundo.

Apliquemos esta estrutura revisada ao nosso caso: o *insight* fenomenológico da autoconsciência intransitiva. Como já indicamos, o eu intransitivo é melhor entendido adverbialmente como a maneira em primeira pessoa pela qual o sujeito considera qualquer conteúdo impessoal de suas experiências (sem necessariamente se referir a si mesmo nesse conteúdo). Nesse sentido, o eu intransitivo também é "um papel argumentativo imutável", ou seja, o sujeito não precisa se preocupar consigo mesmo ao experimentar algo com um conteúdo determinado.

Aqui está a nossa proposta. De acordo com a semântica de Kaplan, o contexto de emprego determina em primeiro lugar o conteúdo. Entretanto, os operadores modais e temporais determinam as circunstâncias de avaliação desse conteúdo. De forma similar, afirmamos que o modo adverbial em primeira pessoa, tal como um operador frasal fixa o sujeito da experiência como um dos parâmetros cruciais de avaliação do conteúdo (impessoal) da experiência em questão. Referimo-nos a esta visão como auto-envolvimento intransitivo sem autorreferência.

No entanto, como no caso dos Z-landers, as coisas mudam quando o sujeito começa a compartilhar sua experiência com outra pessoa com um ponto de vista diferente. Suponha que alguém pergunte: "Meu caro, estou sem meus óculos. Você vê um gato naquela árvore ali?" Agora o

sujeito não pode deixar de referir-se implícita ou explicitamente ao seu ponto de vista em sua resposta à pergunta da pessoa: "Sim, estou vendo um gato ali ". Diante dessa dinâmica comunicativa, o eu, antes envolvido apenas como sujeito para o qual existe algo como "estar em certo estado", agora também se torna parte essencial do conteúdo de se.

## REFERÊNCIAS

- BERMÚDEZ, J. **The paradox of self-consciousness**. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- CHISHOLM, R. M. **Perceiving: A philosophical study**. Ithaca: Cornell University Press, 1957.
- CRANE, T. & FRENCH, C. The problem of perception. In: ZALTA, E. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>
- CRAMER, K. 'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: GADAMER, H. G. (Ed.). **Stuttgarter Hegel-Tage**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1974
- DUCASSE, C. J. Moore's Refutation of Idealism. In: SCHILPP, P. A. (Ed.). **The Philosophy of G. E. Moore**. New York: Tudor Publishing Company, 1952.
- FICHTE, G. **Nachlass**: Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1937.
- HEIDEGGER, M. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1989.
- HEIDEGGER, M. **Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)**. Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.
- HENRICH, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: HENRICH, D. & WANGNER, H. (Eds.). **Subjektivität und Metaphysik**. Festschrift für Wolfgang Cramer. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1967.

HENRICH, D. Self-consciousness, a critical introduction to a theory. **Man and World**, v. 4, p. 3-28, 1971.

HORGAN, T. & KRIEGEL, U. Phenomenal Epistemology: What is Consciousness That We May Know It So Well? **Philosophical Issues**, v. 17, p. 123-144, 2007.

HUSSERL, E. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie**. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

KAPLAN, D. Demonstratives. In: ALMOG, J.; PERRY, J. & WETTSTEIN, H. (Eds.) **Themes from Kaplan**, Oxford: Oxford University Press, 1989.

KRIEGEL, U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 33, n. 1, p. 103-132, 2003.

LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. New York: Dover Publications, 1959.

PERRY, J. & BLACKBURN, S. Thought Without Representation. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 60, p. 137-166, 1986.

POSTHAT, U. **Über einige Fragen der Selbstbeziehung**, Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1971.

ROSENTHAL, D. M. Being Conscious of Ourselves. **The Monist**, v. 87, n. 2, p. 159-181, 2004.

SARTRE, J. P. **The transcendence of the ego**. New York: Noonday Press, 1957.

SARTRE, J. P. **L'être et le néant**. Paris: Gallimard, 1976.

SCHEAR, J. K. Experience and Self-Consciousness. **Philosophical Studies**, v. 144, p. 95-105, 2009.

SHOEMAKER, S. S. Self-Reference and Self-Awareness. **The Journal of Philosophy**, v. 65, n. 19, p. 555-567, 1968.

TUGENDHAT, E. **Self-consciousness and self-determination**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

WITTGENSTEIN, L. **The blue and brown books**: preliminary studies for the philosophical investigations. Oxford: Wiley-Blackwell, 1958.

ZAHAVI, D. **Subjectivity and selfhood**: investigating the first-person perspective. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.

ZAHAVI, D. Thinking about (Self)-Consciousness: Phenomenological Perspectives. In: KRIEGEL, U. & WILLIFORD, K. (Eds.). **Consciousness and self reference**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006.